

“Sam pismem bądź”. Analiza struktury “Cherubowego wędrowca” Anioła Ślązaka

Krystyna Wierzbicka

KRYSTYNA WIERZBICKA

„SAM PISMEM BĄDŹ”

ANALIZA STRUKTURY „CHERUBOWEGO WĘDROWCA” ANIOŁA ŚLAZAKA

Anioł Ślązak opublikował w 1657 r. *Geistreiche Sinn- und Schlußreime (Epigramatyczne rymy duchowne)*¹ – zbiór epigramatów w pięciu księgach, z których każda była innej objętości; po księdze V następowało 10 sonetów. 18 lat później, w r. 1675², Ślązak wydał swoje dzieło w wersji ostatecznej, poszerzone o księgę VI, pod nowym tytułem: *Cherubowy wędrowiec, czyli Przemysłne rymy pełne znaczenia [= Epigramatyczne rymy duchowne] prowadzące do oglądu Boga, / Przez autora na nowo przejrzone i Szóstą Księgą uzupełnione / dla miłośników tajemnej teologii i kontemplacyjnego życia oraz dla ich duchowej rozkoszy po raz wtóry wydane*³. 10 sonetów zamykających dzieło w 1657 r. stanowiło teraz początek

¹ Tak tłumaczy ten tytuł A. Lam. Zob. Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*. Przeł. i oprac. A. Lam. Opole–Warszawa 2003. Jest to pierwszy polski przekład całości dzieła. Cytaty z tego wydania opatruję skrótem: L. Dla ułatwienia lektury polskiemu czytelnikowi podaję zazwyczaj równoległe niemiecki oryginał i wersję polską. Przeważnie korzystam z przekładu M. Brykczyńskiego i J. Prokopiuka, do którego odsyła skrót: B–P; wybór z *Cherubowego wędrowca* w ich tłumaczeniu (ks. I w całości, z pozostałych ksiąg niewielkie fragmenty) wydany został przez Instytut Mikołowski w 2000 roku. Własne, filologiczne tłumaczenia epigramatów umieszczam w nawiasie kwadratowym. Tekst niemiecki cytuję z wyd.: Angelus Silesius, *Cherubischer Wandersmann*. Hrsg. L. Gnädinger. Stuttgart 1984.

Słowo „geistreich” miało w XVII w. dwa znaczenia, lecz zdecydowanie dominowało wówczas użycie tego słowa w sensie ‘duchowny’. Tłumaczenie „geistreich” jako „przemysłny”, „dowcipny”, wybrane przez Brykczyńskiego i Prokopiuka, wydaje się dalsze od intencji oryginału; takie znaczenie zaczęło przeważać dopiero w XVIII wieku. Zob. hasło „geistreich” w słowniku J. i W. Grimów *Deutsches Wörterbuch* (t. 4, dział 1, cz. 2. Leipzig 1897). „Sinn- und Schlußreime” to, w terminologii XVII-wiecznej, po prostu epigramaty.

² Czasami wymienia się błędną datę 1674 jako datę wydania *Cherubowego wędrowca*, lecz taka edycja fizycznie nie istnieje (zob. G. Ellinger, *Einleitung*. W: Angelus Silesius, *Cherubischer Wandersmann*. Hrsg. G. Ellinger. Halle an der Saale 1895, s. LXXIV). W roku 1674 nie było jeszcze wydawnictwa, w którym ukazał się *Cherubowy wędrowiec* (zob. G. Dünnhaupt, *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur*. T. 3. Stuttgart 1981, s. 1647). Źródłem nieporozumienia jest XIX-wieczny spis wydań *Cherubowego wędrowca*, który podaje pierwszą edycję według daty przedmowy (7 VIII 1674) (zob. Ellinger, *loc. cit.*).

³ Przekład Brykczyńskiego i Prokopiuka. W oryginale tytuł brzmi: *Cherubischer Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlußreime zur Goettlichen beschauligkeit anleitende. Von dem Urheber aufs neue uebersehn, und mit dem Sechsten Buche vermehrt, den Liebhabern der geheimen Theologie und beschaulichen Lebens zur Geistlichen Ergoetzlichkeit zum an-*

księgi VI. Całość pierwszego wydania Ślązak zachował w niezmienionej postaci, z drobnym wyjątkiem: wykreślił jeden epigramat – ostatni z księgi IV. Wszystko inne pozostało, jak było.

Czemu tak uczynił?

Naprawdę nazywał się Johannes Scheffler. Jednym z ważniejszych wydarzeń w jego życiu, które zostanie tutaj jedynie naszkicowane⁴, była konwersja. Przyjął imię Angelus na bierzmowaniu, po złożeniu katolickiego wyznania wiary, 12 VI 1653, w kościele Św. Macieja we Wrocławiu. Odtąd nosił imiona Johannes Angelus, do których dodawał „Silesius” – dla odróżnienia od znanego wówczas luterkańskiego teologa Johanna Angelusa. Data konwersji jest ściśle spleciona z czasem powstania przyszłego *Cherubowego wędrowca*. W roku 1651 ówczesny mentor Schefflera, Abraham von Franckenberg, otrzymał rękopis sześciu ksiąg niemieckich epigramatów pod łacińskim tytułem *Sexcenta Monodisticha Sapientum*; ich autorem był poeta obracający się w śląskich kołach mistycznych, Daniel Czepko von Reigersfeld. Abraham von Franckenberg napisał kilka wierszowanych dodatków do tego dzieła i najprawdopodobniej, zanim odesłał rękopis, dał go do przeczytania Schefflerowi. Jest to wniosek badaczy twórczości Ślązaka, którzy zauważyli silny związek między epigramatami Czepki a zwłaszcza dwiema pierwszymi księgami *Epigramatycznych rymów duchownych*. Przyjęto w związku z tym, że owe dwie księgi Scheffler napisał przed konwersją, pod bezpośrednim wrażeniem lektury, znajdując się wtedy także pod wpływem Franckenberga. Ów edytor i biograf Jakuba Böhme, znawca teologii mistycznej, przez dwa lata był duchowym ojcem Schefflera, któremu po swojej przedwczesnej śmierci 25 VI 1652 zostawił w spadku bogatą bibliotekę.

Franckenberg twierdził o sobie: „*Ego sum religionem COR: i.e. Catholicae, Orthodoxae, Reformatae*”. Był zwolennikiem irenizmu, a także, jak dziś byśmy powiedzieli za Leszkiem Kołakowskim, przedstawicielem chrześcijaństwa bezwyznaniowego. W roku 1650 przyjechał do swego majątku w Bystrem (Ludwigsdorf) niedaleko Oleśnicy, gdzie poznał młodego Schefflera, który właśnie objął posadę nadwornego lekarza u oleśnickiego księcia Sylwiusza Nimroda. Franckenberg zgromadził wokół siebie krąg ludzi o podobnych poglądach i zamiłowaniach, przy czym udało mu się nie popaść w konflikt z luterkańskim duchowieństwem swego kraju (Sylwiusz Nimrod był wyznania protestanckiego). Młody Scheffler, od 1652 r. pozbawiony opieki Franckenberga, takiego konfliktu nie potrafił się ustrzec. W rok po śmierci mistrza przeszedł na katolicyzm, a cztery lata po konwersji opublikował pięć ksiąg *Epigramatycznych rymów duchownych*.

W okresie tych sześciu lat, które dzielą lekturę dzieła Czepki (1651) od wydania własnych epigramatów (1657), Ślązak przeżył śmierć Franckenberga, wdał się w spór z luterkańską ortodoksją, przeszedł na katolicyzm i zaczął działać na rzecz

dermahl heraus gegeben. L a m tłumaczy: *Cherubinowy wędrowiec, czyli Epigramatyczne rymy duchowne wprowadzające do kontemplacji Boga. Przez autora na nowo przejrzane i powiększone o szóstą księgę, dla miłośników tajemnej teologii i kontemplacyjnego życia w celu duchowej rozkoszy po raz wtóry wydane*.

⁴ Wiadomości o życiu Schefflera czerpię z prac współczesnej badaczki jego twórczości, L. Gnädinger: *Angelus Silesius*. W zb.: *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk*. Hrsg. H. Steinhagen, B. von Wiese. Berlin 1984; *Nachwort*. W: *Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann*.

kontrreformacji. Po konwersji posypały się na niego gromy ze strony protestancją; napisał wtedy krótką rozprawę, w której uzasadniał nawrócenie, i w ten sposób uwikłał się w ostrą polemikę, trwającą aż do jego śmierci. W ciągu swego życia stworzył w służbie kontrreformacji 55 tekstów teologicznych i popularnych dialogów; 39 z nich opracował i wydał pod wspólnym tytułem *Ecclesiologia* w roku swej śmierci (1677). O sile jego wiary najlepiej świadczy fakt, że w 1661 roku przyjął święcenia kapłańskie. Warto o tym pamiętać, gdy mówi się o światopoglądzie Słazaka.

To pytanie bowiem najbardziej frapuje badaczy *Cherubowego wędrowca*: czy Słazak na pewno był prawowiernym katolikiem? A może jednak panteistą (jak m.in. sądzi, aczkolwiek z pewnymi zastrzeżeniami, Leszek Kołakowski⁵)? Albo w głębi ducha protestantem? Co ciekawe, każda z tych opcji znaleźć może uzasadnienie w odpowiednio dobranych epigramatach wyjętych z *Cherubowego wędrowca*. Sam ten fakt uwidacznia, jak niepewną jest rzeczą wyrokowanie o światopoglądzie autora oparte na poszczególnych epigramatach. Tymczasem tak właśnie zwykło się traktować *Cherubowego wędrowca*: po pierwsze, jako główne dzieło, na którego podstawie wysuwa się wnioski co do światopoglądu Słazaka, a po drugie, jako bezładny zbiór epigramatów złączonych bez żadnego planu, których kolejność świadczy jedynie o kolejności ich powstawania i dlatego można je dowolnie z owego zbioru wyjmować. Po co w takim razie Scheffler podzielił swoje dzieło początkowo na 5 ksiąg o nierównej objętości, nie zastanawiało nikogo. Jedyna wypowiedź, jaką znalazłam na ten temat, brzmi: „Muszą to być uderzenia pulsu jego twórczości”⁶.

Pierwsi XX-wieczni wydawcy Słazaka, Georg Ellinger i Hans Ludwig Held, uważali, że całość *Epigramatycznych rymów duchownych* (a więc 5 ksiąg) powstała jeszcze przed konwersją Schefflera, w krótkim okresie między lekturą dzieła Czepki a czerwcem 1653. Held pisał, że należy przyjąć tę hipotezę przede wszystkim ze względu na „zamknięty charakter” owych 5 ksiąg, które, wprawdzie pozabawione „wszelkiej dyspozycji”, sprawiają jednak wrażenie zamkniętej całości⁷. To typowe dla dawnego literaturoznawstwa, że uzasadnia zwartą kompozycję dzieła krótkim czasem jego napisania, a nie stawia pytania o *dispositio* utworu. Również jednak współcześni badacze sądzą, że kompozycja *Epigramatycznych rymów duchownych* daje się wy tłumaczyć jedynie chronologią, co więcej, nie odczuwają już zamkniętego charakteru dzieła⁸. Horst Althaus twierdzi wręcz, że

⁵ L. Kołakowski, *Angelus Silesius. Antynomia panteizmu*. W: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku* Warszawa 1965, s. 396–448. Za panteistę uważali Schefflera także dwaj jego XX-wieczni wydawcy, Georg Ellinger i Hans Ludwig Held.

⁶ E. Spörri, *Der „Cherubinische Wandersmann” als Kunstwerk*. Zürich 1947, s. 68.

⁷ H. L. Held, *Angelus Silesius. Die Geschichte seines Lebens und seiner Werke*. W: *Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke in drei Bänden*. Hrsg. H. L. Held. T. 1. München 1924, s. 90 n. (tom ten zawiera biografię i przedruki dokumentów dotyczących życia Schefflera). Ellinger wydał najpierw samego *Cherubowego wędrowca* (1895, *ed. cit.*), potem poezje zebrane Anioła Słazaka (*Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke*. T. 1–2. Berlin 1923), z obszernym biograficznym wstępem, poszerzonym i opublikowanym w 1927 r. we Wrocławiu jako osobna książka. O czasie powstania *Cherubowego wędrowca* zob. Ellinger, *op. cit.*, s. LXIII n.

⁸ Nawet zasłużona badaczka i wydawczyni *Cherubowego wędrowca*, L. Gnädinger (*Angelus Silesius*, s. 562), twierdzi, że 5 ksiąg *Epigramatycznych rymów* „nie tworzy żadnego systemu”, lecz powstało wskutek, chciałoby się rzec, naturalnego przyrostu.

powstanie pierwszych dwóch i następnych trzech ksiąg należy oddzielić od siebie w czasie, ponieważ w początkowych księgach widać wpływ lektur spoza tradycji mistyki katolickiej (jako lektury „niekatolickie” wymienia się zwykle pisma Jakuba Böhme, Valentina Weigla oraz kazania potępionego mistrza Eckharta), natomiast, uważa Althaus, znajomość tradycji katolickiej, widoczną w księgach III i IV, mógł Ślązak uzyskać dopiero po konwersji⁹. Do takiej hipotezy skłania się również Grethe Wagner Petersen, która sądzi, że księgi III i IV pochodzą z lat 1653–1654, a księga V, różniąca się od III i IV, powstać mogła jeszcze później, około 1656 roku¹⁰.

Takie rozumowanie świadczy o nieznanym Ślązakowi światu katolickim. Jak pokazuje w swej świetnej pracy Elisabeth Meier-Lefhalm, Anioł Ślązak jako uczeń Franckenberga nie mógł nie znać tekstów św. Teresy z Avili, św. Jana od Krzyża, *Objawień* św. Gertrudy i Mechtyldy; owszem, czytał również św. Bernarda z Clairvaux, św. Bonawenturę i innych wielkich mistyków i teologów katolickich¹¹. Dla Franckenberga bowiem pochodzenie konfesyjne pism mistycznych nie odgrywało roli; studiował je jako świadectwa wewnętrznej drogi do Boga. Tak postępowano we wszystkich kręgach skupiających miłośników „tajemnej teologii” na Śląsku; byli to uczeni, zainteresowani nie jakąś jedną metodą mistycznego zjednoczenia z Bogiem, lecz wspólną wszystkim metodom medytacyjnym nauką Bożej mądrości. Mistycy śląscy również zmierzali do zjednoczenia z Bogiem, różnorodność tekstów przekazanych przez tradycję świadczyła jednak, że nie ma jednej drogi do Niego. Według Meier-Lefhalm w XVII w. na Śląsku wytworzyła się pewna szczególna grupa mistyków – „mistycznych teologów”. Nie byli to mistycy „bezpośredni”, którzy pragnąc opisać swe mistyczne doznania mocowaliby się ze słowami, by wyrazić to, co niewyrażalne. Nowocześni „mistyczni teolodzy”, jak sami siebie nazywali, czerpali z bogatej tradycji mówienia o Bogu. Nie musieli stwarzać słów, obrazów czy figur stylistycznych – inni zrobili to przed nimi, w XVII w. powstały nawet słowniki terminów mistycznych, jak leksykon *Pro theologia mystica clavis* jezuita Maksymiliana Sandäusa, z którego obficie korzystał Scheffler¹². Mistyczni teolodzy mieli inny stosunek do języka; nie znaczy to jednak, by przeżycia, które za jego pomocą wyrażali, nie były autentyczne. Praca Meier-Lefhalm pokazuje, w jaki sposób Anioł Ślązak stworzył własny język, łącząc mistyczne *termini technici* z elegancką, barokową retoryką. Badaczka nie zajęła się jednak kompozycją całości dzieła. To, że Ślązak zaczyna od mistyki spekulatywnej, by przejść następnie do mistyki

⁹ H. Althaus, *Johann Schefflers „Cherubinischer Wandersmann“: Mystik und Dichtung*. Giessen 1956, s. 17.

¹⁰ G. Wagner Petersen, *Zur Datierung und Deutung von Angelus Silesius: „Cherubinischer Wandersmann“*. „Orbis Litterarum” III (1945), s. 183.

¹¹ E. Meier-Lefhalm, *Das Verhältnis von mystischer Innerlichkeit und rhetorischer Darstellung bei Angelus Silesius*. (Maszynopis). Heidelberg 1957, zwłaszcza s. 1–12 i 27–66.

¹² Na leksykon Sandäusa powołuje się Ślązak we wstępie do swych epigramatów, przydanym już w 1657 roku. W Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu zachował się egzemplarz leksykonu, którym posługiwał się Scheffler, z wieloma odręcznymi wstawkami poety, uzupełniającymi hasła Sandäusa. Zob. przypis L. Gnädinger do jej wydania *Cherubinischer Wandersmann* (s. 323). Zależność między leksykonem Sandäusa a epigramatami Ślązaka ukazała H. Gies w pracy *Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann“ des Angelus Silesius. Untersuchungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der „Clavis pro theologia mystica“ des Maximilian Sandäus* (Breslau 1929).

miłości i naśladowania Chrystusa, uważa Meier-Lefhalm za naturalny rozwój jego myśli; stąd kolejność ksiąg również w jej ujęciu stanowi odzwierciedlenie etapów twórczości Ślązaka, związanych siłą rzeczy w jakiejś mierze z jego konwersją.

Tymczasem przed takimi uproszczeniami powinien przestrzegać już sam fakt, że księga V „w sposób oczywisty podejmuje wysoki, spekulatywny ton” pierwszych dwóch ksiąg, jak pisze Hermann Kunisch, jedyny badacz, który – w bardzo zresztą krótkim szkicu – broni wewnętrznej autonomii *Cherubowego wędrowca*¹³. Utwór jako całość obrazuje przejście od mistycznych nauk o Bogu do praktycznych nauk życiowych, od nauk na temat sposobu istnienia Boga do nauki naśladowania życia i męki Chrystusa. Wiązanie interpretacji epigramatów z konwersją Ślązaka nie przyda się na nic, mówi Kunisch, *Cherubowy wędrowiec* stanowi całość, a wewnętrzny rozwój dzieła jest zrozumiały bez odwołań do życia autora. Na układ całości należy więc spojrzeć jako na zamierzony, a nie przypadkowy.

Zgadzając się z tym stanowiskiem, zwróćmy uwagę na jeszcze jeden aspekt związany z powstaniem *Epigramatycznych rymów duchownych*, mianowicie na stosunek Ślązaka do ich pierwowzoru, do *Sexcenta Monodisticha Sapientum* Daniela Czepki von Reigersfeld. Zależność części epigramatów Schefflera od epigramatów Czepki jest uderzająca¹⁴; tym większego znaczenia nabierają więc różnice w konstrukcji obydwu utworów. Czepko podzielił swój zbiór na 6 ksiąg, każda zawiera po 100 epigramatów, a dedykowane są kolejno: „Czytającemu”, „Badającemu”, „Przenikającemu”, „Oswobodzonemu”, „Wewnętrznie spokojnemu”, „Znajdującemu się w stanie błogości”¹⁵; po księdze III, jak pisze Sibylle Rusterholz, następuje charakterystyczna dla kontemplacji mistycznej zmiana podmiotu czynnego w bierny¹⁶. W sonecie wprowadzającym księgę VI, ostatnią, Czepko porównuje swoje dzieło do 6 dni Stworzenia („Tu zamyka się szósta setka, teraz zapada sabat”) i wzywa, by „myśleć o siódemce”, czyli o siódmym dniu, w którym Bóg odpoczywał. Forma *Sexcenta Monodisticha Sapientum* obrazuje więc doskonałość dzieła Stworzenia, a zaprowadzić ma czytelnika – po 6 stopniach – do mistycznej unii z Bogiem.

Ślązak, choć cele miał podobne, nie wybrał takiej formy dla swojego dzieła. Zdecydował się na inną: 5 ksiąg o różnej długości (idącej w setki epigramatów!), a po nich 10 sonetów. Pomińmy kwestię datowania poszczególnych ksiąg; mogło być tak, jak twierdzą np. Ellinger i Held, że epigramaty powstały w krótkim czasie, niemniej Scheffler mógł następnie długo pracować nad ich układem (wydał je w końcu dopiero 6 lat po lekturze Czepki). Miał w pamięci doskonale skonstruowany wzór; zastanawia więc, że poszedł inną niż Czepko drogą. W roku 1675, gdy dodał księgę VI, nie wstawił jej między księgę V a owe 10 sonetów; wskazuje

¹³ H. Kunisch, *Angelus Silesius. 1624–1677*. W: *Kleine Schriften*. Berlin 1968, s. 171.

¹⁴ Zależność tę wnikliwie zbadał H. Föllmi w pracy *Czepko und Scheffler. Studien zu Angelus Silesius' „Cherubinischer Wandersmann” und Daniel Czepkos „Sexcenta Monodisticha Sapientum”* (Zürich 1968).

¹⁵ W oryginale: „an Lesenden, Forschenden, Durchdringenden, Befreiten, Innigen, Seeligen”. Zob. D. Czepko, *Sämtliche Werke*. Hrsg. H.-G. Roloff, M. Szyrocki. T. 1, cz. 2: *Lyrik in Zyklen*, tu: *Sexcenta Monodisticha Sapientum*. (Wyd. 1655). Berlin – New York 1989.

¹⁶ S. Rusterholz, *Barockmystische Dichtung: Widerspruch in sich selbst oder sprachtheoretisch begründete Sonderform?* W zb.: *Akten des VII Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985. Kontroversen, alte und neue*. T. 7. Hrsg. A. Schöne. Tübingen 1986, s. 188.

to na przemyślany układ pierwotnego kształtu dzieła, który wstępnie da się określić jako 5 + 10. Wydaje się, że jak w wypadku Czepki, tak i tu ważną rolę odgrywa symbolika liczbowa¹⁷. Na razie przypomnijmy, że w tradycji pitagorejskiej, zaadaptowanej przez autorów chrześcijańskich, liczba 5 oznacza wesele, zaślubiny, natomiast 10 obrazuje doskonałość i pełnię, cel wszystkich liczb¹⁸. Wydanie z 1675 r. nie zniszczyło starej formy, lecz wzbogaciło ją o dalszy sens. Już sam tytuł, zmieniony w r. 1675, a także dodatki w rodzaju motto i dedykacji w tymże wydaniu przynoszą treści ważne dla zrozumienia dzieła w obu postaciach. Prześledźmy więc znaczenia, jakie zawarł Ślązak w konstrukcji obu swych zbiorów; pamiętajmy, że pierwsza forma zawiera się w drugiej, ostatecznej wersji autorskiej.

Na pierwszej stronie *Cherubowego wędrowca* Ślązak umieścił rycinę. W jej dolnych rogach znajdują się wół i osioł, wpatrzone w kulistą ziemię pośrodku; nad ziemią unosi się orzeł, dźwigający na grzbiecie człowieka. Człowiek rozpościera ramiona i kieruje wzrok w górę, ku słońcu, które obejmuje go swymi promieniami, a przedstawione zostało jako wycinek koła z trzema płomieniami wewnątrz – symbolem Trójcy Świętej. W górnych rogach widać dwa putta, które rozciągają wstęgę między człowiekiem a źródłem światła. Wstęga nosi napis: „*Joh. Angeli S. Cherubinischer Wandersmann*”. Na odwrocie ryciny wydrukowany został epigramat-komentarz, stanowiący zarazem próbkę tego, co czytelnik może znaleźć w całości zbioru:

*Ein Mensch der schauet Gott
Ein Thier den Erdkloß an
Auß diesem, was Er sey,
Ein jeder kennen kan*¹⁹.

[Człowiek patrzy na Boga,
Zwierzę na ziemię,
Z czego to, czym sam jest,
Každy poznać może.]

Ów epigramat można odczytać jako wezwanie do samopoznania, skierowane do czytelnika. Człowiek dowie się, kim naprawdę jest, gdy spojrzy w oblicze Boga; tylko zwierzę ogranicza się do widnokregu ziemskiego²⁰. Lecz rycina mówi nam coś jeszcze. Kluczowa wydaje się centralna postać orła – zgodnie z tradycją jest on symbolem Chrystusa²¹. To Chrystus sprawia, że człowiek może wznieść się nad zie-

¹⁷ W *Cherubowym wędrowcu* w miejscach strukturalnie istotnych, jak to jeszcze zobaczymy, znajdują się epigramaty o tematyce mistyczno-liczbowej, a jedyne liczby, o jakich mówią, to 5, 10 i 1, symbol Boga.

¹⁸ Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa 2001, s. 45 n.

¹⁹ Dla wyodrębnienia fragmentów składniowych Scheffler używa ukośników; tu zastępuję je przecinkami oraz, niekiedy, innymi znakami interpunkcyjnymi, zachowując kreski ukośne dla oznaczenia końca wersu. Poza tą zmianą nie stosuję modernizacji, kierując się zasadami przyjętymi przez edytkę niemieckiego wydania krytycznego. Ślązak pisze 6-stopowcem jambicznym, ze średniówką po trzeciej stopie. Przeważnie są to dystychy, choć zdarzają się też wiersze dłuższe. Epigramat na odwrocie ryciny jest dwuwierszem, lecz zapisany został wyjątkowo w czterech liniijkach.

²⁰ Drugi wers można też rozumieć inaczej, w zależności od interpretacji zaimka „*Er*”: albo odnosi się on do „*Ein jeder*”, i wtedy ów wers można odczytać: ‘každy poznaje sam siebie podług tego, na co patrzy: zwierzę, że jest z ziemi, a człowiek, że jest z Boga’, albo odnosi się on do Boga (na co wydaje się wskazywać wielka litera) i wówczas wers znaczy, że Boga można poznać i w akcie kontemplacji mistycznej, i w akcie kontemplacji świata stworzonego. Zwierzęta z ryciny – wół i osioł – miałyby wtedy sens symboliczny.

²¹ O orle pisze Forstner (*op. cit.*, s. 240–243): „W liturgii szczególnie ważne są dwa miejsca, w których mówi się o kierownictwie sprawowanym przez Boga względem ludu wybranego:

mię, do Boga. Przypomnijmy jeszcze słowa Chrystusa według *Ewangelii św. Jana*: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6)²². Wstęga z napisem „Cherubowy wędrowiec”, umieszczona między człowiekiem na grzbiecie orła a słońcem, nie ma zapewne stanowić przeszkody w dotarciu do Boga – pomyślana została raczej jako drogowskaz.

Rycinę i epigramat uznać należy za emblematyczny komentarz do dzieła, zapowiedź jego treści. *Cherubowy wędrowiec* zaprowadzić ma czytelnika do Boga. To właśnie powiedziane zostało w tytule z r. 1675: otrzymujemy „epigramatyczne rymy” (w oryginale: „*Sinn- und Schlußreime*”, czyli epigramaty), które wiodą „do oglądu Boga”²³. W jaki jednak sposób to czynią? Wskazówką jest pierwsze słowo tytułu. Nie wystarczy wiedzieć, że Cherubin to anioł z najwyższej triady w anielskiej hierarchii. We fragmencie przedmowy dodanym w 1675 r. Ślązak zwraca się do czytelnika, przydając mu *Cherubowego wędrowca* za towarzysza, i nazywa inne swe dzieło, zbiór pieśni religijnych *Święte duszy wesele, czyli Pastoralki w Jezusie swoim zakochanej Psychy*²⁴, „Serafińskim żarliwcem” (L)²⁵. Tłumaczy następnie czytelnikowi: „Poczujesz się szczęśliwym, kiedy dwie rzeczy sobie przyswoisz i jeszcze w życiu cielesnym już to zapłoniesz jak Serafin niebiańską miłością, już to jak Cherubin niewzruszonym okiem będziesz oglądał Boga” (L)²⁶. Louise Gnädinger słusznie zauważa, że Cherubiny i Serafimy symbolizują u Ślązaka dwa uzupełniające się kierunki dążenia do mistycznej unii²⁷. Ślązak opiera się tutaj na tradycji wywodzącej się od Pseudo-Dionizego Areopagity (i jego traktatu *Hierarchia niebiańska*): „Ci, którzy znają język hebrajski, wiedzą, że święte imię Serafi-

Jego opiece nad nim pod obrazem orła wabiącego swe pisklęta do lotu i wynoszącego je w górę na swoich skrzydłach (Wj 19, 4; Pwt 32, 11). Do tych wyobrażeń nawiązuje także psalm 103, 5: »Odnawia się młodość twoja jak orła [...]«; [pisze św. Augustyn:] »W Chrystusie odnowi się niczym u orła młodość nasza [...]«; [pisze św. Ambroży:] »Orzeł oznacza Chrystusa, który w locie swym zniżył się na ziemię. Ptaki te są utrzymywane przy życiu dopiero po udowodnieniu czystości matki poprzez spoglądanie otwartymi oczyma, bez mrugania, w pełne słońce. I słusznie stworzenie to odnosi się do Zbawiciela, ponieważ dla zdobycia łupu nie kroczy po ziemi, lecz wybiera miejsce wyniosłe; tak i Chrystus zawieszony na wysokim krzyżu w huku piorunów straszliwym natarciem wdarł się do piekła i pochwywszy świętych powrócił do nieba»”.

²² Cytaty z *Biblii* pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 5. Poznań 2000.

²³ Podobną myśl wyraża Ślązak już w przedmowie (*Erinnerungs Vorrede an den Leser*) do *Epigramatycznych rymów* z r. 1657: „*Dise Reimen [...] sollen [...] dem Leser eine auffmunterung seyn, den in sich verborgenen GOtt, und dessen heilige Weißheit selbst zusuchen, und sein Angesichte mit eigenen Augen zubeschawen*” (s. 22–23); w tłumaczeniu L a m a: „Rymy te [...] niechże [...] będą dla czytelnika zachętą, aby samodzielnie szukał ukrytego w sobie Boga i jego świętej mądrości i własnymi oczyma oglądał jego oblicze” (s. 15). Przedmowa została zachowana w prawie niezmienionej postaci w *Cherubowym wędrowcu*, z wyjątkiem tego, że w 1675 r. Ślązak dał jej nowy początek i zmienił datę podaną w zakończeniu. Zob. warianty tekstu w wydaniu Gnädinger (*ed. cit.*, s. 302).

²⁴ Tytuł w tłumaczeniu L. Siemińskiego. Swoje pieśni wydał Ślązak najpierw w czterech księgach w 1657 r. (w tym samym roku co i *Epigramatyczne rymy duchowne*), następnie w r. 1668, dołączając księgę V. L. Siemiński pisał o Ślązaku w tomie 4 *Portretów literackich* (Poznań 1875), gdzie zamieścił również własne tłumaczenia fragmentów jego dzieł poetyckich.

²⁵ Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 7. W oryginale „*Seraphinischer begiehrer*”.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Gnädinger: *Angelus Silesius*, s. 559; *Nachwort*, s. 408.

nów oznacza 'tych, którzy płoną ogniem', lub 'tych, którzy gorzej [miłością]', natomiast imię Cherubinów – 'tych, którzy są pełni wiedzy', lub 'tych, którzy rozlewają mądrość'²⁸. Pseudo-Dionizy wyjaśnia dalej, że imię Cherubinów „wyraża ich zdolność poznawania i oglądania Boga [...] i jeszcze zdolność przekazywania, bez ograniczeń, substancjom im podległym, tego wylewu mądrości, którą sami otrzymali”²⁹. Zbiór *Święte duszy wesele* rozpalać ma tego, kto śpiewa pieśni, by łączył się z Bogiem jak Serafin w płomieniach miłości. *Cherubowy wędrowiec* natomiast towarzyszy czytelnikowi na drodze Bożej mądrości, by rozmyślając nad sensem epigramatów mógł oglądać Boga jak Cherub.

Jak wygląda taka droga, jakie etapy przejść musi mistyczny wędrowiec? Bardzo stary obraz drogi wiodącej do Boga był w tradycji ujmowany rozmaicie, można w niej jednak wyodrębnić trzy podstawowe stopnie czy etapy. Pierwszy stopień to *via purgativa*, oczyszczenie człowieka, który uznaje swą grzeszność i okazuje żal. Drugi stopień, *via illuminativa*, to moment działania Łaski w czystym sercu człowieczym, jego „oświecenie”. Trzeci wreszcie to *via unitiva*, czyli *unio mystica*, zjednoczenie z Bogiem, doświadczenie tak intensywne, że ustają słowa³⁰. Ślązak w przedmowie twierdzi, jakoby epigramaty otrzymał w krótkim czasie, bez mozolnego namysłu, od „Źródła wszelkiego dobra”³¹, a księgę I (302 epigramaty!) spisał w ciągu czterech dni. Zapewne znajdował się właśnie w stanie Łaski³². Niezależnie, czy uwierzmy jego wypowiedzi, czy nie, mówi ona wiele o jego świadomości twórczej, o jego stosunku do słowa.

Warto w tym kontekście przywołać dedykację *Cherubowego wędrowca*. Ślązak dedykuje swoje dzieło potężnemu mecenasowi – Bogu:

Wiecznej mądrości / Bogu, / Zwierciadłu bez skazy, / które Cherubini i wszystkie / szczęsne duchy z nieustan/nym podziwem / oglądają, / Światłu, co wszystkich / ludzi oświecła, którzy / na ten świat przychodzą, / Niewyczerpanej / Krynicy i pierwotnemu Źródłu wszelkiej / mądrości / przypisuje i kieruje / na powrót / do Niego / te z jego wielkiego / morza łaskawie wy/nurzone małe kropelki / Jego / od nieustannego pożą/dania, aby go oglądać / w każdej chwili umierający / JOHANNES ANGELUS. [L]³³

²⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*. T. 2. Przeł. M. Dzielska. Kraków 1999, s. 71.

²⁹ *Ibidem*, s. 72.

³⁰ Zob. G. Wehr, *Der mystische Weg. W: Die deutsche Mystik. Mystische Erfahrung und theosophische Heltsicht*. München 1988, s. 31–38.

³¹ L a m błędnie tłumaczy ten fragment przedmowy jako „rymy traktujące o pochodzeniu wszelkiego dobra” (s. 15), podczas gdy w oryginale to zdanie brzmi: „*Dise Reimen, gleich wie sie dem Urheber meisten theils ohne Vorbedacht und muehsames Nachsinnen in kurzter Zeit von dem Ursprung alles gutten einig und allein gegeben worden aufzusetzen; also daß er auch daß erste Buch in vier Tagen verfertiget hat; sollen auch so bleiben [...]*”. [Te rymy, tak jak w większości bez wstępnego namysłu i mozolnego przemyślenia, w krótkim czasie, li i jedynie ze Źródła wszelkiego dobra zostały dane autorowi, aby je spisał; tak że ukończył pierwszą księgę w cztery dni; mają też tak pozostać (...)]” (s. 22–23).

³² Tak twierdzi Wehr (*op. cit.*). Obraz Ślązaka spisującego w ciągu czterech dni księgę I wykorzystywany był przez badaczy jako dowód krótkiego i poprzedzającego konwersję czasu powstania pierwszych 5 ksiąg. Być może jednak, abstrahując od pytania o prawdziwość tej odautorskiej relacji, należałoby się zastanowić, czy nie odgrywa tutaj roli symbolika liczby 4 – mianowicie fakt, iż „Bóg chętnie objawiał się światu w liczbie cztery. W *Starym Testamencie* znalazło to wyraz w imieniu Boga, Jahwe, które składa się z czterech liter, tetragramu [...]. Cztery księgi tworzą całość *Ewangelii* [...]” (Forstner, *op. cit.*, s. 44).

³³ Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 5. Zarówno w oryginale, jak i w prze-

Epigramaty porównane są tutaj do kropelek, które poeta otrzymał w darze od Logosu; pochodzą od Boga-Stwórcy, a skierowane zostają Weń z powrotem, gdy ukazują się w postaci książki. Kropelki Mądrości mają wnikać w czytelnika i przyprowadzić go tam, gdzie powstały i one, i on. Poezja Ślązaka okazuje się Słowem Bożym.

Cel tej poezji uzasadnia Ślązak odwołując się do *Biblii*. Jeszcze przed dedykacją, a po karcie tytułowej, widnieje motto:

*Wir alle die wir mit aufgedektem Angesichte die Herrlichkeit des HERren anschauen
werden verwandelt in dasselbige Bild von Klarheit in Klarheit
als vom Geiste des HERren. 2. Cor: III. 18³⁴.*

Ci, którzy oglądają Boga, przemieniają się za sprawą Ducha „w ten sam obraz jasności”. Ślązak wierzy, że mistyczna unia z Bogiem jest możliwa, bo tak zostało powiedziane w Piśmie. Wierzy, że epigramaty otrzymał (zapewne za pośrednictwem Cherubinów) od Boga. I wierzy, wydając je za zezwoleniem cenzury (z r. 1657, umieszczonym tuż przed księgą I), że będą one dla czytelnika prawdziwą drogą do Boga.

Księgę I otwiera epigramat pozornie nieistotny, trochę nawet rozczarowujący swoim dydaktyzmem:

I 1. *Was fein ist das besteht
Rein wie das feinste Gold, steiff wie ein
Felsenstein,
Gantz lauter wie Crystall – sol dein
Gemuethe seyn.*

I 1. *Co czyste, ostoi się
Niech twoja dusza będzie czystością złota czysta
I mocą skały mocna, przejrzysta jako kryształ.*
[B-P]

Kto tutaj zwraca się do kogo? Zapewne jest to wezwanie do czytelnika, warunek rozpoczęcia wędrówki: musisz być czysty wewnątrz. W oryginale nie pada tu jeszcze słowo „dusza” („*Seele*”), jest to raczej „wewnętrzne usposobienie” („*Gemüt*”); zostaje natomiast wyróżniony kursywą wyraz „kryształ”. To znak, że kryje się za nim jakiś sens, na razie niejasny dla czytelnika. Mamy tu przykład typowej dla Ślązaka metody budowania znaczeń w zbiorze, metody odesłań międzysłownych na zasadzie skojarzeń. Wyraz „kryształ” odnajdujemy dopiero w epigramacie I 60: „Dusza jest kryształem, Bóstwo blaskiem dla niej”, gdzie jednoznacznie zostaje odniesiony do duszy („*Seele*”), a oba określenia czystości z I 1, „*lauter*” i „*rein*”, spotykamy jeszcze dalej:

kładzie Lama dedykacja, umieszczona centralnie, zajmuje całą stronicę (podział na wersy sygnalizują tu kreski ukośne). Tłumaczenie Lama jest wierne; Brykczyński i Prokopiuk zaś zmieniają liczbę mnogą „kropelek, które wypłynęły z morza Boga” na liczbę pojedynczą, przez co ginie koncept epigramatów-kropelek, a „małą kropelką” staje się cała *Cherubowy wędrowiec*.

³⁴ Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 9. Brykczyński i Prokopiuk tłumaczą, posiłkując się jakimś wydaniem *Biblii*, którego nie podają (w *Biblii Tysiąclecia* fragment ten brzmi inaczej): „My wszyscy, którzy z odsłoniętym obliczem oglądamy chwałę Pana, przemienieni będziemy w ten sam obraz, z chwały w chwałę, jak to sprawia Pan, który jest Duchem” (s. 12). U Ślązaka jednak drugą część wersetu można przełożyć następująco: „przemieniamy się w ten sam obraz jasności w jasności, [jaka promieniuje] z Ducha Pana”.

I 154. *Die geheime Jungfrauschafft*
Wer lauter wie das Licht, Rein wie der Ursprung
ist,
Derselbe wird von GOtt fuer Jungfrau außerkist.

I 154. [*Tajemne panieństwo*
 Kto jasny jest jak światło, czysty jak źródło,
 Tego Bóg wybierze na dziewicę.]

Do ciągu skojarzeń związanych z kryształem (czystość, dusza) dochodzi teraz obraz „tajemnego dziewictwa”, „panieństwa” („*Jungfrauschafft*”): kto jest czysty jak źródło i światło, zostanie przez Boga „wybrany na dziewicę/pannę”. Ostateczne rozwiązanie zagadkowych stwierdzeń księgi I znajdzie czytelnik dopiero pod koniec księgi III:

III 242. *Die Wunder Geburt*
Maria ist Crystall, jhr Sohn ist Himmlisch Licht:
Drumb dringt er gantz durch sie, und oeffnet sie
doch nicht.

III 242. *Cud Narodzin*
 Maria jest kryształem, Syn świetlistą strzałą:
 On jej nie otworzył, lecz przeniknął całą. [B–P]

To Maria jest kryształem, przywoływanym już w pierwszym epigramacie zbioru. Jak zobaczymy, cecha charakterystyczna poezji Ślązaka to pogłębianie znaczeń wcześniejszych epigramatów w epigramatach następnych, albo inaczej – stopniowe odkrywanie tajemnic przed „miłośnikami tajemnej teologii”. W pole asocjacyjne epigramatu I 1 wpisać można ciąg: kryształ – czystość – dusza – dziewica – Maria – kryształ. Myśl o konieczności naśladowania Marii pojawia się już przedtem w epigramacie I 23, gdzie Matka Boża wymieniona jest po raz pierwszy w całym zbiorze:

I 23. *Die Geistliche Maria*
Jch muss MARIA seyn, und GOtt auß mir
gebahren,
Sol er mich Ewiglich der Seeligkeit gewehren.

I 23. *Duchowa Maryja*
 Maryją mi się stać i Boga z siebie wydać,
 Jeżeli wieczne mi zbawienie Bóg ma przydać.
 [B–P]

Lecz powiązanie między tym epigramatem a epigramatem rozpoczynającym zbiór nie jest jeszcze w tym momencie lektury jawne. Zastanawia ponadto: kto tutaj mówi? Kim jest to „ja”, które oznajmia, że musi być Marią? Czy to głos autora? I czy to ten sam głos, który żądał od czytelnika czystości? Owo „ja” zaczyna mówić w epigramacie I 2, otwierając grupę epigramatów o stosunku „ja” do Boga, o sposobie istnienia „ja” w Bogu, a także o warunkach, jakie człowiek musi spełnić, by zostać przebóstwionym (epigramaty I 2–7). Dla przykładu:

I 2. *Die Ewige Ruhestaedt*
Es mag ein andrer sich umb sein Begraebniß
kraenken,
Und seinen Madensak mit stoltzem Bau
bedaenken.
Jch Sorge nicht dafuer: Mein Grab, mein Felß
und schreïn
In dem ich ewig Ruh, sol's Hertze JEsu seyn.

I 2. *Miejsce wiecznego spoczynku*
 Niech innych płocha myśl o ich pochówek
 dręczy,
 By siebie, czerwia wór, pomnikiem dumnym
 zwieńczyć.
 Jam wolny od tych trosk: mój grób, opoka, chram,
 W Jezusa sercu trwa, w Nim pokój wieczny mam.
 [B–P]

Epigramaty tej grupy charakteryzuje użycie czasowników określających powinność „ja” wobec Boga (zwłaszcza „*ich muss*” – muszę) albo, jak w I 2, postanowienie: „*es soll*”; grobem, w którym spoczywa „ja”, MA BYĆ (a nie, jak chcą

tłumacze, JEST) serce Chrystusa. Bezpośrednio po nich następują epigramaty opisujące wzajemną zależność między „ja” a Bogiem albo nawet istnienie Boga poprzez „ja” (I 8–16):

I 8. *GOtt lebt nicht ohne mich*
Jch weiß daß ohne mich GOtt nicht ein Nun kan leben,
Werd' ich zu nicht Er muß von Noth den Geist auffgeben.

I 8. *Bóg nie może żyć beze mnie*
 Ja wiem, beze mnie Bóg ni chwili żyć nie może,
 Gdy szczenę ja, Ty także oddasz ducha, Boże.
 [B–P]

I 10. *Jch bin wie Gott, und Gott wie ich*
Jch bin so groß als GOtt, Er ist als ich so klein:
Er kan nicht ueber mich, ich unter ihm nicht seyn.

I 10. *Jestem jako Bóg, a Bóg jako ja*
 Jam wielki niczym Bóg, w małości my podobni,
 Nie może On nade mną, nie mogę ja być pod Nim.
 [B–P]

I 14. *Ein Christ so Reich als Gott*
Jch bin so reich als GOtt, es kan kein staeublein seyn,
Das ich (Mensch glaube mir) mit Jhm nicht hab gemein.

I 14. *Chrześcijanin jest bogaty jako Bóg*
 Bogatym jako Bóg: pyłek nie upada,
 Którego (wierz mi) z Nim wespół nie posiadam.
 [B–P]

We wszystkich najstydniejszych, bo kontrowersyjnych epigramatach *Cherubowego wędrowca* wypowiada się owo „ja”. W sporze o światopogląd Schefflera, o jego wiarę, badacze przyjmowali milcząco, że mają tu do czynienia z *alter ego* poety. Trudno jednak nie zauważyć, porównując te epigramaty choćby z I 2, że w takim wypadku poeta przeczyłby sam sobie. Bezradnie stwierdzano istnienie „sprzeczności” w dziele³⁵. Zestawmy np. przytoczony wcześniej epigramat I 14 z epigramatem I 75:

I 75. *Dein Abgott, dein begehren*
Begehrstu was mit GOtt, ich sage klar und frey,
(Wie Heylig du auch bist) daß es dein Abgott sey.

I 75. *[Twym bożkiem twe pragnienie*
 Gdy z Bogiem czegoś pragniesz, twierdzą bez
 ogródek,
 (Nawet jeśliś najświętszy), że to jest twój
 bożek.]³⁶

Albo zderzmy epigramaty I 10 (cytowany poprzednio) oraz I 68 z I 170:

I 68. *Ein Abgrund rufft dem andern*
Der Abgrund meines Geistes rufft immer mit
Geschrey
Den Abgrund GOttes an: Sag welcher tieffer sey?

I 68. *Jedna otchłań wzywa drugą*
 Duchowa otchłań ma wciąż o odpowiedź prosi,
 Która z nas głębsza jest? – do Boskiej okrzyk
 wznosi. [B–P]

³⁵ G. Wehr w wstępie do własnego wydania *Cherubowego wędrowca (Einführung und Kommentar. Der Cherubinische Wandersmann – ein Begleiter auf dem Innweg*. W: Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann*. Schaffhausen 1977, s. 21) proponuje następującą interpretację wewnętrznych sprzeczności dzieła: dzięki nim następuje wzrost naszej świadomości, bo jest on możliwy wtedy, gdy doświadczamy paradoksalnej struktury rzeczywistości, gdy odczuwamy sposób, w jaki rzeczywistość stawia opór człowiekowi.

³⁶ Brykczyński i Prokopiuk zanadto odchodzą od oryginału: „Gdy od Boga chcesz czegoś, rzekę ci w tym względzie, / I świętemu pragnienie takie bożkiem będzie”. U Ślązaka to Bóg byłby bożkiem, gdyby człowiek pragnął Boga nie dla Niego samego.

I 170. *GOtt ist nicht hoch noch tieff
GOtt ist nicht hoch, nicht tieff: wer endlich
anderst spricht,
Der hat der Wahrheit noch gar schlechten
Unterricht.*

I 170. *Bóg nie jest ani wysoko, ani głęboko
Głęboko nie jest Bóg, ni się wysoko wznosi;
Kto chce inaczej rzec, ten prawdę złą ogłosi.*
[B-P]

Zakończenie epigramatu I 170 brzmi dosłownie: „ten ma jeszcze złą wiedzę o prawdzie”. Bóg nie jest wysoki ani głęboki, nie należy więc pytać o to, kto jest głębszy – „ja” czy On. Porównajmy wreszcie jeszcze dwa epigramaty, stojące ze sobą w jawnej sprzeczności:

I 49. *Die Ruh ist das hoechste Gutt
Ruh ist das hoechste Gutt: und waere GOtt nicht
ruh,
Jch schliesse fuer Jhm selbst mein' Augen beide
zu.*

I 49. *Spokój jest najwyższym dobrem
Spokój najwyższym z dóbr, spokojem samym
Bóg,
A gdyby nie to, Nań bym oczy zamknąć mógł.*
[B-P]

I 58. *Der Eigen gesuch
Mensch suchstu Gott umb Ruh, so ist dir noch
nicht recht,
Du suchest dich, nicht Jhn? bist noch nicht Kind,
nur Knecht.*

I 58. *[Samolubne]³⁷ szukanie
Siebie szukasz, gdy w Bogu spokój masz na
względzie,
I miast dzieckiem być Jego, sługą tylko będziesz.*
[B-P]

Do kogo zwraca się ten głos? Do czytelnika? W oryginale epigramatu I 58 mamy apostrofę do człowieka w ogóle. I chociaż w ostatecznym rozrachunku wszystkie epigramaty zwracają się do czytelnika, to jednak w tym wypadku „człowiek” odnosi się także do owego „ja” z I 49. Tak jakby epigramaty rozmawiały ze sobą, prowadziły dialog, w którym uczestniczą przynajmniej dwa głosy. Cytowane przykłady pokazują najostrzejsze kontrowersje między głosem, nazwijmy go, dydaktycznym, a ekstatycznym „ja”. Są jednak inne jeszcze rodzaje dialogu w księdze I. Przyjrzyjmy się rzadkiej sytuacji bezpośrednich pytań i odpowiedzi, zawartych w następujących po sobie epigramatach:

I 107. *Es ist noch alls in GOtt
Jsts, daß die Creatur auß GOtt ist außgeflossen:
Wie haelt Er sie dannoch in seiner Schoß
beschlossen?*

I 107. *Wszystko jest jeszcze w Bogu
Jeśli z Boga wynikało wszystko, co stworzone,
Jak może pozostawać coś w Nim zasklepienie?*
[B-P]

Jak to jest, że choć stworzenie „wypłynęło” z Boga, to On je nadal obejmuje w swym łonie („Schoss”)?

I 108. *Die Rose
Die Rose, welche hier dein außres Auge siht,
Die hat von Ewigkeit in GOtt also geblueht.*

I 108. *Róża
Róża, którą dostrzega twe zewnętrzne oko,
Odwiecznie już w Bogu rozkwita głęboko.* [B-P]

Na abstrakcyjne pytanie – konkretna odpowiedź: róża, która „wypłynęła” z Boga, widziana przez „twoje zewnętrzne oko” (czyli oko tego, kto pyta), kwitła

³⁷ Brykczyński i Prokopiuk błędnie tłumaczą tytuł – *Der Eigen gesuch* – jako *Właściwe szukanie*; „eigentlich” znaczyłoby ‘właściwe’, „*Der Eigen gesuch*” znaczy ‘własne, samolubne pragnienie’.

(w oryginale drugi wers jest w czasie przeszłym) w Nim odwiecznie – w przypisie Scheffler dodaje: „*idealiter*”. Z tej odpowiedzi wynika jednak pewien problem:

<p>I 109. <i>Die Geschoepffe</i> <i>Weil die Geschoepffe gar in GOTTes Wort bestehn:</i> <i>Wie koennen sie dann je zerwerden und vergehn?</i></p>	<p>I 109. <i>Stworzenia</i> Skoro w Słowie Bożym wiodą byt stworzenia, Jak mogą przeminać i doznać zniszczenia? [B–P]</p>
--	---

Słowo Boże podtrzymuje stworzenia, jakże więc mogą zniszczyć i przeminać? Odpowiedź brzmi: leży to w ich naturze.

<p>I 110. <i>Das Gesuche deß Geschoepffes</i> <i>Vom ersten Anbegin, und noch biß heute zu,</i> <i>Sucht das Geschoepffe nichts als seines</i> <i>Schoepffers Ruh.</i></p>	<p>I 110. <i>Poszukiwanie stworzenia</i> Aż po dzisiejszy dzień, jak w prapoczątki swe, W swym Stwórcy spokój wciąż stworzenie znaleźć chce. [B–P]</p>
---	---

Sytuacja przypomina rozmowę mistrza z uczniem. Uczeń prosi o wyjaśnienie pewnych problemów teologicznych; głos, który odpowiada, zwracając się do „ty”, ma cel dydaktyczny. Raz w całym zbiorze zdarza się, że oba głosy występują w jednym epigramacie:

<p>I 251. <i>Das liebste Kind GOTTes</i> <i>Sag wie ich moege seyn deß Vaters liebstes Kind?</i> <i>Wann Er sich selbst und alls, und Gottheit in dir</i> <i>findt.</i></p>	<p>I 251. <i>Najmilsze dziecię Boga</i> Najmilszym dzieckiem Boga, powiedz, jak być mogę? Gdy On swą Boskość, siebie, wszystko znajdzie w tobie. [L]³⁸</p>
--	---

Kim więc jest owo „ja”? W przytoczonych epigramatach to czytelnik mógłby się z nim utożsamiać, czytelnik, który szuka nauki Bożej mądrości w dziele Ślązaka. Lecz czy mógłby utożsamiać się np. z wypowiedziami I 8, I 10 i I 14? A może należałoby spytać, czy za każdym „ja” kryje się ten sam podmiot mówiący? W odniesieniu do epigramatu I 14 jesteśmy w sytuacji wyjątkowej, istnieje bowiem odautorska jego interpretacja. W przedmowie do swego dzieła już w pierwszym wydaniu Scheffler uznał za stosowne wyjaśnić niektóre zbyt, zdawałoby się, śmiało epigramaty. Pisz tam:

Skoro tylko człowiek osiągnie takie doskonałe zrównanie z Bogiem, że stanie się jednym duchem z Bogiem i jednością z nim i uzyska w Chrystusie całkowite dziecięctwo bądź synostwo, to będzie tak wielki, tak zasobny, tak mądry i potężny jak Bóg [...]. Stąd też nie mówi autor zbyt wiele, kiedy n. 14 powiada w osobie takiego człowieka: jak Bóg bogaty jestem; albowiem kto ma Boga, ten ma z Bogiem wszystko, co ma Bóg. [L]³⁹

Okazuje się, że Ślązak odznaczał się większą świadomością poetologiczną niż późniejsi jego egzegeci. Wyraźnie odróżnia autora („*Urheber*”; zresztą mówiąc o sobie stosuje formę trzeciej osoby) od postaci, w którą wciela się w swojej poezji! Czy nie jest to jednak wybieg, który miałyby uchronić go przed posądzeniem o herezję? Lecz z drugiej strony – czy aby na pewno rzeczono epigramaty mają

³⁸ Brykczyński i Prokopiuk zniekształcają oryginał, zmieniając całość epigramatu w jedno pytanie: „Być najmilszym Ojcu, w jakim mam sposobie, / Gdy On wraz z Boskością, siebie widzi w Tobie?”

³⁹ Angelus Silesius, *Przedmowa napominająca do czytelnika*. W: *Cherubinowy wędrowiec*, s. 13. Podkreśl. K. W.

nieortodoksyjną wymowę? Przedziwny epigramat I 8 można przecież zinterpretować jako paradoksalny wyraz świadomości grzesznika, który za każdym razem, gdy czyni źle (słowa „*werd ich zu nicht*” można też zrozumieć: ‘gdy niszczę siebie’, tj. grzeszę), przybija Chrystusa do krzyża, zabija Boga. Przypomnijmy ponadto, że epigramaty otwierające księgę I tworzą grupy tematyczne. Aby zrozumieć ich ostateczny sens, należy rozpatrywać je w całości, a nie w oderwaniu od kontekstu. Przedostatni zaś epigramat grupy I 8–16 brzmi:

<p>I 15. <i>Die ueber-GOttheit</i> <i>Was man von GOtt gesagt, das gnuaget mir noch</i> <i>nicht:</i> <i>Die ueber-GOttheit ist mein Leben und mein</i> <i>Liecht.</i></p>	<p>I 15. <i>Nad-Bóstwo</i> Co rzekł o Bogu człek, nie dość mi; więcej chce: Nad-Bóstwo życiem mi i światłem jawi się. [B–P]</p>
--	--

To, co można powiedzieć o Bogu, czyli także to, co zostało powiedziane w poprzednich epigramatach, nie wystarcza. „Ja” próbowało wyrazić swoje doświadczenie współistnienia z Bogiem, mówiąc o odczuciu Jego bogactwa, wielkości, wiecznego (I 12, I 13) i błęgiego (I 9) bytu, a także o swoim związku z Chrystusem (I 8) – lecz słowa nie są w stanie oddać tego doznania. Można o nim mówić jedynie w kategoriach dążenia wciąż dalej, jeszcze nad dostępne człowiekowi wyobrażenie Boga, co Scheffler objaśnia w przypisie do epigramatu I 16: chodzi o przekroczenie wszystkiego, co da się powiedzieć lub pomyśleć o Bogu, przekroczenie na zasadzie „oglądu przeczącego”, czyli teologii apofatycznej.

<p>I 16. <i>Die Liebe zwinget GOtt</i> <i>Wo GOtt mich ueber GOtt nicht solte wollen</i> <i>bringen,</i> <i>So will ich Jhn dazu mit blosser Liebe zwingen.</i></p>	<p>I 16. <i>Miłość zmusza Boga</i> Gdyby mnie ponad Boga nie zechciał wynieść Bóg, To samą mą miłością ku temu bym Go zmógł. [B–P]</p>
--	--

Zacytowany tu epigramat, ostatni z grupy, wprowadza centralne pojęcie mistyki, miłość. To miłość sprawia, że łączymy się z Bogiem, miłość osobowego „ja” do Boga. Dotykamy w tym momencie fundamentalnego problemu poezji Ślązaka. Nie jest nim rozmijanie się z ortodoksją, lecz sam sposób wypowiedzania się o relacji człowiek–Bóg. Nie można mówić o swoich uczuciach, nie mówiąc „ja”; tymczasem za każdym razem, gdy używamy tego słowa, jesteśmy sobą, jeszcze nie uwolniliśmy się od ziemskich więzów. Ślązak wskazuje na to w epigramacie I 279:

<p>I 279. <i>Die Jchheit schafft nichts</i> <i>Mit Jchheit suchestu bald die bald jene sachen:</i> <i>Ach lissest du's doch Gott nach seinem willen</i> <i>machen!</i></p>	<p>I 279. <i>Jaźń nie tworzy niczego</i>⁴⁰ Swą jaźnią szukasz wciąż tego lub owego; Ach, niechaj działa Bóg, zawierz woli Jego. [B–P]</p>
---	---

Słowo „jaźń” nie do końca może oddaje stary wyraz „*Jchheit*” (egoistyczne „bycie w sobie”, „bycie dla siebie”⁴¹), użyty przez Ślązaka. Paradoks poezji Ślązaka polega na tym, że doświadczenie mistycznej ekstazy musi zostać wyrażone

⁴⁰ Właśc.: „Jaźń nic nie działa”, „nic nie pomoże” (raczej nie chodzi tu o tworzenie w sensie kreacji).

⁴¹ Zob. hasło *Jchheit* w słowniku G r i m m ó w *Deutsches Wörterbuch* (t. 4, dział 2 (1877)).

słowami osobowego „ja”, a ono zawsze będzie ograniczone, nawet gdy będzie odczuwać jedność z Bogiem! Jak w epigramacie I 5:

<p>I 5. <i>Man weiß nicht was man ist</i> <i>Jch weiß nicht was ich bin, Jch bin nicht was ich weiß:</i> <i>Ein ding und nit ein ding: Ein stuepfchin und ein kreiß.</i></p>	<p>I 5. <i>Nie wiemy, czym jestešmy</i> Nie jestem tym, co wiem. Czym jestem nie wiem sam: Jam wespół rzecz, nie rzecz, wraz punktem, kręgiem jam. [B–P]</p>
--	--

„Ja” nie może przestać być sobą, punktem, choć czuje się zarazem kręgiem, obejmującym wszystko – symbolem Boga. Autor mówi „w osobie człowieka zjednoczonego z Bogiem”, będąc świadom jego ograniczeń.

Lecz jest jeszcze jeden, pozytywny aspekt takich subiektywnych wypowiedzi. Łączy się on z wielogłosowością poezji Ślązaka, gdyż tak wypada nazwać wielość podmiotów mówiących w epigramatach. Słyszeliśmy „ja” ekstatyczne, którego słowom zostają w pewnym momencie przeciwstawione inne, zwracające się do „ty”; słyszeliśmy też „ja” poszukujące, pytające i głos jego nauczyciela. Właśnie idea polifonii staje się osią jednej z większych grup w księdze I: epigramatów 264–270. Rozpoczyna się ona wypowiedzią bezosobową:

<p>I 264. <i>Die Creaturen sind GOTTes Widerhall</i> <i>Nichts weset ohne Stimm: Gott hoeret ueberall,</i> <i>In allen Creaturn, sein Lob und Widerhall.</i></p>	<p>I 264. <i>Stworzenia są echem Boga</i> Nic nie trwa bezgłośnie; we wszystkim, co żywie, Swą chwałę i echo słyszy Bóg prawdziwie. [B–P]</p>
--	--

Do tego obrazu stworzenia, którego głos jest zawsze chwałą Boga, nawiązuje epigramat następny:

<p>I 265. <i>Die Einigkeit</i> <i>Ach daß wir Menschen nicht wie die Waldvoegelein,</i> <i>Ein jeder seinen thon mit lust zusammen schreyn!</i></p>	<p>I 265. <i>Jedność</i> Ach, czyż nie może człek z drugim razem śpiewać, By wzorem ptaków mógł głos ich współrozbrzmiewać! [B–P]</p>
---	---

Woryginale podmiot mówiący zalicza się do wspólnoty ludzi („*wir Menschen*”) i wykrzykuje z żalem: ach, że też my, ludzie nie potrafimy śpiewać tak zgodnie jak ptaki, każdy własnym głosem, ale razem! Obraz ptaków, śpiewających w zgodzie, zostaje potem nagle zróżnicowany:

<p>I 266. <i>Dem Spoetter tauget nichts</i> <i>Jch weiß die Nachtigal strafft nicht des GukGuks thon:</i> <i>Du aber, sing ich nicht wie du, sprichst meinem Hohn.</i></p>	<p>I 266. <i>Szydercy nic się nie podoba</i> Kukułki, za jej śpiew, słowik nie ukarze, Ty drwisz zaś, gdy mój głos z twym nie idzie w parze. [B–P]</p>
--	--

Kukułka i słowik nie śpiewają tak samo, nie zgadzają się ze sobą, lecz mimo to jedno z drugiego nie drwi. Wśród ludzi natomiast, skarży się „ja”, są tacy, którzy chcieliby narzucić wszystkim własny sposób śpiewania – chwaleń Boga. Ta myśl rozwijana jest w następnym epigramacie:

<p>I 267. <i>Ein ding behagt nicht immer</i> <i>Freund, solln wir allesamt nur jmmmer Eines schreyn,</i> <i>Was wird dies fuer ein Lied und fuer Gesinge seyn?</i></p>	<p>I 267. <i>Jedna rzecz nie wszystkim się podoba</i> Gdy wołać przyjdzie nam wespół jedno zdanie, To jakaż wtedy pieśń i jakiz śpiew powstanie? [B–P]</p>
--	---

Ktoś mówi: przyjacielu („*Freund*”), gdybyśmy mieli wołać wciąż jedno i to samo, to co to byłby za śpiew? I tłumaczy dalej:

I 268. <i>Veraenderung steht fein</i> <i>Je mehr man Unterscheid der Stimmen vor kan</i> <i>bringen:</i> <i>Je wunderbahrllicher pflegt auch das Lied</i> <i>zuklingen.</i>	I 268. <i>Odmiana jest czymś dobrym</i> Im się większe różnice głosom nadać zdoła, Tym piękniejsza pieśń będzie rozbrzmiewać dokoła. [B–P]
---	---

Takie są zasady muzyki polifonicznej: dopiero wydobyć różnic między głosami sprawi, że pieśń stanie się najpiękniejszą chwałą Boga. Ponadto –

I 269. <i>Bey GOtt ist alles gleiche</i> <i>Gott giebet so genau auf das koaxen acht,</i> <i>Als auf das direlirn, das jhm die Lerche macht.</i>	I 269. <i>U Boga wszystko równe</i> Tak samo na skrzek żaby Bóg uwagę zwróci, Jak na tilirliri, co mu skowronek nuci. [L] ⁴²
--	---

Boga chwałą przecież nie tylko ptaki. Istnieją także np. żabki, których głos jest równie miły Bogu, mimo że nie brzmi tak pięknie, jak śpiew innych stworzeń. Ostatecznie:

I 270. <i>Die Stimme GOttes</i> <i>Die Creaturen sind deß Ewgen Wortes</i> <i>Stimme:</i> <i>Es singt und klingt sich selbst in Anmuth und im</i> <i>Grimme.</i>	I 270. <i>Głos Boga</i> Stworzenia są Słowa Odwiecznego dźwiękiem, Co sobie w swym śpiewie z pasją brzmi i z wdziękiem. [B–P]
--	--

Wszystko jest dziełem Boga, także głos, jaki wydobywa z siebie wszelkie stworzenie. Tę pochwałę polifoniczności odnieść można również do dzieła Ślązaka – każda wypowiedź *Cherubowego wędrowca* jest cenna, bo ukazuje przeblysk odwiecznej Prawdy. Czytelnik przysłuchując się rozmowie toczony na kartach *Cherubowego wędrowca* zdobywa kolejne krople mądrości. Wędruje przez wszechświat dialogu, a w dialogu właśnie, w słowie, realizuje się poznanie.

W *Cherubowym wędrowcu*, już w pierwszym jego wydaniu, ważną i wymagającą interpretacji rolę odgrywa rozmieszczenie epigramatów w ramach każdej księgi. Jak zauważyła Renate Schäfer, badaczka języka Anioła Ślązaka, epigramaty pokrewnej treści są często jakby rozmyślnie rozdzielane⁴³. Warto jednak podkreślić, że dzieje się tak tylko w pierwszych pięciu księgach, gdyż szósta, dołączona w r. 1675, składa się wyłącznie z dużych grup epigramatów. Wydając po raz drugi swoje dzieło Ślązak mógłby więc, gdyby chciał, przegrupować epigramaty we wcześniejszych księgach, stworzyć z nich np. również duże grupy tematyczne. Nie uczynił tego; można stąd przypuścić, że pozorny chaos pierwszych pięciu ksiąg był czymś zamierzonym. Być może miał służyć za tło, od którego wyraźnie się odróżniają, niczym wyspy skondensowanego sensu, nieliczne grupy epigramatów. W księdze I do największych należą dwie początkowe, omówione już grupy: liczące 6 (I 2–7)

⁴² Brykczyński i Prokopiuk zmieniają zwierzęta: zamiast skowronka („*Lerche*”), symbolizującego poranek, wprowadzają słowika, a zamiast „*koaxen*”, czyli wieczornego kumkania (w domyśle – żabek), pojawia się w ich tłumaczeniu ropucha, zwierzę sataniczne.

⁴³ R. Schäfer, *Die Negation als Ausdrucksform mit besonderer Berücksichtigung der Sprache des Angelus Silesius*. Bonn 1959, s. 246. Badaczka w swojej właściwej dysertacji nie zajmowała się problemem grup epigramatów u Ślązaka, poświęciła im tylko krótki, choć ważki rozdział (s. 244–248) w aneksie.

i 9 epigramatów (I 8–16), obie dotyczące relacji człowiek–Bóg, lecz rozpatrywanej jakby z dwóch odmiennych punktów widzenia; a także 7 epigramatów o Boskiej polifonii (I 264–270). Oprócz tych grup można przy uważnej lekturze znaleźć mniejsze, po 3–4 epigramaty, oraz kilka po 5 i 6. Wymieńmy te ostatnie: 5 epigramatów o duchowej przemianie opisanej w kategoriach alchemii (I 101–105), następnie 5, których tematem jest zło i grzech (I 225–229), 6 o modlitwie skutecznej („istotnej”: I 235–240), 5 o przemianie złota symbolizującej zjednoczenie z Bogiem (I 246–250), wreszcie 6 epigramatów uczących, jak być umiłowanym dzieckiem Boga (I 251–256). Zdecydowanie największą grupą księgi I jest jednak 11 epigramatów na temat śmierci mistycznej, umieszczonych po epigramacie 25 tej księgi (I 26–36). Przyjrzyjmy się:

I 26. *Der geheime Tod*

*Tod ist ein seelig ding: Je kraefftiger er ist:
Je herrlicher darauß das Leben wird erkist.*

I 26. *Tajemnica śmierci*⁴⁴

Śmierć to zbawienna rzecz: im mocniej nastaje,
Tym żywot wspanialszy z siebie nam wydaje.

[B–P]

I 31. *Das jimmerwehrende Sterben*

*Jch sterb' und lebe GOtt: wil ich jhm ewig
Leben,
So muß ich ewig auch fuer Jhm den Geist
auffgeben.*

I 31. *Nieustanne umieranie*

W Bogu me życie, śmierć; a ducha wciąż
oddawać
Mam Bogu, jeśli chcę w Nim wiecznie
pozostawać. [B–P]

I 34. *Der Tod vergoettet dich*

*Wenn du gestorben bist, und GOtt dein Leben
worden,
So trittstu erst recht in der Hohen Goetter Orden.*

I 34. *Śmierć cię przebóstwi*

Bóg będzie życiem twym, gdy śmierci sięgniesz
progu,
Byś w szereg wstąpić mógł pośród wysokich
bogów. [B–P]

Ostatni epigramat tej grupy mówi właściwie o śmierci rzeczywistej, po której następuje „inne życie”, nawet jeśli okaże się „bolesne” („*das Peinliche*”: chodzi o życie w czeluściach czyścicowych lub też piekielnych):

I 36. *Kein Tod ist ohn ein Leben*

*Jch sag es stirbet nichts; nur daß ein ander
Leben,
Auch selbst das Peinliche, wird durch den Tod
gegeben.*

I 36. *Nie ma śmierci bez życia*

Nie umrze nic, lecz śmierć życie da odmienne,
Jeśli nawet znów może bólem być brzemienne.
[B–P]

Epigramat ów daje wyraz mocnej wierze w życie pośmiertne: „Powiadam, nie umrze nic” brzmi dosłownie jego początek. W epigramatach tej grupy raz mówi „ja”, innym razem ktoś zwraca się do „ty”, a zdarzają się też wypowiedzi bezosobowe (I 26: w oryginale nie ma zaimka osobowego). Jesteśmy jakby świadkami rozmowy toczonej w mistycznym kręgu, której członkowie wymieniają się doświadczeniami; dla czytelnika jednak śmierć mistyczna nie jest jeszcze na tym etapie czymś przeżytym czy doświadczonym, on dopiero się o niej dowiaduje. Zapamiętajmy ten sygnał oraz liczbę epigramatów, gdyż spotkamy się z nią później.

Księga I kończy się epigramatem:

⁴⁴ Właśc.: *Tajemna śmierć*.

I 302. *Stehn ist zuruekke gehn.
Wer in den Wegen GOtts gedaechte still zustehn,
Der wuerde hintersich und ins Verderben gehn.*

I 302. *W miejscu stanie to cofanie (się)
Kto pośród Bożych dróg wstrzymać się zamierza,
Ten cofa się i precz w zatracenie zmierza. [B–P]*

Kto chciałby zatrzymać się na „Bożych drogach”, skazałby się na zatracenie. Nieprzypadkowo taka wypowiedź zamyka księgę I; staje się ona pierwszym etapem wędrówki – cherubowy czytelnik, wędrujący „Bożymi drogami”, nie może poprzestać na tym, czego się z niej dowiedział, musi iść dalej – wciąż dalej, przekraczając wszystko, co można powiedzieć o Bogu, jak to przykazane zostało na początku księgi I. Nie można zaspokoić naszego głodu poznania Boga; kto by w owym momencie uznał, że osiągnął w tej mierze już wszystko, znalazłby się w śmiertelnym niebezpieczeństwie – mówi Ślązak. Trzeba rozpocząć drugi etap wędrówki – lekturę księgi II:

II 1. *Die Lieb ist ueber Furcht
GOtt fuerchten ist sehr gutt: doch ist es besser
lieben:
Noch besser ueber lieb' in Ihn seyn
aufgetrieben.*

II 1. *Miłość przewyższa lęk
Dobrze bać się Boga: lecz kochać Go lepiej,
Najlepiej zaś nad miłość aż do Niego wnieść
się. [L]*

Ślązak konsekwentnie akcentuje ruch „wciąż ponad” – najlepiej byłoby i miłość przekroczyć, zatracając się w Bogu. Również i drugi epigramat poświęcony jest miłości, lecz tym razem kładzie nacisk na jej rolę w zbawieniu człowieka:

II 2. *Die Lieb' ist ein Magnet
Die Lieb ist ein Magnet, sie ziehet mich in GOtt:
Unnd was noch groesser ist – sie reisset GOtt
inn Tod.*

II 2. *Miłość jest magnesem
Miłość jest jak magnes, gdy ku Bogu wzywa,
Zaś samego Boga nawet w śmierć porywa.
[B–P]*

Miłość ciągnie człowieka do Boga niczym magnes, ale też czyni jeszcze więcej: porywa Boga w śmierć. Charakterystyczne, że Ślązak nie mówi tu o Chrystusie, choć przecież o Niego chodzi; Ślązak jakby zapomina o ludzkiej naturze Chrystusa, by wyostrzyć paradoks epigramatu: nieśmiertelny Bóg zgodził się na śmierć. Czemu? Z miłości. Epigramaty o miłości pojawiały się już w księdze I, lecz mówiły one o niej w trybie ogólnym (I 70: „Miłość nam Bogiem jest, z niej życie czerpie siły; / Kto w niej wiernie wytrwa, będzie Bogu miły” (B–P)) lub wyrażały uczucie „ja” wobec Niepojętego (I 43: „Tej jednej rzeczy jam darował miłość swą: / Czym ona, nie wiem sam, dlatego wybrał ją” (B–P)). Tymczasem w księdze II miłość jest już innego rodzaju: to miłość oblubieńcza. Stanowi jeden z ważniejszych tematów tej księgi, w której znaleźć można tylko 6 większych grup tematycznych. Pierwsza z nich składa się z 5 epigramatów (II 10–14) i krąży wokół tematu duszy – dziewiczej Oblubienicy Boga:

II 10. *Die Braut ist doch das liebste
Sag was du wilt, die Braut ist doch das liebste
kind,
Das man in GOttes schoß und seinen armen findt.*

II 10. *[Oblubienica jest jednak najmilsza
Mów, co chcesz: oblubienica jest najmilszym
dzieckiem,
Jakie znaleźć można na łonie Boga i w jego
ramionach.]*

Jest to wypowiedź pouczająca; w następnym epigramacie perspektywa się zmienia:

<p>II 11. <i>Die beste Sicherheit</i> <i>Schlaf meine Seele schlaf: Dann in deß Liebsten</i> <i>Wunden</i> <i>Hastu die sicherheit und volle Ruh gefunden.</i></p>	<p>II 11 [<i>Najpewniejsze bezpieczeństwo</i> <i>Śpij, moja duszo, śpij: Gdyż w ranach</i> <i>Najmilszego</i> <i>Znalazaś bezpieczne schronienie i zupełny</i> <i>spokój.]</i></p>
---	--

Dusza-oblubienica bezpiecznie śpi, lecz już nie w ramionach, jak w epigramacie I 10, tylko „w ranach” swego Ukochanego. To one zapewniły jej spokojny sen, a dokładniej: sprawiła to odkupieńcza śmierć Chrystusa z miłości do ludzi, wspomniana tu w sposób metaforyczny. Z obrazem oblubienicy łączy się znany nam już obraz czystości i dziewictwa, który pojawia się w kolejnych epigramatach:

<p>II 12. <i>Die Jungfrauschafft</i> <i>Was ist die Jungfrauschafft? frag was die</i> <i>Gottheit sey:</i> <i>Doch kenstu Lauterkeit, so kennstu alle zwey.</i></p>	<p>II 12. [<i>Dziewictwo</i> <i>Czym jest dziewictwo? pytaj, czym jest Bóstwo:</i> <i>Lecz jeśli znasz czystość, to znasz obydwaj.]</i></p>
--	---

W księdze I czysta dusza osobno porównana została do dziewicy, a osobno do kryształu „noszącego blask Bóstwa”, tutaj natomiast zarówno czystość, jak i dziewiczność łączy się już z „Bóstwem”. W tle unosi się obraz Marii – dziewiczej Matki Boga. Pokrewieństwo między dziewictwem a Bóstwem jeszcze wyraźniej podkreśli epigramat II 13:

<p>II 13. <i>Die GÖttheit und Jungfrauschafft</i> <i>Die GÖttheit ist so nah der Jungfrauschafft</i> <i>verwandt,</i> <i>Daß sie auch ohne die nicht GÖttheit wird</i> <i>erkandt.</i></p>	<p>II 13. [<i>Bóstwo i dziewictwo</i> <i>Bóstwo jest tak blisko spokrewnione</i> <i>z dziewictwem,</i> <i>Że bez niego nie można go rozpoznać jako</i> <i>Bóstwa.]</i></p>
--	--

Nie można poznać Bóstwa bez dziewictwa. Czyjego jednak dziewictwa? Duszy ludzkiej? Czy Marii, dzięki której Słowo mogło stać się Ciałem i która była dziewicą przed, w trakcie i po narodzinach Chrystusa? Zgodnie z nauką Kościoła ciało Chrystusa pochodziło tylko od matki, a nie od matki i ojca, jak to zazwyczaj bywa; stąd związek między Nim a Marią był wyjątkowy – i Bóstwo jest tak bliskie Dziewictwu, bo bez niego by nie zaistniało. Maria zaś jest wzorem do naśladowania dla duszy ludzkiej. Ostatni epigramat tej grupy brzmi:

<p>II 14. <i>Wer eins nur liebt ist Braut</i> <i>Die Seele, die nichts weiß, nichts wil, nichts liebt,</i> <i>danns Ein,</i> <i>Muß heute noch die Braut deß ewgen Braeutgams</i> <i>seyn.</i></p>	<p>II 14. [<i>Kto kocha tylko jedno, jest Oblubienicą</i> <i>Dusza, która niczego nie wie, nie chce, nie</i> <i>kocha, oprócz Jednego,</i> <i>Musi dziś jeszcze zostać Oblubienicą wiecznego</i> <i>Oblubieńca.]</i></p>
--	--

Jest to piąty z kolei epigramat; przypomnijmy, że liczba 5 symbolizuje wesele, zaślubiny, lecz wiąże się też z pięcioma ranami Chrystusa, o których była mowa w epigramacie II 11. Liczba 5 była z wielu powodów ważna dla Ślązaka. Zauważmy, że w całej księdze II znajduje się 5 grup po 5 epigramatów i tylko jedna z sześcioma. Następna grupa po „oblubieńczej” rozpoczyna się epigramatem II 49, który znowu nawiązuje do obrazu dziewicy, lecz kształtuje go bardziej konkretnie: „Dziewicy pijąc mleko, Pan Bóg tym objawia, / Że dziewictwo istne mu przyjemność sprawia” (L). W kolejnym epigramacie (II 50) podmiot mówiący rozważa z zadziwieniem narodziny Boga, który zamyka się „w małości dziecka”; „ja” wy-

krzykuje z tęsknotą: „Ach, jakże chciałbym być dzieckiem w tym dziecku!” Epigramat II 51 pozornie nie wiąże się z tematem narodzin Chrystusa, lecz w istocie przypomina, że Chrystus jako Logos istniał odwiecznie, i podkreśla Jego niepojętość: „Myślisz, że wypowiesz Imię Boga w czasie? / Nie da się go wymówić nawet w całej wieczności”. Ta grupa kończy się dwoma westchnieniami do narodzin Boga „w tobie”, co odnosi się do każdego chrześcijanina:

II 52. *Das Neu Jerusalem*
Das Neu Jerusalem bistu fuer GOtt mein Christ,
Wenn du auß GOttes Geist gantz Neugebohren
bist.

II 52. [*Nowe Jeruzalem*
 Nowym Jeruzalem będziesz dla Boga,
 chrześcijanie,
 Gdy z Ducha Bożego narodzisz się zupełnie na
 nowo.]

II 53. *Es mangelt nur an dir*
Ach koente nur dein Hertz zu einer Krippe
werden,
GOtt wuerde noch einmal ein Kind auf dieser
Erden.

II 53. [*Brakuje tylko ciebie*
 Ach gdyby tylko twoje serce mogło stać się
 żłóbkiem,
 Bóg mógłby jeszcze raz stać się dzieckiem na tej
 ziemi.]

Trzecia grupa (II 79–84) liczy 6 epigramatów, a zbudowana została wokół obrazu gó. Dwa pierwsze epigramaty opisują „duchową świątynię Boga” wznoszoną w duszy człowieka – „ja” mówiącego. Dzieje się to na „duchowym Syjonie”, czyli na wzgórzu świątynnym w Jerozolimie, przetransponowanym do duszy ludzkiej. Do obrazu góry świątynnej kolejny epigramat dołącza obraz Góry Oliwnej:

II 81. *Der Oelberg*
Sol dich deß Herren Angst erloesen von
beschwerden,
So muß dein Hertze vor zu einem Oelberg
werden.

II 81. [*Góra Oliwna*
 Jeśli trwoga Pana ma zbawić cię od strapień,
 Twoje serce musi stać się wpierw Górą Oliwną.]

Serce, które powinno stać się górą, szeroką u dołu i zwieńczoną wierzchołkiem, zostaje w sposób paradoksalny odwrócone w epigramacie następnym, przekornie nawiązującym do II 81:

II 82. *Das Hertze*
Mein Hertz ist unten eng' und obenher so weit,
Daß es GOtt offen sey, versperrt der Jrrdigkeit.

II 82. [*Serce*
 Moje serce jest u dołu wąskie i u góry tak
 szerokie,
 Aby było otwarte na Boga i zamknięte na to, co
 ziemskie.]

Tylko takie serce może stać się „górami w Bogu”:

II 83. *Der geistliche Berg*
Jch bin ein Berg in GOtt, und muß mich selber
steigen,
Daferne GOtt mir sol sein liebes Antlitz zeigen.

II 83. [*Duchowa góra*
 Jestem górą w Bogu i muszę się wspiąć na siebie,
 Jeśli Bóg ma mi pokazać swe miłe oblicze.]

Albowiem tylko na górze można ujrzeć Boga takim, jaki jest:

II 84. *In der hoehe wird GOtt geschaut*
Hin auf! Wo dich der Blitz mit Christo sol
umbegen,
Mustu wie seine drey auf Thabors hoehe leben.

II 84. [*Na wysokościach ogląda się Boga*
 W górę! Jeśli ma cię objąć błyskawica
 z Chrystusem,
 Musisz żyć na wysokościach góry Tabor jak jego
 trzech.]

Ruch w górę, do którego Ślązak nieustannie zachęca czytelnika, zostaje tutaj zobrazowany konkretniej niż w księdze I. Polega teraz na symbolicznym zdobywaniu świętych gór znanych z *Biblii*. Lecz jest jeszcze jedna góra, świętsza niż tamte, a nie wymieniona tutaj: byłoby to bowiem za wcześnie na cherubowej drodze czytelnika.

Kolejną grupę pięciu epigramatów (II 96–100) spaja obraz gołębicy Ducha Świętego: przybywa ona do duszy człowieka („ja” mówiącego) i zmienia ją również w gołębia, który leci prosto do serca Chrystusa. Epigramaty o gołębicy stanowią wprowadzenie do grupy następnej (II 101–105), której tematem jest zwiastowanie, „duchowa brzemienność” i narodziny Boga w duszy człowieka. Mówi się o nich jako o upragnionych – jeszcze się nie odbyły; na razie opisane zostają warunki, które człowiek musi spełnić.

Ostatnia grupa II księgi (II 171–175) skupia się wokół obrazu ptaków wzlatających w górę, do nieba. Są to orzeł, feniks spalający się w Bogu, jakiś biedny, słaby ptaszek, który potrzebuje pomocy w locie, i gołąbek, zachęcany do ćwiczeń, ponieważ, jak mówi końcowy epigramat, „Jeśli zdołasz wspiąć się na Ducha w twoim Zbawicielu, / To weźmie cię on z sobą na swoją pustynię”. O pustyni mówiło „ja” na początku księgi I: „Muszę wznieść się jeszcze ponad Boga w pustynię” (I 7). O jaką pustynię chodzi, wiadomo dokładnie dopiero teraz, w księdze II. To pustynia Zbawiciela, gdzie jest już tylko On.

Pod koniec księgi II pojawiają się pojedyncze, rozproszone epigramaty o miłości; ostatni z nich (II 254) sławi miłość serafińską, która sprawia, że życie ludzkie staje się porównywalne do bytu aniołów. Następuje po nim epigramat kluczowy dla interpretacji *Cherubowego wędrowca* w jego pierwszej postaci: mianowicie jedyny, w którym Ślązak interpretuje na własny sposób liczbę 5:

II 255. *Fuenff Staffeln sind in GOtt*
Fuenff Staffeln sind in GOtt: Knecht, Freund,
Sohn, Braut, Gemahl:
Wer weiter kombt, verwird, und weiß nichts mehr
von Zahl.

II 255. [*Pięć stopni jest w Bogu*
 Pięć stopni jest w Bogu: Sługa, Przyjaciel, Syn,
 Oblubienica, Małzonek,
 Kto pójdzie dalej, przestaje istnieć i nie wie już
 nic o liczbie.]

Jak się zdaje, zasadne jest odniesienie tego epigramatu do całości zbioru z r. 1657; można go potraktować jako autokomentarz Ślązaka. Pięć ksiąg jego dzieła to kolejne stopnie, które prowadzą do zjednoczenia z Bogiem: „*verwird*” znaczy właściwie, że człowiek „przestanie istnieć w dotychczasowy sposób”, zapomni o świecie uczynionym według „miary i liczby, i wagi” (Mdr 11, 20). Istotna jest kolejność wymienianych stopni. Sługa to najniższy stopień na drodze do Boga⁴⁵; Przyjaciel to coś więcej niż sługa, a Syn – więcej niż Przyjaciel; podobnie rzecz się ma z Oblubienicą i Małżonkiem. Nieprzypadkowe jest miejsce, w którym Ślązak umieścił ten epigramat: pod koniec księgi II czytelnik dowiadyuje się, że przeszedł właśnie dwa przygotowawcze stopnie, a czeka go pierwszy stopień istotny, „Syn”. Stanowi to zachętę do dalszej lektury, obietnicę, że czytelnik stanie się kolejno Synem, Oblubienicą i Małżonkiem Boga. Z takiej gradacji wynika, że księga V odpowiadałaby dokonaniem już zaślubinom, symbolizowanym przez liczbę 5.

Po epigramacie II 255 mamy ostatnie trzy epigramaty tej księgi, które wędrującemu człowiekowi za wzór stawiają Chrystusa:

⁴⁵ Zob., co o słudze Ślązak mówił w księdze I, w cytowanym epigramacie I 58.

II 256. *Nichts Unreins kombt fuer GOtt*
Ach Mensch werd' ueberformt: fuerwahr du must
so fein
Fuer GOttes Angesicht als Christi Seele seyn.

II 256. *Nic nieczystego nie dojdzie do Boga*
 Przeformuj się, człowieku: przed obliczem Boga
 Musisz być tak czysty jak dusza Chrystusowa. [L]

II 257. *Du auch must fuer Jhn Sterben*
Deß HERren Christi Tod hilfft dich nicht eh mein
Christ,
Biß auch du selbst fuer Jhn in Jhm gestorben bist.

II 257. [*Musisz też dla Niego umrzeć*
 Śmierć Chrystusa Pana nie pomoże ci, mój
 chrześcijanie,
 Dopóki i ty sam dla Niego w Nim nie umrzesz.]

Człowiek ma być tak czysty, jak dusza Chrystusa, jeśli chce stanąć przed Bogiem. Co więcej, musi w tym celu także umrzeć jak Chrystus. I jeśli chrześcijanin-czytelnik okaże się godzien, to tak się stanie, jak to zobaczymy w następnych księgach. Księga II kończy się upomnieniem:

II 258. *Die Ewigkeit*
Jm fall dich laenger duenkt die Ewigkeit als Zeit:
So redestu von Peyn und nicht von Seeligkeit.

II 258. [*Wieczność*
 Jeśli wieczność wydaje ci się dłuższa niż czas:
 To mówisz o męce, a nie o błogości.]

W wieczności, a więc „przed obliczem Boga”, nasze ziemskie kategorie się nie liczą: błogiej wieczności nie da się zmierzyć. Nieskończenie ciężka i długa będzie tylko dla tych, którzy nie zasłużyli na wieczną szczęśliwość.

Wprowadzona w ten sposób księga III, czyli stopień „Syn”, rozpoczyna się 33 epigramatami na narodziny Chrystusa, Syna Bożego, w Betlejem. Owe narodziny ogląda „ja” wędrujące, pielgrzym, zapraszany do stajenki: „Ach, pielgrzymie, wstąp tutaj, stajnia w Betlejem / Jest lepsza niż zamek i miasto Jeruzalem” (III 2; to dwa pierwsze wersy czterowersza). Widzi dziewczę Marię karmiącą Dziecko, które patrzy na człowieka:

III 13. *Jch die Ursach*
Sag allerliebstes Kind, bin ichs umb den du
weinst?
Ach ja du sihst mich an: ich bins wol den du
meinst.

III 13. [*Ja przyczyną*
 Powiedz, najmilsze Dziecię: czy z mojego
 powodu płaczesz?
 Ach tak, patrzysz na mnie: pewnie o mnie ci
 chodzi.]

Dzieje się to tu i teraz. Pielgrzym dzięki takiemu *praesens historicum*, poruszony obrazem płaczącego Dziecka, najgłębiej przeżywa prawdę wiary, że Chrystus przyszedł na świat z miłości do ludzi, po to, by zbawić właśnie jego, pielgrzyma. W innych epigramatach odzywa się głos skierowany do „ty”: „Radzę ci, przemień się w Jezuska” (III 19), a całość 33 epigramatów stanowi wielki hymn pochwalny ku czci Zbawiciela. Ich liczba jest symboliczna, zawiera w sobie lata życia Chrystusa. Bezpośrednio po tej grupie następuje, zderzona z nią tym samym, grupa 11 epigramatów na męczeńską śmierć Chrystusa; rozpoczyna się epigramatem III 34 *Na Krzyż naszego Zbawiciela*, a kończy się epigramatem III 44 *Na grób Jezusa*. Kolejne epigramaty mówią o świętych.

Śmierć Chrystusa również dokonuje się przed oczami wędrującego „ja”; wzywane jest ono do patrzenia – „*Schau*”, patrz, oto twoje grzechy przybijają Pana do krzyża, lecz nie rozpaczaj: jeśli będziesz Magdaleną, wolno ci stać przy Nim (III 40). Mowa jest o ranach Chrystusa oraz o krwi i wodzie płynących z Jego serca (III 35, III 38, III 42). Historia Męki kończy się nad grobem Pańskim, czyli zatrzymuje się przed centralnym dla chrześcijaństwa wydarzeniem, zmartwychwstaniem.

IV 44. *Roth und Weiß*
Roth von deß HErrren Blut wie Sammet Roeselein,
Durch Unschuld weiß wie Schnee sol deine
Seele seyn.

IV 44. [*Czerwień i biel*
 Czerwona od krwi Pana jak aksamitna różyczka
 Przez niewinność biała jak śnieg ma być twa
 dusza.]

W księdze III epigramat 44 kończył grupę 11 wierszy o śmierci Chrystusa na krzyżu. Księga IV nawiązuje w tym miejscu do księgi III, albowiem od epigramatu 45 mamy – po wezwaniu do czystości – ponownie grupę 11 epigramatów opisujących śmierć Chrystusa, w której uczestniczy tym razem też nowe, odrodzone „ja”:

IV 46. *Auff die Wunden JESU*
Jch seh die Wunden an als offne
Himmelsporten,
Und kan nunmehr hinein an fuenff gewissen
orten.
Wo komm ich aber straks bey meinem GOTT
zustehn?
Jch wil durch Fueß und Haend' ins Hertz der
Liebe gehn.

IV 46. [*Na rany JEZUSA*
 Patrę na rany niczym na otwarte bramy niebios
 I mogę teraz wejść w pięciu określonych
 miejscach.
 Lecz jak wejdę prosto do mojego Boga?
 Wejdę przez stopy i dłonie do serca miłości.]⁴⁸

Chrystus umiera na krzyżu, a „ja” współcierpi z Nim; wspięło się teraz na najważniejszą dla Ślązaka górę biblijną, której poświęcony jest epigramat IV 50, jedyny PIĘCIOwiersz w całym *Cherubowym wędrowcu*:

IV 50. *Die Schaedelstaedt*
Jst diß die Schaedelstaedt? wie kombt es dann
daß hier
Die Roß und Lilge stehn in unverwelckter Ziehr?
Und da der Lebensbaum? der Brunn mit den vier
Fluessen?
Es ist das Paradiß: doch sey es was es wil:
Bey mir gilt diese staedt unds Paradiß gleich viel.

IV 50. *Miejsce Czaszki*
 Spójrz na Miejsce Czaszki: róża i lilija!
 Świeżość ich urody nigdy nie przemija.
 A tam Drzewo Życia? I rzek czterech źródło?
 Czy to obraz Raju? – Już odpowiedź daję:
 Dla mnie ma to miejsce równą wartość z Rajem.
 [B–P]

Na Miejscu Czaszki, czyli na Golgocie, kwitną róża i lilia – Maria i Jan, jak zaznacza Ślązak w przypisie; stoi tam też Drzewo Życia – Krzyż, a z ran Chrystusa-Źródła biją cztery rzeki. Ów epigramat jest dowodem na to, że długością swoich wierszy Ślązak posługuje się jako sygnałem znaczącym oraz że nadaje tej długości swoiste znaczenie. Nieparzysta liczba wersów wiąże się tutaj przecież z brakiem jednego rymu, widocznym na pierwszy rzut oka. To sygnał; natomiast fakt, że tych wersów jest pięć, odsyła czytelnika do znanej już z innych epigramatów liczby będącej zasadą kompozycyjną zbioru. Nie dzieje się to przypadkiem. Epigramat IV 50 przedstawia obraz nowego Raju, najwyższy cel cherubowego pielgrzymstwa.

Świat się odnawia. Epigramat IV 54, przedostatni w grupie o mistycznej śmierci, powiada: „Na wiosnę świat został odnowiony i odkupiony / Sąd słusznie mówisz, że świat stworzono wiosną”. Co ciekawe, następny epigramat z tej grupy nie mówi

⁴⁸ Brykczyński i Prokopiuk zupełnie zmieniają sens ostatnich dwóch wersów, pisząc: „Jakże się od razu znaleźć w sercu Boga, / Gdy od stóp i dłoni tak daleka droga?” To właśnie jest najbliższa droga!

już o ofierze Chrystusa, lecz o samym wędrowcu. W księdze III grupa o śmierci kończyła się złożeniem Chrystusa do grobu, w księdze IV natomiast ostatni epigramat analogicznej grupy mówi o zmartwychwstaniu człowieka w duszy:

<p>IV 55. <i>Die Geistliche Auferstehung</i> <i>Die Auferstehung ist im Geiste schon geschehn:</i> <i>Wenn du dich laest entwuerkt von deinen</i> <i>Suenden sehn.</i></p>	<p>IV 55. <i>Duchowe zmartwychwstanie</i> Zmartwychwstanie w duchu już się dokonało: Jeśli swoich grzechów się wyzbyłeś śmiało. [L]</p>
---	---

Kolejny epigramat mówi o „tajemnym wniebowstąpieniu”:

<p>IV 56. <i>Die geheimbe Himmelfahrt</i> <i>Wann du dich ueber dich erhebst und laest GOtt</i> <i>walten:</i> <i>So wird in deinem Geist die Himmelfahrt</i> <i>gehalten.</i></p>	<p>IV 56. <i>Tajemne wniebowstąpienie</i> Jeśli oddasz siebie w Boskie zarządzanie, To wniebowstąpienie w duchu twym się stanie. [B–P]</p>
--	---

Jego początek brzmi dosłownie: „Gdy się wyniesiesz ponad samego siebie i oddasz Bogu w zarząd”. „Ty”, do którego ten epigramat się zwraca, ma za zadanie przekroczyć samego siebie. Następny epigramat opisuje zesłanie Ducha Świętego na uczniów, a kolejne (IV 58–61) nawiązują do czytania z *Ewangelii* w trzecią niedzielę po Zielonych Świątkach⁴⁹. W ten sposób Ślązak przechodzi już do nauk udzielanych czytelnikowi.

W księdze IV nastąpiła ostateczna przemiana czytelnika, jego „duchowe zmartwychwstanie”. Stał się Nowym Człowiekiem. Lecz *Cherubowy wędrowiec* jeszcze się nie kończy; jak poprzednie księgi były przygotowaniem do wielkiego wydarzenia zmartwychwstania człowieka w Chrystusie, tak teraz muszą wybrzmieć do końca tematy najżywiej obchodzące Ślązaka. Powraca w małych grupach temat duchowej oblubienicy (IV 72–74) i duchowego umierania (IV 77–79), któremu poświęcona zostaje również jedna z większych grup tej księgi: epigramaty 101–107. Ich pozycja w księdze, na początku drugiej setki, pozwala wysnuć jeszcze jeden wniosek na temat rozmieszczenia epigramatów w zbiorze Ślázaka: i w księdze I, i w II, a także w III, po epigramacie 100, znaleźć można pewne istotne grupy. Przypomnijmy: w księdze I była to duchowa alchemia (I 101–105), w księdze II przed setką umieszczone zostało 5 epigramatów o gołębicy Ducha Świętego, a epigramaty 101–105 postulowały duchowe narodziny Boga w człowieku; w księdze III epigramaty 101–105 radzą, jak dusza ma wyglądać, aby podobać się Bogu, a w księdze IV w tym miejscu, w 7 epigramatach, powraca temat duchowej śmierci. Można z pewną dozą ostrożności przypuścić, że są to świadome zabiegi porządkujące, podobnie jak rozmieszczenie długich epigramatów. Księga IV zawiera 7 epigramatów dłuższych niż cztery wersy oraz 39 czterowierszy; wszystkie zgrupowane są w pierwszej jej połowie (grupa o śmierci mistycznej składa się głównie z długich epigramatów). Ostatni czterowiersz tej księgi, po którym aż do końca księgi V następują już wyłącznie dystychy, podejmuje temat śmierci – po raz ostatni. I jest to wypowiedź niebagatelna:

<p>IV 132. <i>Verlust und Gewinn</i> <i>Der Tod ist mein Gewinn, Verlust das lange</i> <i>Leben:</i></p>	<p>IV 132. <i>Strata i zysk</i> Śmierć jest moim zyskiem, długie życie stratą,</p>
--	---

⁴⁹ Zob. Wagner Petersen, *op. cit.*, s. 183.

*Und dennoch dank ich GOtt daß er mir diß
gegeben.
Jch wachs' und nehme zu, so lang ich hier noch
bin:
Darumb ist auch gar wol das Leben mein Gewin.* Lecz że mi je przeznaczył, dziękuję Bogu za to.
Rosnę i przybieram, póki tu się cisnę:
Dlatego też na pewno życie jest mym zyskiem.
[L]

Dotychczas cherubowy wędrowiec dążył do śmierci. Gdy ją osiągnął i przekroczył, zaczęło się dla niego nowe życie – lecz wciąż tutaj, na ziemi. Ślżak w następnych epigramatach i dalej, w księdze V, będzie udzielał rad, jak to życie należy kształtować.

Nie wszystkie grupy epigramatów w księdze IV usytuowane zostały w miejscach charakterystycznych; znajdują się w niej jeszcze dwie grupy, liczące 5 i 7 epigramatów – o tym, jak człowiek rozplywa się w Bogu niczym w morzu (IV 153–157), i zaraz potem – o sposobie istnienia Boga w świecie (IV 158–164). Ta ostatnia grupa wiąże się z tematem mistyki liczbowej, który pojawił się na początku księgi IV, po inicjalnej grupie 9 epigramatów o narodzinach Boga w duszy człowieka:

<p>IV 10. <i>Die volle Seeligkeit</i> <i>Der hat eher nicht vollkommne Seeligkeit;</i> <i>Biß daß die Einheit hat verschluckt die</i> <i>Anderheit.</i></p>	<p>IV 10. [<i>Pełna szczęśliwość</i>]⁵⁰ Człek dotąd nie znajdzie pełnej szczęśliwości, Aż jedność nie połknie w nim różnorodności. [B–P]</p>
---	---

Drugi wers jest trudny do przetłumaczenia ze względu na wieloznaczność słowa „*die Anderheit*”: Jedność, Jednia ma połknąć „to, co drugie”, czyli inne, odmienne od jedności (niekoniecznie w samym człowieku). Epigramaty IV 158–164 pokazują, jak to się dzieje:

<p>IV 158. <i>Das grosse ist im kleinen verborgen</i> <i>Der Umbkraiß ist im Punckt, im Saamen liegt</i> <i>die Frucht,</i> <i>GOtt in der Welt: wie Klug ist der jhn drinne</i> <i>sucht!</i></p>	<p>IV 158. <i>Wielkie jest skryte w małym</i> Okrag w punkcie leży, owoc tkwi w zarodku, Bóg w świecie: Ten mądry, kto Go szuka w środku. [B–P]</p>
--	---

<p>IV 162. <i>Eins ist im andren</i> <i>Das Ey ist in der Henn, die Henn ist in dem Ey:</i> <i>Die zwey im Eins, und auch das Eines in der Zwey.</i></p>	<p>IV 162. <i>Jedno jest w drugim</i> W kurze jajo siedzi, jajo kurę skrywa, Dwa się w jednym mieszczą, jedno w dwóch przebywa. [B–P]</p>
--	---

Jedność, jako liczba, z której wypłynęły wszystkie inne – symbol Boga⁵¹, zawiera w sobie zawsze to, co stworzone; tutaj ten paradoks został przedstawiony za pomocą obrazu kury i jajka. Ostatni epigramat tej grupy (IV 164) przypomina, że Bóg uczynił stworzenie na swój obraz i podobieństwo. Jest to dla człowieka jeden z powodów do dumy – i tym tematem właśnie kończy się księga IV: pierwotnie pięcioma epigramatami (IV 226–230) sławiącymi godność (aczkolwiek warunkową) człowieka, ostatecznie czterema, ponieważ ostatni (IV 230) został w wydaniu z 1675 r. usunięty. Spójrzmy:

⁵⁰ Brykczyński i Prokopiuk tłumaczą ten tytuł: *Pełne zbawienie*, choć w samym epigramacie wracają, zgodnie z oryginałem, do „szczęśliwości”.

⁵¹ Zob. Forstner, *op. cit.*, s. 42.

IV 226. *Die Majestaet deß Menschen* IV 226. *Majestat człowieka*
Jch bin (O Majestaet!) ein Sohn der Ewigkeit, Jam (o majestacie!) synem jest wieczności
Ein Koenig von Natur, ein Thron der Herrligkeit. I z natury królem, tronem wspaniałości. [L]

„Ja” woła z podziwem: jestem synem wieczności, i w nawiasie dodaje – cóż za majestat! To wykrzyknienie można jednak w oryginale interpretować również jako zwrócone do Boga („O Panie!”), ponieważ to Bóg jest dawcą owego „majestatu człowieka”:

IV 228. *GOtt sieht die ankunfft an* IV 228. [*Bóg baczy na pochodzenie*
Die ankunfft hilfft doch viel: Weil Christus gnug Pochodzenie jednak bardzo pomaga: Dzięki
gethan, temu, że Chrystus dość uczynił,
So sieht GOtt sein Verdienst und Adel in unß an. Bóg widzi w nas Jego zasługi i szlachectwo.]

Tylko jeśli „pochodzimy” od Chrystusa, jesteśmy dość szlachetni, by móc powiedzieć:

IV 229. *Wer GOtt dient ist hoch Adelich* IV 229. [*Kto służy Bogu, jest wielce szlachetny*
Mir dient die gantze Welt: Jch aber dien' allein Mnie służy cały świat. Ja jednak służę wyłącznie
Der ewgen Majestaet: Wie edel muß ich seyn! Wiecznemu Majestatowi: jakże muszę być
szlachetny!]

Po przejściu przez księgę IV określenie „sługa Boży”, w porównaniu z jego początkowym znaczeniem, nabiera zupełnie nowego sensu: jest wyrazem szlachectwa.

Pierwotnie księga IV kończyła się epigramatem nawiązującym do jej początku – poprzez obraz narodzin Boga w człowieku:

IV 230. *Die hoechste Benedeyung* IV 230. [*Najwyższe dziękczynienie*
Kein Mensch hat niemals Gott so hoch Żaden człowiek nigdy nie wysławiał Boga
Gebenedeyt, bardziej
Aiß der jhm, daß er jhn zum Sohn gebuehrt, Niż ten, kto mu się oddaje, by go urodził jako
verleiht. syna.]

Co ciekawe, ten epigramat jest prawie dosłownym powtórzeniem epigramatu II 252; różnią się one tylko jednym słowem – w IV 230 „*nimalts* [nigdy]”, w II 252 „*jemahls* [kiedykolwiek]” (w tym jednak kontekście znaczy tyle, co „nigdy”). Nie ma chyba w całym zbiorze wypadku, by dwa epigramaty były tak do siebie podobne; być może więc dlatego Ślązak usunął IV 230 po przejrzaniu całości dzieła w 1675 roku. Dlaczego jednak nie usunął epigramatu II 252 zamiast niszczyć klamrę spajającą księgę IV? Może świadczy to o przemyślanej i niezbywalnej kolejności epigramatów w księdze II? Zawieśmy na razie te pytania.

Księgę V otwiera grupa 9 epigramatów o tematyce mistyczo-liczbowej, znanej z poprzedniej księgi, lecz tym razem kształtowanej abstrakcyjnie, a nie obrazowo:

V 1. *Alles muß wider in Eins* V 1. [*Wszystko musi wrócić do Jedni*
Alls kombt auß einem her, und muß in Eines ein: Wszystko z jednego pochodzi i musi w Jedno
wrócić,
Wo es nicht wil gezweyt und in der vielheit seyn. Jeśli nie chce trwać w rozdzieleniu i wielości.]

Jednoznaczną interpretację tej wypowiedzi daje epigramat następny:

<p>I 244. <i>Die Liebe ist der weisen Stein</i> <i>Lieb' ist der weisen Stein: sie scheidet Gold auß</i> <i>Sie machet nichts zu jchts, und wandelt mich in</i> <i>GOtt.</i></p>	<p>I 244. <i>Miłość jest kamieniem mędrców</i> Miłość – mędrców kamieniem: złoto z brudu Coś z niczego uczyni, Boga we mnie ziści. [B–P]</p>
---	---

I właśnie miłość stanie się głównym, zaszyfrowanym przesłaniem księgi V. Pojawia się najpierw w trzech epigramatach umieszczonych symetrycznie na przełomie setki (V 99–101), a złączonych obrazem serca, które jest „daniem najchętniej jedzonym” przez Boga; potem znowu, na przełomie dwusetki, trzy epigramaty tłumaczą, jak kochać Boga oraz – że człowiek zmienia się w to, co kocha (V 199–201); kolejne grupy poświęcone miłości to V 210–212 i V 241–247, powraca ona jak temat muzyczny, który brzmi coraz głośniejsze, aby zmienić się w triumfalny hymn na przełomie trzechsetki: w 25 dwuwierszach rozmieszczonych symetrycznie wokół epigramatu 300 rozbrzmiewa najwyższa pochwała miłości (V 288–312). Zacytujmy ostatni epigramat tej grupy:

<p>V 312. <i>Der guldene Begrief</i> <i>Der guldene Begrief durch den man alles kan,</i> <i>Jst Liebe: Liebe nur, so hastu's kurtz gethan.</i></p>	<p>V 312. [Złota reguła Złotą regułą, dzięki której wszystko potrafimy, Jest miłość: Kochaj tylko, a szybko osiągniesz cel.]</p>
--	---

Czy ma znaczenie także liczba epigramatów: 25 – jako potęga liczby 5? Wiadomo, że w śląskich kręgach mistycznych była czymś szczególnym: Franckenberg ujął podstawy swoich przekonań religijnych w 25 punktach (dotyczyły one chrystologii)⁵². Liczbą tą posługiwał się też Czepko w konstrukcji swoich wierszy miłosnych⁵³; można więc sądzić, że Ślązak również uważał ją za znaczącą i że nie bez przyczyny największa grupa księgi V *Cherubowego wędrowca*, sławiąca miłość jako najpewniejszą drogę do Boga, liczy sobie właśnie 25 epigramatów. Trzeba wobec tego pytać dalej – czy zależności liczbowe w *Cherubowym wędrowcu* mają tylko powierzchowną funkcję porządkującą, czy też stoi za nimi jakaś głębsza myśl, może wiara w moc sprawczą liczby? Ostateczna forma *Cherubowego wędrowca* wydaje się przemawiać za tym drugim.

Lecz wróćmy jeszcze do księgi V. Jej zakończenie tworzą jedyne w tej księdze trzy czterowiersze. Pierwszy z nich nosi tytuł *Oblubienica powinna być jak Oblubieniec* i tłumaczy, że nie wypada, by Oblubienica była nierówna Oblubieńcowi, musi być, tak jak On, „pełna ran”. Drugi sławi serce, które, jako czyste, ogląda Boga, jako święte smakuje Go, a gdy jest pełne miłości – staje się Jego mieszkaniem. Człowiek powinien nieustannie dążyć do tego, by jego serce było zawsze czyste, święte i zakochane. Ostatni czterowiersz, zamykający księgę V, wprowadza nagle dydaktyczną przestrożę:

V 374. *Man ueberkoemt mit meiden* [Zwycięzamy unikając]
Freund meide was dir Lieb, fleuch was dein Sinn begehrt.
Du wirst sonst nimmermehr gesaettigt und gewehrt.
Viel waeren zum Genuß der ewgen Wollust kommen,
Wenn sie mit Zeitlicher sich hier nicht uebernommen.

⁵² Cytuje je Ellinger (*op. cit.*, s. VIII n.).

⁵³ Zob. Föllmi, *op. cit.*, s. 71.

Ktoś powiada: Przyjacielu, unikaj tego, co ci jest miłe, uciekaj przed tym, czego pragną twoje zmysły, bo nigdy nie zostaniesz nasycony; wielu ludzi mogłoby osiągnąć „wieczne rozkosze”, gdyby nie nadużywali rozkoszy ziemskich. Czytelnik opuszcza więc księgę V, wraca do świata wyposażony w przestrożę przed zgubnymi konsekwencjami folgowania swoim pięciu zmysłom, co stanowi kontrapunkt do epigramatu I 1, który w momencie przystąpienia czytelnika do lektury żądał od niego czystości równej czystości kryształu. Lecz inne zadania stawiał *Cherubowy wędrowiec* przed czytelnikiem, a inne czekają go po zakończeniu lektury. Ślązak nie zamierza jednak opuścić czytelnika w tym miejscu. W 10 sonetach doprowadza go aż na Sąd Ostateczny, gdy zejda się już na zawsze stworzenie i Stwórca.

Po co w 1675 r. Ślązak dodał do tak skonstruowanego zbioru jeszcze jedną księgę? Czy miał po prostu kilkaset nowych wierszy, które chciał również opublikować? Księga VI jest inna od poprzednich; po 10 sonetach Ślązak umieścił dwa długie wiersze, *Błogosławiony mędrzec* oraz *Tajemny jeleń i jego źródło*, które podsumowują nauki księgi V. Po nich następuje 5 czterowierszy i na tym kończą się wiersze dłuższe, znów zgrupowane na początku księgi (reszta to dystychy). Wszystkie epigramaty księgi VI tworzą grupy; po 17 wierszach dłuższych mamy 16 dwuwierszy na temat głupoty grzesznika, a dalej 11, w których wyzyskana zostaje metafora Boga – Wiecznego Światła. W sposób jednoznaczny Ślązak nawiązuje tu do początku księgi III (17 + 16 to 33, potem 11 epigramatów) – lecz jest to nawiązanie czysto zewnętrzne. Zastanawia budowa księgi VI: kolejne grupy następują po sobie bez wzajemnego, koniecznego związku, mimo że osią księgi jest przeciwstawienie postaci grzesznego głupca i błogosławionego mędrca. Tak jakby Ślązak chciał wypełnić pewną określoną przestrzeń. Końcowa grupa sławi właśnie błogosławionego mędrca – w 9 epigramatach, po których stoi ostatni, słynny dwuwiersz *Cherubowego wędrowca*:

VI 263. *Beschluß*
Freund es ist auch genug. Im fall du mehr wilt
lesen,
So geh und werde selbst die Schriftt und selbst
das Wesen.

VI 263. *Zakończenie*
 Już, przyjacielu, dość. Gdy więcej pragniesz zdań,
 To idź, sam pismem bądź, istotą sam się stań.
 [B–P]

W jednym z epigramatów księgi V Ślązak nazywa Chrystusa „jedyną księgą, którą warto czytać” (V 87). A po ukończeniu lektury *Cherubowego wędrowca* czytelnik powinien sam stać się Pismem-Logosem i „istotą”⁵⁴, jak mówi epigramat VI 263. Czy księga kończy się w ten nagły, nie wynikający z jakiegoś logicznego następstwa grup, sposób, ponieważ autor wyczerpał już swoją pomysłowość? Wydaje się, że jednak nie.

Prześledźmy zmiany, jakich dokonał Ślązak w stosunku do pierwszego wydania *Epigramatycznych rymów duchownych*. Wykreślił jeden epigramat z księgi IV. Ponadto poprawił numerację epigramatów w księdze III, w której omyłkowo dwa kolejne wiersze otrzymały ten sam numer, w związku z czym w 1657 r. księga III

⁵⁴ To jedno z kluczowych słów u Ślązaka; pojawia się w wielu epigramatach, określa istotę, prawdziwe jądro Boskiego bytu.

zawierała w rzeczywistości 249 epigramatów, lecz numeracja kończyła się liczbą 248⁵⁵. Po skorygowaniu numeracji w 1675 r. księdze III pozornie przybył jeden epigramat. To zresztą mogło być powodem, dla którego Ślązak wówczas usunął jeden, skądinąd powtarzający się dystych – aby zachować niezmienną liczbę pierwotnej całości: $302 + 258 + 248^* + 230^* + 374 = 1412$; oraz $302 + 258 + 249^* + 229^* + 374 = 1412$ ⁵⁶. Z drugiej strony, być może zachowanie pierwotnej liczby epigramatów w pięciu księgach to przypadek; lecz w takim razie wykreślenie jednego dystychu zapewne wiązało się z zamierzoną liczbą ostatecznej całości. Albowiem do liczby 1412 Ślązak dodał, po 10 sonetach, jeszcze 253 wiersze, tak iż w 1675 r. jego zbiór zawierał 1 6 7 5 ponumerowanych utworów.

Nie jest przypadkiem, że autor, który świadomie posługuje się zależnościami liczbowymi w budowaniu swojego zbioru, poprzez korespondencję między liczbą utworów (łatwą do ustalenia, gdy patrzy się na numery ostatnich epigramatów) a datą wydania odsyła czytelnika do początku drogi cherubowego wędrowca, czyli do narodzin Chrystusa w 1 roku naszej ery. To Chrystus przecież sprawił, jak nie przestaje wciąż powtarzać wierny uczeń Franckenberga, że dla ludzi otworzyła się droga zbawienia. Chrześcijanie liczą lata od wcielenia Słowa, które spina 6 ksiąg *Cherubowego wędrowca* w całość: jak na początku Słowo stało się Ciałem, mówi w ostatnim epigramacie Ślązak, tak teraz ty, czytelniku, masz stać się Słowem, ty, ciało, masz zmienić się w „pismo i istotę”. Już od 1657 r. Anioł Ślązak chce przecież osiągnąć ten właśnie cel: odrodzenie człowieka-czytelnika, jego powrót do Logosu. Temu ma służyć forma zarówno pierwszego, jak i drugiego wydania dzieła, a zależności liczbowe w intencji autora stanowią, jak się zdaje, jedno z narzędzi przemiany człowieka.

⁵⁵ Zob. warianty tekstu *Cherubowego wędrowca* w wydaniu Gnädinger (ed. cit., s. 304).

⁵⁶ Licząc według ostatnich numerów epigramatów w kolejnych księgach. Lecz cóż by ta liczba miała znaczyć – nie wiem... Wydaje się, że kluczowe dla ostatecznego zrozumienia zabiegów Ślązaka byłoby odtworzenie liczbowych spekulacji Franckenberga, który, jak wiadomo, lubował się w mistyce liczb (zob. G. Ellinger, *Angelus Silesius. Ein Lebensbild*. Breslau 1927, s. 58 n.). Nie jestem jednak pewna, czy pisma Franckenberga były badane pod tym kątem.