

Zagadnienia
Rodzajów
Literackich

The Problems of Literary Genres

Les problèmes des genres littéraires



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

„Zagadnienia Rodzajów Literackich” — zadanie finansowane w ramach umowy 597/P-DUN/2017 ze środków
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

ŁÓDZKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE

SOCIETAS SCIENTIARUM LODZIENSIS

WYDZIAŁ I

SECTIO I

Zagadnienia Rodzajów Literackich

TOM LX
ZESZYT 4 (124)



Łódź 2017

REDAKTOR NACZELNY/EDITOR-IN-CHIEF

Jarosław Pluciennik

REDAKCJA/EDITORS

Craig Hamilton, Agnieszka Izdebska, Michał Wróblewski, Agnieszka Dauksza, Beata Śniecikowska, Anna Zatora

SEKRETARZ/SECRETARY

Michał Rozmysł

RADA REDAKCYJNA/ADVISORY BOARD

Urszula Aszyk-Bangs (Warszawa), Mária Bátorová (Bratislava), Włodzimierz Bolecki (Warszawa), Hans Richard Brittnacher (Berlin), Jacek Fabiszak (Poznań), Margaret H. Freeman (Heath, MA), Grzegorz Gazda (Łódź), Joanna Grądział-Wójcik (Poznań), Mirosława Hanusiewicz-Lavallee (Lublin), Glyn M. Hambrook (Wolverhampton, UK), Marja Härämämaa (Helsinki), Magdalena Heydel (Kraków), Yeeyon Im (Gyeongbuk, South Korea), Joanna Jabłkowska (Łódź), Bogumiła Kaniewska (Poznań), Anna Kędra-Kardela (Lublin), Ewa Kraskowska (Poznań), Vladimir Krysinski (Montréal), Erwin H. Leibfried (Giessen), Anna Lebkowska (Kraków), Piotr Michałowski (Szczecin), Danuta Opacka-Walasek (Katowice), Ivo Pospíšil (Brno), Charles Russell (Newark, NJ), Naomi Segal (London), Mark Sokolyanski (Odessa-Lübeck), Dariusz Śnieżko (Szczecin), Reuven Tsur (Jerusalem)

REDAKCJA JĘZYKOWA/LANGUAGE EDITORS

Stephen Dewsbury, Craig Hamilton, Reinhard Ibler, Viktoria Majzlan

RECENZENCI W ROKU 2017/REVIEWERS FOR 2017

Listę recenzentów zamieszczono na końcu czwartego zeszytu.

© Copyright by Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 2017

Printed in Poland



Druk czasopisma sfinansowany przez Uniwersytet Łódzki.

PL ISSN 0084-4446

e-ISSN 2451-0335

DOI 10.26485/ZRL; 10.26485/ZRL/2017/60.4

Wydanie I

REDAKCJA NACZELNA WYDAWNICTW ŁÓDZKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO

Krystyna Czyżewska, Edward Karasiński, Wanda M. Krajewska (redaktor naczelny), Henryk Piekarski, Jan Szymczak

ŁÓDZKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE

90–505 Łódź, ul. M. Skłodowskiej-Curie 11

tel. 42 66 55 459, fax 42 66 55 464

sprzedaż wydawnictw: tel. 42 66 55 448

e-mail: biuro@ltn.lodz.pl

<http://www.ltn.lodz.pl/>; <http://sklep.ltn.lodz.pl>

PROJEKT OKŁADKI: Paweł Więckowiak

PRZYGOTOWANIE CZASOPISMA DO DIGITALIZACJI: Maryla Błońska | www.ekoslowko.pl

DRUK: 2K Łódź sp. z o.o., ul. Płocka 35/45

www.2k.com.pl, 2k@2k.com.pl

Czasopismo jest indeksowane w bazie Copernicus i znajduje się na liście ministerialnej czasopism punktowanych.

Artykuły czasopisma w elektronicznej wersji są dostępne w bazach ERIH, CEEOL, CEJSH, EBSCOhost oraz na portalach ePNP i IBUK.

SPIS TREŚCI | CONTENTS

ROZPRAWY | ARTICLES

Ivo Pospíšil — Reformation, Counter-Reformation, and Baroque in European Literatures of the West and the East	9
Sławomir Jacek Żurek — Między ewangelicką etyką indywidualną a społeczną. O nowej biografii Jerzego Pilcha / Between Protestant Individual and Social Ethics. On the New Biography of Jerzy Pilch	23
Małgorzata Ziółek-Sowińska — The Story of the Exodus and the Images of the Promised Land and Heaven in the Poetry of African American Spirituals	33
Magdalena Charzyńska-Wójcik — Perfectly Imperfect — the Scottish Psalter of 1564	49
Tadeusz Szajnderski — Reformacja i polskie przekłady Biblii / The Reformation and the Translations of the Bible into Polish	69
Anna Kurska — Mickiewicz i „duch luterański” / Mickiewicz and the “Lutheran Spirit”	85
Jerzy Wiśniewski — Julia Hartwig słucha dzieł luterańskich kompozytorów. O wierszach: <i>Kantata Schütz’a</i> i <i>Kantata Bach’a</i> / Julia Hartwig Listens to the Music of Lutheran Composers. Poems: <i>Schütz’s Cantata</i> and <i>Bach’s Cantata</i>	97
Krystyna Szelałowska — <i>Nieznymy klejnot wiary</i> , czyli o duchowej bliskości petyzmu i Oświecenia. Na przykładzie poezji religijnej Hansa Adolpha Brorsona (1694–1764) / <i>The Rare Jewel of the Faith</i> , That is On the Spiritual Ties Between Pietism and the Enlightenment — as Reflected in the Religious Poetry of Hans Adolph Brorson (1694–1764)	111
Ewelina Drzewiecka — Reformacja, której nie było. Przypadek bułgarski (pojęcia — wpływy — idee) / A Reformation, Which Never Happend: The Case of Bulgaria (Concepts — Influences — Ideas)	125
Krzysztof Obremski: Punkt zapalny tumultu toruńskiego 1724 roku i monologowy dialog historyków: Woldemar Gastpary — Stanisław Salmonowicz / The Flash Point of Toruń Tumult (1724) and Monologue-dialog between Two Historians: Woldemar Gastpary — Stanisław Salmonowicz	145
Kamila Żukowska — Intymna ścieżka. Późnośredniowieczna pobożność jako kontekst dla Reformacji / The Intimate Path. Late Medieval Piety as a Context for Reformation	159

MATERIAŁY DO „SŁOWNIKA
RODZAJÓW LITERACKICH”

MATERIALS TO „THE COMPANION
OF THE LITERARY GENRES”

Reportaż wcieleniowy (Izabella Adamczewska) 177

Errata (dot. numeru 60, z. 122) 184



ROZPRAWY

ARTICLES

Ivo POSPIŠIL

Masaryk University*

Reformation, Counter-Reformation, and Baroque in European Literatures of the West and the East

Abstract

The author of the present study deals with the whole complex of religious, cultural and artistic phenomenon linked with the rise of the European Reformation with special regard to the situation of Central and Eastern Europe and in the Slavonic literary world. He attempts to demonstrate that there are some pre-reformation streams which came into existence in the period of the Hussite wars and had a much differentiated shape and structure. The roots of the Reformation process in its initial and ideological substance are interesting as typical phenomena of Central European social and religious thought inspired by various currents, often of Eastern origin, connected with buddhism, manicheism and zoroastrianism. Though the Reformation is sometimes understood as a phenomenon leading to disintegration of hitherto existing universal structures of European thought, it, on the contrary, led to a new attempt at the restoration and renovation of former unity of thought forming one cultural and artistic whole. In the centre of this interpretation there is Petr Chelčický as an inspirer of the Czech/Moravian Brethren, Comenius as a bishop of this first non-Catholic Christian Church in the world some 200 years later and his pansophy as an attempt at the synthesis and universal view coming into existence under the impact of the tragedies of European religious clashes and wars also reflected in his artistic creations. The Baroque art, initially the weapon of Counter-Reformation, was gradually becoming a synthetic style acceptable both by all the enlightened European intellectuals and by wider circles of Christian population as its folk type. We can hardly understand these phenomena without taking into consideration their different realisations in the West and in the East — from England to Russia — including the literature dealing with them.

* Department of Slavonic Studies, Faculty of Arts
602 00 Brno, Czech Republic
e-mail: Ivo.Pospisil@phil.muni.cz

This modest contribution has a more or less untraditional, unusual character. It will not concern the Reformation in general, but rather its literary reflection in which the religious and political movement becomes part of culture in its widest sense in general and its literary expression in particular. The Reformation process is usually understood and grasped as a German or, at least, Western European phenomenon; in its context I would like to demonstrate that there are some pre-reformation streams which came into existence in the period of the Hussite wars and had a much differentiated shape and structure, very often contradictory. The roots of the Reformation process in its initial and ideological substance are interesting as typical phenomena of Central European social and religious thought inspired by various currents, often of Eastern origin, connected with buddhism, manicheism and zoroastrianism which gave birth to the so-called Christian heresies, originally part of early Christian teaching, later as marginal, even inimical thought the vestiges of which can be observed even in official gospels not speaking about unofficial apocryphal texts going back to Nag Hammádí manuscripts which then covered all Europe.

The second feature of this contribution is linked with the conception of the specific development of the Slavonic world in all its branches — Western, Southern and Eastern — very differentiated, but still keeping its common character, at least on its general level. Therefore this interpretation — though resigning from the complex vision of the Reformation as such — focuses on the specific Central European, Slavonic and, last but not least, Czech phenomena going back to the first half of the 15th century connected with the Reformation being its predecessors or alternatives.

As the third specific feature of this contribution I would like to point out the complex vision of all the processes the Reformation is part of forming one universal whole covering the Renaissance, Humanism, Reformation, Counter-Reformation, Baroque and Rococo and the final great return to classical heritage — Neoclassicism. Due to this conception the Reformation could be grasped only as part of these long processes revitalizing the lost medieval unity resigning from the narrow religious character and spread in space and time up to our times.

The great Reformation anniversary evokes a cluster of questions and reflections connected with the problem of the whole epoch the Reformation is just part of what we were just speaking about. The mentioned complex containing all the epochal currents from the

Renaissance up to Rococo and Neo-classicism is realised in a different way in the so-called West and the East. The East of Europe or South-East Europe may be sometimes identified with Central or, as the Germans like to say, East-Central Europe (Ostmitteleuropa). Though the term “Westmitteleuropa” is not very frequently used, its range is hardly identifiable or at least its boundaries are more or less vague. The decisive solution could be found in the book *Literature of the Slavs* (*Slovesnost Slovanů* 1928, reedited 2012, German translation: *Literatur der Slawen*, Peter Lang: Wollman 1927, 2012, 2003) first published many years ago, the author of which is a Czech slavist Frank Wollman (1888–1969) who thought of the Mediterranean as a real cradle of all our civilization going back to the old civilizations and cultures of the Far, Middle and Near East with the outpost in ancient Mesopotamia and Egypt. The division into the West and the East was regarded as a mere innovation in connection with the split of the Roman Empire into the Pax Romana and Pax Orthodoxa, the Western Roman Empire which was later transformed into the Holy Roman Empire, and again later completed by “the German nation”, and the Byzantine Empire which came to an end in the 15th century, finally in 1453. The contemporary usage of the West and the East when speaking about Europe is linked with the cold war and iron curtain policy after the Second World War. It is a sad fact that this division is being used even nowadays, even in the circles of the EU, but sometimes substituted by more euphemistic expressions such as postcommunist or new countries of the EU. The paradoxical character of this modern or rather postmodern usage of the West and the East could be demonstrated by the fact that according to this political division Prague is situated in the East while Helsinki in the West. Nevertheless, we should admit that this division has a real core: it was comparatively a long process of splitting starting from the division of the Roman Empire into two halves, later through the church schism and different historical events which determined the development of various European areas. The Reformation with its complex, holistic character was not present everywhere in Europe if we consider it as a real complex process not just a religious movement but as a global attack, a prolonged impact linked with politics, economics, culture, arts and literature. We could imagine this comparing it with the conditions in, say, chemistry in which we are used to speaking about highly reactive substances on the one hand and inert substances on the other. Thus the fluent evolution of arts and literature, for example, in the Eastern part of Europe reminds us of a dot-and-dash line, a torn net of currents some of them are absent or present only as a tiny spring or a streamlet of meanings. This situation concerns, mainly, more or less the complexity of Slavonic cultures, arts and literatures. There were several historical events which divided not only the whole European community, but also the Slavonic language and cultural complex as such. The first was the process of Christianization — the roots of which were related not only to Rome and Bavaria, Saxony or Saxony-Anhalt (Sachsen-Anhalt) with the centres like Regensburg and Magdeburg, but also Ireland and finally Byzantium. I have in mind, of course, the period of the so-called Great Moravian Empire and the mission of Saint Cyrill and Methodius coming to this territory in 863 with a newly invented artificial language based on South Slavonic dialects, two graphic systems derived most probably from old Greek alphabets — major and minor — glagolitsa, Glagolitic script, and Cyrillic script. This mission was so important that it strengthened the cultural consistency of all Slavs, but mainly that of the Southern and Eastern. Probably it might not be surprising for you to hear that modern Russian is nearly totally based on the

grammatical structure of the artificial language invented by Cyril/Constantine from old Slavonic dialects of Southern Macedonia, now North of Greece (Thesaloniki/Thessalonika), but not only grammar was borrowed, but also almost fifty percent of its vocabulary completed by the original East Slavonic lexems, so that we could call Russian rightly and precisely a South-Slavonic language. The incorporation of the Crown Lands of Bohemia, Moravia and Silesia into the Holy Roman Empire, its influence upon the Kingdom of Poland and Hungary and the separate development of Southern and Eastern Slavs created a big gap in the Slavonic ethnic and language community and led to a much bigger differentiation demonstrated by the absence or presence of some of the common epochs we are speaking about. The absence of the Romanesque and Gothic styles — with the exception of some of their traces — in the territory of Eastern Slavs and substantial part of Southern Slavs — separated them from the West Slavonic cultural model connected with Western traditions. For example, the incredibly rapid expansion of the Gothic style in Central Europe could be demonstrated at the basilica in the West Moravian town of Třebíč: the same builders having come from France through Germany began to build here in the Romanesque style and finished in the Gothic in the course of 20 years (1240–1260).

The specific development of Slavonic literatures led me to the conception of the so-called pre-post effect or paradox. It concerns more the Eastern Slavs, among them more Russians than Ukrainians or Byelorusians, and Southern Slavs, at least Bulgarians, Macedonians and Serbs rather than Western Slavs. The problem consists in the fact of the imperfect imitation of Western models. The history of so-called Western Europe was a complicated process and there is hardly any parallel which might correspond to the contemporary understanding of the East and the West. The dividing line between Western and Eastern Europe led along the line Kiel — Trieste/Triest/Trst, Prussia as the heart of Germany's unification was situated in the area from Berlin up to Königsberg and further in the Baltic area, so that the united Germany was split into two halves. The imperfect imitation of the poetics of the evolutionary patterns derived from mainly French and English literatures opened a new window of unexpected development bringing innovations with it; therefore in the so-called Golden Age of Russian classical literature there appeared such anomalies as *Eugene Onegin*, *A Hero of Our Times*, *Dead Souls*, *War and Peace* or *Crime and Punishment* not speaking about the grotesque-absurd dramas and novels by Mikhail Saltykov-Shchedrin or Alexander Suchovo-Kobylin which provoked the Western reader and used neat, elegant, well organized and arranged structures of Western literary patterns. The Czech phenomenologist, aesthetician and literary scholar Zdeněk Mathauser spoke about the two stages of artistic creation: *habilitas/hability*, *superhabilitas/superhability* and *metahabilitas/metahability*. Only the last with its imperfect shaping and structural disorder may open a new window to other angles and corridors of poetological development.

Though the Reformation is sometimes understood as a phenomenon leading to disintegration of hitherto existing universal structures of European thought, it, on the contrary, led to a new attempt at the restoration and renovation of former unity of thought forming one cultural and artistic whole.

The next question concerns the existence of the Reformation literature. Does it really exist? Is there anything like the Reformation belles-lettres? We could compare the situation of Reformation literature with that of Humanism which is closely linked with the concept of Renaissance literature but is more concentrated on scholarly writings, encyclopaedias,

on the more or less non-fiction, professional literature. Comparing, for example, the Czech and Polish literatures of the 14th–17th centuries, we may state that while in the Gothic period Czech Gothic literature represented the peak of European literature and was comparable with English 14th century literature, then due to the Hussite wars the evolution of the Czech Renaissance was stopped or limited and Polish literature in the Renaissance — Baroque concept aesthetically surpassed Czech literature which developed just on the basis of scholarly humanism of non-fiction. The literature of the Reformation was based on the expurgated poetics of the Renaissance and represents a conglomerate of philosophies and concepts from natural sciences up to humanities. It would be, of course, possible to search for and find the characteristic features of Reformation literature as a specific poetological entity, e.g. moral purity, rigidity, contemplativeness, sense of consolation, simplicity, resistance to ornamental, decorative art, return to early Christian thought etc., but it is hard to proclaim all this as a specific aesthetic quality. Nevertheless, the Counter-Reformation fought against the Reformation and its spirituality with the help of Baroque imagery coming into existence as early as the 16th century in Italy and later all over Europe, in Central Europe; the end of the Baroque epoch might be determined as the 1730s, the time when in England sentimentalism, at least in poetry, began to flourish, not speaking about the preceding rococo and Neo-classicism. So, the Reformation was — speaking about arts — rather a poetic impulse, a complex poetological entity and a specific poetic machinery. This impulse evoked similar or, more frequently, contradictory poetological forces which accentuated just the opposite: decorativeness, ornamental character of arts and literature, return to Gothic piety, but even more the strengthening of religious beliefs through ecstasy, emotion, eroticism (the cult of the Virgin Mary).

The conflict in the Reformation which gave birth to various protestant denominations is partly still alive: executions, imprisonments, persecution of opponents, destroying churches, icons and vestments. One example: though the Catholic Church in the figure of the contemporary Pope participated in Luther's celebrations in Lund, especially in the Swedish university town in Skåne, even towards the end of the 20th century there is a certain tension between protestants and catholics. Another example: the name of the Kralice Bible is derived from the name of a small West-Moravian village about 40 kilometres north-west from Brno. The church was originally Catholic in the Middle Ages, then belonged to Czech or Moravian brethren. In this very village the bible was printed as the archeological excavations in the 1960s documented. At that time all the rich frescos were covered by a coat of paint and later revealed again when the church returned to the hands of Catholics after 1627, the year when the Renewed Land Regime was issued by the Habsburgs.

What the Restoration gave to humankind is widely recognized: interiorizing of religious feelings, individualism, common sense together with the restoration of medieval eschatological ideas. And moreover: the tendency to particularism, individualism, and the translations of sacral texts into national languages might have led to the awakening of national consciousness. The Reformation might stand at the beginning of European national revivals. Professor Matija Murko (1861–1952) demonstrated it in his book on the Reformation with Southern Slavs, especially Slovenes. (Murko 1925; Murko 1926; Murko 1927).

Paradoxically the tendency to individualization, intrinsic grasp of religious beliefs, the return to genuineness and to original eschatological ideas led to the rise of tolerance and ecumenism and to a new attempt at the universalism through the universal Baroque art

though not everywhere it bore the same name. And moreover: in the Czech environment the Baroque art which at the very beginning was being rejected by the majority of protestant believers, adopted Baroque poetics in its folk, national form — statuettes made by folk artists, holy pictures and calvaries at nearly each country forks, folk poetry documented the Baroque style as a holistic poetological pattern which unified the impulses of the Reformation consisting in the restoration of religious piety, genuineness, and truthfulness with the emotional impact and ecstasy of newly awakened Catholicism covering all Europe from Britain up to Muscovy. It could be investigated how the Reformation enriched the lives of people and artistic creations in each country, but more productive in the sense of contemporary, topical state of things will be the complex view of the synthesis of all the contradictory impulses in the Baroque style as philosophy, art and way of life and emotional perception of the world.

Now let us return to a more remote past some hundred years before Luther's appearance in 1517. The predecessors of this movement are connected with the Hussite wars — I have not the intention to interpret Luther's relation to John Huss and hussitism in general. There is a more important link leading to the history of Czech or Moravian Brethren who as the first non-Catholic Christian denomination in the world came into existence in the uproar of Hussite wars proclaiming the passive resistance, doing good and the restoration of eschatological ideas of early Christians. Petr Chelčický was twice quoted by Leo Tolstoy as one of his inspirators though at first he rejected it, lying that he had never read a single line by this South-Bohemian lower aristocrat who lived in the 15th century. The existing link Wycliff–Huss–Petr Chelčický represents a real chain leading to the complicated processes of the Reformation which resulted in Luther's proclamation. The Bohemia of the 15th–16th centuries gave the world quite a lot of significant personalities who formed not only the background of the Reformation and its ideological, theological and artistic impulses, but I would say the second centre of the Reformation thought leading to an attempt at a new huge synthesis of arts and sciences embodied in the work of Comenius (Jan Amos Komenský).

Besides Petr Chelčický and his writings, e.g. *Siet' viery pravé, O boji duchovním, O trojím lidu* going back to the 1620–1640s mentioned above there are some representatives of the Czech Brethren, e. g. Jan Blahoslav with his nearly Renaissance polemic with the opponents of arts, iconoclasts reminding us of Philip Sidney's *Defence of Poesy*, 1583, written much later after Jan Blahoslav's *Filipika proti misomusům* (1567). His *Gramatika česká* (1571) contains the first complete artifact in the genuine Ukrainian language and the national genre — *duma*. In 1517 Prague became the place where another East Slav Franciscus/Francišak Hëorhij Skaryna (baptised as an Orthodox and Catholic at the same time) published the first volume of the translation of the Bible with the title *Bivlija ruska* which the Byelorussians refer to as the first complete work written in the language reminding us of modern Byelorussian.

Komenský's research went through several stages, now we can see its restoration and renovation and its new boom. In Poland itself one of the centres of this research is the University in Siedlce in cooperation with German and other comeniologists. One of the examples of these international projects is represented by Manfred Richter's book.

The author demonstrated that under the impact of the universal Baroque style and the tragic results of religious wars Comenius came to the conclusion that there was the necessity of the universal approach towards the world's problems including religion/Christianity, philosophy as well as education, the ecumenical conception of religion and *Weltanschauung* in general, the holistic grasp of all the sciences — pansophy (pansofia). Thus, his work in its complexity became an object of contemporary multidisciplinary research of philologists, cultural historians and anthropologists, educationalists, philosophers and specialists in religious studies. Comenius as a bishop of Czech/Moravian Brethren preserved all the positive features of the universal medieval world outlook, as well as a new attempt to overcome the disintegration of post-Renaissance knowledge. Richter's book seems to be a traditional biographical work divided into several sections dealing with Comenius' life focused on his stay in Poland where his universalism developed greatly and led to the ecumenical dialogue (Leszno, Elbląg, 1645–1656, Colloquium Charitativum in Toruń and his stays in Sárospatak, Siebenburgen, Sweden, England, and the Netherlands including his nebulous dialogue with Cartesius/René Descartes). Though the author does not deny the Czech-Hungarian roots of Comenius (as Comenius puts it on his dedication to the Universal Reformation of Homeland/Všenáprava vlasti — 31 March, probably 1670: „Dedikací. Milé matce mé Vlasti, zemi Moravské jeden z věrných synů jejích — Jan Amos Segeš Nivnický. Po otci nazvaný Komenský — Navracení k milosti boží a dřevnímu květu i prospěchu...srdečně vinšuje“). Nevertheless, his main stress is laid upon the German–Polish link of his life and his Latin works.

From this point of view Comenius is a leading figure of the processes which started in the 15th century in Bohemia and later continued in the German Reformation integrating the universal elements of Counter-Reformation, mainly in its cultural and artistic shapes — Baroque in its complex form with all its national, both aristocratic and folk features. So, the processes of the Renaissance, the Mannerism, the Baroque, the Reformation and the Counter-Reformation form an indivisible unity leading — in their best representatives and after overcoming all obstacles — to a universal image of the world.

The main problem of Richter's book is the partial absence of Czech comeniology both of the past and the present including Josef Dobrovský, Josef Vašica (1884–1968), Antonín Škarka (1906–1972), Amedeo Molnár (1893–1990), Milan Kopecký (1925–2006), his daughter Michaela Hashemi pour Soleiman and others. Some of them edited Comenius' work (Škarka, Molnár), some others manifested its wider contexts of Humanism and Baroque (Kopecký aj.). Škarka wrote about Comenius' spiritual hymns, edited his *Labyrinth světa a lůstbauz srdce* (*Labyrinth of the World and the Eden of the Heart*) and his sermons, Milan Kopecký co-edited *Acta Comeniana*, wrote about Czech Humanism, Baroque (in two waves: towards the end of the 1960s and since the 1990s), about Friedrich Bridel and Comenius himself, not speaking about a thematic work of a younger generation of Czech comeniologists *Slovesné baroko v středoevropském prostoru* (*The Literary Baroque in Central European Space*; Škarka 1969, 1971; Kopecký 1962, 1988, 1992; *Slovesné baroko...* 1995).

There is quite a lot of comparatively new literature published in Czech about the Reformation and this is closely connected with its cultural and spiritual influence. A significant figure of the religious movements of the 16th century Karel starší ze Žerotína, a Czech brother who was — surprisingly — a supporter of the Habsburgs, is analysed in the brilliant book by Tomáš Knoz (Wernisch 2011; *Mezi Baltem a Uhrami...* 2000; Boubín 2005;

Knoz 2008; Válka 1995). This is closely connected with the world and European literature devoted in recent several decades to the problems of the Renaissance — Mannerism — Baroque — Reformation and Counter-Reformation complex (Sypher 1955; Greenblatt 1980; Procházka and Čermák 2008).

The Baroque is regarded as a direct opponent of the Reformation though the most radical protestants adopted its impulses and formed a peculiar synthesis, i.e. the synthesis of the Reformation impulses and Catholicism in England in the puritan John Milton's *Paradise Lost* and *Paradise Regained*, who similarly to Comenius, a Moravian brother and bishop of the Unity of Brethren (*The Labyrinth of the World and the Eden of Heart*) became a Baroque writer. To more deeply understand and better grasp the kernel of the Reformation movement also means to take into account this phenomenon in all possible national forms and its synthetic structures.

The Reformation did not exist in the territory of Eastern Slavs — there was just a Church reform in the 1660s — the Orthodox priest Avvakum Petrov and his former friend, the patriarch of the Orthodox Church Nikon, later enemies — former school-mates from the Orthodox seminar. It is significant that the result of the Russian reform of the Orthodox Church was an anti-reformist autobiography/hagiography of the strongest opponent of the reform — Avvakum, the first Russian proto-novel. The Reformation was influential in Russia in the course of several centuries along with Catholicism — due to the famous Russian freedom of choice — the result of the reformation was an anomaly as in Russia always — Uniats, Graeco-Catholics, Orthodox Church theatre, it would demand a separate, more detailed research. The cultural importance is connected with Baroque art through the so-called Western Rus/Russia from Poland. In Byelorussia, even the beginnings of national literature were connected with Polish protestants, e.g. Symon Budny and Vasyľ Ciapinsky.

A Czech literary scholar, a specialist in the literature of the Middle Ages and that of the Baroque, a famous Czech literary theorist and critic and a connoisseur of French existentialism as well as of Czech 20th century interwar literature Václav Černý (1905–1987) edited his anthology of European Baroque poetry under the title *Kéž hoří popel můj* (*Let My Ashes Burn*) in 1967 (Černý 1967; Pospíšil 1994, 1998, 2004, 2005); it included England (metaphysical poetry, e. g. John Donne), Spain, Russia (the poets born in the territory of contemporary Byelorussia, formerly called West Russia, like Simeon Polotsky, Silvester Medvedev, Feofan Prokopovych, Karion Istomin who wrote “virshi”, in fact, Polish syllabic poetry typical of the languages in which the stress is laid upon a constant syllable — last but one in Polish, the last one in French — in Eastern Slavonic languages, on the contrary, the stress is dynamic and movable). Václav Černý also discovered a certain type of the Baroque in French literature which the French researchers themselves regarded as part of Neoclassicism.

Several years ago the author of the present study participated in the international conference held in Lodz (2007) dealing with gardens as a phenomenon of culture and contributed with a study of the park-garden emblem and alternatives of literary evolution on the material of English, Russian and Czech literatures (*The Park-Garden Emblem* 2008: 91–104). In the present context it might be considered a sort of a minimalist study illustrating the structures of art as a synthetic process connected with the Reformation-Baroque complex which the Reformation or the pre-Reformation started since the Czech 14th century.

So, the interest in the wide, integrational, syncretic vision of literature as part of human life, literature as part of all arts and philosophy in general goes back — in my opinion — to those very tendencies linked with the Reformation which provoked rich and radical reactions. Let me give you one example, a sort of a minimalist case study.

The famous Russian medievalist D. S. Likhachev in his monograph (Likhachev 1982) analyzes the meaning of the garden in ancient Greece, the Christian garden and the Renaissance and the Neoclassicist garden and park as a cultural and ideological space (garden as a specific library). He also warns against the loss of the art of “reading gardens”, i.e. the ability to decipher their cultural message: In the past, as Likhachev puts it, all human activities formed one unified entity; therefore the garden or park were, as a matter of fact, understood as part of nature as well as culture; the contradiction has come up later, but very gradually, since the Renaissance, though even the post-Baroque and Rococo periods still maintain the traces of the original unity of nature and culture, ethics and aesthetics, freedom and necessity or predestination. Thus, the topics of the spatial park-garden structure in literature represents certain fragments or remnants of older ideological structures or the evocation of what sometimes re-appears in the works of isolated amateur (Leo Tolstoy) or professional (Nikolay Berdyaev) philosophers as a conviction that the origin of art is religious and that religion itself formed the original, relatively stable framework of art; its later disintegration is represented as a tragedy for both mankind and art. While Leo Tolstoy in his treatise *What Is Art?* (1897–1898) criticized the French decadence including Charles Baudelaire for the split of ethics and aesthetics and also reconsidered Shakespeare as a mediocre playwright who had just imitated and deformed the works of his predecessors, Nikolay Berdyaev searched for the so-called Christian Renaissance (*христианское Возрождение*) which had preserved this unity of man and knew no alienation. The interest in the half-forgotten unity manifests, in my opinion, this desire for the lost paradise of original harmony which irreversibly disintegrated (*diseicta membra*). However, this topic has a wider context, causes and consequences; it also expressed the desire for the restoration of man’s relations to the world as such or, in other words, for the intrinsic restructuring of human beings.

The period of Rococo which will be presented here as an example of the permeation of the park-garden and literary structures represents the post-Baroque and pre-Classical (or pre-Neoclassicist) cultural formations which are very sensitive to the destruction of this unity starting from the period of “hard Renaissance” that abandoned the former Christian complex of ethics and aesthetics up to the Reformation iconoclasm and expressive Baroque art as the attempt at the subjective and emotional renewal of the religiousness of man and his artistic creations and which was forced to face the immense dispersion of former values and the total disintegration of former intrinsic unity after long both religious and secular wars on the Continent, in England and in 16th-century Russia (Muscovy). The Reformation stood, therefore, at the very beginning of the great process of transformation of the whole of Europe, the profound changes in its national and religious structure and function. The Rococo epoch was, however, too short, too weak and less influential than it should be to overcome this disintegration by playfulness, elegance, formal perfection and embrace the balanced individual freedom, social sensitivity and sense of eternity.

Alexander Pope (1688–1744) is often remembered as the greatest poet of the English Enlightenment; less frequently he is quoted as a thinker or even philosopher. It is not only by chance that the poet was born as a son of an Anglican vicar, who later converted to Catholicism; the fate of these sensitive men has always been connected with lability and “softness”, on the other hand with the ability to feel several cultural and religious environments — the result was the overcoming of the obstacles of a specific faith or denomination and the formation of a new synthesis or, at least, the attempt at doing so. His profound knowledge of Greek and Latin languages and literatures was one of the necessary preconditions; the return to Classics (English translation of Homer’s *Iliad* and *Odyssey*) also meant the search for reformulating his position in the world. Pope’s understanding of literary criticism expressed in his famous essay (*An Essay on Criticism*, 1711) is a certain return to the original classical concept of harmony (“good nature and good sense must ever join”) supported by satire, travesty and sense of beauty; the next attempt at the reintegration of man’s inner forces is represented in his *Essay on Man* (1733–1734): the way to the restored happiness of man leads through the restoration of broken relations into the other world; man must not be alone. The essay contains Pope’s criticism of action which was the dominant, often adored core of Shakespearean artistic vision so sharply criticized by Leo Tolstoy (Pospíšil 1992, 1993). Pope’s return to pastorals on the one hand, and to comic or satiric position on the other symbolized his ability to synthesize the two aspects of life, the two visions of literature and its genres (Morris 1984; Aldewereld 1986; Quennell 1968; Mack 1969). *Windsor Forest* (1713) manifests the dominant pastoral tendency in his didactic, descriptive poetry (*Pastorals*, 1709). At first he tried to overcome the split of epochs and project his readings onto the surface of the nature and culture of his time; the disintegration is being overcome by this very projection of ancient mythology and epic which cast a new light on the *disiecta membra* of the modern human.

The similar tendency of the park-garden structure as the overcoming of the inner disintegration of man can be observed in the poetic works of Gavril Romanovich Derzhavin (1743–1816).

To sum up:

1. The Reformation as a wide cultural current covering the aspects of theology, philosophy, philology, political science, economics, arts and literature may be understood and grasped only as part of a huge complex of phenomena sometimes called “different stages of the Renaissance style”; some others speak of different stages of the Reformation itself — the first or the second. I would prefer to use all the usual terms like the Renaissance and Humanism, Mannerism, Baroque/metaphysical art, roccoco and Neo-Classicism as one complex continuing phenomenon.
2. This complex in which the Reformation often played the role of the synthetic framework or just an impulse towards differentiation, particularism, disintegration, individualism paradoxically led to new attempts at universalism, synthesis, unification, ecumenism; the Czech example going back to Petr Chelčický and Comenius is quite illustrative.
3. We can hardly understand these phenomena without taking into consideration their different realisations in the West and in the East — from England to Russia — in-

cluding their literature dealing with them. We sometimes suffer from isolation, our research often represents isolated dispersed entities and closed discursive groups. It is therefore inevitable to overcome the language barriers also in this sense.

4. We would not understand the place of the Reformation between the years 1400–1700 without the area-cultural approach due to its acceptance and reception which concern concrete language, cultural, artistic, and literary communities.
5. We could hardly identify a complex cluster of clear and evident Protestant art as a system; the same could be said about the Protestant or Catholic arts and literature. It rather represents a chain of impulses which enriched the arts in general and provoked opposite activities leading to the revitalization of Christian belief through emotions, ecstasy, eroticism, and, finally, to the attempts at a new synthesis, at the holistic vision of the world like in Comenius' pansophy. This standpoint was expressed in the works of the prominent Czech specialist in the Reformation and pre-Reformation Amedeo Molnár (died 1990) in all his studies including the synthesis called *On the Boundary of Ages*.

Bibliography

- Aldewereld Cornelis A. (1986), *Alexander Pope's Contribution Towards the Development of the Romantic Movement*, Erlangen-Nürnberg.
- Kéž boří popel můj: z poezie evropského baroka (1967), V. Černý (ed.), Mladá fronta, Praha.
- Boubín Jaroslav (2005), *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor (Petr Chelčický. Thinker and Reformer)*, Vyšehrad, Praha.
- Greenblatt Stephen (1980), *Renaissance Self-Fashioning*, Chicago UP, Chicago.
- Knoz Tomáš (2008), *Karel starší ze Žerotína. Don Quijote v labyrintu světa (The Knight of the Sorrowful Countenance Don Quixote in the Labyrinth of the World)*, Vyšehrad, Praha.
- Kopecký Miloš (1962), *Mikuláš Konáček z Hodiškovy: příspěvky k poznání české literatury v období renesance*, UJEP, Brno.
- (1988), *Český humanismus*, Melantrich, Praha.
- (1992), *Komenský jako umělec slova (Comenius as a Master of the Word)*, Masarykova univerzita, Brno.
- Komenský Jan Á. (1987), *O sobě*, soubor textů shromáždili, české edičně připravili, latinské přeložili a starší překlady zrevidovali (a set of texts was gathered, the Czech ones were prepared and edited, the Latin ones were translated or older translations were revised by) A. Molnár, N. Rejchrtová, preface by A. Molnár, Odeon, Praha.

- Likhachev Dmitry S. (1982), *Poezija sadov: k semantike sadovo-parkovykh stilej*, Nauka, Leningrad.
- Mack Maunard (1969), *The Garden and the City: Retirement and Politics in the Later Poetry of Pope, 1731–1743*, University of Toronto Press, Toronto.
- Mezi Baltem a Uhrami. Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu (2000), Praha.
- Morris David B. (1984), *Alexander Pope: the Genius of Sense*, Harvard UP, Cambridge.
- Murko Matija (1925), *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslawen*, "Slavia", 3, 4.
- (1926), *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslawen*, "Slavia", 1.
- (1927), *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslawen*, "Slavia", 3, 4.
- Pospišil Ivo (1992), *Shakespeare, Tolstoj a Orwell*, „Lidová demokracie“ 11, 3.
- (1993), *Individualita a proud: Lev Tolstoj a ruská moderna* [in:] *Problémy ruskej moderny*, Nitra.
- (1994), *Václav Černý a ruská literatura*, "Slavia", 3.
- (1998), *Barokní literatura z pohledu komparativně genologické slavistiky. K barokologickým studiím Milana Kopeckého*, "Slavia", 67, 3.
- (2004), *Baroko jako historicky vymezený fenomén a jako kulturní typ (Barokový slavizmus Milana Kopeckého a publicistika Jaroslava Durycha)* [in:] *Pons Strigoniensis. Studia. Nové interpretace českého baroka. A Cseh barokk új interpretációi. Sborník z mezinárodní konference*, Piliscsaba, 12–13. května 2003. Nemzetközi konferencia, Piliscsaba, 2003. május 12–13, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Esztergom–Piliscsaba.
- (2005), *Baroko jako vývojový problém literatury (Problém slovanských literatur)* [in:] *Slovenský literárny barok. Venované 340. výročiu smrti Petra Benického*, Univerzita Komenského, Bratislava.
- Shakespeare between the Middle Ages and Modernism. A Tribute to Professor Martin Hilský* (2008), M. Procházka, J. Čermák, Charles University, Prague.
- Richter Manfred (2016), *Jan Amos Komeński. Zarys życia i działalności*, "Litteraria Sedlcensia", Colloquia, t. XIX, Wydawnictwo IKR[i]BL, Siedlce.
- Quennell Peter (1968), *Alexander Pope: the Education of Genius, 1688–1728*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- Rott Dariusz (2002), *Bracia Czescy w dawnej Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Slovesné baroko v stredoevropském prostoru (The Literary Baroque in Central European Space)* (2010), ARSCI, Praha (the authors: M. Janečková, J. Alexová, V. Pospišilová and others).
- Sypher Wylie (1955), *Four Stages of Renaissance Style (Transformation in Art and Literature 1400–1700)*, New York.
- Dílo Jana Amose Komenského — Johannis Amos Comenii Opera Omnia* (1969, 1971), ed. A. Škarka, Academia, Praha.
- The Park-Garden Emblem and Alternatives of Literary Evolution (between England, Russia and Moravia)* (2008) [in:] *Space of a Garden — Space of Culture*, eds. G. Gazda, M. Gołąb, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
- Válka Josef (1995), *Morava: reformace, renesance a baroko (Moravia: Reformation, Renaissance, and Baroque)*, Brno.
- Wernisch Martin (2011), *Politické myšlení evropské reformace (The Political Thought of European Reformation)*, Vyšehrad, Praha.
- Wollman Frank (1928), *Slovesnost Slovanů*, Orbis, Praha.

-
- (2003), *Die Literatur der Slawen*, eds. R. Ibler, I. Pospíšil, trans. K. Kallert, *Vergleichende Studien zu den slavischen Sprachen und Literaturen*, eds. R. Belentschikow, R. Ibler, vol. 7, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien.
- (2012), *Slovesnost Slovanů*, eds. I. Pospíšil, M. Zelenka, *Česká asociace slavistů ve spolupráci s Ústavem slavistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, Středoevropským centrem slovanských studií a Slavistickou společností Franka Wollmana*, eds. E. Niklesová, editorial cooperation: N. Čuveleva (first edition: 1928), TRIBUN EU, Brno.

Other Relevant Literature

- Lotman Yury, Uspenskij Boris (1977), *Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)*, “Poetica”, 1.
- Pospíšil Ivo (2003), *Literaturwissenschaftliche Technologie, Psychologie und Rezeptionsästhetik: die tschechische und slowakische Situation* [in:] *Wissenschaft und Systemveränderung. Rezeptionsforschung in Ost und West — eine konvergente Entwicklung?*, eds. W. Adam, H. Dainat, G. Schandera, Universitätsverlag Winter, Heidelberg.
- Rotrekl Zdeněk (1995), *Barokní fenomén v současnosti*, TORST, Praha.
- Toporov Vladimir N. (1994), *Mif, ritual, obraz: issledovanija v oblasti mifopoetičeskogo. Izbrannoje*, Moskva.
- (1994), *O mifopoetičeskom prostranstve. Izbrannye stat’ji*, Pisa.
- Wellek René (1963), *Essays on Czech Literature*, The Hague, Mouton.
-

SŁAWOMIR JACEK ŻUREK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

Między ewangelicką etyką indywidualną a społeczną. O nowej biografii Jerzego Pilcha

Between Protestant Individual and Social Ethics. On the New Biography of Jerzy Pilch

Abstract

This article shows an influence of Martin Luther's understanding of ethics on the ideas concerning these matters presented by Jerzy Pilch — a contemporary Polish writer. Ethical questions and the reflections connected with them are one of the main subjects of his considerations in *Dzienniki* [*Diaries*] (2012, 2014). In his approach towards ethical problems you can see on the one hand an individual attitude, which was called by Luther “freedom from” or practical life for God, and on the other hand — a sociable attitude or “freedom to” displayed in a disposition of living for others.

Everything that is concerned with morality in Pilch's diaries, their author comments carrying out a dialogue with Lutheran tradition and provoking its adherents of Lutheranism. These, mainly ironical statements, should nonetheless be treated as the testimony of his inner struggle with the Protestant tradition and the resulting vision of the world. Katarzyna Kubisiowska, in her monograph dedicated to Pilch, puts the reader gently to this track. However, to arrive at the core of envoi of the author of *Diaries*, it is necessary to employ the work of a scholar, who would be able to combine three skills in his research: literary, theological and ethical.

* Międzynarodowy Ośrodek Badań nad Historią i Dziedzictwem Kulturowym Żydów
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
e-mail: zureks@kul.pl

Rozumienie etyki według ks. Marcina Lutra

Biskup Marcin Hintz w monografii *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklesjalny*, relacjonując poglądy ks. Marcina Lutra leżące u podstaw późniejszego myślenia luterńskiego na temat moralności i samej tzw. etyki teologicznej¹, pisał: „(...) człowiek całą wolność zawdzięcza Chrystusowi, jest ona więc darem danym wierzącemu” (Hintz 2007: 63). W rozprawie o *Wolności chrześcijanina* Ojciec Reformacji postawił tezę, której pierwsza część brzmiała: „chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym...”, druga zaś, jakby jej zaprzeczała: „chrześcijanin jest najuleglejším sługą wszystkich rzeczy i wszystkim podległy” (Luter 1991: 4). Jest to jednak sprzeczność tylko pozorna, gdyż „według Lutra, »bycie wolnym panem« oznacza (...), że chrześcijanin jest całkowicie wolny od wszelkich zewnętrznych przykazań, obyczajów, pobożności, kultu, przepisów kościelnych etc. A zarazem bycie »najuleglejším sługą« oznacza podążanie za Chrystusem” (Hintz 2007: 63). U korzeni więc kształtującego się w wieku XVI i późniejszego myślenia na temat moralności leży przekonanie o dwóch wymiarach etyki ewangelickiej: indywidualistycznym (wolność jednostki) i społecznościowym (tej wolności ograniczenie), owo podążanie za Chrystusem bowiem dokonuje się owszem w życiu konkretnego chrześcijanina, ale zarazem we wspólnocie kościelnej².

Co według wczesnego Lutra konstituuje chrześcijańską wolność? Wiara³, w to, że „Chrystus wyzwolił grzesznika od wszelkiego jarzma, także jarzma uczynków Zakonu, w Chrystusie człowiek osiąga pełnię wolności” (Hintz 2007: 63). A jak wygląda droga

¹ W ujęciu Karola Bartha etyka należy do „nauki o Bogu, który bierze człowieka w swoje uroszczenie, przez to uroszczenie właśnie czyni siebie od początku odpowiedzialnym za człowieka” (cyt. za: Benedyktowicz 1975: 16).

² Więcej informacji na temat poglądów etycznych Lutra można odnaleźć w monografii Christofera Freya *Etyka protestantyzmu od Reformacji do czasów współczesnych* (przel. S. Cinal, Kraków 1991). Szczególnie znaczący dla moich dalszych rozważań jest tu podrozdział *Etyka Lutra* (Frey 1991: 19–35), gdzie znajduje się m.in. takie stwierdzenie: „Luter widzi chrześcijanina w podwójnej relacji: z jednej strony przed jego Bogiem, a przy tym »dla siebie« jako osobę, a z drugiej strony związanego z jakimś urzędem, w jego stosunku do bliźniego” (Frey 1991: 32). Frey twierdzi również, że „teologia Lutra ugruntowała etykę reformacyjną” i że „uchodzi ona za etykę biblijną” (Frey 1991: 33) oraz że w jego rozumieniu „chrześcijanin musi być przede wszystkim wolny i radosny, aby mógł żyć i działać z wiary” (Frey 1991: 25).

³ Luter w kazaniu o dobrych uczynkach pisał: „Pierwszym i najważniejszym, najszlachetniejszym ze wszystkich dobrych uczynków jest wiara w Chrystusa... Albowiem w tym uczynku muszą dokonać się wszystkie uczynki i od niego, jakby lenno, otrzymać porękę” (cyt. za: Frey, 1991: 25).

wiodąca do chrześcijańskiej wolności w rozumieniu Reformatora? Postrzega on ją następująco: „Gdy dusza ludzka stanowi jedno z Chrystusem, człowiek jest wolny. Chrystus jednak daje przykład i wzywa do działania. (...) Wyznawca Chrystusa będąc wolnym, jest zarazem wezwany do działania” (Hintz 2007: 64). W ten oto sposób „wolność staje się służbą jednostki na rzecz innych” (Hintz 2007: 64). Zatem to jednocześnie „wolność od czegoś” (która stanowi fundament etyki indywidualnej) i „wolność ku czemuś” (będąca podstawą etyki społecznej), znajdującą swój najgłębszy „wyraz w służbie na rzecz bliźniego” (Hintz 2007: 64). Te wskazania mają swoje konsekwencje antropologiczne — chrześcijanin to człowiek aktywnie żyjący, pozostający w relacji z Bogiem i innymi, spełniający spontanicznie jednocześnie przykazanie miłości Boga i bliźniego⁴:

Etyka Lutra ma więc charakter ekskluzywny: jest adresowana tylko i wyłącznie do chrześcijan świadomych swej wolności i zadań, innymi słowy jest skierowana do Chrystusowych ludzi wolnych do czynów. Znaczy to tym samym, że krąg adresatów Lutrowej etyki jest ograniczony. Etyka ta dotyczy więc tylko i wyłącznie tych, którzy są wyznawcami Jezusa Chrystusa. Wiara stała się dla Reformatora zasadą etyki⁵. (Hintz 2007: 65)

Z konstatacji tej można więc wysnuć wniosek, że ten, kto nie jest chrześcijaninem nie może zachowywać zasad etycznych, gdyż nie ogarnęła go łaska uzewnętrzniająca się następnie w dobrych uczynkach. W konsekwencji, człowiek bez wiary, choć bardzo chce, nie jest w stanie działać ani dla swojego dobra, ani dla dobra innych. Etyczny sposób myślenia Lutra ufundowany został więc na doświadczeniu religijnym i eklezjologicznym. Nie miejsce tu jednak, by wchodzić w meandry teologii, a w szczególności etyki ewangelickiej. Może należy tylko dodać, że już najbliższy przyjaciel ks. Marcina Lutra — Filip Melancton — odszedł w znaczącym stopniu od pierwotnego sposobu myślenia Reformatora, tworząc zręby nie tylko przyszłej luteranśkiej teologii, lecz także budując podstawy etyki rozumianej nie jako praktykowana moralność, lecz jako teoretyczna dyscyplina, będąca miejscem filozoficznej spekulacji. Patrząc na biograficzne zapisy dotyczące Jerzego Pilcha, jak i jego wskazówki autobiograficzne, spostrzec można, jak jego podejście do spraw etycznych kształtowało się w odniesieniu do pierwotnych poglądów Lutra i jak mocno obecne są one w życiu tego wybitnego polskiego pisarza.

Etyka indywidualistyczna, czyli „wolność od” albo życie dla Boga

Kwestie etyczne i refleksja nad nimi jest jednym z głównych przedmiotów rozważań Jerzego Pilcha w jego *Dziennikach* (Pilch 2012, 2014). Inspirowane są one *explicito* doświadczeniem chorób, które zaczynają dotykać go po pięćdziesiątce, a więc „chorobą alkoholową”,

⁴ Luter o kwestii tej pisał w *Postylli domowej* w sposób następujący:

Cóż tedy znaczy miłować Boga? (...) powiada Chrystus: „Kto mnie miłuje, słowa moje zachowywać będzie”. Jeżeli Boga miłujesz, przykazaniami jego nie możesz pogardzać. Cóż mówi i rozkazuje Bóg czeladzi, służebnikom i słuzebnicom? (...), aby z wiernością, posłuszeństwem i pilnością obowiązki swe pełnili, pomagając służbą, pracą i pilnością swą gospodarzom. (Luter 1883: 536)

⁵ Słowa Hintza są zobrazowaniem fragmentu innego kazania Lutra, które skierowane było do słuchających go chrześcijan:

W zewnętrznym żywocie (...), jesteście nierównymi; tu może jeden więcej pracować, niżeli inny, ale żaden nie ma lepszego chrztu i lepszego Chrystusa, niżeli inny. (...) Kiedy takową równość masz w Chrystusie przez wiare, tedy pracuj i czyni w twym stanie, coś czynić powinien, i zostań w tej zewnętrznej nierówności, czyś nauczycielem albo kaznodzieją, panem albo panią, służebnikiem albo słuzebnicą. (Luter 1883: 192)

„drzeniem samoistnym”, „zespołem parkinsonowskim, czyli zwyrodnieniową chorobą mózgu” (Kubisiowska 2016: 17). Podobnie jak jego ojciec — Władysław — gdy dotknęło go osobiste cierpienie, Pilch zaczyna intensywnie „rozmyślać o sprawach ostatecznych” i powraca do „praktyk ewangelickich” (Kubisiowska 2016: 44), z których na plan pierwszy wysuwa się stała lektura Biblii (choć akurat ta czynność w jakiś sposób towarzyszyła pisarzowi zawsze). Jej intensywne czytanie niegdyś było wręcz nawykiem Pilcha, praktykowanym od czasów, gdy zaczął przyswajać sobie „adaptowane na potrzeby dzieci Pismo Święte” (Kubisiowska 2016: 112). Ono zresztą niezmiennie leży na biurku pisarza. W jego warszawskiej domowej bibliotece wśród innych ważnych książek znajduje się często używany, bo podniszczony, *Śpiewnik dla chrześcijan ewangelickich z roku 1865* (Kubisiowska 2016: 265).

Jerzy Pilch to luteranin w najgłębszym tego słowa znaczeniu, choć nieustannie dystansujący się wobec luteranizmu i go krytykujący. Patrząc na siebie z perspektywy poglądów Reformatora — szczególnie z pierwszej fazy jego aktywności teologicznej — pisarz czuje się przede wszystkim „wolnym panem”. W kwestii tej największym jego autorytetem jest Biblia. Dzieje się tak, ponieważ — jak pisze w *Dzienniku* — „Bóg nie mieszka w niebie, domem jego, naszego Boga, był dyskurs biblijny” (Kubisiowska 2016: 269). Do czego prowadzi owo permanentne uczestnictwo w tym dyskursie, do jakiej wolności wiedzy? Pilch jest — pisząc Lutrem — „całkowicie wolny od wszelkich zewnętrznych przykazań”, co nie zjednywało mu przyjaciół, wręcz przeciwnie, o czym wspomina jego biografka Katarzyna Kubisiowska:

Nie wiadomo, czy pisarstwo, czy też styl życia Jerzego Pilcha sprawiły, że niektórzy ewangelicy w pewnym okresie odsunęli się od niego. (...) Niektórzy zazdrościli mu popularności i uważali, że plami dobre imię ewangelików. Inni denerwowali się, gdy ironizował na temat zaściankości ewangelickiej, i mieli mu to za złe, uważając, że wyśmiewa on własny Kościół w swych felietonach. (Kubisiowska 2016: 265)

Sam Pilch czuł się grzesznikiem: można powiedzieć, według modelu podanego przez Lutra — opisującego człowieka — był „jako Boże stworzenie, ale upadłe w grzech; jako ten, który utracił obraz i podobieństwo Boże, a wciąż jest najwyższym ze wszystkich stworzeń; jako usprawiedliwiony i wciąż grzesznik” (Hintz 2007: 57). W *Dzienniku*, diagnozując samego siebie, konstatuje: „podświadomie pielęgnowałem przekonanie, że mimo licznych i niekiedy dość plugawych grzechów Opatrzność nie spuszcza ze mnie łaskawego oka” (Pilch 2013: 364). Równocześnie odsłania — odkrytą ku swemu zdziwieniu oraz radości — istotę antropologii chrześcijańskiej: oto jest ze swej upadłej natury grzeszny, lecz zarazem sprawiedliwy, w znaczeniu — usprawiedliwiony przez Odkupiciela (*simul iustus et peccator!*). Pilch nigdzie nie tłumaczy się więc ze swojego postępowania, bo rozumie, że broni go Chrystus:

Człowiek jest protestantem, nie uczynki, ale łaska go zbawi, zdaje się, że już jest zbawiony, prace w luterskim niebie idą z wyprzedzeniem; na luterskiej ziemi punktualnie, w luterskim niebie w tempie antycypującym. Tak jest i tak będzie na wieki wieków, amen. (Pilch 2014: 76–77)

Za to z ogromnym wdziękiem prowokuje swoich współwyznawców, jakby chcąc zwerfikować, czy ci rzeczywiście rozumieją sedno kerygmaticznego przesłania zawartego w Zwiastowaniu Słowa. Widać to szczególnie jaskrawo w tych partiach biografii, w których opisano, jak go ewangelicy postrzegają, np. we fragmencie przywołującym relację

z odebrania nagrody im. ks. Leopolda Otto w roku 2013. Fotografię pisarza zamieszczono w związku z tym w miesięczniku wydawanym przez Kościół Ewangelicko-Augsburski, co ks. Jan Hause skomentował następująco:

Nie mogę oprzeć się wrażeniu, że nawet na zdjęciu zamieszczonym w „Zwiastunie [Ewangelickim]”, zasiadając niczym na tronie w kościele, uśmiecha się z lekka szelmowsko. Jakby nie czuł się zbyt na miejscu. Jak zawsze uroczy. Nigdy nie wiadomo, czy kpi, czy pyta o drogę. Trochę patrzący prześmiewczo, jakby z lekko tylko dającą się zauważyć nutą wyższości, ale nie ponad innych, tylko jakby większy mądrością i doświadczeniem. Dar ludzi inteligentnych, obdarzonych klasą i poczuciem humoru, dystansu do świata i siebie samego. (Kubisiowska 2016: 277)

Tylko wtajemniczeni wiedzieli, że Pilch mierzył się właśnie wtedy z potężną depresją i dlatego nie przybył na samą uroczystość wręczenia mu nagrody do Bielska-Białej.

Rzecz jasna nie tylko ewangelicy, ale również katolicy tej postawy wiecznej prowokacji Pilcha jako „probiezra wiary innych” zupełnie nie rozumieli. Jan Polkowski — sztandarowy polski katolik, przywołany przez Kubisiowską w biografii Pilcha, konstatawał: „Gdy Jurek Pilch robi z siebie ewangelika, to ci, co go znają, się z tego śmieją. On jest taki ewangelik jak ja Chińczyk” (Kubisiowska 2016: 267). Dalej zarzucał mu przede wszystkim hipokryzję, a więc to, że ten specjalnie wychodzi ze wszystkich stereotypów i udaje kogoś, kim tak naprawdę nie jest [zob. Kubisiowska 2016: 268]. Tymczasem Pilch wypisując o „lutrach swawole” (Pilch 2012: 325) i nieustannie prowokując, właśnie docierał do istoty etyki ewangelickiej, stąd pisał: „(...) jestem kibicem moich lutrów” (Kubisiowska 2016: 268). Co ciekawe, czynił to przewrotnie, np. w kontekście opisywanej katolickiej spowiedzi, i choć — jak pisał — współczuje braciom-katolikom (których swoją drogą też po wielokroć w dziennikach krytykuje), że muszą opowiadać „księdzu coś do ucha”, zazdrości im jednak momentu, gdy wprost i indywidualnie, każdy z nich słyszy odchodząc od konfesyjonału, że, owszem, grzeszył, ale zostało mu to wybaczone. I pisze dalej, przypominając formułę kończącą spowiedź powszechną podczas ewangelickiego nabożeństwa: „(...) to [czyli katolicka forma indywidualnego rozgrzeszenia] jest bezpieczniejsze niż: »Bądźcie doskonałymi jako Pan wasz w niebiesiach doskonały jest«” (Kubisiowska 2016: 265).

Pilch prowokuje więc i katolików, i luteranów, lustrując ich obyczaje, pobożność, kult, przepisy kościelne, bo w ten nietypowy sposób niejako akcentuje swą własną chrześcijańską formację, sprawdzając przy okazji, co z nią się dzieje u jego własnych i nie własnych braci. Moim zdaniem te eklezjalne zaczepki Pilcha są — zaskakująco — wyrażaną przez niego formą fascynacji Kościołem Powszechnym. Jak podkreśla w biografii pisarza Kubisiowska, w ten sposób, niejako przy okazji, „tłumaczy nie tylko katolickiej części Polski, w czym tkwi istota luteranizmu. Nawet jeśli słabnie jego wiara — czemu daje wyraz w *Dziennikach* — stoi po stronie tradycji: religijnym innowacjom jest nieprzychylny” (Kubisiowska 2016: 268). „Wolność od” jest więc dla Pilcha niezbywalną wartością, choć ma on wrażenie, że sami luteranie już o niej zapomnieli, stąd kąśliwie konstatuje ich stosunek do tej wartości — „przymus [u ewangelików] jest okolicznością tak wszechogarniającą, że w zasadzie jest nieobecny” (Pilch 2012: 301).

Etyka społeczna, „czyli wolność do” albo życie dla innych

Wartością społeczną ważną dla życia innych, a kulturowaną przez ewangelików, jest praca, pojmowana jako oczekiwana przez Boga forma działania, a przeżywana właściwie jako „wolność do”, co podkreślał Luter, staje się służbą jednostki na rzecz bliźnich⁶. Praca więc rozumiana jest w ewangelicyzmie jako powołanie (*Beruf als Berufung*, Hintz 2007: 77), forma modlitwy (wedle nowej reguły „módl się, pracując”⁷), nakaz biblijny⁸, chrześcijański obowiązek. Warto jednak podkreślić, że zarówno w teologii ewangelickiej, jak i etyce nigdy nie była ona kwintesencją życia chrześcijańskiego, czego stereotyp ugruntował Max Weber (por. Weber 2010; Hintz 2006: 157–166; Benedyktowicz 1975: 172–179). Praca w ujęciu luterańskim w swej istocie jedynie leży u podwalin etyki społecznej i jest sposobem realizacji miłości bliźniego i służenia mu. W tym myśleniu każda praca, choćby najbardziej poniżająca człowieka, ma w oczach Boga swoją wartość⁹, jest ona bowiem „dziękczynieniem Bogu za dar życia, jest formą jego wysławiania, modlitwą i hymnem śpiewanym na cześć Stwórcy” (Hintz 2007: 79). Chrześcijanin powinien jednak mieć dystans do pracy, tak, by nie stała się ona idolem¹⁰, i aby nie przekształciła go w *homo laborens*¹¹.

⁶ Według Lutera:

Chrześcijanin (...) w pracy nigdy nie ustaje. Bo Pan Chrystus nie sprawił, aby ryby same skakały w łódź Piotrową; wyjechawszy na głębię i zapuściwszy sieć musiał pracować jako inni rybacy. (...) Niesłusznym by było, by Pan zaraz pomógł, gdy my sobie życzymy. Pracuj na chwilę na darmo jak Piotr, ucz się cierpliwości mówiąc: muszę i ja mieć swoją moc, muszę wstawać i na darmo pracować; wszakże z czasem zmieni to mój Ojciec w niebiesiach. Pracuj, cierp odważnie, a przyjdzie Bóg z błogosławieństwem swym. (Luter 1883: 461)

⁷ Jak pisał Luter:

(...) powinniście pracować, a co zyskacie, odłożyć i zachować na dzień potrzeby. Kto tak nie czyni, temu Bóg za to nie może, że nie ma tam ani szczęścia, ani pożegnania. Ani też tego nie przypisuj Bogu, który by chętnie chciał powodzenia twego, gdybyś ty tylko chciał być chrześcijaninem, słuchać słowa jego i wierzyć mu, gdybyś przestał się troszczyć a zaczął raczej porządnie pracować; lecz przypisz raczej winę twemu rozpustnemu, niechrześcijańskiemu żywotowi, twemu próżnowaniu i rozprasaniu! Onci powiada: »Wszystko będzie wam przydane«, — ale ty tego nie chcesz! Jak trzeba iść do kościoła, to leżysz w łóżku i próżnujesz, idziesz sobie na przechadzkę albo do karczmy; jak trzeba do pracy, tak samo. A przecież i ptaszę musi pracować i szukać pokarmu, bo Bóg choć je żywi, jednak mu do gniazdka nie niesie pokarmu. Uczyni i ty także, bądź człowiekiem bogobojnym, w pracy pilnym, a resztę porucz Panu Bogu, on ci da wyżywienie. (Luter 1883: 560)

⁸ Szukając potwierdzenia o powinności podejmowania pracy przez chrześcijanina w Ewangeliu Mateusza Luter pisze: „Pracy nam Pan nie zakazuje, owszem jak najusilniej ją nakazuje, abyśmy do niej wszelkiej pilności i staranności dolożyli, a nie byli leniwymi i niedbalymi” (Luter 1883: 558).

⁹ Jak tłumaczył Luter:

A zasię podłą wydaje się rzeczą, gdy służąc w domu warzy, myje, umiata i inne prace sprawuje — ale ponieważ Bóg tak czynić nakazuje, tedyć taka podła praca zaiste jest »służbą Bożą« i więcej znaczy niż wszelka świętobliwość i żywot surowy mnichów i zakonnic. Do tego nie ma nakazu Bożego; ale jest nakaz jego, abyśmy ojca i matkę czcili i do utrzymania domostwa usłuźnymi byli. (Luter 1883: 552)

¹⁰ Według Lutera:

Pracy nam Pan nie zakazuje, owszem jak najusilniej ją nakazuje, abyśmy do niej wszelkiej pilności i staranności dolożyli, a nie byli leniwymi i niedbalymi. Lecz troski o jedzenie, napój, odzienie i inne rzeczy, te są surowo zakazane, albowiem one są świadectwem, iż do Pana Boga nie mamy zaufania, że on nas utrzyma; to zaś jest najgorszym bluźnierstwem. Powinno być jedno i drugie, praca i wiara. Pracę Bóg już w raju człowiekowi nakazał, aby pracował, jeżeli chce jeść. Ale chrześcijaninowi potrzeba także wiary. (Luter 1883: 558)

¹¹ Człowiek potrzebuje świętowania niedzieli (której obrazem w Starym Testamencie jest żydowski szabat), inaczej staje się owym *homo laborens*. Nie jest on bowiem powołany do pracy, lecz do zbawienia i życia wiecznego.

Wy myślcie w sercach waszych (...), że święcić sabat znaczy po prostu próżnować, a nic nie robić. Ale się mylicie, bo dzień święty święcić znaczy słuchać słowa Bożego a bliźniemu dopomagać, w czym można. Albowiem

Dlatego powinien zawsze pamiętać, że ma Ojca w niebie, który myśli o nim i dba o jego życie¹² i chce, aby nie ogarnęła go chciwość¹³.

W *Dzienniku* Pilch pisze o pracy w kontekście współczesnego ewangelicyzmu:

W końcu można nie praktykować, do kościoła nie uczęszczać, w chórze kościelnym nie śpiewać, od wszelkich form zbiorowego życia parafialnego stronić, w ogóle można — i to można swobodnie — być całkowitym luterskim odludkiem, ale można przy tym liczne cnoty luterskie (choćby takie jak solidność, dokładność, pracowitość i inne niezawodności) w życiu codziennym stosować. Wiadomo, że powinno być i to, i to, ale jak się pełnej doskonałości osiągnąć nie da, to lepszy ten, co do kościoła nie chodzi, ale pracuje rzetelnie, niż na odwrót. (Pilch 2012: 427)

Dlatego Kubisiowska tak mocno akcentuje w biografii Pilcha, i to właśnie w odniesieniu do ewangelickiego etosu pracy, religijny kontekst, w którym pisarz został wychowany:

Od chłopięcości Jerzy chowa się w tradycji, wedle której nic, co istotne, nie przychodzi łatwo. Widzi to na własne oczy: babka od świtu do zmroku przy gospodarstwie, dziadek Czyż po powrocie z poczty rozkręcający nieudane, ale pochłaniające mnóstwo czasu interesy, stary Kubica z morderczą zaciętością usiłujący zorać nieurodzajną glebę. Acedia, czyli lenistwo, jest najniekzemniejszym stanem ducha i ciała. W Wiśle mówi się: „lepszy ózralec [czyli pijak] niż leniwiec”. Praca w znoju ma chronić od wszelkich pokus. Kto próżnuje, ten jest ganiony, choć właśnie Jurkowi babka Czyżowa spośród wszystkich domowników daje najwięcej swobody. (Kubisiowska 2016: 264)

Autor także dostrzega u samego siebie wrodzony i zakorzeniony w sobie etos luterańskiej pracowitości¹⁴, choć trzeba przyznać, niekulturowany od samego początku dorosłego życia. A może były to oznaki luterańskiej potrzeby czasowego dystansowania się od niej? Tak czy inaczej warto zobaczyć, jak wspomina pierwszą po studiach „pracę” Pilcha na uniwersyteckiej polonistyce jego ówczesny student — Marcin Świetlicki:

tak święcić sabat, iż byście bliźniego w potrzebie jego opuścili i nie pomogli mu, to nie jest według woli Bożej. Jeśli tedy bliźniemu służę i pomagam, choćbym przy tym musiał pracować, dobrze w tym czynię ani gwałcę sabatu, bo pobożny czyn uczynilem. Nauka ta o święceniu sabatu objaśnia przykazanie trzecie, co ono znaczy i czego od nas wymaga, a to nie abyśmy próżnowali, wstrzymując się od wszelkiej pracy, lecz abyśmy słuchali słowa Bożego i według niego się sprawowali i żyli. A słowo Boże wskazuje na drugą tablicę Mojżeszową i naucza nas miłować siebie nawzajem i czynić wszystko dobre. (Luter 1883: 569)

¹² Jak pisał Luter:

I niepodobna, by taka wiara nie spełniła się; polega ona bowiem na słowie Bożem, które jest wszechmocnym i obiecuje nam, że szukając najprzód królestwa Bożego a potem trwając w pracy wszystko inne będzie nam przydane. (Luter 1883: 607)

¹³ Według Lutra:

Kto by uwierzywszy temu pieniądzy i majątnością, którą go Bóg obdarzył, wspierał i wspomagał ubogich, nie mogących na swój chleb zapracować, ten bez mamony niesprawiedliwości uczynił mamonę sprawiedliwości, albowiem z nieprawego przywiódł by ją ku prawemu używaniu. Chrześcijanie nie powinni pieniędzy i majątności używać jedynie dla siebie, ku swojej okazałości, sławie, rozkoszy i pysze, jak to widzimy u wielu. Świadczy przeciwko nim przysłowie, które taci w ustach mają mówią: Ja mam żyto i chleb dla siebie, chcesz li i ty je mieć, zgotuj je sobie. Ale ich żyto i chleb jest zaiste mamoną niesprawiedliwości; mogli by jej używać Bogu ku czci i upodobaniu, gdyby nią bliźniemu swemu służyli, ale używają jej ku grzechowi i ku własnemu zatraceniu. (Luter 1883: 498)

¹⁴ Etos ten brzmi:

Jako św. Paweł naucza, Efez. 4, 28: „Kto kradł, niech więcej nie kradnie, ale raczej niech pracuje, robiąc rękoma, co jest dobrego, aby miał skąd udzielać potrzebującemu” itd. (Luter 1883: 477–478)

Kiedy po latach oglądałem ze wzruszeniem swój indeks, dostrzegłem podpis Pilcha. A wtedy już pracowałem z Pilchem w „Tygodniku Powszechnym”. I myślę sobie, kurde, nie pamiętam, żebym miał z nim zajęcia. Spytałem kolegę ze studiów. A on mówi: „Nie pamiętasz? Przyszedł człowiek na pierwsze zajęcia i tyleśmy go widzieli. Na drugich go nie było, na trzecich też. No to przestaliśmy chodzić. Na koniec semestru jedna z dziewczyn zaniósła mu wszystkie indeksy, a on się podpisał. Nie miał wyjścia. (Kubisiowska 2016: 326)

Cnotę luterańską, jaką była pracowitość, Pilch osiągnął więc raczej później, po tym, jak już został „w roku 1985 z uniwersytetu (...) wyrzucony” (Kubisiowska 2016: 327). Potwierdza to zresztą sam autor w *Dzienniku*: „(...) na starość ze specjalnym bezwstydem wylazi ze mnie natura lutersko-kujońska i w gruncie rzeczy nigdzie (...) publicznie nie jestem w stanie wystąpić nieprzygotowany” (Pilch 2012: 105). Dzieje się tak, bo, jak pisze, „w luterskiej doktrynie — wspominałem o tym nieraz — niczego takiego jak hierarchie występków nie ma, ale jakby taki kodeks funkcjonował, na pierwszym miejscu »siedmiu ewangelickich grzechów głównych« z pewnością widniałoby Lenistwo” (Pilch 2012: 427)¹⁵. Dlatego „(...) ewangelicy z natury bez roboty ledwo żyją, prawdę mówiąc — prawie wcale” (Pilch 2012: 192). Stąd też się bierze „luterski podziw dla nie ludzkiej w nadludzkich warunkach roboty” (Pilch 2012: 239). W autobiograficznych zapiskach Pilcha praca w wydaniu luterańskim, o której pisze raz poważnie, a raz przewrotnie i prowokacyjnie, pełni więc — przynajmniej deklaratorywnie — niezwykle ważną rolę:

Do rajy spieszno, ale jak się o luterskiej pracowitości napisało więcej (w prawdzie w gatunku, w którym łatwiej o więcej) od Webera — kładł się, chłopie, nie będziesz. Poleżałeś już zresztą sobie, że ho, ho. (Pilch 2014: 233)

Pisarz, jak ma to w zwyczaju, potrafi też od tej wartości przekornie zupełnie się zdystansować:

Z czasem dochodzę do wniosku, że właściwie wszystko poza „nie ludzką pracą w nie ludzkich warunkach” jest dla ewangelików grzechem. Nieraz mam wrażenie, że moi współbracia ślaniają się po wielogodzinnym wysiłku w transie bliskim erotycznemu — nie dziwota, inne drogi dojścia do przyjemności są im zakazane. (...) Porządny ewangelik powinien pracować najlepiej fizycznie i chwalić Pana pieśnią i głoszeniem Pisma Świętego. Czytanie innych książek zawsze jest trochę podejrzane, tym bardziej pisanie. Zwłaszcza o „innych rozkoszach synów ludzkich”. (Kubisiowska 2016: 264)

Pilch jako pisarz, co dokładnie przedstawia w *Dzienniku*, codziennie siada karnie do biurka w swym własnym domu i klika godzin, nawet nad pustą kartką, cierpliwie przy nim spędza. Jest w tym także rys nauki Lutra, który mówił: „Gdyśmy całą noc na darmo pracowali jako Piotr, zaraz szemrzemy, zaraz byśmy wszystko porzucili i odbiegli. Nie dawaj miejsca takiemu pokuszeniu, trwając w powołaniu swoim w doli i niedoli, porucz Bogu

Albowiem chrześcijanie na ziemi cierpieć i kuszeni być muszą. Gdy kuszeni wiernie się trzymają słowa Bożego, swego powołania i pracy, potem im Chrystus pomaga obfitym błogosławieństwem. (Luter 1883: 460)

¹⁵ Według Lutra:

Ciało jest śmiertelne i musi mieć swój pokarm, aby zdrowym zostało. Nakarmione niechaj nie próżnuje, ale niechaj robi i pracuje. Bez pracy staje się gnuśnym i pożądlwym, [przy czym musi w tym być umiar, gdyż] człowiek nie może ustawicznie pracować, musi też mieć swój odpoczynek, bez którego nikt długo trwać nie może. Przeto też Pan Bóg postanowił nie tylko dzień ku pracy, ale też noc ku spaniu i odpoczynku, a południe trzymamy ku jedzeniu. (Luter 1883: 482)

troski swoje. Jeżeli tobie nie szczęści się we wszystkim, przecież stałym bądź i nie ustawaj. Lepsze jest niepowodzenie w posłuszeństwie, niż dobre powodzenie w nieposłuszeństwie” (Luter 1883: 463). W ten sposób pisarz poskramia przede wszystkim własne ciało (ale z umiarem¹⁶), które według poglądów Lutera ma być właśnie do pracy przede wszystkim używane¹⁷.

*

O wszystkim tym, co dotyczy moralności, Pilch mówi, dialogując z luteranizmem i prowokując jego wyznawców. Te w większości ironiczne wypowiedzi należałoby więc traktować przede wszystkim jako świadectwa jego wewnętrznych zmagania z ewangelicką tradycją i wynikająca z niej wizją świata. Kubisiowska w swojej monografii poświęconej Pilchowi delikatnie na ten trop czytelnika naprowadza, jednak by dotrzeć do istoty przesłania autora *Dzienników*, potrzeba pracy badacza, który połączy w swym warsztacie trzy dyspozycje: literaturoznawczą, teologiczną i etyczną.

Bibliografia

- Benedyktynowicz Witold (1975), *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Znaki Czasu, Warszawa.
- Frey Christofer (1991), *Etyka protestantyzmu od Reformacji do czasów współczesnych*, przeł. S. Cinal, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Hintz Marcin (2006), *Ewangelicki etos pracy jako powołanie [w:] Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Głos Życia, Katowice.
- (2007), *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklesjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa.
- Kubisiowska Katarzyna (2016), *Pilch w sensie ścisłym*, Znak, Kraków.
- Luter Marcin (1883), *Postylla domowa*, Augustana, Cieszyn (reprint: Bielsko-Biała).
- (1991), *O wolności chrześcijańskiej*, przeł. W. Niemczyk, Znaki Czasu, Warszawa.
- Pilch Jerzy (2012), *Dziennik*, Wielka Litera, Kraków.
- (2014), *Drugi dziennik (21 czerwca 2012–20 czerwca 2013)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Weber Max (2010), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Miziński, Aletheia, Warszawa.

¹⁶ Jak pisze Luter:

Włożona jest wprawdzie na ciało praca, aby nie próżnowało, ale by pracowało. A wszakże człowiek tak ma pracować, aby przy tym zdrowy został i ciało żadnej szkody nie uczynił. (Luter 1883: 481)

¹⁷ Z prac *Postylli domowej*:

Przeto mamy ciało swe wedle jego potrzeby ubierać, karmić i do pracy go używać. Bo na to je Bóg stworzył i urządził i tak też ma pozostać. Nie przyszedł Chrystus, aby w tym coś zmienić. To już sami wykonać możemy i innego odzienia albo innego pokarmu używać nam wolno, jeżeli się to potrzebnym stanie; jest to zmiana mała i nieznaczna, do której pomocy Chrystusa Pana nie potrzebujemy; służbą zaś Bożą albo sprawą duchową zmiana taka bynajmniej nie jest. (Luter 1883: 102)

MAŁGORZATA ZIÓŁEK-SOWIŃSKA

Uniwersytet Warszawski*

The Story of the Exodus and the Images of the Promised Land and Heaven in the Poetry of African American Spirituals

Abstract

Since the beginning of slavery blacks discovered in the Bible stories which provided not only narratives and language to delineate the difficulty of being a slave, but also hope for a better future in the afterlife. The Exodus was perceived as the Bible's main argument that God denounced slavery and would come in a catastrophic event to judge those who mistreated blacks. This article is devoted to the exploration of the biblical figure of Exodus as a recurring trope in selected lyrics of slave spirituals and spirituals recorded by bluesmen. Scholars seem to agree that the Exodus is the migration narrative, but in this article I seek to demonstrate that it may also represent the theme of going on a spiritual journey to the other side in the hereafter or the end of time city the New Jerusalem.

* Ośrodek Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego
Al. Niepodległości 22, 02-653 Warszawa
e-mail: gosiazoleksow@gmail.com

Since the beginning of slavery blacks discovered in the Bible stories which provided not only narratives and language to depict the difficulty of being a slave, but also hope for a better future in the afterlife. The Exodus was viewed as the Bible's main argument that God condemned slavery and would come in a catastrophic and apocalyptic event to judge those who mistreated slaves. This article will explore the biblical figure of Exodus as a recurring trope in selected lyrics of spirituals. The theme of drama of deliverance from bondage will be discussed in slave spirituals such as *Go down Moses* and *Didn't Ol' Pharaoh Get Lost*. Scholars seem to agree that the Exodus is the migration narrative, but in this article I seek to demonstrate that it may also represent the theme of going on a spiritual journey to the other side in the hereafter or the end of time city the New Jerusalem. Spirituals such as *My Army Cross Over* and *We Will March through the Valley* will be discussed to show the religious and martial spirit of blacks.

In the discussions of images of heaven my overall argument is that the eschatological hope embedded in the slave religion to be delivered from the horrible conditions of slavery and to have a chance for a better world in the Promised Land is sounded in the poetry of spirituals. Selected spirituals will be discussed to reveal the persistence of these themes. They include the lyrics of spirituals such as *I Want to Go Home*, *I Want to Walk in Jerusalem Just Like John and My Father*, *How Long?*

In the case of spirituals recorded by blues musicians, I want to argue that they projected the image of heaven as the place of eternal rest in the Kingdom of God in the land beyond death. For a number of them death was not the end of human existence, but it was a vehicle of obtaining a further spiritual life. I intend to examine the visions of heaven in blues spirituals such as Blind Willie Johnson's *Bye and Bye I'm Going to See the King*, and *Trouble Will Soon Be Over*, Charlie Patton's *Lord I'm Discouraged*, Blind Gary Davis's *The Angel's Message to Me*, *Twelve Gates in the City* and *Goin' to Sit Down on the Banks of the River* and Blind Willie Davis's *I've Got a Key to the Kingdom*.

The Theme of Drama of Deliverance from Bondage in Selected Spirituals

Now there arose up a new king over Egypt... And he said unto his people, "Behold, the people of the children of Israel are more and mightier than we: Come on, let us deal wisely with them; lest they multiply, and it come to pass, that, when there falleth out any war, they join also unto our enemies, and fight against us, and so get them up out of the land". Therefore they did set over them taskmasters to afflict them with their burdens. (Ex. 1: 8–11)

As African American scholar, theologian and musician Jon Michael Spencer notes it is not difficult to envision how African slaves could have understood the above passage from the Book of Exodus:

'Behold the people of Africa are too many and too mighty for us. Come, let us deal shrewdly with them. Lest they multiply, and, if civil war befall us, they join our enemies and fight against us and escape from the South.' Therefore they set taskmasters over them to afflict them with heavy burdens. They whipped them into submission, lynched their men, raped their women, and sold their children downriver. (Spencer 1990: 3)

Thus, many lyrics of the spirituals reflected the pain of slavery, as exemplified in *Sometimes I Feel Like a Motherless Child*, some of which reads:

Sometimes I feel like a motherless child
 Sometimes I feel like a motherless child
 Sometimes I feel like a motherless child
 A long ways from home
 A long ways from home.

(*Sometimes I Feel Like a Motherless Child* available online)

In his study *Conjuring Culture. Biblical Formations of Black America*, Theophus Smith states that black Christians compared themselves to Mosaic slaves and induced God to grant them freedom as the Hebrew slaves were given it in the book of Exodus (Smith 1994: 60). The Christian slaves, as Albert Raboteau notes, "applied the Exodus story, whose end they knew, to their own experience of slavery, which had not ended. Exodus functioned as an archetypal event for the slaves. The sacred history of God's liberation of his people would be or was being repeated in the American South" (Raboteau [quot. too:] Smith 1994: 63).

It becomes clear that the Exodus story was in the words of Spencer: "the pattern of liberation — *confrontation, conflict, revelation*. The singers believed that God would do for them what was done for the Israelites" (Spencer 1990: 18). Jewish liberation theologian Mark Ellis points out that: "The songs of African slaves in nineteenth-century America calling on God for freedom echo the lamentations of the Jews in Egypt" (Ellis [quot. too:] Spencer 1990: 19). African American theologian James H. Cone asserts that: "The resurrection-event means that God's liberating work is not only for the house of Israel but for all who are enslaved by principalities and powers" (Cone [quot. too:] Spencer 1990: 19).

The theme of drama of deliverance from bondage may be seen in the lyrics of the spiritual *Go down Moses*. As we read:

Go down Moses
 Way down in Egypt land
 Tell ole Pharaoh
 To let my people go
 When Israel was in Egypt land
 Let my people go
 Oppressed so hard the could not stand
 Let my people go.

(*Go down Moses* available online)

The above lines of this spiritual refer to the Book of Exodus: “And the LORD spake unto Moses, Go unto Pharaoh, and say unto him, Thus saith the LORD, Let my people go, that they may serve me”. (Exod. 8:1) The lines: “Thus spoke the Lord”, bold Moses said: “If not, I’ll smite your first born dead, Let my people go” have a clear reference to the Book of Exodus (11: 4–5). As we read in the Exodus chapter 11: “And Moses said, Thus saith the LORD, About midnight will I go out into the midst of Egypt: And all the firstborn in the land of Egypt shall die”.

The Exodus phrase “Let my people go” is also utilized in the spiritual *Didn’t Ol’ Pharaoh Get Lost*:

Den Moses an’ Aaron
 To Pharaoh did go
 ‘Thus says de God of Israel
 Let my people go.

(*Didn’t Ol’ Pharaoh Get Lost* available online)

The spiritual recounts the story of the parting of the Red Sea in which Moses and the Israelites managed to cross the sea whereas the entire Egyptian army was drowned. Importantly, God in this spiritual is referred to as “Jehovah [who] hears his people pray” (*Didn’t Ol’ Pharaoh Get Lost...*). Deliverance from bondage can be observed in the following lines:

Den Moses said to Israel
 As they stood along the Shore
 ‘Yo’ enemies you see today
 You’ll never see no more’
 Den down came raging Pharaoh
 Dat you may plainly see
 Old Pharaoh an’ his host
 Got los’ in de Red Sea.

(*Didn’t Ol’ Pharaoh Get Lost...*)

The slave bards identified with the Israelites not only in their slavery but also in their wretchedness; they were also slaves under the wicked regime (Callahan 2006: 86). The Exodus story gave the black slaves a myth which enabled them to come to terms with the brutality of slavery and their powerlessness to do anything about it, whereas concurrently holding a firm belief that God can make the impossible possible (Callahan 2006: 86).

The Exodus as the theme of going on a spiritual journey to the other side in the hereafter and the end of time city the New Jerusalem

In his seminal article *Black Spirituals: A Theological Interpretation* James H. Cone points out that black slaves realized that the North was not the Promised Land due to unjust and racist laws made by the American Government such as the Fugitive Slave Act of 1850 and the U.S. Supreme Court's decision in the Dred Scott case in 1857 (2000: 787). Therefore, in Cone's view the slaves' concept of heaven was created in response to the limitations and restrictions of the hostile earthly world. The vision of a just afterlife was to affirm the dignity and value of slaves' lives when other people regarded them as nonpersons (2000: 788).

Despite Cone's observation that some blacks may have found the North little better than the South, for black slaves in the South who would not have known about the Dred Scott case or the Fugitive Act, the North was still perceived as the Promised Land as it represented freedom from the brutality of southern slavery, and which was home to numerous free blacks and the Abolitionist and Underground Railroad movements. To them the North was a better place and those that could would continue to escape to it. In slave spirituals, crossing the Jordan typically meant crossing over into death but it could also refer to crossing over into the North, so that spirituals and slave songs raised the question of freedom and the Promised Land in these two ways. Often, the slave masters were not aware of the fact that certain spirituals talked of escape to the North rather than just going to heaven.

Much has been written about the fact that the Exodus is the migration narrative, but I want to argue it may also represent the theme of or going on a spiritual journey to the other side in the afterlife. Many spirituals tackle the motif of marching or going on a metaphysical journey to the hereafter. For example, on the one hand, the spiritual *Many Thousand Go* may be perceived as a protest song denouncing slavery; on the other hand, however, it may be read as a song about going to heaven. As the slave poet announces:

No more peck o' corn for me,
No more, no more;
No more peck o' corn for me,
Many thousand [sic] go

(Allen, Ware, Garrison 1995 [1867]: 48)

In the song *I Want to Go Home* the black slave poet wants to embark on a spiritual journey to heaven and clearly refers to the afterlife in "de kingdom" when whippings, tribulation, slavery and evil will refer to the past:

Dere's no rain to wet you.
O yes, I want to go home,
Want to go home.
Dere's no sun to burn you—O yes, etc.
Dere's no hard trials.
Dere's no whips a—crackin'.
Dere's no stormy weather.
Dere's no tribulation.
No more slavery in de kingdom.
No evil-doers in de kingdom
All is gladness in de kingdom

(Allen, Ware, Garrison 1995 [1867]: 46)

Black theologian Howard W. Thurman comments that in the slaves' concept of heaven "there will be no prescription, no segregation, no separateness, no slave-row, but complete freedom of movement — the most psychologically dramatic of all manifestations of freedom" (Thurman 2000: 47). The unknown bards of the spirituals not only recited the history of enslaved blacks but also expressed the desire for freedom on earth in addition to spiritual freedom.

Significantly, the recurring trope of going to heaven can be also observed in the poetry of spirituals depicting visions of the New Jerusalem. In the Book of Revelation 21 and 22 the Apostle John envisions the New Jerusalem as an end of time city in which people have been liberated from injustice and oppression. In this heavenly city God will put an end to human pain and sorrow: "And God shall wipe away all tears from their eyes; and there shall be no more death, neither sorrow, nor crying, neither shall there be any more pain: for the former things are passed away" (Rev: 21:4). Slaves lived in the hostile world of oppression and therefore it is no wonder that the image of the heavenly city in which all enslaved blacks will be finally freed from pain and troubles of the earthly life appealed to the unknown authors of spirituals.

In the spiritual *I Want to Walk in Jerusalem Just Like John* the poet expresses his desire to walk in the eschatological city Jerusalem:

I want to be ready,
I want to be ready,
I want to be ready,
to walk in Jerusalem jus' like John.

John said de city was jus' four square,
Walk in Jerusalem jus' like John,
An' he declared he'd meet me dere;
Walk in Jerusalem jus' like John.

(Johnson, Johnson 2002 [1926]: 58–59)

Clearly, the line "John said de city was jus' four square" brings to mind the image of the New Jerusalem which was depicted by St. John as "the city lieth four square, and the length is as large as the breadth" (Rev: 22:16).

In another version of this spiritual the poet ponders on the Last Judgement, death and the afterlife and at the moment of his physical death he expresses his longing for walking in the New Jerusalem just like the Apostle John:

When I come to die,
I want to be ready,
When I come to die,
Going to walk Jerusalem just like John.

Walk Jerusalem in the morning,
I'm going to walk Jerusalem in the morning;
Walk Jerusalem when the world's on fire,
I'm going to walk Jerusalem just like John;
Walk Jerusalem when the tombstones busted,
Walk Jerusalem like John.

(Peters 1993: 397)

The theme of embarking on a spiritual journey to the eschatological city New Jerusalem can be seen in the spiritual *My Father, How Long?*, some of which reads:

We'll soon be free,
 De Lord will call us home.
 We'll walk de miry road
 Where pleasure never dies.
 We'll walk de golden streets
 Of de New Jerusalem.

(Allen, Ware, Garrison 1995 [1867]: 93)

In the Book of Revelation the New Jerusalem is made of pure gold and the foundation of the wall of the city are garnished with twelve precious stones (Rev. 21: 18–19). In the spiritual *My Father, How Long?* the slave poet envisioned the picture of a better future for blacks “where pleasure never dies” and people “will walk de golden street”.

The recurring theme of a journey to the spiritual realm of human existence can be observed in spirituals which demonstrate the martial spirits of blacks. In June 1867 Thomas Wentworth Higginson — a white abolitionist, clergyman and army officer who served as a colonel in command of the first black regiment for the Union Army during the Civil War — authored an article for the *Atlantic Monthly* in which he presented his fascination with the religious songs of the ex-slaves of his army (Southern 1983: 175). Interestingly enough, he observed that in spirituals “the lurid imagery of the Apocalypse is brought to bear” (Higginson 1983 [1870]: 188). In his view the Book of Revelation and the books of Moses constituted “the black Bible” (Higginson 1983 [1870]: 188). He also noted that when blacks were marching and rowing they were singing the spiritual *My Army Cross Over*... some of which reads:

My army cross over,
 My army cross over,
 O, Pharaoh's army drowned!
 My army cross over.

(Higginson 1983 [1870]: 185)

This stanza suggests how Union soldiers perceived themselves, as soldiers on the side of God fighting the armies of the South. They provided the war with religious rationale, viewed the military conflict as God's war and equated the army of the Confederates with that of Pharaoh. In the next verses the slave poet announced that his army will “cross de mighty Myo” which, as Higginson notes, “meant the river of death” (Higginson 1983 [1870]: 186). The spiritual evokes eschatological associations: the passing through the tunnel of death and crossing dangerous water. However, eschatology seems to have served not only the purpose of provoking a religious zeal in the listener but also of pointing him towards the issues of justice in the secular life. References to crossing the river may have indicated the desire for change and for a better life on the other side in the future world devoid of the sorrow, pain, and troubles of the evil system of slavery.

One can also observe the martial spirit of blacks in the lyrics of spirituals contained in the collection of *Slave Songs of the United States* 1995 [1867], eds. William Francis Allen, Charles Pickard Ware, and Lucy McKim Garrison. To provide one of the examples, in

the spiritual *We Will March through the Valley* Jesus is the leader of the army and gives his soldiers courage and peace to fight:

We will march thro' the valley in peace,
 We will march thro' the valley in peace;
 If Jesus himself be our leader,
 We will march thro' the valley in peace.

(Allen, Ware, and Garrison 1995 [1867]: 73)

The martial spirit of slaves is revealed in the following verses:

We will march, etc.
 Behold I give myself away, and
 We will march, etc.
 We will march, etc.
 This track I will see and I'll pursue;
 We will march, etc.
 We will march, etc.
 When I am dead and buried in the cold silent tomb,
 I don't want you to grieve for me.

(Allen, Ware, and Garrison 1995 [1867]: 73)

It is not a coincidence, as Gayraud S. Wilmore notes, that John Lovell Jr. in his analysis of slave songs *Black Songs: The Forge and the Flame* placed songs that tackle the theme of struggle and resistance with those about the afterlife (Wilmore 1982: 96). In Lovell's words spirituals often make use of "«the soldier theme» — the call to fight for black manhood and womanhood in a hostile world" (Lovell [quot. too:] Wilmore 1982: 96).

The images of heaven in selected spirituals recorded by blues musicians¹

Akin to slave poets many blues musicians addressed the theme of heaven in their renditions of spirituals. Interestingly, a spiritual quest for the Promised Land which was viewed in a spiritual, heavenly sense found its reflection in the music of bluesmen who dabbled in preaching. Among spirituals tackling the motif of heaven one can observe tropes that repeat themselves in terms of the imagery of heaven: 1) the promise of seeing Jesus; 2) going "home"; 3) "heaven as a real place"— the city of New Jerusalem; 4) the image of the river, and of shores, or banks; 5) God's Kingdom.

Blind Willie Johnson touched upon the theme of heaven in his spiritual *Bye and Bye I'm Going to See the King* recorded by the musician on December 10, 1929 in New Orleans. The subject of the song is a dying man who states that dying is not the end of his human life as he hopes to see the King Jesus some day in the hereafter:

Bye and bye goin' to see the King
 Bye and bye I'm goin' to see your King
 Bye and bye goin' see your King
 Wouldn't mind dying if dying was (all).

(quot. too: Blakey 2007: 144–145)

¹ This part of the article draws on the material previously published in my book *Images of the Apocalypse in African American Blues and Spirituals: Destruction in this Land* (Ziółek–Sowińska 2017: 116–122)

In the second stanza Johnson refers to the Old Testament Prophet Ezekiel who envisioned the picture of the afterlife. As he sings:

Ezekiel saw a wheel, wheel in the middle of the wheel
 Now old E'l saw a wheel
 Ezekiel saw a wheel, wheel in the middle of the wheel.

(quot. too: Blakey 2007: 146)

In the Book of Ezekiel the wheel stands for the spirit of life and thus the vision of heaven as the wheel represents a further spiritual life in the Kingdom of God. It is of interest to note that in the Book of Ezekiel (Ez 1:7) the prophet envisions not only the wheel but also observes four creatures which have the face of a man, the face of a lion, the face of an ox, and the face of an eagle. If we read the Book of Revelation (Rev 4:7) we can recognize similarities to what St. John sees in his vision as he also notices the same four living creatures and the throne of God. By referring to the portrayal of heaven, depicted by the prophet Ezekiel, Johnson may have stressed the significance of the world beyond this world. At the same time, he makes it clear in the song that “after death, you’ve got to stand the test”. The intended message of the piece is that only those who lead a righteous life can enter the gates of heaven.

In another spiritual song *Trouble Will Soon Be Over* — which Johnson recorded on April 20, 1930 in Georgia after the economic collapse that began the Great Depression in 1929 had spread throughout the United States — the musician addressed the theme of the afterlife. Black Americans in particular found themselves in painful economic circumstances. Due to lack of work they were frequently “the last to be hired and the first to be fired”. When they had a job, they often had to work very hard for many hours to earn money. In the refrain of *Trouble Will Soon Be Over* Johnson sings:

Oh, trouble, soon be over,
 Sorrow will have an end
 Trouble, soon be over,
 Oh, sorrow will have an end.

(quot. too: Blakey 2007: 261)

The word “end” is crucial here as this involves Johnson’s vision of the afterlife as the place devoid of sorrow and troubles of the earthly life. One also finds that the hope for a better and more perfect world is sounded in the refrain. In the first stanza Johnson suggests that man may find confidence in Jesus and he regards him as his “burden-bearer”, “his only friend”, and “his strong protection” (quot. too: Blakey 2007: 264). In other verses Johnson sings: “God will give me rest someday”, and “I’ll rest with Jesus and wear a starry crown” (quot. too: Blakey 2007: 265). Perhaps considering hard work African Americans were compelled to do to support their loved ones, it is not surprising that some believed that one day — in the afterlife — God will give them rest. Death may have indicated change for a better life in the future world free from sorrow and pain. African Americans may have viewed death as a release from the burdens of the current world, but one also finds a positive note here, as the end of human time does not have to only imply terrifying images of catastrophe and Christian judgement, but Christian salvation.

Charlie Patton was another bluesman who dwelled on the motif of the afterlife from the Christian perspective. On June 14, 1929 he recorded a spiritual *Lord I'm Discouraged in* Richmond. As the song opens, the singer reveals that sometimes he becomes discouraged but the Holy Spirit gives him the spiritual power to lead a Christian life. He envisions heaven as the place on "that other shore" where "there will be wondrous glory" and everybody will be "prayin' to Jesus evermore" (McLeod 1992: 22). In the lines that follow he views the hereafter as "that old happy land". He is on his way to heaven where he will live with God's "spiritual army" and "the Saints of God" (McLeod 1992: 22). In the last stanza Patton uses the image of the shore which is a prevalent theme in spirituals on the motif of the afterlife. He admits that despite the fact that sometimes he has moments of religious doubts, he believes that there is a future glorious life with Jesus when he crosses the other shore and reaches heaven:

Sometimes I have no religion, feel all hopeless here on
this earth.
Well, I think of sweet King Jesus, bringin' peace to all
men on
There will be glory, wondrous glory, when we reach that other
shore.
There will be glory, wondrous glory, prayin' to Jesus
evermore.

(McLeod 1992: 22)

Blind Gary Davis recorded a number of songs in which he portrayed the Christian images of the afterlife. In the early 1930s Davis not only grew interested in salvation and sacred music but was also ordained a Baptist minister and started to combine gospel with blues (Santelli 1993: 114). On July 26, 1935 he released *The Angel's Message to Me* in New York City. In the song he sings about the dying Christian man who strongly believes that there is life after death as God prepared a place for him:

I'm going home to see my Jesus.
I'm going home to see my Lord.
I'm going home to see my Jesus.
Where there's a mansion all prepared for me.

(McLeod 1992: 34)

In the following lines the dying man knows that he is about to pass away soon and pictures the hereafter as the glorious place devoid of crying:

Yeah, moan Sister, moan on.
Gonna be a-sitting in glory,
Won't be very long.
Where I won't have to weep any more

(McLeod 1992: 35)

In the closing lines Davis uses two tropes in terms of imagery of heaven: the promise of seeing Jesus and going "home":

I'm goin' home to see my Jesus.
 I'm goin' home to see my Lord.
 God knows I'm goin' home to see my Jesus.
 Yes I am.

(McLeod 1992: 35)

In the above lines one senses not only the closeness of the dying man with Jesus but also his inner peace of mind as he is certain he will go to the land beyond death.

In his spiritual songs Blind Gary Davis also presented his visions of the New Jerusalem. On July 26, 1935 he recorded *Twelve Gates in the City*. This spiritual opens with the singer's description of the New Jerusalem:

Oh, what a beautiful city.
 Oh, what a beautiful city.
 Oh, what a beautiful city.
 Twelve gates to the city, hallelu-lu-jah.

(McLeod 1992: 42)

David views heaven as a real place which is compared to a city from the Bible, but it is still about the vision of the afterlife. The singer indicates that the idea that heaven is a real place — and not a state of mind or state of being, but perceived as a real place — in this case a city. The lines “what a beautiful city” and “twelve gates to the city” bring to mind the vision of the New Jerusalem depicted by St. John as “that great city, the holy Jerusalem, descending out of heaven from God” (Rev 21:10) which “had a wall great and high, and had twelve gates, and at the gates twelve angels” (Rev 21:12). As William G. Heidt observes using abundant vocabulary and repetition St. John makes an attempt to “convey unearthly beauty through the use of earthly media” (Heidt 1962: 120). With repetition of the phrase “what a beautiful city”, Blind Gary Davis also aims to emphasize the incredible beauty of the heavenly city.

In the lines, “If you see my dear old mother... tell her for me / That I'm on my way to the city”, Davis reveals, on the one hand, his firm belief that he would meet his mother in the hereafter; on the other hand, however, he demonstrates the Christian belief that “[t]he people of God are waiting for this city and are on the march to it” (von Allmen 1958: 57). According to J. J. von Allmen people wait and march, not because of their own action but because God has given them “freedom of the city by creating for them, in Jesus Christ, the past to which they can appeal and the future to which they may look forward” (von Allmen 1958: 57). In his view our present existence is “determined by our belonging to the future world” (von Allmen 1958: 57–58).

Interestingly, Davis's description of the New Jerusalem — which could be analyzed as the refrain is reiterated seven times in the song — seven is a symbolic number in the Bible. Scholars seem to agree that it is one of the most significant in biblical numerology. The number seven “indicates, in the first place, totality or plenitude of evil as well of good” (von Allmen 1958: 309). In Davis's portrayal of the end of time city, this number expresses God's totality and plenitude. In his song *Twelve Gates in the City* the singer makes a reference to the gates in the New Jerusalem:

Three gates in the North.
 Three gates in the South.
 Three gates in the East.
 And there's three gates in the West
 Those make twelve gates to the city, hallelu-lu-jah.

(McLeod 1992: 42)

Clearly, in his vision of the city, Davis drew on the St. John's image of the New Jerusalem, as contained in the twenty first chapter of the Book of Revelation: "On the east three gates; on the north three gates; on the south three gates; and on the west three gates. And the wall of the city had twelve foundations" (Rev 21:13–14). The fact that Davis took his figure from the Book of Revelation means that the biblical vision of the end of time city had a profound influence on his own image of the afterlife.

On August 24, 1960 Blind Gary Davis released another spiritual song *Goin' to Sit Down on the Banks of the River* in which he delineated his vision of the afterlife. The lyric is rich with imagery for heaven as it contains the image of the river, and of banks, as well as the image of heaven as a real place, and a city with streets. As we hear in the beginning of this song:

I'm gonna run through the streets of the city
 Where my Lord have gone on before
 I'm gonna sit down on the banks of the river
 I won't be back no more.

(quot. too: Grosmann 2007: 8)

In the above lines the singer draws the picture of the New Jerusalem portrayed by St. John as the city in which there was "a pure river of water of life, clear as crystal, proceeding out of the throne of God and of the Lamb" (Rev 22:1). In the lines, "All my crying over I won't have to cry no more", Davis reassures that in this heavenly city God will put an end to pain and weeping. Davis envisions the picture of the New Jerusalem as contained in the twenty first chapter of the Book of Revelation: "And God shall wipe away all tears from their eyes; and there shall be no more death, neither sorrow, nor crying, neither shall be any more pain: for the former things are passed away" (Rev 21:4). In the lines, "We're gonna have a good time when we all get there" ([quot. too:] Grosmann 2007: 9), the singer gives an entirely optimistic view of life after death. The overall message of the song is clear — in heaven there will be neither sickness nor death and people will enjoy being there.

Some spirituals performed by various blues artists described how to get to heaven. In such lyrics Kingdom comes up as imagery for heaven, which is the place of God's richness and opulence. In these sacred songs, singers indicated that man can reach God's Kingdom — the land beyond death if he leads a good Christian life, follows the Scriptures, and has trust in God. In December 1928 Blind Willie Davis — one of the representatives of the blues bottleneck guitarists — recorded a spiritual song *I've Got a Key to the Kingdom* in which he discussed the ways of obtaining the Kingdom of God.

As the song begins, the singer expresses his optimistic view because he knows how to reach heaven and eternal life:

So glad, I've got a key to the kingdom,
 And the world can't do me no harm.
 So glad, I've got a key to the kingdom,
 And the world can't do me no harm

(McLeod 1992: 24)

These lines mean that the person is “saved”. Davis indicates here the key to the Kingdom of Heaven is to be born again in Christ, be baptized and then you are saved from hell and eternal damnation. The word “key” also refers to the promise of seeing Jesus in the afterlife. The above refrain recurs in the song seven times and it is probable that Davis deliberately repeated it exactly seven times as he drew an inspiration from the symbolism of the Book of Revelation.

In conclusion, this article has attempted to explore the story of the Exodus and the images of the Promised Land in selected lyrics of spirituals. Some spirituals such as *Go down Moses* or *Didn't Old Pharaoh Get Lost* examined the theme of deliverance from slavery. The theological message embedded in the texts contained the pattern of liberation as slave poets acknowledged God's liberating work for the enslaved. The Exodus story provided the black slaves with a myth not only to come to terms with the brutality of the slave system but also a strong belief that the Almighty would intervene and deliver his people from bondage.

I have argued that the Exodus may be perceived as the trope of going on a spiritual journey to the other side in the hereafter and the end of time city New Jerusalem. The unknown slave bards created spirituals which, on the one hand, may be perceived as protest songs denouncing slavery; on the other hand, however, may be read as songs about going to heaven. Slaves lived in the hostile world of oppression and therefore they depicted the image of the heavenly city in which all enslaved blacks will be finally freed from pain and troubles of the earthly existence. Interestingly, some slave spirituals also demonstrated the martial spirits of blacks. Union soldiers viewed themselves as soldiers on the side of God fighting the armies of the South. The blacks provided the war with religious rational, read the military conflict as God's war and equated the army of the Confederates with that of Pharaoh; hence it is evident that they closely identified with the Israelites from the Exodus story.

The last part of the article was devoted to the exploration of spirituals recorded by selected blues musicians who tackled the theme of heaven. In their renditions of spirituals, the Exodus may represent the theme of going on a spiritual journey to the other side in the afterlife or the eschatological city the New Jerusalem. Influenced by the biblical visions of life after death blues singers delineated heaven as: 1) a further spiritual life with Jesus in the place bereft of pain, crying, and suffering; 2) the end of time city in which there is neither death nor sorrow; 3) the place on the other shore — in the land beyond death where man will be reunited with the dead.

Bibliography

- Authorized King James Version (KJV) of the Bible*, <https://www.kingjamesbibleonline.org/> [access: 12 June 2017].
- Blakey D.N. (2007), *Revelation. Blind Willie Johnson. The Man, the Words and the Music*, Lightning Source UK Ltd., United Kingdom.
- The Books of American Negro Spirituals. The Second Book of Negro Spirituals* (2002 [1926]), eds. J. Weldon Johnson, J. Rosamond Johnson, Da Capo Press, New York.
- Callahan Allen D. (2006), *The Talking Book. African Americans and the Bible*, Yale UP, New Haven.
- A Companion to the Bible* (1958), eds. J.-J. von Allmen, Oxford UP, New York.
- Cone James H. (2000), *Black Spirituals: A Theological Interpretation* [in:] *African Americans and the Bible. Sacred Texts and Social Texts*, eds. V.L. Wimbush, R.C. Rodman, Continuum, New York.
- Didn't Ol' Pharaoh Get Lost*, https://www.negrospirituals.com/songs/didnt_old_pharaoh_get_lost.htm [access: 12 June 2017].
- Go down Moses*, http://www.negrospirituals.com/songs/go_down_moses1.htm [access: 12 June 2017].
- The Greenwood Encyclopedia of Black Music. Lyrics of the Afro-American Spiritual. A Documentary Collection* (1993), ed. E. Peters, Greenwood Press, Westport.
- Grossman Stefan (2007), *Stefan Grossman's Early Masters of American Blues Guitar: Rev. Gary Davis*, Alfred Publishing Co. Inc., Van Nuys.
- Heidt William G. (1962), *The Book of the Apocalypse. New Testament Reading Guide*, The Liturgical Press, Collegeville Minnesota.
- Higginson Thomas W. (1983 [1870]), *Army Life in Black Regiment* [in:] *Readings in Black American Music*, ed. E. Southern, Norton, New York.
- McLeod R.R. (1992), *Yazoo 21–38*, PAT Publications, Edinburgh.
- Santelli Robert (1993), *The Big Book of Blues: a Biographical Encyclopedia*, Penguin Books, New York.
- Sometimes I Feel Like a Motherless Child*, https://www.negrospirituals.com/songs/sometimes_i_fell.htm [access: 12 June 2017].
- Slave Songs of the United States* (1995 [1867]), eds. W.F. Allen, Ch. Pickard Ware, L. McKim Garrison, Applewoods Books, Bedford.
- Smith Theophus H. (1994), *Conjuring Culture. Biblical Formations of Black America*, Oxford UP, New York.
- Southern Eileen (1983), *Readings in Black American Music*, Norton, New York.
- Spencer Michael J. (1990), *Protest and Praise. Sacred Music of Black Religion*, Fortress Press, Minneapolis.
- Thurman Howard. W. (2000), *The Negro Spirituals Speaks of Life and Death* [in:] *African Americans and the Bible. Sacred Texts and Social Texts*, eds. V.L. Wimbush, R.C. Rodman, Continuum, New York.
- Wilmore Gayraud S. (1982), *Last Things First*, The Westminster Press, Philadelphia.
- Ziółek-Sowińska Małgorzata (2017), *Images of the Apocalypse in African American Blues and Spirituals: Destruction in this Land*, Peter Lang, Frankfurt am Main.

MAGDALENA CHARZYŃSKA-WÓJCIK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

Perfectly Imperfect — the Scottish Psalter of 1564

Abstract

The return to the original languages of the Bible was one of the key tenets of the Protestant reform and the embodiment of the Renaissance cry *ad fontes*. The circumvention of the Septuagint and the Vulgate was, therefore, not necessarily so much an outright expression of hostility towards Rome as an articulation of a desire for fidelity to the text; hence the emergence of a plethora of new Latin translations of the original Hebrew Psalter. The Scottish metrical Psalter of 1564, which is going to be the focus of this paper, however, was not based on the Hebrew source but either on its fresh Latin renditions or, most frequently, on German and French versifications. In addition to that, the incipient text was adapted to the pre-set tunes associated with individual Psalms. Consequently, the requirements of rhythm and rhyme — both these obtaining in English and those which had influenced the German and French versified Psalms — were prioritised over the fidelity of the rendition. In spite of that, the Scottish Kirk accorded it the status of the liturgical text, and members of the Congregation immediately embraced it, taking the psalms from the churches to their homes and meeting places, so psalm singing became a ubiquitous activity. At the same time, the text of the Scottish Psalter was felt to be imperfect and several attempts at improving it were undertaken, but the ministers demurred. The paper sets out to explain the popularity the Scottish Psalter enjoyed despite its manifold imperfections.

* Katedra Historii Języka Angielskiego i Translatoryki, Instytut Filologii Angielskiej
Wydziału Nauk Humanistycznych KUL
al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
e-mail: mcwojcik@gmail.com

I would like to thank Professor Peter Trudgill for invaluable comments on an earlier version of this paper and Professor Jarosław Pluciennik for inspiring me to write it. I am also deeply indebted to the anonymous reviewer of this paper for perspicacious suggestions and precious detailed comments on both major and minor points. I regret that not all suggestions could be appropriately developed due to the space limitations of this paper.

1. Introduction

The Psalter holds primacy among Christian books in several ways¹. It is always mentioned in the context of superlatives, as the most frequently produced book of the Bible by the Hellenistic scribes (Schaper 2014: 173), in medieval scriptoria and by the early printing houses. It is also the first individual book of the Bible to appear in print (1477), the first book to be printed in the West in an oriental language other than Hebrew (Austern, McBride and Orvis 2011: 6), the first book *ever* to be printed in *some* languages (2011: 6), and the first book to be published in the English colonies (2011: 2). It is the only text used in the public services of every historic Christian Church — Greek, Roman, German, Swiss, Scottish, and English (Dyke 1913: 4); one of the Biblical books most frequently commented on (Brown 2014: 7 [quot. too:] Daley 2003)². the most treasured item of possession next to the whole Bible; frequently the only book possessed in a household; the book that has survived in larger numbers than any other liturgical books (Solopova 2013: 89), etc. The Psalter is also the most richly decorated book of the Bible, the most frequently translated book of the Bible (Brown 2014: 1) and “the largest concentration of poetry within the Bible” (Hawkins 2014: 99).

From a less data-oriented perspective, the Psalter has often been described as “the most influential biblical book of the early modern period (Austern, McBride and Orvis 2011: 33). Graham (2016: 43) says that “[i]t would be difficult to exaggerate the importance of the Psalms and psalm translation to the Reformation”. The same sentiment is expressed in Zim (1987: ix): “[i]t is scarcely possible to over-estimate the significance which these texts (...) had on innumerable lives” — a view which found frequent expression among contemporaries (cf. Luther’s conviction expressed in his *Preface to the Psalter* that the Psalter “was a little Bible”).

¹ This it is not an exclusively Christian perspective. Psalms were the most numerous or the second most numerous group of manuscripts among the scrolls found in the Judaean desert (cf. Flint 2013: 11; 2014: 229 for slightly differing numbers of the manuscripts).

² “In 1723 a painful scholar counted six hundred and thirty commentaries upon the Psalms. Since that time many more have been added” (Dyke 1913: v).

Moreover, the Book of Psalms is viewed as the most complex book of the Bible (Brown 2014: 1) and has been claimed to describe “a full gamut of human emotions” (Strawn 2014: 404), to have addressed “the anthropological question concerning what it means to be human (...) more profoundly than any other biblical book” (Creach 2014: 529). It has been described as “a treasury of memorable, lyrical expression, which has been especially valued as a mirror of mankind’s spiritual experience” and appreciated for its “intrinsic affective appeal” (Zim 1987: 1). The “richness of the Psalms” (Barton 2013: 259) — “our greatest, lyric sequence” (Prescott 2011: 236), “a deep, multifaceted, and fruitful resource” (Long 2014: 557) — is beautifully captured in the words of St. Ambrose “What is more pleasing than a Psalm?”³

Admittedly, the Psalms are a grand and timeless production — an all-time favourite, but some of their actual manifestations do not seem to match the above description very well. What I mean in particular is the Scottish Psalter of 1564. Its literary quality leaves much to be desired, and so do its theological soundness and musical qualities. And yet, the moment metrical Psalms emerged — imperfect as they originally might have been — they found a place in the hearts of the Scottish congregation and they have held this position ever since.

The origins of the Scottish Psalter of 1564 are well documented in the rich literature on the topic (cf. for example Patrick 1949/1950; Quitslund 2008; Duguid 2014; an overview is also offered in my earlier publication from 2016), so there is no need to retell the story. I will therefore proceed immediately to the matter at hand. In particular, I will start with an overview of metrical Psalmody as a cultural phenomenon, starting with it being an essentially musical production (Section 2) and then move on to introducing Psalms as poetry (Section 3). I will subsequently move on to an analysis of the quality of the text as rhyming metre (Section 4), where I will discuss the use of rhyme as a mnemonic aid (Section 4.1), the status of rhyming verse among contemporaries (Section 4.2) and the popularity of the genre among the educated audience (Section 4.3). This will be followed with concluding remarks presented in Section 5.

2. Psalmody as music

The term *psalmody* is used in several senses in the literature on the topic. I am going to use it here as defined by Benson, who describes psalmody as:

a peculiar type of Protestant Church Song: — which was introduced into public worship at Geneva in connection with the Calvinistic Reformation; which spread, along with the Calvinistic doctrines, into France, the Netherlands and other continental countries; which became, under Genevan influence, the characteristic song of the Reformed Churches of Scotland and England; and which finally was carried across the ocean by immigrants from these various European countries, and took its place as a part of the culture of American churches, whether Episcopal, Congregational or Presbyterian. (Benson 1909: 1)

So, without going into detail, psalmody involved congregational singing of the metrical versions of the Psalms and is therefore denoted more precisely as *metrical psalmody*.

³ Ambrose 1962: CSEL 64:7, on Psalm 1 ([quot. too:] Barton 2013: 259).

Obviously, Psalm singing in the liturgy was not an innovation introduced by the Reformed Church. Psalms involve music by definition. The English word *psalm* comes from Latin *psalmos* — a borrowing from the Greek ψαλμός, being a translation of the Hebrew *mizmor* “melody of praise”. Psalms were “likely performed in the Temple and religious services in Judaism from before the exile and into the Second Temple period” (Flint 2013: 13). They were also performed in the first assemblies for Christian worship (Dyke 1913: 4; Long 2014: 545), and they immediately received a prominent place which they retained for the whole period of the Middle Ages and beyond. This position is best indicated by their (omni)presence in the daily *horarium*.

The Psalms in the medieval Christian Church were set to Gregorian chant which, reinforced by the linguistic barrier constituted by Latin, precluded general participation of the assembled congregation. The traditional Gregorian chant crystalized in the 8th and 9th centuries, when the Carolingian rulers started to introduce Roman chant, which later developed into what is now known as Gregorian chant. The chant was complex and required training, so only accomplished choirs and officiants could perform the Psalter to music. In parish churches the congregation was not exposed to the chant — it was considered “sufficient if the priest should recite the Office as his daily need of private devotion” (Benson 1909: 2).

The genuine innovation in the performance of the Psalter introduced by the Reformed Church consisted in the fact that, after hundreds of years of linguistic separation between the language of the people and the language of the liturgical Psalter, the Psalms started to be sung during the service in the vernacular. Moreover, the deliberately simple music of this performance⁴ allowed all members of the congregation to participate in the singing. So, for the first time after Latin ceased to be anybody’s mother tongue⁵, members of the Western Church could not only understand the words of the psalmist but they could also sing them.

Considering the literacy levels, which were still low at the time of the introduction of metrical psalmody into the liturgy of the Reformed Church⁶ and the still limited access to (printed) books in the sixteenth century, it is perhaps reasonable to ask at this stage to what

⁴ The musical settings of the metrical Psalter will be given a detailed treatment in Charzyńska-Wójcik (in prep.). What can and perhaps should be — at least very briefly — mentioned here is the fact that the Reformers’ views on music ultimately go back to those of St. Augustine, and in that sense, they represent a return to a tradition rather than a revolution: the original principle of the Reformed Church was that “curiosity of music should be avoided in the treatment of the Psalms” (Patrick 1949/1950: 69). Let me only remark here that Patrick (1949/1950: 79) considers the musical settings of the Scottish Psalter (1564) too complicated for the musically uneducated congregation: the sheer number of tunes — 105 — presented a problem. Munro (2000: 276) remarks that, by contrast, in the English Psalter of 1562 the texts were paired up with only 62 tunes. It has to be borne in mind, however, that Patrick’s assessment of the degree of difficulty of the 1564 performance is made with respect to the 1650 successor of the 1564 Psalter, while this dimension was not available for the contemporaries. The problem must have presented itself, but it was the earlier Gregorian chant that constituted a reference point for the new tunes. Moreover, Patrick’s views on the 1564 Psalter should be approached with caution for reasons which are spelled out in Charzyńska-Wójcik (in prep.).

⁵ I skip comments on the status of Hebrew and Greek as mother tongues and confine the discussion to medieval and early modern Christianity.

⁶ The numbers differed widely in Europe, showing very disparate values depending on the social class, geographical region and affluence. They were different for men and women, for the laity and the clergy. For details see for example Tóth (1996/2000). Consult also Sanders and Ferguson (2002), Gawthrop and Strauss (1984), and Vincent (2000).

extent the vernacularization of the Psalter enabled general participation in congregational singing. While removing the language barrier certainly made it possible for people to understand the text of the Psalms which were performed in the liturgy, the question remains of how the congregants were to deliver the text, assuming — as has been signalled above — that a significant proportion of them were still illiterate⁷ and that not all those who were literate could afford to buy the Book of Psalms (Austern, McBride and Orvis 2011: 13).

This question will be addressed as the paper unfolds and will receive an answer in Section 4.1. Before we can approach this issue, however, let us first touch upon the form of the Psalms as representing poetry, to contextualize the discussion presented in Section 4.

3. Psalms as poetry

The original Hebrew text of the Psalms was poetic⁸ — a statement which, as remarked on by Dobbs-Allsopp (2014: 79), is “naively tautological” — but the question of what qualifies as poetry is not naive at all, and should be addressed from a diachronic perspective. As there certainly is no space in this paper to discuss the issue⁹, let me only remark that what we classify as poetry in Hebrew did not rely on rhyme or metre but on a parallelism of passages¹⁰. It was a semantic rhyme rather than the phonetic one, which is so familiar to Europeans.

In the oldest preserved Hebrew manuscripts, the poetic form was not graphically distinguished from prose; it was given as continuous text (cf. Piela 2014). Dobbs-Allsopp (2014: 80) observes that Psalms receive a distinct formatting as early as in Hebrew manuscripts produced by the Masoretes, those from the Judean Desert, and in Greek manuscripts of the Septuagint. The semantic rhymes may not always be immediately obvious (Dobbs-Allsopp 2014), and may sound like repetitions — but only to an untrained ear. This parallelism of structure, enhanced by rich poetic imagery (LeMon 2014: 377), metaphor (Brown 2002), metonymy (Bott 2014: 131) and “overwhelming lyricism” (Dobbs-Allsopp 2014: 84) bore a sense of “lyrical elegance” (Brown 2014: 2) and constituted the essence of Hebrew poetry.

The Hebrew text was translated into Greek poetry (Aejmelaeus 2001: 72) and then from Greek to Latin¹¹ prose. The Latin text of the Psalter — solemn and revered by generations of clergy who all learnt it by heart, following the injunctions of the Rule of St. Benedict, and not necessarily understanding the sense of the text — was replaced by the rhyming poems of metrical psalmody. Arguably, this is a return to the original form in a European guise — metrical Psalms are certainly poetry. But does the metrical rhyming Psalter have the same elevated status as the original Hebrew text?¹²

⁷ An interesting fact reflecting the status and popularity of the metrical Psalter is the possession of the Psalter even by those who could not read — the Psalms were read to them.

⁸ The initiator of the study of form criticism in Biblical studies was Herman Gunkel, whose research on the poetic nature of the Hebrew Psalms continues to influence investigations of the Psalter (Bellinger 2014: 313).

⁹ For some remarks on the issue, see Dobbs-Allsopp (2014).

¹⁰ See Lowth (1995/1787) and Dobbs-Allsopp (2014) for more on the issue of the parallelism of passages.

¹¹ I do not intend to go into the details of the Septuagint, *Vetus Latina* and the three Latin versions associated with Jerome as these do not bear directly on the issue raised here. For an overview of these, see for example Charzyńska-Wójcik (2013) and Linde (2012/2015).

¹² On the issues related to an adequate translation of the poetry of the Psalms from Hebrew to English, see deClaisse-Walford (2013). The author, however, does not touch upon the issue of most immediate interest to us, i.e. the literary form as such.

Again, the versified form of the Psalter in the vernacular is not a Protestant invention. In the history of the English language, versified translations of the Psalter start in Anglo-Saxon times¹³, when Psalms 51–150 were rendered in Old English verse¹⁴. The next attempt is a complete versified Psalter in Middle English (early fourteenth century) known as the *Surtees Psalter*¹⁵. But again it is the introduction of these forms into the liturgy of the Church and the popularization of the genre that we owe to the Reformation¹⁶.

As for artistic value, the metrical Psalms have been described all too often as being characterized by unadorned literalism and by a lack of any artistic and aesthetic concerns (Gillingham 2008: 169). Hadden describes the literary merits of the Scottish Psalter in the following way:

Taken as a whole, the Psalter cannot be commented for its literary merit — indeed it is quite certain that the version would not be tolerated in the present day. Many of the translations are low and ludicrous, and not a few offend against all the recognised laws of good taste. (Hadden 1891: 19)

As noted by Smith (1946: 249), Thomas Warton, the author of *The History of English Poetry* (1824), “scoffs at the Sternhold-Hopkins version of the Psalms”. Quitslund (2008: 1) observes that this “distinctly bedraggled critical reputation” of the Psalms started in the middle of the seventeenth century and, as noted by Duguid (2014: 6), these attitudes “continued to colour twentieth-century psalmody research insofar as the Sternhold and Hopkins Psalms were generally relegated to the sidelines of musical and historical enquiry”. Quitslund (2008) mentions several instances of harsh criticism, which I will list just a few of here to exemplify their nature, and illustrate the extent of emotion involved in them. “Bald rhymes”, “a Common Nuisance to the Service of the Church” they are said to be characterized by “Barbarity and Botching”¹⁷. An example of the twentieth-century criticism of the literary qualities of the Scottish metrical Psalter is Patrick (1949/1950: 49), who states directly that “[t]here was little that was poetic in it; the aim was rather to give a close rendering of the original text than to satisfy the modern conceptions of good poetry” and in the same paragraph quotes “another critic”, whose name he does not give, who claims that “[t]he wording [of the Scottish Psalter of 1564] is flat and homely, and wholly fails to render the majesty of the Hebrew Psalms”.

¹³ The emergence of rhyme in English is dated to the late 7th century. See McKie (1997) for a useful overview of the issue.

¹⁴ The rendition completes Psalms 1-50 which represent prose. The whole text survives in a single manuscript copy (with the Latin and the vernacular juxtaposed in two columns) known as the Paris Psalter (Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Latin 8824). For more on this, see for example O’Neill (2001: 1–22). The manuscript is available at <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8451636f/fl.image.r=psalterium%20duplex.langEN>.

¹⁵ For a description of the Psalter, see for example Sutherland (2015). The manuscript is available at: <http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/detail/ODLodl~1~1~34770~122784:Psalter,-English-metrical-version-->.

¹⁶ Duguid (2014) observes that metrical Psalms immediately gained widespread acceptance, with religious objections concerning the validity of metrical paraphrase raised only by Anabaptists, Barrowists and Brownists (cf. also Charzyńska-Wójcik 2016: 90).

¹⁷ The sources and details of who these descriptions are addressed at and in what context they were expressed are given in Quitslund (2008: 1).

Obviously, there is no easy way of comparing the poetic qualities of the Scottish Psalter with the original Hebrew, and we cannot say how well the semantic rhymes expressed by the parallelism of passages are transposed into meter. But we can look at the text of the Scottish Psalter and assess it on our own. Below I quote Psalm 1 of the Scottish metrical Psalter of 1564, as presented in the 1633 edition printed in Aberdeen¹⁸.

(1)

1 The man is blest, that hath not bent, to wicked rede his care:
Nor led his lyfe as sinners doe, nor sate in scorners chaire.
2 But in the Law of GOD the LORD, doth set his whole delight:
And in that Law doth exercise him selfe, both day and night.
3 He shall be lyke the Tree that growes fast by the River syde;
Which bringeth forth most pleasant fruit, in her due tyme and tyde.
Whose Leafe shall never fade, nor fall; but flowrith still, and stand.
Even so shall all things prosper well, which that Man takes in hand.
4 So shall not the vngodlie men: they shall be nothing so.
But as the Dust, which from the Earth the Wynd dryues to and froe.
5 Therefore shall not the wicked men in Iudgement stand vpright:
Nor yet the Sinners, with the Iust, shall come in place, or fight.
6 For why? The way of Godlie Men, vnto the LORD is knowne:
And eke the way of wicked men, shall quyte be over-throwne

4. The quality of the text as rhyming verse

At first glance, we might be tempted to join in the harsh criticism of metrical psalmody: the Scottish Psalter of 1564 does not strike us as abounding in literary value. It is simple if not simplistic; it does not seem to offer the promised richness, let alone the healing powers associated with the Psalter ever since St. Ambrose. But, despite any impressions to this effect which we might have, and despite the long tradition of severe criticism addressed towards the metrical Psalms, the Scottish Psalter immediately received the official recognition of the Kirk of Scotland. The Kirk was established in 1560, and the Scottish General Assembly accepted the whole 1564 Psalter *en bloc*¹⁹, introducing it into the liturgy²⁰. In effect, the metrical Psalms “enjoyed *de facto* sacred status, since the psalms were an integral part of the monolithic national Kirk’s sacred liturgy. Its songs were essential to the holy worship” (Reid-Baxter 2006 [quot. too:] Duguid 2014: 201). Most importantly, however, it was fully embraced by the congregation, who immediately took to it²¹.

¹⁸ The full bibliographical data are given in the reference section under the entry “The Psalms of David in Prose and Metre with the Whole Forme of Discipline, and Prayers...”.

¹⁹ For details, see Duguid (2014).

²⁰ Moreover, the Psalter received support from the government and the local council. In 1579, the parliament joined the Kirk in encouraging the spread of metrical Psalm singing in Scotland (Patrick 1949/1950). In 1604 the elders of Aberdeen encouraged the literate to learn to sing the metrical Psalms (Duguid 2014: 206).

²¹ Metrical Psalmody in other European countries enjoyed equal esteem, though it was not officially accepted into the liturgy everywhere. A good example here might be the status of metrical Psalms in England, where they had to be silently smuggled into worship.

It is important to explain at this point that the text of the Scottish Psalter was not felt by all contemporaries to be perfect. On the contrary, there were several attempts at revising it. Even King James VI of Scotland was in favour of the revision, but the ministers demurred; not on the grounds of the text being perfect but because, as they argued, it was familiar.²² To fully understand the motives of King James, however, one has to realize that he himself versified the Psalter and wanted to promote his own version in this way. In effect, it is also from this perspective that one needs to view the Kirk's opposition to revision. Thus, the quotes given in (2) and (3) below, which exemplify this opposition (both of them ascribed to David Calderwood, a Scottish divine and historian), need to be viewed with a bit of caution; possibly as arguments against the introduction of what Patrick (1949/1950: 80) calls "an entirely obnoxious alternative" rather than as a directly expressed conviction that the familiarity of the text was a sufficient reason for not improving it.

(2)²³

"The people ar acquainted with the old metaphrase more than any book in scripture, yea, some can sing all, or the most part, without buik, and some that can not read, can sing psalmes".

(3)

"Both pastors and people be long custome, ar so acquainted with the psalmes and tunes thereof; that as the pastors ar able to direct a psalme to be sung agreeable to the doctrine to be delyvered, so he that taketh vp the psalme is able to sing anie tune, and the people for the most part follow him".

So we have an imperfect text, whose faults were evident both synchronically and diachronically, but it enjoyed instantaneous success in the congregation of the Kirk of Scotland. It is therefore reasonable to ask for the causes of this success.

First of all, let me remark that the imperfections of the Scottish Psalter were observed by very few of its contemporaries while, as noted above, an overwhelming majority immediately took to it. This was a phenomenon observed not only in Scotland, but in the whole of Protestant Europe. Metrical Psalms, wherever they appeared, conquered the hearts and souls of the believers. The performance of metrical Psalms was not limited to the church. Psalms were sung in the streets, in meeting places, and in the homes of royalty, of the nobility, and of ordinary urban and rural people. Why should that have been the case?

There were several reasons for this popularity, but I would like to focus on two of them here. The first was the form, which came to be so severely criticized from the mid-seventeenth century on; the second was related to early modern views on morality. I will move on to the former immediately, while the latter issue will be touched upon in the concluding section.

²² All attempts at correcting the text were suppressed until 1640, when it was openly admitted that the text needed revision. The effect of this revision saw light in 1650 and the Psalter of 1650 has been used in the liturgy up to this day with only very minor interventions. The extent of the revision is best illustrated by the fact that the 1650 text contains only 4% of the 1564 versification (Dickie 2013).

²³ Both quotes are presented here after Patrick (1949/1950: 80), who dates them to 1631.

Metrical Psalms were, as already mentioned, simple if not simplistic in form²⁴. They neither contained sophisticated vocabulary²⁵ nor convoluted figures of speech or complex grammar. Moreover, the Psalms were in verse, which made them easy to commit to memory²⁶. Early modern culture was, like the culture of the Middle Ages, a culture of memory which treasured mnemonic aids. One of the most powerful mnemonic aids is rhyme; the other is music, which cannot be discussed here due to limitations of space. I will therefore focus on rhyme, which was valued in the function of supporting memory; and frequent recourse to rhyme was made both in the Middle Ages and in the Early Modern period, even for textual productions not normally associated with the rhyming form today.

4.1. The use of rhyme as a mnemonic aid

The Early Modern period is characterised by the availability of print and wider access to books, while at the same time literacy levels still were relatively low. In effect, the early modern period continued to favour forms which facilitated the process of memorization. Let me present some examples of rhyming productions which would be out of place today, but which served their function well in the past.

In the Middle Ages, there was a whole tradition of rhyming Bibles, both in Latin and in the vernaculars, as well as rhyming treatises on grammar and vocabulary. I will start with the rhyming Bibles and then move on to the rhyming textbooks and dictionaries.

The term *rhyming Bibles* is a bit of a misnomer, since these productions cannot be claimed to be Bibles *per se*, clearly being appropriations of biblical material. However, in the following I will use the term *rhyming Bibles* as a simplification and in accordance with the medieval tradition of referring to these texts as *Bibles*. The most prominent example of the genre is the *Aurora* of Peter Riga, also known as *Biblia versificata* or the rhyming Bible of the Middle Ages, dated to about 1140-1209. It is not:

just a collection of paraphrases of Scriptural texts, although passages of this kind abound; nor is it primarily a Bible history, although some books are largely narrative. With its emphasis on allegorical and moral interpretations, it might more accurately be termed a verse commentary on the Bible, for in many respects it is similar to the prose commentaries from which much of its material was extracted, condensed, or paraphrased. The *Aurora* was a popularization which succeeded — perhaps beyond the wildest hopes of its author. (Beichner 1965: XI)

²⁴ This was part of a more general Reformation policy to appropriate the Psalms. For example, Luther explicitly advised pastors composing hymns based on Psalms to use „the most simple, common words but keeping to the meaning of the Psalms as closely as possible” (Anderson 2011: 142).

²⁵ With reference to Sternhold’s Psalms, which constituted the starting point of the Scottish Psalter of 1564, Temperley (1979: 26) remarks that they employed “direct and simple language, avoiding all flowery conceits and learned vocabulary”. Temperley notes further that they also exhibited “uniformity and simplicity of meter”. In contrast, Patrick (1949/1950: 79) claims that “the metres used [in the Scottish Psalter] were too various [30 different metres], and many of the versions were far from being simple enough to make memorizing easy for a people who were still, in the mass, unable to read”. Space limitations do not allow me to embark on a detailed discussion on the causes of these divergent opinions. The issue will be addressed in more detail in Charzyńska-Wójcik (in prep.).

²⁶ Verse was a typical feature of oral productions (Dobbs-Allsopp 2014: 89) and “the roots of psalmic verse are oral in nature”. The Psalms were rendered into verse “to make that song easier to learn and remember (Hawkins 2014: 100).

The popularity of the work among the clergy does not stem so much from the originality of the commentary (Riga's *Introduction* clearly acknowledges the sources) as from the attractiveness of the form: his poem represents the mainstream of popular twelfth-century exegesis, and its popularity continued in the following two centuries. Every cathedral or religious house in England and France which had a library possessed a copy (Beichner 1965: XXVII). Other European countries may have had a smaller number of copies (for details, see Beichner 1965: XXVII–XXX). The *Aurora* was also used as a schoolbook, but how widespread this use was has not so far been determined.

Another measure of the popularity of the *Aurora* is the frequency with which it was quoted by contemporary lexicographers. John of Genoa, also known as Johannes Januensis or Johannes Balbus, frequently quotes the *Aurora* in his *Catholicon*, and so does William Brito in his *Summa or Expositiones difficiliorum verborum de Biblia*. Another type of medieval dictionary — *Distinctiones monasticae* — most probably by the English Cistercian Ralph (Radulphus) of Coggeshall, lavishly quotes Peter Riga by name. In particular, Riga is quoted 25 times, which is slightly less than Virgil but slightly more than Ovid (Beichner 1965: XXXVI–XXXVII). Importantly, however, Riga's quotes outnumber those of any other medieval author.

The *Aurora* clearly inspired other medieval authors such as John Gower, who borrowed approximately 450 lines from Riga (Beichner 1965: XLV), and Geoffrey Chaucer, who was probably familiar with it from his youth. The text as such was also translated into French. Examples of French renditions are *Bible de Macé de la Charité* and Jehan Malkaraume's versification.

Bible de Macé de la Charité is a free translation of the *Aurora* into verse (Beichner 1965: XLII) executed at the turn of the thirteenth and fourteenth centuries. As remarked by Beichner (1965), some material (9,000 lines out of the total of 43,000) was added with respect to the *Aurora*, in particular the whole Apocalypse, which appeared in the translation at the request of Étienne de Corbigny, the abbot of Fontmorigni. The other translation mentioned above is associated with Jehan Malkaraume. It is a verse Bible based on the *Aurora* and survives in a single manuscript from the mid-thirteenth century.

It is now time to move on to examples of Biblical verse which are independent of the *Aurora*. Examples of such productions are found in many European vernaculars, including an Old French anonymous rhymed paraphrase of the Song of Songs from the north of France (Paris, Bibliothèque Nationale, fr. 14966). England could also boast a biblical verse treatise: *Orrmulum*, which is a twelfth-century collection of versified biblical stories meant as homilies. The text is written in a meter of fifteen syllables divided into seven feet, i.e. septenarius. Its author, Orm, "has been severely criticised for the monotony of his meter (not true, actually)" (*The Orrmulum Project*). There is also an Anglo-Norman rhymed Apocalypse with a commentary by William Giffard, Chaplain of the Church of St. Edward, the old name of Shaftesbury Abbey (Fox 1913: 338). The Giffard manuscript from the middle of the fourteenth century consists of 4,600 lines of rhyming couplets.

Eight other French manuscripts of the Apocalypse in verse are known; in these the Scriptural text only is in verse, the commentary, where it exists, being in prose. The Giffard manuscript differs from them in having text and commentary in verse. (Fox 1913: 340)

Yet another Anglo-Norman versified text representing the genre is a collection of anonymous homilies in poetic form composed in the thirteenth century (Jones 1982).

Moving on across Europe, the genre is represented in the Netherlands and Catalonia. As for Dutch productions, we encounter *De Rjimbijbel*, also known as *Scolastica* — a thirteenth-century (1271) Dutch versification by Jacob von Maerlant, based on *Historia Scholastica* by Petrus Comestor. It consists of 27,000 verses and it “certainly marks the beginning of the popularization of the Bible in the Dutch language” (Klaassens 2006: 402). As the final example, let me present the Catalan *rhyming Bible* — *Biblia rimada*, also known as the *Biblia rimada de Sevilla* (because of the location of the manuscript). Composed between 1282 and 1325, this is again a free rhyming paraphrase based on Peter Comestor’s *Historia Scholastica* in octosyllabic rhymed couplets. It includes twenty-one books of the Bible and at 26,336 verses it is, as noted by Casanellas (2014: 24), “the longest known Catalan text written in verse”.

Moving on to rhyming textbooks, the *Doctrinale puerorum* by Alexander of Villa Dei, also known as *De arte grammatica*, is a text from c. 1199 consisting of 2,645 hexameters explaining the grammar of Latin. This text was one of the most popular textbooks for teaching Latin in grammar schools all over Europe, and continued to be used (and printed) until the sixteenth century (Clair 1976: 123). It can be said to have become “virtually the universal grammar of most of Europe” (Cummings 2002: 115) by the fourteenth and fifteenth centuries. It was a spectacular success, being used as a classic Latin grammar book at schools and universities. According to Bursill-Hall (1977), it survives in over 400 manuscripts. Starting from the thirteenth century, it tended to be accompanied by the emendations and additions of glossators (<http://www.textmanuscripts.com/tm-assets/tm-descriptions/descriptions-traces-apr/tm-871-doctrinale.pdf>).

Another specimen of this type is represented by *Graecismus*, a grammar composed in verse by Eberhard of Béthune around 1212. Apart from grammar books, there were versified coursebooks for teaching Latin prose composition (Nauert 1995/2006: 49), versified medieval treatises on letter writing (Camargo 1996), and versified guides for learners of a second-language such as that of Walter de Bibbesworth’s *Tretiz*, which is “a straightforward versified guide to the use of French words” (Rothwell 1982: 282) composed between 1240–1250. It continued to be copied and used throughout the late medieval period. It was also a source for compilations of a similar type. One such instance is a fourteenth-century *Nominale sive Verbale*; another one is *Manières de langage* — a manual for conversation (Critten 2015: 927), where the vocabulary is sometimes given in prose and sometimes in verse, and some parts are clearly based on Bibbesworth’s *Treatise* (Dearnley 2016). It was also translated into English in the fifteenth century. The work is known as *Femina*, and its emergence is a testimony to the popularity of the genre and to the decreasing knowledge of French in England, as every French word needed to be given an English equivalent (Rothwell 1998: 55). To these we can also add metrical prayers and moralizing sentences (Quitslund 2008: 13).

The above is but a fragmentary illustration of the popularity and status of rhyming productions in the late medieval period. Recourse to rhyme was intended as a memory aid, and rhymes were highly valued in this function. This clearly did not change with the end of the Middle Ages. The pragmatic approach did not, however, reduce rhyme to a mnemonic aid in the eyes of contemporaries. On the contrary, the sixteenth and seventeenth centuries abounded in versified lyrical productions which enjoyed very high status, as shown in the next section.

4.2. The status of rhyming verse among the contemporaries

To say that versifying Psalms was popular in the sixteenth century and beyond is to say nothing. Every poet in the sixteenth and seventeenth centuries tried their hand at some Psalms or the whole Psalter. The phenomenon was common throughout Europe among Catholics and Protestants alike, in England, France, Scotland, the Netherlands, Poland, etc.

As already remarked, versified paraphrases of the Psalms first appeared in England in the ninth century; they continued to be produced in the Middle Ages, but the real outburst of paraphrases of the Psalms started with humanist studies of the Hebrew Bible, which resulted in the emergence of many new translations of the Psalter directly from Hebrew to Latin²⁷. Some early important examples of such translations are given in (4) below.

(4)

- a. Felix Pratensis (1515)
- b. Sanctes Pagninus (1527-28)
- c. Martin Bucer (1529)
- d. Johannes Campensis (1532)
- e. Huldrych Zwingli (1534)

These translations constituted starting points for vernacular renditions of both prose²⁸ and poetry. It is crucial to add at this point that not all vernacular renditions were based directly on the new Latin translations. On the contrary, according to Patrick (1949/1950: 28), internal evidence suggests that Hopkins was influenced by Marot's French versifications. Kethe and Whittingham likewise translated the Psalms from French (Pratt 1935: 30). The issue of the exact sources on which individual versifications were based falls beyond the scope of this work²⁹ but it is important to remember that — in the midst of the Renaissance cry *ad fontes* — Scottish metrical Psalms were not based on the original Hebrew Psalms (Quitslund 2008), or even on the new Latin translations. Instead, they tended to rely on French³⁰ or German versifications of the Psalter. The focus of these translations was more on the suitability of the emerging form for congregational singing, than on their theological accuracy, so the fact that the target text was three times removed from the source did not worry contemporaries.

²⁷ It is important to emphasize that the urge for new translations of the Psalter from Hebrew does not represent a programmed rejection of the text of the Vulgate as such but of the derivative character of its relationship to the source. Therefore, representatives of the Reformed Church can be said to have followed Jerome, who translated the original Hebrew, sidestepping the Septuagint, which earned him fervent criticism in his lifetime.

²⁸ The first prose rendition from the new Latin was executed by George Joye, who published two English translations of the Psalter into English prose: one based on Bucer's Latin, the other on Zwingli's (cf. Charzyńska-Wójcik 2014 for an intriguing story of the publication of the former translation).

²⁹ A very detailed study of the sources is offered by Hadden (1891).

³⁰ French versifications of the Psalter (started by Clément Marot and completed after Marot's death by Théodore de Bèze or Beza) often constituted a model for other vernacular versions, having been translated into as many as 20 languages and dialects (Dutch, Flemish, English, Danish, Spanish, Portuguese, Italian, Swiss, Gascon, two forms of French, Polish, Bohemian, Hungarian, Slavic, Bantu, Tamil, Malay, Persian, besides Latin and Hebrew). Their popularity among the French can best be illustrated by the fact that they enjoyed at least 25 French editions in the first year of the publication of the complete collection in 1562.

“By the sixteenth century, it was *de rigueur* for poets to experiment with translations of one or more psalms, particularly the Penitential psalms”³¹ (Austern, McBride and Orvis 2011: 9). The long list of representatives of the genre in England, which we take here as an example, starts with Thomas Wyatt, who relied on the prose work of Pietro Aretino *Setti Salmi de la Penitentia di David* in forming his *terza rima*³². Then follows Thomas Smith, who versified Psalms during his imprisonment, as did Henry Howard the Earl of Surrey. Next come Thomas Sternhold³³ and John Hopkins, who are authors of the first texts that were included in the common Anglo-Scottish Genevan Psalter³⁴. Philip Sidney and his sister Mary Herbert, Countess of Pembroke, George Buchanan, George Gascoigne, Francis Bacon, Henry Vaughan, and Samuel Woodford are but a few well-known representatives of this immensely popular genre. Even King James VI of Scotland tried his pen at Psalm versifications. Similarly, examples of French, German and Dutch versifiers abound.

Naturally, the versified vernacular Psalms:

allowed many laymen to appreciate the literary qualities of these poetic texts which they had repeated in Latin for centuries. It was not possible to adopt sincerely the psalmist's words as one's own unless they had been understood. Hence, many of the sixteenth-century psalmists, including Wyatt, Surrey, Sternhold and Sidney, made efforts to understand and interpret the meaning of the biblical psalmists by consulting the latest scholarly paraphrases and commentaries. They took seriously the opportunity offered by the example of the psalmist for spiritual rebirth and self-making. (Zim 1987: 204)

The opinion expressed above — very true in every respect — might imply that the adoption of verse was a purely pragmatic choice, determined solely by the presumed audience of the paraphrases. Metrical Psalms in vernaculars are by definition suitable for non-Latin speaking audiences, so the choice of rhyming meter might seem to be concomitant only with the aim of popularizing the contents of the Psalms among those who were barred access to Latin productions including the new Psalm renditions and the exegetical works on the Psalter. In other words, the form might seem to have been imposed by not always very well educated prospective readers, as evidenced by their ignorance of Latin. However, the genre was immensely popular in itself, rather than being merely a way of appealing to the general populace, as can be seen from the number of Latin versified paraphrases of the new Latin translations of the Psalter.

³¹ As observed by Austern, McBride and Orvis (2011: 10), the Penitential Psalms had a special allure and enchanted not only poets, but also writers and composers „on both sides of the Catholic-Protestant divide”. Pettegree (2005: 192), in the broader context of metrical Psalms, also remarks (on the authority of Higman 2000) that Catholic composers were also not immune to the charm of the Psalms.

³² For a study of Wyatt's versifications, see Zim (1987: 43–74).

³³ Interestingly, Sternhold was the royal groom and dedicated his Psalms to the King, like the most significant of the French Psalm versifiers — Clément Marot. There is no evidence that “Sternhold had any direct knowledge of Marot's paraphrases”, as noted by Zim (1987: 122).

³⁴ They versified the Psalms independently, with Hopkins taking over after Sternhold's death, very much in awe and reverence with respect to him (for more on this see Duguid 2014).

4.3. The popularity of the versified Latin Psalms

The genre was widely practised in Latin, so the pragmatic aspects of its reception cannot be invoked as the *raison d'être* of these productions. Observe that the readership of Latin versified Psalms had access both to the (new) Latin translations of the Hebrew, and the whole voluminous exegetical output explaining the sense of the Psalms. The first Latin versified paraphrase of the Psalter emerged in the fifteenth century. It was the work of Mapheus Vegius — Pope Martin V's datary, but a veritable explosion of these versifications started in the 1520s. Below I list just a handful of authors from amongst those who are known for their Latin metrical paraphrases of the Psalter.

(6)

Ioannes Fabricius Bollandus
 Franciscus Bonadus
 George Buchanan
 Helius Eobanus Hessus
 Angelus de Faggis Sangrinus
 Ioannes Sascerides
 Adam Siberius
 Ioannes Spangenbergius

These productions had a markedly different audience, an international and well-educated one, so the paraphrases could be printed and distributed internationally, overcoming the obvious limitations of the vernacular metre. And here is where we can truly appreciate the popularity of the genre: at least thirty authors of Latin paraphrases of the Psalter went through at least two editions, and twenty authors enjoyed over three editions. The record holder in terms of the number of editions was George Buchanan. His Latin versified paraphrase of the Psalms ran through 130 editions in 29 different cities. The runner-up was Helius Eobanus Hessus with 41 editions in 12 cities. Latin versified Psalms were extremely popular in Germany, France, Italy and England but they were also disseminated in Spain, Portugal, Sweden, Denmark, Poland, Hungary, Bohemia, etc.

This scale shows clearly that versified paraphrases of the Psalms were a fully appreciated flourishing literary genre, even if diversified in terms of the intended audience, and in effect exhibiting varying degrees of sophistication expressed partly by the choice of the language (Latin or a vernacular, with the former implying a higher level of education), and through the choice of the linguistic complexity of the text.

5. Conclusion

The text of the Scottish Psalms was set in rhyming metre, which was additionally subjugated to pre-set tunes. This, it has to be admitted, certainly shows the prioritising of form over content. Moreover, the language of the Scottish Psalter was deliberately simple — a feature which has earned the metrical Psalms a lot of bitter but, I believe, undeserved criticism. It is precisely the simplicity of the text, in tandem with the versified metre and the simple accompanying tunes, that facilitated the memorising of individual Psalms — exactly the effect hoped for by the versifiers. In effect, everybody could join in in the congregational singing of the Psalms in the parish church. This gave people a strong sense of belonging and provided emotional consolation in times of distress as well as offering

them morally appropriate entertainment. The love of song was capitalized on in metrical Psalms, which explains their immediate success in all the countries where they emerged. But while singing lay folk songs was considered improper or even immoral, singing Psalms provided entertainment that was more than approved of.

In conclusion, the Scottish metrical Psalms are imperfect, but only from the perspective of a modern critic. What seem to be imperfections from our perspective, were in fact advantages to the early modern audience. A form easy to commit to memory but at the same time highly respected as a literary genre turned the Psalms into a bridge between the literate and illiterate, the rich and the poor, men and women, the clergy and the lay people. Now they could all join their hearts and voices in congregational psalm singing.

Bibliography

- Aejmelaeus Anneli (2001), *Characterizing Criteria for the Characterization of the Septuagint Translators: Experimenting on the Greek Psalter* [in:] *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma*, eds. R.J.V. Hiebert, C.E. Cox, P.J. Gentry, Academic Press, Sheffield.
- Ambrose of Milan (1962), *Commentary on the Psalms*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 64:7 Johnson Reprint Corporation, New York–London, ET of *S Ambrosii Opera Pars VI Explanatio Psalmorum XII*, eds. M. Petschenig, F. Tempsky, Vienna, G. Freytag, Leipzig, 1913, <http://www.archive.org/details/corpuscriptorum64ambrooft> [access: 20 June 2017].
- Anderson James M. (2011), *Daily Life During the Reformation*, Greenwood, Santa Barbara–Denver–Oxford.
- Austern Linda Phyllis, Kari Boyd McBride, David L. Orvis (2011), *Introduction* [in:] *Psalms in the Early Modern World*, eds. L.P. Austern, K.B. McBride, D.L. Orvis, Ashgate, Farnham–Burlington.
- Barton John (2013), *Postscript* [in:] *Jewish and Christian Approaches to the Psalms. Conflict and Convergence*, ed. S. Gillingham, Oxford UP, Oxford.
- Beichner Paul E. (1965), *Aurora Petri Rigae. Biblia Versificata: A verse Commentary on the Bible*, vol. 1, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Bellinger William H. Jr. (2014), *Psalms and the Question of Genre* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- Benson Louis Fitzgerald (1909), *John Calvin and the Psalmody of the Reformed Churches*, The Presbyterian Historical Society, Philadelphia.
- Bott Travis J. (2014), *Praise and Metonymy in the Psalms* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.

- Brown William P. (2002), *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*, Westminster John Knox, Louisville.
- (2014), *The Psalms: An Overview* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- Bursill-Hall Geoffrey L. (1977), *Teaching Grammars of the Middle Ages: Notes on the Manuscript Tradition*, “Historiographica Linguistica”, vol. 4.
- Camargo Martin (1996), “*Si dictare velis*”: *Versified Artes dictandi and Late Medieval Writing Pedagogy*, “Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric”, vol. 14, no. 3.
- Casanellas Pere (2014), *Medieval Catalan Translations of the Bible* [in:] *Les veus de sagrat*, eds. X. Terrado, F. Sabaté, Pagès Ed, Lleida.
- Charzyńska-Wójcik Magdalena (2013), *Text and Context in Jerome’s Psalters: Prose Translations into Old, Middle and Early Modern English*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- (2014), *The Secrets of a Sixteenth-Century Psalter: In Praise of Circumstances*, “Language and Literary Studies of Warsaw” no. 4.
- (2016), *Going Dutch on the Scottish borders... of the Psalter* [in:] *Scottish Culture: Dialogue and Self-Expression*, eds. A. Korzeniowska, I. Szymańska, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- (in prep.), *The Matter of Music — A Note on the Scottish Psalter from 1564*.
- Clair Colin (1976), *A History of European Printing*, Academic Press, London–New York–San Francisco.
- Creach Jerome F.D. (2014), *The Righteous and the Wicked* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- Critten Rory G. (2015), *Practising French Conversation in Fifteenth-Century England*, “The Modern Language Review”, vol. 110, no. 4.
- Cummings Brian (2002), *The Literary Culture of the Reformation: Grammar and Grace*, Oxford UP, Oxford.
- Daley Brian S. J. (2003), *Finding the Right Key: The Aims and Strategies of Early Christian Interpretation of the Psalms* [in:] *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, eds. H.W. Attridge, M.E. Fassler, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- Dearnley Elizabeth (2016), *Translators and Their Prologues in Medieval England*, D.S. Brewer, Cambridge.
- De Claissé-Walford Nancy L. (2013), *On Translating the Poetry of the Psalms* [in:] *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*, ed. S. Gillingham, Oxford UP, Oxford.
- Dickie Robert J. (2013), *The history of the Scottish Metrical Psalter*, address at a meeting of the Scottish Reformation Society — Stornoway, 11th January 2013, [http://sing-the-psalms.webs.com/History%20of%20the%20psalter%20-%20address%20at%20SRS%20Stornoway%2011jan2013%20\(1\).pdf](http://sing-the-psalms.webs.com/History%20of%20the%20psalter%20-%20address%20at%20SRS%20Stornoway%2011jan2013%20(1).pdf) [access: 21 June 2017].
- Dobbs-Allsopp F. W. (2014), *Poetry of the Psalms* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- Doctrinale puerorum*, <http://www.textmanuscripts.com/tm-assets/tm-descriptions/descriptions-traces-apr/tm-871-doctrinale.pdf> [access: 24 June 2017].
- Duguid Timothy (2014), *Metrical Psalmody in Print and Practice: English “Singing Psalms” and Scottish “Psalm Books”, c. 1547–1640*, Ashgate, Farnham, Burlington.
- Dyke Henry van (1913), *The Story of the Psalms*, Charles Scribner’s Sons, New York.

- Flint Peter W. (2013), *The Dead Sea Psalms Scrolls: Psalms Manuscripts, Editions, and the Oxford Hebrew Bible* [in:] *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*, ed. S. Gillingham, Oxford UP, Oxford.
- (2014), *Unrolling the Dead Sea Psalms Scrolls* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP New York.
- Fox J.C. (1913), *An Anglo-Norman Apocalypse from Shaftesbury Abbey*, “The Modern Language Review”, vol. 8, no. 3.
- Francis Higman (2000), *Music* [in:] *Reformation World*, ed. A. Pettegree, Routledge, London.
- Gawthrop Richard, Gerald Strauss (1984), *Protestantism and Literacy in Early Modern Germany*, “Past & Present”, vol. 104.
- Gillingham Susan (2008), *Psalms through the Centuries*, vol. 1, Blackwell Publishing, Malden–Oxford–Victoria.
- Graham Kenneth J.E. (2016), *Disciplinary Measures from the Metrical Psalms to Milton*, Routledge, London–New York.
- Hadden J. Cuthbert (1891), *The Literary Materials of The First Scottish Psalter*, “The Scottish Review”, vol. 17(33).
- Hawkins Peter S. (2014), *The Psalms in Poetry* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence* (2013), ed. S. Gillingham, Oxford UP, Oxford.
- Jones Robin F. (1982), *An Anglo-Norman Rhymed Sermon on Shrift*, “Modern Philology”, vol. 79, no. 4.
- Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia* (2006), ed. R.K. Emmerson, Routledge, New York.
- Klaassens Geert H.M. (2006), *Jacob van Maerlant* [in:] *Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia*, ed. R.K. Emmerson, Routledge, New York.
- LeMon Joel M. (2014), *Ancient Near Eastern Iconography and the Psalms* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- Les veus de sagrat* (2014), eds. X. Terrado, F. Sabaté, Pagès, Lleida.
- Linde Cornelia (2012/2015), *How to Correct the Sacra Scriptura? Textual Criticism of the Latin Bible between the Twelfth and Fifteenth Century*, “The Society for the Study of Medieval Languages and Literature”, Oxford.
- Long Kimberly Bracken (2014), *The Psalms in Christian Worship* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- Lowth Robert (1995/1787), *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, vol. 2, trans. G. Gregory, London, J. Johnson, *Robert Lowth (1710–1787): The Major Works*, Routledge, London.
- McKie Michael (1997), *The Origins and Early Development of Rhyme in English Verse*, “The Modern Language Review”, vol. 92, no. 4.
- Munro Gordon (2000), “*Sang Schnylls*” and “*Music Schools*”: *Music Education in Scotland, 1560–1650* [in:] *Music Education in the Middle Ages and the Renaissance*, eds. S. Forscher Weiss, R.E. Murray Jr., C.J. Cyrus, Indiana UP, Bloomington–Indianapolis.
- Music Education in the Middle Ages and the Renaissance* (2000), eds. S. Forscher Weiss, R.E. Murray Jr., C.J. Cyrus, Indiana UP, Bloomington–Indianapolis.
- Nauert Charles G. (1995/2006), *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge UP, Cambridge.

- O'Neill Patrick Paul (2001), *King Alfred's Old English Prose Translation of the First Fifty Psalms*, Medieval Academy Books, Cambridge.
- Paris Psalter, MS Bibliothèque Nationale Fonds Latin 8824, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8451636f/f1.image.r=psalterium%20duplex.langEN> [access: 22 June 2017].
- Patrick Millar (1949/1950), *Four Centuries of Scottish Psalmody*, Oxford UP, London–Glasgow–New York.
- Pettegree Andrew (2005), *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge UP, Cambridge.
- Piela Marek (2014), *O najnowszy „dynamiczny” przekładzie Psalmów*, “Scripta Biblica et Orientalia”, t. 6.
- Pratt Waldo Selden (1935), *The Importance of the Early French Psalter*, “The Musical Quarterly”, vol. 21, no. 1.
- Prescott Anne Lake (2011), *Sibling Harps: The Sidneys and the Cbérans Translate the Psalms* [in:] *Psalms in the Early Modern World*, eds. L.P. Austern, K.B. McBride, D.L. Orvis, Ashgate–Farnham–Burlington.
- Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (2003), eds. H.W. Attridge, M.E. Fassler, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- Psalms in the Early Modern World* (2011), eds. L.P. Austern, K.B. McBride, D.L. Orvis, Ashgate–Farnham–Burlington.
- Quitslund Beth (2008), *The Reformation in Rhyme. Sternhold, Hopkins and the English Metrical Psalter, 1547–1603*, Aldershot, Ashgate.
- Reid-Baxter Jamie (2006), *Metrical Psalmody and the Bannatyne Manuscript: Robert Pont's Psalm 83*, “Renaissance and Reformation”, vol. 30, no. 4.
- Rothwell William (1982), *A Mis-Judged Author and a Mis-Used Text: Walter de Bibbesworth and His “Tretiz”*, “The Modern Language Review”, vol. 77, no. 2.
- (1998), *The Place of Femina in Anglo-Norman Studies*, “Studia Neophilologica”, vol. 70.
- Sanders Eve Rachele, Margaret W. Ferguson (2002), *Literacies in Early Modern England*, “Critical Survey”, vol. 14, no. 1.
- Schaper Joachim (2014), *The Septuagint Psalter* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- Scottish Culture: Dialogue and Self-Expression* (2016), eds. A. Korzeniowska, I. Szymańska, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Smith Hallet (1946), *English Metrical Psalms in the Sixteenth Century and Their Literary Significance*, “Huntington Library Quarterly”, vol. 9, no. 3.
- Solopova Elizabeth (2013), *The Liturgical Psalter in Medieval Europe* [in:] *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*, ed. S. Gillingham, Oxford UP, Oxford.
- Stapert Calvin (2007), *A New Song for an Old World: Musical Thought in the Early Church*, William B. Erdmans Publishing Company, Grand Rapids–Cambridge.
- Strawn Brent A. (2014), *Poetic Attachment: Psychology, Psycholinguistics, and the Psalms* [in:] *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- Surtees Psalter*, MS. Bodl. 425, <http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/detail/ODLodl~1~1~34770~122784:Psalter,-English-metrical-version--> [access: 23 June 2017].
- Sutherland Annie (2015), *English Psalms in the Middle Ages, 1300–1450*, Oxford UP, Oxford.
- Temperley Nicholas (1979), *The Music of the English Parish Church*, Cambridge UP, Cambridge–London–New York.

- The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma* (2001), eds. R.J.V. Hiebert, C.E. Cox, P.J. Gentry, Academic Press, Sheffield.
- The Ormmulum Project*, http://www.orrmulum.net/orrmulum_site.html [access: 25 June 2017].
- The Oxford Handbook of the Psalms* (2014), ed. W.P. Brown, Oxford UP, New York.
- The Psalms of David in Prose and Metre with the Whole Forme of Discipline, and Prayers, According to the Church of Scotland, the Psalms in Prose Being of the Last Translation, Translated by the Speciall Commandement of King James the Sixt, 1610* (1633), Printed by Edward Raban for David Melville, Aberdene.
- Thornton R. (1879), *St. Ambrose: His Life, Times, and Teaching*, Society for Promoting Christian Knowledge, London.
- Tóth István György (1996/2000), *Literacy and Written Culture in Early Modern Central Europe*, trans. T. Vajda, M. Bodóczy, Central European UP, Budapest–New York.
- Vincent David (2000), *The Rise of Mass Literacy: Reading and Writing in Modern Europe*, Polity, Cambridge.
- Zim Rivkah (1987), *English Metrical Psalms: Poetry as Praise and Prayer. 1535–1601*, Cambridge UP, Cambridge.
-

TADEUSZ SZNAJDESKI
Uniwersytet Gdański*

Reformacja i polskie przekłady Biblii

The Reformation and the Translations of the Bible into Polish

Abstract

The article dispels the myth that the Reformation caused interest in the Bible through critical activity of Martin Luther. The humanism of the 15th century, in the first stage of the Renaissance, through the works of Jan Gerson, Erasmus of Rotterdam, Thomas Morus, Laurentino Vall, focused interest on the Bible philosophical study, and on popularizing it in national languages.

The golden era of the Polish Bible is constituted by publishing the New Testament translated by Stanisław Murzynowski in 1553, issuing the Leopolita's Bible — the first Polish Bible translated by Jan Nicz Leopolita for the Catholic Church in 1561, editing the Jakub Wujek Bible in 1599 for Jesuits and the Gdańsk Bible in 1632, translated by Daniel Mikołajewski.

* Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk
e-mail: t.sznajderski@ug.edu.pl

I. Historyczne warunki przekładu Biblii

Cała historia chrześcijaństwa jest historią lektury (Cottret 2000: 83) i interpretacji Biblii. Myśliciele *Cinquecento* uznawali, podobnie jak Ockham, że *teologia est scientia sacra scripturae*. Zwrot ku biblistyce w teologii i związana z tym skrypturystyczna koncepcja tej gałęzi wiedzy stanowiły jeden z istotnych przeobrażeń dokonujących się skutkiem powstającego prądu humanizmu (Swieżawski 1979: 234–238). Przywrócenie Biblii właściwego miejsca w studium teologii i szerzej w nauce chrześcijańskiej było dominującym imperatywem nadchodzącej epoki (Piper 1955: 132).

Przedstawiciele humanizmu uważali, że tekst Biblii, dla bardziej trafnego jej zrozumienia, należy poddać także dodatkowo badaniom filologicznym. Stąd Pico della Mirandola uznaje możliwość odnowy teologii dzięki badaniom filologicznym tekstu Biblii. Jego praca *Heptaplus* to filologiczna interpretacja i komentarz do Księgi Genesis (Di Napoli 1954: 362). Dla Jana Gersona *doctrina sancta* to zwłaszcza *scriptorum notitia* (Vereecke 1954: 415). Piotr z Ailly podkreślał pierwszorzędne znaczenie literalnego sensu w egzegezie biblijnej; Lorenzo Valla domagał się pełnej autonomii dla badań filologicznych tekstów biblijnych; poddawał analizie filologicznej teksty poszczególnych ksiąg biblijnych, tworząc tym samym fundamenty biblistyki chrześcijańskiej na przyszłość (Cassirer 1948: 82). Kwestionował nadmiar analiz filozoficznych przy komentowaniu treści Pisma św., podobnie jak Jan Gerson. Także Tomasz Morus przedkładał pierwszeństwo Biblii w rozwijaniu teologii i konieczność odnowy badań skrypturystycznych. W Polsce Grzegorz z Sanoka był zwolennikiem dosłownego wykładu treści Biblii. Tłumaczył, że taki sposób przekazu był zrozumiały dla wszystkich ludzi (Wąsik 1958: 105).

Erazm z Rotterdamu głosił, że odnowa chrystianizmu polega na ustaleniu poprawnego tekstu biblijnego, celem bezbłędnego zinterpretowania zawartych w nim treści. Jak pisał w *Enchiridion*: „Dążeniem każdego chrześcijanina winno być poznanie Pisma w nie-skażonej jego formie” (cyt. za Huizinga 1964: 78). Dokonuje się to zgodnie ze strukturą i regułami języka Biblii, analizami filologicznymi tekstu biblijnego, uwzględniającymi kontekst kulturowy powstania treści poszczególnych ksiąg Pisma św. Trzeba zadbać, podkreślał Erazm, o dobrą znajomość języków, w których napisano pierwotnie Biblię:

Bezsprzecznie na pierwszym miejscu należy postawić dbałość o to, by wyuczyć się trzech języków: łacińskiego, greckiego i hebrajskiego, wiadomo bowiem, że w nich właśnie zostało podane do wiadomości wszelkie Pismo mistyczne. (...) Dla zrozumienia ksiąg świętych, jak i dla ustalenia ich poprawnego tekstu znajomość tych języków jest konieczna. (...) Niektórych rzeczy z powodu specyficznych właściwości danego języka nie można wręcz przenieść do innego języka tak, aby otrzymały przy tym taki sam blask, taki sam naturalny wdzięk, taką samą siłę wyrazu. Co więcej, niektóre rzeczy są zbyt drobne na to, aby je w ogóle można było wyrazić (...).

Ale niemalą część trudności polega na samej specyfice stylu, w jakim podano nam do wiadomości Pismo święte. Jest to bowiem styl na skutek tropów i alegoryk oraz podobieństw, czyli przypowieści, niemal całkowicie tajemny i zakryty, niekiedy aż tak ciemny jak zagadka.

(Erazm 1960: 71, 74, 213)

Nie jest to zaś, co mocno podkreślał autor *Zachęty do filozofii chrześcijańskiej*, wyłącznie filozoficzna interpretacja dokonana bez uwzględnienia metody filologicznej. Na tym polegała, zdaniem Erazma, prawdziwa filozofia, gdyż dla niego *philosophari* to tyle co *interpretari scripturas*. „Erazm przeciwstawia uprawianiu dociekań filozoficznych w Piśmie św. jałową spekulację, nieopartą na rzetelnej znajomości języka Biblii, ani na należyтым rozumieniu jej charakteru” (Domański 1969: 26).

Jeśli ktoś zechce poprawnie posługiwać się Pismem św., nie może poprzestać na czterech czy pięciu wyrwanych z tekstu słowach, przeciwnie, powinien raczej przypatrzeć się uważnie, w jakim związku te słowa zostały wypowiedziane. Często bowiem sens tego czy owego miejsca zależny jest od tego, co było wyżej. Trzeba też rozważyć, kto mówi, do kogo mówi, w jakich okolicznościach, z jakiej okazji, jakich używa słów, w jakim mówi zamiarze, co poprzedza wypowiedź i co po niej następuje. Dopiero bowiem zebrawszy i rozważywszy wszystkie te elementy odkrywa się sens wypowiedzianych słów. Trzeba przy tym przestrzegać również takiego pravidła, aby sens, który dobywamy z niejasnych słów, odpowiadał całemu zakresowi nauki Chrystusa, Jego życiu, a wreszcie — naturalnemu poczuciu słuszości (...).

Przypowieść jest skuteczna nie tylko wtedy, gdy idzie o pouczenie czy przekonywanie; jest ona skuteczna również wtedy, gdy się chce rozbudzić uczucia, gdy się chce wywołać zachwyt, gdy się chce osiągnąć zrozumiałość, gdy się chce myśl jakąś głębiej wrazić w umysł, tak aby zeń wypaść nie mogła. (...) A jak Chrystus naśladuje sposób mówienia proroków, tak znów Paweł i pozostali apostołowie odtwarzają sposób mówienia Chrystusa: za pomocą przypowieści przedstawiają sprawę naocznie i powtarzając ją często, wrażają w umysły (...).

Są jednak i takie tropy, które nie należą do gramatyków i retorów, lecz należą do specyficznych właściwości danego języka. Nieznajomość tego faktu często zwodzi czytelnika i bywa dlań przeszkodą. Otóż język grecki ma dużo takich tropów wspólnych z łaciną, ale ma też i pewną ilość sobie tylko właściwych. A znów język hebrajski posiada bardzo dużo zwrotów różniących się od obu tych języków (...). Jeśli idzie o apostołów, to choć pisali oni po grecku, nierzadko jednak naśladują właściwości języka hebrajskiego. Podobnie i siedemdziesięciu tłumaczy, którzy dali nam grecki przekład Starego Testamentu, naśladowało wiele właściwości języka hebrajskiego. Wszystko to prawie zmienił Hieronim, który też usunął w cień dawniejszy przekład. Tak więc ktoś, komu by zupełnie obcy był ten język, nie potrafił nieraz zrozumieć myśli tam wyrażonej, nawet gdyby dobrze umiał po grecku. (Erazm 1960: 218, 225–226)

Podobnie jak Erazm, ważną rolę w ruchu odnowy biblijnej odegrał Jacques Lefèvre d'Étaples. Przetłumaczył on z Wulgaty Nowy Testament na język francuski i wydał go w 1523 r. — *Traduction française du Nouveau Testament*, a całą Biblię w 1530 r. (Cottret 2000:

109). Krytyczna rewizja Wulgaty skłoniła go do wniosku, że „Chrystus jest Duchem całego Pisma św. Zaś Pismo św. bez Chrystusa jest zwykłym pismem; pismem, które zabija”.

W XV w. nawrót do studiów biblijnych wymuszony był postępującym kryzysem w teologii. Ten dział wiedzy na uniwersytetach rozwijał się przez całe wieki, korzystając z dorobku filozoficznego. Étienne Gilson w swej pracy *Duch filozofii średniowiecznej* twierdził, że podstawą filozofii średniowiecznej była formuła Anzelmiańska *fides quaerens intellectum* — wiara, która prosi intelekt o pomoc; wiara szukająca przy pomocy intelektu zrozumienia; wiara próbująca objąć i wyjaśnić rozumem tajemnice teologii (Gilson 1958: 209).

Istniała w związku z tym delikatna, pełna umiaru równowaga, symbioza pomiędzy teologią a filozofią. Uniwersytet w Paryżu i inne ośrodki uczelniane przez dziesięciolecia, a nawet setki lat, dość skutecznie rozwijały teologię przy pomocy filozofii. W tej sytuacji niektórzy uczeni obawiali się, że ta delikatna równowaga między dwoma dziedzinami, teologią i filozofią, zacznie się załamywać. Z jednej strony nastąpiła krytyka tendencji do zdobycia autonomii przez filozofię. Z drugiej strony istniały grupy sprzeciwiające się traktowaniu teologii na wzór filozofii, dążące do utrzymania specyficzności *differentia specifica* przysługującej teologii i odróżniającej ją od innych typów wiedzy (Włodek 1972: 58–93).

Jan Gerson podkreślał mocno, że nie chodzi o to, aby w studiach teologicznych nie posługiwać się żadną filozofią, ale aby nie poddać się wpływowi pogańskim. Przestrzegał, by nie wspierać analiz teologicznych filozofią Greków lub Arabów, a zwłaszcza filozofią Arystotelesa, która przeniknęła głęboko w rozważania teologiczne średniowiecza (Comber 1963: 54). Autentyczna teologia nie może być traktowana jako dział filozofii, bo jest to błędem metodologicznym. Św. Tomasz z Akwinu popełnił błąd, gdyż bez umiaru stosował pogańską filozofię Arystotelesa (Jacob 1961: 682).

Erazm z Rotterdamu i Lorenzo Valla oceniali, niezależnie od siebie, że filozofia pogańska, a zwłaszcza arystotelizm, zniekształciła treść przekazu teologicznego w samej istocie chrześcijaństwa. Jeśli z filozofią dostało się do teologii chrześcijańskiej tak dużo błędów, to teolodzy muszą uważać na inne zagrożenie, które polega na niepostrzeżeniu dokonującym się i jednocześnie niedopuszczalnym przeobrażeniu teologii w filozofię (Huizinga 1964: 86). Innym niebezpieczeństwem było pełne oddzielenie, głęboka separacja pomiędzy teologią a filozofią. Skutkowało to zerwaniem wszelkich powiązań między tymi dziedzinami i uprawianiem filozofii bez uwzględniania konsekwencji, jakie wnioski otrzymane na jej terenie mogą mieć w dziedzinie moralności i wiary. Do takiego podziału między filozofią a teologią przyczynił się awerroizm.

Erazm z Rotterdamu, podkreślając konieczność reformy, stawiał Biblię w centrum badań teologicznych. Celem teologii jest nowe, pełne zrozumienie tekstów Pisma św. i przedstawienie, że jedyną godną poszukiwania filozofią jest, tkwiąca w Ewangeliach w Nowym Testamencie i mająca kierować życiem moralnym człowieka, filozofia Chrystusa (Domański 1973: 44).

Będąc dostępną najmniejszym, także w największych budzi podziw. Co więcej, im bardziej zagłębiasz się w jej bogactwo, tym bardziej czujesz, jak daleki jesteś od jej majestatu. Dla małych jest mała, dla wielkich — więcej niż największa. Nie odtrąca ona żadnego wieku, żadnej płci, żadnej majetności, żadnego stanu. Słoić nie jest tak wspólne i dostępne wszystkim, jak nauka Chrystusa. Nie broni dostępu do siebie nikomu, chyba że ktoś sam go sobie broni zawistnym na się patrząc okiem.

Stanowczo bowiem nie zgadzam się z tymi, którzy uważają, że laicy nie powinni czytać Pisma świętego w przekładach na języki pospolite, jak gdyby Chrystus uczył rzeczy tak zawilych, że ledwie niewielu teologów jest w stanie je zrozumieć, albo jakby ostoja religii chrześcijańskiej polegała na nieznajomości tej religii. Być może, iż jest rzeczą korzystną trzymać w ukryciu tajemne zamysły władców, Chrystus jednak pragnął jak najbardziej, aby Jego tajemnice stały się powszechnie znane. (Erazm 1960: 47)

Filolodzy i teologowie zajmujący się studiami biblijnymi w XV w. stworzyli intelektualną atmosferę do potraktowania Biblii jako fundamentu chrześcijaństwa, centralnego przedmiotu badań teologii; a humaniści, podkreślając ważność analiz filologicznych i roli języków (greckiego, hebrajskiego i łaciny), stworzyli metodologię przekładu tekstów Biblii z pierwotnych języków, w jakim Stary i Nowy Testament były napisane. Dzięki takim teologom jak Erazm z Rotterdamu czy Jan Gerson, którzy nakłaniali do częstej lektury Pisma św., dostępnego „wszystkim ludziom dobrej woli”, dojrzały warunki do przekładu Biblii na języki narodowe.

II. Pierwsze przekłady Biblii na język polski

Słowo *Biblia* w języku greckim oznacza liczbę mnogą wyrazu *biblion*; po polsku znaczy *księgi, zwoje*. Biblia, będąc zbiorem ksiąg religijnych judaizmu i chrześcijaństwa, powstawała przez wiele wieków. Najstarsze księgi pochodzą z XIII w. p.n.e., najmlodsze z I w. n.e. Księgi były pisane przez różnych autorów w różnych warunkach kulturowych i historycznych. Oryginalne teksty Pisma św. zostały napisane w trzech językach: po hebrajsku, aramejsku i grecku.

Septuaginta to grecki przekład hebrajskich i aramejskich ksiąg starotestamentowych dokonany w Aleksandrii w III w. p.n.e. Wulgata jest przekładem Biblii na język łaciński dokonany przez św. Hieronima ze Strydonu w III w. n.e. Stała się podstawowym przekładem Pisma dla chrześcijan na wiele wieków. Sobór Trydencki w 1546 r. orzekł, że tekst Wulgaty jest zgodny z oryginałem, nie zawiera błędów; został on uznany za tekst autentyczny, co oznaczało, iż był jako jedyny dopuszczony do użycia w liturgii i nauczaniu.

W średniowieczu wielokrotnie podejmowano się zadania przekładu na języki narodowe całej Biblii lub poszczególnych ksiąg: Nowego Testamentu oraz Psalmów, w ten sposób „chcąc upowszechnić znajomość Słowa Bożego w języku dla każdego zrozumiałym, a jednocześnie oprzeć się o stały fundament” (Szeruda 1985: 8). Pierwszymi księgami po polsku były psalterze: „floriański” z XIV w. i „puławski” z drugiej połowy XV w. Niektórzy mediewiści dodają „psalterz św. Kingi”, którego fragmenty pochodziłyby z ok. 1280 r.

W 1553 r. dokonano pierwszego polskiego przekładu i publikacji Nowego Testamentu. Tytuł brzmiał: *Testament Nowy zupełny. Z greckiego języka na polski przelożony i nykładem krótkim objaśniony*. Tłumaczem był Stanisław Murzynowski. „Był to nader płodny pisarz, należący jeszcze do liczby tych, którzy przed Rejem polską prozę wcale znakomicie urabiali” (Warmiński 1906: 403). Pochodził z rodziny Ogończyków osiadłej w Murzynowie koło Włocławka. Uczęszczał do szkół w Królewcu, gdzie opanował studium nauk biblijnych. Następnie w Wittenberdze studiował nauki biblijne pod kierunkiem Melanchtona. Od 1549 r. przebywał w Królewcu, gdzie, polecony przez Jana Łaskiego, był przedstawiony księciu Albrechtowi Pruskiemu, który szukał kandydata do polskiego przekładu Ewangelii (Warmiński 1906: 268–271) i planował stworzyć ośrodek luterański oddziałujący polskim słowem Biblii na północne rejony Rzeczypospolitej (Warmiński 1906: 272–274).

Księga Ewangelii została wydrukowana w Królewcu w drukarni A. Augездеckiego przy pomocy Jana Seklucjana. Ukazywała się stopniowo wraz z postępem prac przekładowych (najpierw ukazała się Ewangelia Mateusza, potem Cztery Ewangelie, a następnie Dzieje i Listy Apostolskie). Murzynowski dokonał jako pierwszy tłumaczenia z języka oryginału — greckiego — tekstu Nowego Testamentu opracowanego przez Erazma z Rotterdamu, opublikowanego w 1516 r. w drukarni Frobenia w Bazylei (Mallek 2001: 160–169). Opublikowana praca zawierała: dedykację dla króla Zygmunta Augusta, przedmowę dla czytelników (autorstwa Jana Seklucjana), *orthographię* polską, opracowanie *De autoritate Verbi Dei*, tekst całego Nowego Testamentu oraz spis znaków (Pietkiewicz 2002: 204).

W egzemplarzu przekładu Nowego Testamentu Murzynowski na marginesach umieścił komentarz i uwagi krytyczne dotyczące edytorstwa biblijnego. Był to komentarz filologiczno-krytyczny, porównanie różnych wariantów tekstu w zależności od różnych wersji Ewangelii, wyjaśnienia trudnych zwrotów. Inną grupą komentarzy były uwagi dotyczące historii i zwyczajów Żydów, święt i kultu starotestamentowego, obyczajów ludu Izraela. Znajdowały się tam też komentarze o treściach moralnych. Murzynowski zgodnie z luterzańską koncepcją wykazywał słabość moralną człowieka i grzeszność natury ludzkiej.

Dodatkowymi elementami komentarzy były też dodane przez Murzynowskiego słowa krytyki z pozycji luterńskiej, dotyczące instytucji Kościoła katolickiego, papieża i hierarchów. Tłumacz pierwszego polskiego Nowego Testamentu postulował, by wierni samodzielnie czytali i analizowali Pismo św. w języku ojczystym. Przedstawiał stanowisko typowe dla zwolenników Lutera, popierając silne i centralnie kierowane państwo, które, egzekwując społeczne normy prawne, może posunąć się do wymierzania surowych sankcji (Kossowska 1968: 167–171). Jednocześnie Kossowska uważa, że Murzynowski „znie nienawiścią do wszystkiego, co obce wyznaniu autora. Przeciwnika w wierze stylizuje wyłącznie na czarny charakter, a jedynie swemu wyznaniu waruje monopolistyczne prawo na posiadanie prawdy” (Kossowska 1968: 171).

Sposób tłumaczenia, jaki przyjął Murzynowski, polegał na humanistycznej metodzie translacji tekstu, to znaczy dbałości o sens poszczególnych wypowiedzi i zdań, a nie realizacji metody tłumaczenia „słowa po słowie” (Łuczak 2001: 173–180). Przełożony tekst został podzielony na księgi i rozdziały. Nie zastosowano podziału na wiersze (Pietkiewicz 2002: 204).

W specjalnej części tłumaczenia Murzynowski przedstawił samodzielnie opracowane zasady ortograficzne i graficzne pisowni polskiej.

Należy bardzo wysoko ocenić publikację Nowego Testamentu, tak ze względu na samą koncepcję zawartości oraz przekład, jak i rozwiązania typograficzne. Należy podkreślić też, że było to w polskim edytorstwie biblijnym dzieło pionierskie, przecierające nieuczeszczane dotąd szlaki.

Praca ta zawierała nie tylko sam tekst natchniony, ale także bogaty komentarz oraz przemyślany aparat krytyczny, a wszystko to zostało podane czytelnikowi w zaprojektowanej na nowo grafice liter polskich. Ponadto mamy tu do czynienia z pierwszym tłumaczeniem Nowego Testamentu w oparciu o język oryginalny oraz z zaadaptowaną do polskich warunków nową, humanistyczną metodą opracowania tekstu Pisma Świętego.

W ten sposób Nowy Testament królewiecki zapoczątkował tradycję, która będzie kontynuowana w pracy późniejszych biblistów polskich, szczególnie chrześcijańskich. (Pietkiewicz 2002: 206–207; por. także: Łuczak 2001: 172)

Pierwszy polski opublikowany tekst Nowego Testamentu zawierał dedykację dla króla Zygmunta Augusta. W przedmowie do czytelnika Jan Seklucjan, wówczas polski kaznodzieja w Królewcu, wyraził trafną opinię: „przekład Pisma św. na język ojczysty więcej znaczy, niżli gdyby król całe kraje do swego królestwa przyłączył” (Szeruda 1985: 12).

Marcin Bielski dokonał kolejnego, drugiego przekładu czterech Ewangelii na język polski z tekstu Wulgaty w 1556 r. Przekład wydany w krakowskiej drukarni Szarfenberga adresowany był do wyznawców Kościoła Katolickiego. Tytuł brzmiał: *Novy Testament Polskim językiem nyłożony według doświadczonego łacińskiego tekstu od Kościoła Krześcijańskiego przyjętego. K' temu przyłożono lekcie i prorocтва z Starego Zakonu wzięte, które przy ewangeliach bywają czytane. Regestr dostateczny ku najdownaniu ewangelij i epistol, które w dni niedzielne i inszych swiat przez cały rok bywają czytane, tak też na powszednie dni postne i adwentowe*. Publikacja dedykowana była królowi Zygmuntowi Augustowi. Na początku księgi widniał orzeł polski z inicjałami królewskimi „Z” oraz „A”.

W liście dedykacyjnym drukarz ujawnił przyjętą koncepcję przekładu, która miała zachować dotychczasową katolicką tradycję wiernego trzymania się Wulgaty, nawet kosztem piękna, stylu i struktury zdaniowej języka.

Jan Nicz Leopolita opublikował z kolei, w 1556 r., w drukarni krakowskiej Mikołaja Szarfenberga przekład Nowego Testamentu, który potem stanowił część przekładu Biblii Leopolity będącej pierwszym polskim pełnym przekładem opublikowanym w tej samej krakowskiej drukarni w 1561 r. Nosila ona tytuł: *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Zakonu, na polski język z pilnością według łacińskiej Biblii od Kościoła Krześcijańskiego powszechnego przyjętej, nowo nyłożona*.

Jan Nicz był profesorem uczelni krakowskiej, dobrze znał łacinę, grekę i hebrajski. Historycy polskiej biblistyki zakładają, że Leopolita posiadał już przygotowany tekst przekładu na język polski, który tylko poprawiał, przygotowując wydanie. Wyzначzył sobie dwa cele podczas tłumaczenia: pragnął zachować istniejącą tradycję językową, oddając wiernie tekst łaciński oryginału oraz osiągnąć wysoką poprawność językową i dobór słownictwa przekładu. Realizował przekład literalny, ale potrafił odejść od niego dla jakości przetłumaczonego tekstu. Dbał o dokładność znaczeniową słów. Starł się zachować ich szyk zdaniowy (Kossowska 1968: 215–217). Wprowadzał nowe słowa polskie dla lepszego oddania znaczenia poszczególnych wyrazów języka oryginału. Leopolita korzystał z przekładu tekstu biblijnego na język polski dostarczonego przez drukarza Szarfenberga (Kossowska 1968: 199–204), co dawało szansę, że jego praca będzie wydrukowana jako pierwsza w Rzeczypospolitej.

Mikołaj Szarfenberg pierwsze polskie wydanie Biblii zadedykował królowi Zygmuntowi Augustowi. W dedykacji zwrócił uwagę na korzyści płynące z czytania Biblii w zrozumiałym języku.

Co gdy tak jest, iż Pismo Boże czyni w ludziach taką odmianę, tedy zda mi się N. a M. Królu, iż kto je ludziom czytać podawa językiem takim, jaki go wszyscy rozumieją, ten narodowi swemu posługę czyniąc, dobre imię sobie zasługuje. (...) Aby naród był pochopny ku cnotcie, temu tego potrzeba, aby miał nauki dobre językiem swym pisane, bo kto poważne rzeczy czyta (...) nie może być tak w złości utwierdzony, żeby się cnotą (...) jąc nie musiał.

W Biblii Leopolda na pierwszej stronie znajduje się drzeworyt portretowy króla Zygmunta Augusta. Następnie pomieszczono dedykację. Jan Nicz Leopolda w swej pracy nie umieścił komentarza, ale poczynił uwagi ukierunkowujące lekturę. Jednym z pomocnych wprowadzeń jest, umieszczona po dedykacji, przedmowa tłumacza wyjaśniająca rolę Biblii w życiu człowieka. Nicz sugeruje, że należy czytać Pismo w sposób umożliwiający doświadczenie głębszych znaczeń, które zawierają słowa tekstu, a przecież znaczenie łatwiej zrozumieć tekst, gdy napisany jest w języku narodowym.

Leopolda (jako katolik) zwraca uwagę, iż posiadanie polskiego tekstu Biblii nie zwalnia od odpowiedzialności za przyjęty wybór interpretacji biblijnej. Wskazuje, że najlepsza droga to ta dotychczasowa, odradza szukania nowinek religijnych. W uwagach nie ma ostrej polemiki z innymi chrześcijanami. Jest to traktat wyważony, stonowany, nienapastliwy. Stanowi propozycję pozytywnego przeciwstawienia się nowym ruchom religijnym.

Kolejnym elementem świętej księgi, po przedmowie tłumacza, jest spis treści. Po nim następuje list św. Hieronima do Paulina wskazujący na właściwy sposób lektury Biblii. Następnie pojawia się przedmowa św. Hieronima do Pięcioksięgu. Potem umieszczona jest część najważniejsza — księgi Starego i Nowego Testamentu z przedmowami (jako formą komentarza). Na końcu znajdują się są rejestry liturgiczne, które określają, jakie fragmenty Pisma św. przypisane są do czytania w każdym dniu roku.

Układ poszczególnych ksiąg jest w Biblii zgodny z tradycyjną kolejnością występującą w Wulgacie.

Należy jeszcze dodać, że wszystkie Biblie opracowane przez Szarfenbergów krakowskich, a były to wszystkie pełne tłumaczenia katolickie Biblii i odrębnie Nowego Testamentu, były bogato ilustrowane, w tym także tłumaczenie Leopolda.

W „złotym okresie Biblii polskiej”, w latach 1561–1632, ukazało się pięć całkowitych przekładów Pisma św. na język ojczysty. W 1561 r. — Biblia Leopolda, tłumaczona przez Jana Nicza Leopolda dla Kościoła katolickiego; w 1563 r. opublikowano Biblię brzeską opracowaną przez anonimowy zespół ariańskich tłumaczy. Potem w 1573 r. ukazała się Biblia nieświeska, której tłumaczem był Szymon Budny. W 1599 r. pojawiła się Biblia Wujka tłumaczona przez jezuitę Jakuba Wujka dla Kościoła katolickiego, zaś w 1632 r. ukazała się Biblia gdańska, którą przetłumaczył Daniel Mikołajewski.

Dwa największe przekłady, które odegrały istotną rolę w kulturze religijnej, antropologicznej, społecznej i filologicznej w Polsce w całej jej wielowiekowej historii, to Biblia Wujka i Biblia gdańska. Oba przekłady i wydania zdominowały rynek wydawniczo-czytelniczy na ponad 360 lat. Przekład Wujka pełnił rolę podstawowego i oficjalnego (akceptacja Stolicy Apostolskiej) polskiego przekładu aż do opracowania Biblii Tysiąclecia (dokonanego przez benedyktynów z Tyńca w 1965 r.). Fakt tak długoletniej obecności w kulturze duchowo-religijnej jednego przekładu uznać należy za niezwykle zjawisko kulturowo-językowe, niemające precedensu w innych krajach europejskich. Biblię gdańską zastąpiono nową wersją tłumaczeniową — Biblią warszawską — dopiero w przedostatniej dekadzie XX w.

Przekład Wujka nosił tytuł: *Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Przymierza według Łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na polski język z nowu z pilnością przetłózone, z doładowaniem testu żydowskiego i Greckiego, y z wykładem katolickim, trudniejszych miejsc, do obrony wiary świętej powszechniej przeciw kacerstwom tych czasów należących: przez D. Jakuba Wuyka z Wągrowca, Teologa Societatis Iesu. Z dozwoleniem Stolicy Apostolskiej, a nakładem Jego M. Księdza Arcybiskupa Gnieźnieńskiego wydane w Krakowie. W drukarni Łazarzowej, Roku P. MDXCIX.*

Jezuici, a nie osobiście Wujek, zadedykowali Biblię „Najjaśniejszemu i Niezwyciężonemu Monarsze Zygmuntowi trzeciemu z Łaski Bożej Królowi Polskiemu i Szwedzkiemu” (Pietkiewicz 2002: 285).

Umieszczony na początku przekładu drzeworyt ukazuje połączenie Starego i Nowego Testamentu: postaci Adama i Chrystusa, Zakonu i Ewangelii, lud żydowski oraz nowy lud Boży, ofiarę baranka i Eucharystię. Znamiennym elementem jest umieszczenie postaci papieża i króla polskiego, którzy adorują Chrystusa eucharystycznego. Drugi drzeworyt przedstawia orla polskiego otoczonego chorągwiami województw i prowincji.

Dla Wujka podstawą przekładu był łaciński tekst Wulgaty św. Hieronima, dokładniej — Wulgaty lozańskiej. Tłumacze ewangeliccy przyjmowali za podstawę grekę: „miast Greckiego tekstu łacińską transkrypcję, którą wulgatę zowią, za autentyk wtrącić chcą y ona iako szczyrą y prawdziwą zalecając, omyłki niektóre Greckiemu textowi przypisują” (Wojak 1985: 34). Tłumacz posłużył się też hebrajskim tekstem Starego Testamentu i greckim Nowego Testamentu, korzystając z wydania Poligloty antwerpskiej. Przetłumaczony tekst był także porównany z Wulgatą klementyńską.

Wujek jako znawca języków biblijnych, dobry teolog i biblista potrafił po mistrzowsku połączyć merytoryczną wierność w oddaniu tekstu ksiąg świętych ze swobodą przekładu, zapewniając jasność i piękno tekstu polskiego. Posługiwał się często tekstem oryginalnym tam, gdzie w Wulgacie tłumaczenie było niejasne, dodawał jakieś słowo, gdy tego wymagało dobro przekładu. (...) Zmieniał zgodnie z duchem języka polskiego szyk wyrazów, nie trzymając się wierne pod tym względem ani tekstu greckiego, ani Wulgaty. Taki sposób tłumaczenia nie podobał się cenzorom poprawiającym przekład Biblii Wujka. Komisja pousuwała pododawane przez Wujka słowa i przywróciła zdaniom szyk łaciński, czyniąc w ten sposób tekst mniej zrozumiałym. (Pietkiewicz 2002: 285; por. także: Bieńkowska 1998: 37–52 oraz Smereka 1975: 221–266)

Wujek dawał pierwszeństwo sensowi nad dosłownością, wiele uwagi poświęcając wytworności stylu i pięknu słowa. Metoda pracy tłumacza była taka sama, jak zasada św. Hieronima: „non verbo a verbo, sed sensum exprimere sensu” („nie słowo w słowo, lecz by sens odpowiadał sensowi”), którą Hieronim przejął od Horacego i Cyserona. Wzorce te sytuowały więc Wujka wśród spadkobierców najlepszych tradycji translatorskich (Bieńkowska 1998: 37–44; Poplatek 1950: 70–83). Chodziło o zmierzenie się z trudną materią słowa natchnionego i przełożenia go w języku o odmiennych uwarunkowaniach gramatycznych, stylistycznych, strukturalnych i innej kulturze (Langkammer 1998: 53–63). Wcześniej od Biblii Wujka opublikowana została Biblia brzeska, której język i poetyckość były na wysokim poziomie, tłumacz musiał więc owemu tłumaczeniu dorównać.

Istotnym narzędziem ukierunkowującym lekturę tekstu biblijnego u Wujka jest komentarz, głównie ten umieszczony pod rozdziałami. Pełni ważną rolę: wyjaśnia i wyklada katolickie prawdy dogmatyczne oraz polemizuje z innowiercami. Wujek w komentarzu wyjaśniał te kwestie i problemy teologiczne, które różnowiercy interpretowali w sposób odmienny i wyprowadzali z nich wnioski sprzeczne z katolicką doktryną. Celem komentarza było podanie czytelnikowi „dobrego (właściwego) przekładu, oczyszczonego z hereetyckich błędów i zaopatrzonego w dogmatyczny komentarz” (Pietkiewicz 2002: 286). Kierunek interpretacji tekstu wyznaczają także noty umieszczone na marginesach stron. W Starym Testamencie wiele z nich wyjaśnia sens chrystologiczny, ukazując związek między Starym i Nowym Testamentem.

Jeszcze raz należy podkreślić, że praca tłumacza oparta jest na solidnym gruncie naukowym: znajomości realiów oraz historii biblijnych, biegłości filologicznej, zasad (współcześnie tak nazywanych) hermeneutyki tekstów oraz świetnej orientacji w pismach Ojców Kościoła i komentatorów współczesnych samemu tłumaczowi. Biblia Wujka wraz z komentarzem w pełni zasługuje na miano opracowania naukowego, oczywiście widzianego na tle XVI-wiecznej erudycji.

Prace przekładowe i edytorskie Jakuba Wujka należą niewątpliwie do największych osiągnięć polskiego druku biblijnego. Były bardzo bogato wyposażone w elementy wprowadzające do lektury (przedmowy, tablice chronologiczne i synoptyczne) oraz towarzyszące jej komentarze i noty. Były to książki wielofunkcyjne: podręczniki dogmatyki, krytyczne wprowadzenia do studium Biblii, lekcjonarze oraz pomoce w dyskusjach wyznaniowych (Pietkiewicz 2002: 296).

Przechodząc do warunków powstania Biblii gdańskiej, należy przypomnieć, że miała ona dla polskiej społeczności ewangelickiej podobnie ważne znaczenie teologiczno-religijne i kulturalno-językowe, jak Pismo św. przetłumaczone przez jezuitę Jakuba Wujka dla społeczności katolickiej.

Zbory luterzańskie zleciły tłumaczenie wszystkich ksiąg biblijnych z języków oryginalnych Danielowi Mikołajewskiemu i Janowi Tarnowskiemu. Tłumacze w oparciu o tekst polski Biblii brzeskiej, która ukazała się w druku w 1563 r., mieli zasadniczo ulepszyć wersję językową tłumaczenia. Biblia brzeska w swym pierwszym tłumaczeniu charakteryzowała się bardzo pięknym, lekkim i dostojnym językiem. Nowa wersja miała być w zamierzeniu poprawioną, ulepszoną, zrewidowaną Biblią brzeską.

Mikołajewski przyjął metodologię tłumaczenia zgodną z zasadą kościołów reformacyjnych, gdzie tekst hebrajski stanowił podstawą dla tłumaczenia Starego Testamentu, a grecki dla tłumaczenia Nowego Testamentu. Zasada ta była wsparta autorytetami Ojców Kościoła, zwłaszcza Ambrożego i Augustyna.

Dla tłumaczenia, które trwało od 1604 do 1632 r., wykorzystano:

- a) przekład grecki — Septuagintę, tekst Biblii bazylejskiej (1545), sykstyńskiej (1586), antwerpijskiej „Królewskiej” (1569-1572);
- b) przekład chaldejski, tzn. parafrazę aramejską Starego Testamentu, Targum (przekład Pięcioksięgi i Księgi Proroków);
- c) przekład łaciński urzędowego tekstu Kościoła Katolickiego — Wulgaty w jej edycji klementyńskiej z 1593 r., z której korzystał nieco wcześniej Jakub Wujek;
- d) inne przekłady polskich Biblii: Leopolicy (1561), nieświeskiej (1572), Wujka (1599), korzystano także z Biblii czeskiej kralickiej (1596);
- e) tekst francuskiego tłumaczenia dokonanego przez katolika Lefèvre’a d’Étaples’a z 1535 r. w wersji zrewidowanej z 1579 r.;
- f) niemiecką Biblię przetłumaczoną przez Marcina Lutra z 1574 r.;
- g) łaciński tekst Biblii Pagninusa z 1527 r.;
- h) łaciński przekład Franciscusa Juniusa i Immanuela Tremelliusa z 1579 r. (Szeruda 1985: 14).

Tłumaczenie Mikołajewskiego zostało wydrukowane w gdańskiej drukarni Hunefeldta w 1632 r. i nosiło tytuł: *Biblia święta: to jest Księgi Starego y Nowego przymierza z żydowskiego i greckiego języka na polski pilnie y wiernie przetłumaczone. Cum gratia et privilegio S.R.M. we Gdańsku w drukarni Andrzeja Hunefeldta roku MDCXXXII 8.*

Karta tytułowa zawiera miedzioryt przedstawiający Mojżesza z tablicami przykazań i Aarona z kadzielnicą, u góry znajduje się raj, u dołu scena Sądu Ostatecznego. Na początku świętych ksiąg znajdują się dwie dedykacje: jedna to dedykacja księcia Krzysztofa Radziwiłła dla króla Władysława Zygmunta, tzn. Władysława IV (z dnia 4 grudnia 1632 r.).

W swej dedykacji do króla książę Radziwiłł przypomniał, że przed 69 laty wydano Biblię brzeską „pod Imieniem nieśmiertelnej pamięci przodka W.K.M. Króla Zygmunta Augusta”, skoro więc „właśnie na czas szczęśliwy W.K.M. Elekciey drugi raz (...) z druku wyniść miała”, wydaje się rzeczą ważną „aby y teraz w tey nowej szacie pod Imieniem Królewskim ludziom prezentowana była”.

Drugą dedykację ewangelickie duchowieństwo z Wielkopolski kierowało do księcia Krzysztofa Radziwiłła, hetmana polnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, brata stryjecznego Mikołaja Radziwiłła, fundatora Biblii brzeskiej.

Jeśli chodzi o metodologię tłumaczenia — to Mikołajewski uważał, że nawet najlepszy przekład nie był w stanie oddać myśli zawartej w oryginalnym tekście, bowiem poszczególne słowa i zwroty miały różny zakres pojęciowy w różnych językach. Mikołajewski był świadomy, że jego translacja nie spełni wszystkich oczekiwań. Nie można tłumaczyć słowa po słowie, planować szyku zdania, ani konstrukcji gramatycznej przekładu; myśli i pojęcia sformułowane w języku oryginału powinno się przenosić do języka tłumaczenia, stosując normy stylistyczne, gramatyczne i znaczeniowe tego drugiego języka. Przez to osiągnąć można nie tylko większą jasność, ale też większą precyzję w oddaniu myśli autora tekstu, a więc większą zgodność z oryginałem. W zamierzeniach praca Mikołajewskiego miała być korektą Biblii brzeskiej, tak samo określano ją w dedykacji dla króla Władysława IV, faktycznie jednak zmiany językowe poszły zbyt daleko, dając w rezultacie nowe tłumaczenie (Wojak 1985: 44–45).

Mikołajewski tłumaczył wiernie, wręcz niewolniczo trzymał się tekstu. Dlatego zdarzały się naleciałości hebrajskie i greckie np. „śmiercią umrzesz”, „nie cofnęło się nazad serce nasze”. Tekst oryginalny tłumaczony był dosłownie, na czym nieraz traciło piękno i jasność struktury języka.

W konsekwencji koncepcja przekładu Biblii gdańskiej zrealizowana przez Mikołajewskiego była odmienna od założeń zespołu pińczowskiego związanego z Biblią brzeską (Sipayllo 1934: 144, Szeruda 1985: 15).

W końcu poruszyć wypada kwestię stosunku Biblii gdańskiej do przekładu brzeskiego, czy istotnie jest on poprawionym wydaniem wersji brzeskiej. Zdanie to nie wydaje się trafne, zbyt bowiem duże są różnice, które wykazuje niemal każdy werset. Mikołajewski wierny zasadzie jak najdokładniejszego tłumaczenia każdego wyrazu oryginału, nie liczył się najwidoczniej wcale z postanowieniami synodu, które wielokrotnie nakazywały, by możliwie najmniej wersję brzeską zmieniał i dążąc do najściślejszej niewolniczej wprost wierności przekładu, tekstem brzeskim posługiwał się jedynie pomocniczo, nie starając się go nawet zachować. Toteż dzieło jego jest zupełnie nowym tłumaczeniem, opartym zresztą na całkiem innych zasadach translatorskich, niż Biblia brzeska, której twórcy starając się także o najwierniejsze oddanie treści

każdego wersetu, zachowali jednak przy tym oryginalność i swobodę przekładu, dbając bardzo o poprawność oraz piękno języka. (Sipayllo 1934: 145)

Omawiany przekład, choć oficjalnie przeznaczony był dla wyznawców konfesji kalwińskiej i luterkańskiej, w ukryty sposób starał się jednak spełniać oczekiwania katolików, z nadzieją, że oni również sięgną po to tłumaczenie (Kossowska 1969: 64). Protestantom zależało, aby wykazać się znajomością pism patrystycznych oraz wersji Biblii w językach oryginalnych, którymi posługiwali się jezuici, wydający i poprawiający swe tłumaczenie (Kossowska 1969: 64–65).

Pomimo oficjalnego zwalczania przekładu Jakuba Wujka, Mikołajewski przejął wiele elementów z formuły translacyjnej jezuitów, chcąc zapewnić wydanie tłumaczenia na podobnym poziomie, dokonane porównywalną metodą i w pewnym sensie zastępujące prace jezuitów.

Gdy polska reformacja z końcem XVI w. przeszła do defensywy, w obliczu aktywnych działań ze strony kontrreformacji dochodziło do coraz silniejszych dążeń zjednoczeniowych. W procesie jednoczenia ważną rolę odegrały wspólne książki, które służyły zarówno luteranom, kalwinom, jak i braciom czeskim. Chodziło o jednakowe kancjonały, modlitewniki i wspólną biblię. Stała się nią Biblia gdańska (Tłworek 1971: 121–137).

Biblia gdańska była popularną księgą, która przemawiała do czytelnika w obrazach, symbolice, w prostym, barwnym, żywym języku narodowym. Stanowi ona w literaturze polskiej końcowy etap długiego okresu rozwoju religijnego i biblijnego, którego dokumenty odnajdujemy w psalterzach, ewangeliach i bibliach chrześcijańskich.

Podsumowując, w zakończeniu należy podkreślić, że w „złotym okresie Biblii polskiej”, w latach 1561–1632, ukazało się pięć przekładów Pisma św. Każdy z nich odegrał pozytywną rolę w historii kultury i języka polskiego. Biblia Wujka oraz Biblia gdańska były jednakże najważniejszymi przekładami i wydaniem w całej późniejszej, ponad 350-letniej historii kultury polskiej. Odegrały istotną rolę w kulturze religijnej, filologicznej i społecznej w całej jej wielowiekowej historii. Przekład Wujka pełnił rolę podstawowego i kanonicznego, z akceptacją Watykanu, polskiego przekładu, aż do opracowania Biblii Tysiąclecia dokonanego przez benedyktynów w 1965 r. Biblia gdańska funkcjonowała jako wzorcowy przekład w języku ojczystym do lat 80. XX w., kiedy zastąpiona została przez Biblię warszawską. Fakt tak długoletniego oddziaływania i funkcjonowania w kulturze duchowo-religijnej należy uznać za niezwykle ważne zjawisko w kulturze językowej i biblistycznej Polski, niemające precedensu w innych krajach europejskich.

Bibliografia

- Bieńkowska Danuta (1998), *Jak Jakub Wujek Pismo święte na język polski przekładał (o warsztacie tłumacza i technice przez niego stosowanej)*, „Bobolanum”, R. IX.
- Cassirer Ernst (1948), *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago, Chicago.
- Cottret Bernard (2000), *Kalwin*, PIW, Warszawa.
- Di Napoli Gulio (1954), *L'essere e l'Uno in Pico della Mirandola*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica” XLVI.
- Domański Juliusz (1969), *Głosy do Erazmiańskiej koncepcji filozofii (w pięćsetlecie urodzin Erazma z Rotterdamu)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” XV.
- (1973), *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wydawnictwo PAN, Wrocław.
- Erazm z Rotterdamu (1960), *Trzy rozprawy*, tłum. J. Romański, Instytut Wyd. PAX, Warszawa.
- Gilson Étienne (1958), *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybalt, Instytut Wyd. PAX, Warszawa.
- (1960), *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybalt, Instytut Wyd. PAX, Warszawa.
- Huizinga Johann (1964), *Erazm*, tłum. M. Kurecka. PIW, Warszawa.
- Jacob Edward F. (1961), *The Fifteenth Century (1399–1485)*, Clarendon Press, Oxford.
- Kossowska Maria (1968–1969), *Biblia w języku polskim*, t. I i II, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Langkammer Hugolin (1998), *Polski przekład Biblii Wujka na tle zmagani i potrzeb religijno-teologicznych ówczesnego Kościoła w Polsce*, „Bobolanum”, R. IX.
- Łuczak Andrzej (2001), *Najstarszy polski drukowany przekład Nowego Testamentu pióra Stanisława Murzynowskiego (1551–1553)*, „Zielonogórskie Studia Łużyckie”, t. III: „Nowy Testament w dziejach i kulturze Europy”, Zielona Góra.
- Mallek Jan (2001), *Stanisław Murzynowski: tłumacz Nowego Testamentu, pisarz religijny, osjandrysta, „servulus et clientulus” księcia Albrechta Pruskiego*, „Zielonogórskie Studia Łużyckie” t. III: „Nowy Testament w dziejach i kulturze Europy”, Zielona Góra.
- Nowak Zbigniew (1968), *Andrzej Huenefeldt jako nakładca i drukarz Biblii Gdańskiej z 1632 r.*, „Libri Gedanenses. Rocznik Biblioteki Gdańskiej” r. I.
- Poplatek Jan (1950), *Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka T.J. i program dalszej pracy*, „Polonia Sacra” R. 3, z. 1–2.
- Pietkiewicz Rajmund (2002), *Pismo Święte w języku polskim w latach 1518–1638. Sytuacja wyznaczona w Polsce a rozwój edytorstwa biblijnego*, www.fides.org.pl/Content/728/Pietkiewicz-Doktorat.pdf [dostęp: 27 czerwca 2017].
- Piper Gilmore (1955), *Le monde de l'humanisme 1453–1517*, Payot, Paris.
- Rospond Stanisław (1949), *Studia nad językiem polskim XVI wieku (Jan Seklucjan, Stanisław Murzynowski, Jan Sendceki-Malecki, Grzegorz Orszak)*, Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław.
- Sipayllo Maria (1934), *W sprawie genezy Biblii gdańskiej*, „Reformacja w Polsce”, R. 6.
- Smereka Jan (1975), *Biblijstyka polska (wiek XVI–XVIII)* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz. t. 2, cz. 1, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin.
- Świeżawski Stefan (1979), *Filozofia europejska XV wieku*, t. 4: *Bóg*, „Collectanea Theologica”, Warszawa.

-
- Szeruda Jan (1985), *Geneza i charakter Biblii Gdańskiej*, „Z Problemów Reformacji”, R. 5.
- Tworek Stefan (1971), *Starania o ujednoczenie obrządku kalwińskiego w Polsce w XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. 16.
- Warmiński Ignacy (1906), *Andrzej Samuel i Jan Seklucjan*, Druk. Dziennika Poznańskiego, Poznań.
- Wąsik Wiktor (1958), *Historia filozofii polskiej*, Instytut Wyd. PAX, Warszawa.
- Włodek Zofia (1972), *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich* [w:] *Filozofia polska XV wieku*, red. R. Palacz, Warszawa.
- Wojak Tadeusz (1985), *Studium o Biblii Gdańskiej*, „Z Problemów Reformacji”, R. 5.
- Vereecke Louis (1954), *Droit et morale chez Jean Gerson*, „Revue Historique de Droit Français et Étranger” 32.
-

ANNA KURSKA

Uniwersytet Jana Kochanowskiego*

Mickiewicz i „duch luterski”

Mickiewicz and the ‘Lutheran Spirit’

Abstract

The paper attempts to present Adam Mickiewicz’s idea behind the ‘Lutheran spirit’ against a background of the vicissitudes of producing *Poezje* (‘Poetry’), vol. 8 (1836). The author of the article ponders why the poet returns to the Lutheran mentality based on the need for forging an individual bond with God outside church. Consequently, the author’s interest revolves around Mickiewicz’s project of spirituality, created in the eight volume of the Paris edition, which goes beyond Catholicism and blurs the boundaries between Christian denominations.

* Zakład Historii Literatury i Teorii Literatury
Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Jana Kochanowskiego
ul. Świętokrzyska 15, 25-406 Kielce
e-mail: annakurska@op.pl

Pamięci Jacka Brzozowskiego,
z którego inspiracji powstał ten tekst...

Opowiem pewną historię związaną z wydaniem VIII tomu *Poezji* (1836) Adama Mickiewicza¹. Fabuła tej opowieści łączy się z kłopotami zarówno wydawcy, Eustachego Januszkiewicza, jak i samego autora, zarówno wydawca, jak i poeta nie mogli bowiem skompletować tomu VIII, a w konsekwencji zamknąć paryskiej edycji dzieł Mickiewicza. Autor myślał o wzbogaceniu zbioru tłumaczeniem Prologu z *Fausta* Goethego. Nie można go było jednak odnaleźć². W związku z tym Januszkiewicz zaproponował dopelnienie kompozycji innym fragmentem — tłumaczeniem *Don Carlosa* Fryderyka Schillera, ale poeta nie wyraził zgody. Pisał, że fragment ów tchnie „duchem luterskim” (Mickiewicz 1955a: 174). Podejmę literackie śledztwo i spróbuję ustalić, w jaki sposób Mickiewicz pojmował owego „ducha” i dlaczego — jego zdaniem — nie harmonizował z tekstami tomu VIII wydania paryskiego.

W przywoływanym tomie VIII *Poezji* zamieszczono utwory, które nie znalazły się w trzech pierwszych częściach wydania z lat 1828–1829³. Mickiewicz zrezygnował z tekstów drobnych, ogłoszonych wcześniej w wydaniu petersburskim, za to wzbogacił wydanie paryskie utworami nowymi (*Aryman i Oromaz, Zdania i uwagi*)⁴, dotąd nie publikowanymi. Dopelnił tom tłumaczeniami z Byrona, Goethego, Puszkina, Dantego, Petrarcki, Szekspira, wybrał wiersze z okresu odeskiego i czasu podróży po Europie, poematy (*Farys, Szanfary*), wiersze patriotyczne, ballady oraz tzw. liryki rzymsko-drezdeńskie. Tom zamknął zbiorem

¹ Druk tomu był kontynuacją rozpoczętej w 1828 roku edycji, którą doprowadzono 1832 roku do tomu IV (*Dziady*, cz. III). Kolejne (V i VI) przewidziano dla następnego wydania *Pana Tadeusza*; VII rezerwowano dla dalszych nienapisanych jeszcze pieśni. Tom VIII *Poezji* zamykający edycję, miał zawierać wiersze liryczne, tłumaczenia, drobne poematy (Maciejewski 1987: 57).

² Fragmentu tłumaczenia nie odnaleziono. Wiedząc o tym, że czekano na prolog z *Fausta*, przekazał Eustachy Januszkiewicz w notatce umieszczonej na karcie pierwszej autografu *Zdań i uwag* w dolnej połowie strony: „Druk tego tomu rozpoczęty we wrześniu 1835, zaledwie dzisiaj 20 października 1836 ukończony został. Czekano na przysłanie z Drezna tłumaczenie [!] części *Fausta* Goethego” (cyt. za: Zgorzelski 1981:173).

³ Z wyjątkiem tłumaczenia *Snu* Byrona, który został opublikowany w tomie III edycji paryskiej. Ponowny jego wybór świadczy o tym, że Mickiewicz przywiązywał do niego szczególną wagę w układaniu kompozycji tomu VIII, zamykającego paryskie wydanie.

⁴ Maria Dernałowicz wymienia także utwory, które po raz pierwszy znalazły się w wydaniu zbiorowym: *Almotenabby, Reduta Ordona, Śmierć pułkownika, Romeo i Julia, Arcymistrz* (Dernałowicz 1996: 123).

aforyzmów czyli *Zdaniami i uwagami*. One zastąpiły nieodnaleziony Prolog z *Fausta*, a także odrzucony przez Mickiewicza fragment z *Don Carlosa* Schillera. Poeta zaproponował mocną puentę nie tylko dla ostatniego tomu, lecz dla całej edycji paryskiej.

Jarosław Maciejewski, zastanawiając się nad kompozycją tomu VIII, pisał:

Zdania i uwagi były wobec poprzedzających je w tomie tekstów „dopelnieniem”. Mickiewicz nazywał je „dodatkiem dystychów, a także „maksymami dla zbudowania ciebie (Januszkiewicza) i tomiku”. Jeśli przyjąć na serio tę poufałą ironię widoczną w tekście do księgarza, cały ten tom bez „maksym” wyraża pewien stan umysłu autora, który adresat zna. Natomiast owe maksymy wykładające prawdy i normy chrześcijańskie, powinny ich obu: autora dawnych wierszy w tomie oraz adresata listu — zadziwić i moralnie poprawić, mają zatem inny profil ideowy czy też etyczny niż poprzedzające je w tomie wiersze. *Zdania i uwagi* trafiły do tomu przymusowo i w ostatniej chwili przed drukiem, a były bodaj przeznaczone do publikacji gdzie indziej. (Maciejewski:1987: 58)

Nie jest to wcale oczywiste. Nie ma dowodu, że *Zdania i uwagi* trafiły do tomu „przymusowo”⁵. Jak wiadomo, jego druk rozpoczęto we wrześniu 1835, ukończono zaś dopiero 20 października 1836. Z notatki Januszkiewicza, wydawcy, wynika, że sprawa przedłużała się, ponieważ czekano na odnalezienie tłumaczenia „części” *Fausta*. Zastanawiające jednak, że Mickiewicz, planując włączenie go do wydania paryskiego, nic o tym nie napisał Odyńcowi, gdy prosił o odszukanie tekstu. Przeciwnie, zaproponował, by wydał Prolog w „Meliteli”:

Zwlekąłem długo list do ciebie. Chciałem koniecznie co do *Meliteli* twojej posłać, ale nic nowego nie napisałem, nic dawnego przez cenzurę nie przejdzie. Wiersze religijne, o których piszesz, już były drukowane w nowym wydaniu Merzbacha, tobie nie znanym. Przypomnisz może sobie, że wytlumaczyłem kiedyś w Weimarze prolog *Fausta*. Ten prolog darowałem panu Antoniemu, a p. Antoni zostawił go z papierami u nieboszczyka Todwena w pakiecie opieczętowanym i zaadresowanym; teraz posyła tobie kartkę plenipotencyjną; jeżeli prolog wynajdziesz, drukuj go, ale przejrzyj i popraw. (Mickiewicz 1955a: 144)

Czyżby ukrywał przed Odyńcem, że tłumaczenie potrzebne jest mu także do paryskiego wydania *Poezji*? Ale równie prawdopodobna może być inna wersja. Poeta zmienił zdanie i już w końcu września 1835 roku myślał o nowym rozwiązaniu. Według Stanisława Pigoń (1928: 14) i Czesława Zgorzelskiego⁶ *Zdania i uwagi*, które ostatecznie włączone zostały do tomu VIII, były pisane między 1833 a 1835 rokiem⁷. Jeśli tak było, Mickiewicz

⁵ Warto jednak zauważyć, że w *Zdaniach i uwagach* powrócił do pewnych tematów i motywów obecnych w lirykach rzymsko-drezdeńskich, co dowodzić może, że budował między nimi pewne więzi spajające kompozycję tomu VIII *Poezji*. O korespondencji między *Rozmową wieczorną* a *Zdaniami i uwagami* pisał Krzysztof Biliński (1998: 105–107).

⁶ Czesław Zgorzelski wskazuje na dwa etapy powstawania *Zdań i uwag*. Pierwszy obejmujący lata 1833–1834 wiązał się z brulionowym zapisem (A1). Drugi związany z latem 1836, kiedy to Mickiewicz pracował nad aforyzmami wybranymi do publikacji i przeznaczonymi do w tomu *Poezji* (Zgorzelski 1981: 176; zob. także: Brzozowski: 2002: 82–84).

⁷ Pigoń uważał, że „należy raczej datę powstania przesunąć wstecz niż wpród, ku rokowi 1833 raczej niż 1835 (Pigoń 1928: 14); Maria Dernałowicz, powołując się na listy do Edwarda Odyńca (z 21 lipca i 28 września 1835 roku), zajmuje inne stanowisko. Jej zdaniem z przywoływanych listów wynika, że latem i wczesną jesienią 1835 roku *Zdań i uwag* jeszcze nie było:

w końcu września 1835 mógł zastanawiać się nad ich wykorzystaniem⁸. Ostatecznie bowiem wydawca czekał nie na prolog, lecz na *Zdania i uwagi*. Dowodzi tego list Mickiewicza do Odyńca z lipca 1836: „mnie dokuczają drukarnia o skompletowanie tomu VIII (...), ale mi trudno i na kilka ćwiartek zdobyć się i druk przez to zatrzymał się i spoczywa” (Mickiewicz 1955a: 164). Mickiewicz przesłał Januszkiewiczowi zbiór maksym na początku września 1836 roku z listem, w którym pisał: „Posyłam maksymy dla zbudowania ciebie i tomiku” (Mickiewicz 1955a: 173). Przywołane fakty uprawniają więc do uznania, iż *Zdania i uwagi* — wbrew przekonaniu Maciejewskiego — mogły być ostatecznie pisane dla VIII tomu *Poezji*. Warto dodać, że nikt z literaturoznawców specjalnie nie zastanawiał się nad znaczeniem tego bardzo szczególnego połączenia, czyli zestawienia ze sobą tłumaczeń i wierszy pochodzących z różnego czasu z cyklem maksym, które — wedle zamysłu Mickiewicza — współtworzyć miały kompozycję *Poezji* z 1836. Maciejewski dołączone do tomu VIII *Zdania i uwagi* traktował jako część artystycznie i ideowo obcą. Wydaje się jednak, że poeta zbudował pewne mosty między dwiema częściami, które tę niestereotypową kompozycję miały wzmocnić... O czym dalej.

Zanim powrócę do Schillera i „luterskiego ducha”, warto zastanowić się, z jakich powodów poeta wybrał Prolog *Fausta* do VIII tomu *Poezji*, a *Don Carlota* odrzucił. W tym celu konieczne staje się uchwycenie zaprojektowanego przez Mickiewicza charakteru kompozycji. Maciejewski zwrócił uwagę na jej szczególny porządek, niemieszczący się w znanych schematach (Maciejewski 1987: 59–61). Nie odpowiadał tomowi układ „wierszy różnych”, także kryterium genologiczne, cykl tematyczny ani też układ chronologiczny:

Tom VIII przed cyklem *Zdania i uwagi* prezentuje 33 utwory Adama Mickiewicza (w tym tłumaczenia) w kolejności nie przypadkowej, lecz z myślą o zespoleniu wydobytej z nich autorefleksji autorskiej. Jak byśmy to dzisiaj określili: nastąpiło tam udratyzowanie rozmyślań podmiotu lirycznego. (Maciejewski 1987: 60)

Pisał też:

motywy fabularyzujące zawartą w każdym z nich refleksją liryczną powinny być związane ze sobą jakimś ładem widocznym poprzez kolejność tych utworów w tomie VIII i widocznymi w takim układzie łączami (bliższymi i dalszymi). Przede wszystkim zaś znaczące powinny być nawiązania do idei i motywów ze *Snu* z Lorda Byrona. (Maciejewski 1987: 60–61)

Można powiedzieć, że Mickiewicz stworzył opowieść o „ja”, które obdarzył nie tylko pewnym rysem autobiograficznym, ale i poddał uniwersalizacji, tworząc wizerunek dziewiętnastowiecznego człowieka-wędrowcy. Odsłaniał dwoistość jego życia zawieszoną między snem, marzeniem a jawą. Zakorzeniał go w staropolskiej kulturze, ale także wrzucał w europejski świat. Pozwolił wędrować po traktach realnych (Szwajcaria, Neapol, Werona) i wyobrażonych. Jego duchową biografię wpisał nie tylko w ekspresywne wyznania lirycz-

Gdyby wtedy już jakaś ich część istniała, Mickiewicz — który „koniecznie chciał” dopomóc Odyńcowi, zapewne by mu je przesłał, tym bardziej, że Odyńiec wspominał o wierszach religijnych. *Zdania i uwagi* spełniały też warunek, pod którym mogły być w *Meliteli* ogłoszone: pod względem politycznym były całkowicie cenzuralne. Jak się więc wydaje, Mickiewicz mógł zacząć je pisać najwcześniej w końcu 1835. (Dernalowicz 1996: 149)

⁸ Przekonanie Dernalowicza, że Mickiewicz *Zdania i uwagi* najwcześniej zaczął pisać w końcu 1835 roku nie wyklucza tej hipotezy. Poeta mógł już wcześniej myśleć o innym rozwiązaniu i, być może, właśnie dlatego zaproponował Odyńcowi druk prologu *Fausta* w „*Meliteli*”.

ne; posłużył się również metaforycznymi opowieściami, będącymi rodzajem ekwiwalentu doświadczenia „ja”. Tak na przykład można myśleć o poematach: *Farysie* i *Szansfarym*.

Portretowane w wielu odsłonach „ja” poszukuje wolności i szczęścia, ale jego udziałem staje się przede wszystkim głębokie uczucie niepełności istnienia, związane z niemożnością poznania, rozpaczą zrodzoną z miłości, niespełnieniem, które rodzi melancholię. Mickiewicz wpisuje do tej biografii zarówno doświadczenie egzystencjalne, jak i historyczne; oba wikła w zło i metaforycznie ujmowany pejzaż ciemności. Pokazuje kruchość ludzkiego istnienia i rozpacz, która prowadzi do wyznania: „Ze wstrętem i z przestachem czytam własne dzieje” (*Przypomnienie* z A. Puszkina). Etapem kluczowym w tej zuniwersalizowanej biografii-wędrowce, tym razem o wyraźnie zabarwionym rysie autobiograficznym, stają się liryki rzymsko-drezdeńskie ułożone przez Mickiewicza w szczególnym porządku: *Arcymistrz*, *Aryman i Oromasz*, *Rozum i Wiara*, *Mędrcy*, *Rozmowa wieczorna*. Zwykle rozpoznawane były w kontekście *Dziadów* cz. III. W tomie paryskim zyskały nowy kontekst. Stały się ważnym etapem w wędrowce „ja” oraz przygotowywały czytelnika do lektury następujących po nich *Zdań i uwag*. Mickiewicz, można by powiedzieć, dla nich odkrywał nową wersję portretu tożsamego z sobą samym. W *Arcymistrzu* przypisał mu podobną do boskiej kondycję — twórcy nierozumianego i cierpiącego (jak w *Wielkiej Improwizacji*). W *Wierze i rozumie* opromieniał boskością, odkrywając, że dla „ja” wiara stała się „okiem rozumu” (Noras 1998: 119–120). Zaś w *Rozmowie wieczornej* — wewnętrznej rozmowie z Bogiem — potwierdzał wcześniej już ujawnioną (*Arcymistrz*, *Rozum i wiara*) uprzywilejowaną pozycję „ja”, którego mocą stała się wiara, a słabością pycha (Kasperski 2005: 70–74). W takiej właśnie sytuacji i kondycji Mickiewicz pozostawiał dziewiętnastowiecznego wędrowca tożsamego z „ja” poety w tomie oddanym do druku we wrześniu 1835 roku. Wiersze rzymsko-drezdeńskie tworzyły więc rodzaj pomostu między refleksyjną częścią tomu, odsłaniającą bolesne doświadczenie człowieka XIX wieku, a aforyzmatami (Biliński 1998: 105–107). W lirykach Mickiewicz przejmował rolę przewodnika, tego, który „z Bogiem gada” i proponował owemu wielopostaciowemu „ja” duchową pracę inspirowaną *Zdaniami i uwagami*.

Jaką rolę mógł w tak zaprogramowanej biografii (autobiografii) odegrać Prolog z *Fausta*? Mickiewicz zamykał tom w szczególnym momencie⁹, gdy „ja” odkrywało w monologu swe relacje z Bogiem. Poeta, wybierając *Prolog* w Niebie, podążał za romantycznymi wyobrażeniami, które negowały wizerunek Boga bezdusznego i samowładnego. Bóg Goethego, wykreowany na troskliwego ojca, który rozumie człowieka-syna podejmującego trud wędrowki przez życie, dobrze wpisywał się w klimat liryków drezdeńskich. Pozbawiony grozy, rozumiejący zmagania człowieka: „Wiadomo: błądzi człowiek, póki dąży” (Goethe 1977: 42) łagodził bolesną wędrowkę „ja”, ale i potwierdzał, ujawnioną w *Wierze i rozumie* oraz *Rozmowie wieczornej*, szansę wypracowania głębszej z nim więzi. Prolog odsłaniał także możliwość ponownej lektury doświadczenia „ja”, obnażał bowiem mechanizmy rządzące rzeczywistością ziemską. Odkrywał konieczność mierzenia się ze złem, które „drażniąc”, gdy „w czynnościach swoich człek ustaje nieraz”, zmusza do aktywności, wyborów, czyli dążenia, będącego istotą ludzkiej kondycji w *Fauście*. W ujęciu Goethego ono

⁹ Nie wiemy dokładnie, jaką Mickiewicz przypisał mu funkcję w zbiorze. Być może spełniać miał rolę „puenty”, która — zgodnie z jego oczekiwaniami — zamykałaby zarówno poetycki zbiór jak i całość edycji. Tak można tłumaczyć nie tylko długą zwłokę w druku, ale i fakt, że poeta nie mógł go zastąpić innym fragmentem tłumaczenia, choćby z *Don Carlota*.

właśnie pozwalało na rozwój, można by rzec: rozszerzanie granic człowieczeństwa (*Klasycyzm niemiecki* 1970: 411–415). Stąd starcia dobra ze złem uznane zostały za niezbędne w formowaniu duchowości człowieka. Spuentowanie tomu VIII *Poezji* Prologiem z *Fausta* mogło nadawać Mickiewiczowskiej „opowieści” o zmaganiach „ja” optymistyczny ton. Pan-Bóg Goethego wierzył bowiem, że „człek”-Faust „Uwieść się nie da, że w ciemnym swym pędzie / Jest mimo wszystko prawej drogi świadom” (Goethe 1977: 43). Prawdopodobnie w taką sieć znaczeń miał zamiar uwikłać Mickiewicz zmordowane bólem „ja”, które odnalazło w sobie poczucie wielkości i siły, ale i pychy. Było więc skazane na zmaganie z zasadą dobra i zła, by odnaleźć sens istnienia w wewnętrznym doskonaleniu.

Pora powrócić do „luterskiego ducha” i pytania dlaczego Mickiewicz odrzucił propozycję Januskiewiczza, by włączyć do *Poezji* fragment *Don Carlosa* Schillera. Poeta w młodości zachwycał się dziełami Schillera. Czytał je i tłumaczył. Zainteresowanie *Don Carlosem* miało zapewne wiele przyczyn, nie ulega jednak wątpliwości, że zrodziło się z romantycznej solidarności z duchem wolności i z buntem przeciwko źle urządzoneму światu. W *Don Carlosie* — jak wolno się domyślać — Mickiewicz znalazł także to, co stało się przedmiotem jego zainteresowania we wczesnej twórczości: miłość, niezgodę na zastany świat i pragnienie jego zmiany. Innymi słowy dramat Schillera świetnie współgrał na przykład z IV częścią *Dziadów*, także z *Konradem Wallenrodem*. Zwracali na to uwagę literaturoznawcy (Libera 1996: 124–130). Ale w 1835 roku Mickiewiczza nie interesowała rewolucyjność *Don Carlosa*. Co więcej, poeta układając tom VIII, był chyba w kłopotcie, ponieważ wiele tekstów, które tworzyły kompozycję zbioru, niewiele już miały wspólnego z Mickiewiczem terażniejszym. Dlatego taką wagę przywiązywał do poetyki snu. Jej ramy pozwalały budować dystans wobec przywoływanej przeszłości, zacierać jej kontury. Można by też sądzić, że przeszłość wpisana w ramy snu uwalniała od interwencji rozumu, co mogło wspierać dążenia „ja” w budowaniu postawy poznawczej opartej na wierze. Tym bardziej, że Mickiewicz coraz mocniej utwierdzał się w przekonaniu, iż prawdy rozumowe są zawsze „częstkowe i martwe”. Stąd ósmy tom *Poezji* utrzymany był w odmiennym duchu niż *Don Carlos* Schillera. Mickiewicz poszukiwał sposobu na bolesność i niepewność egzystencji wrzuconej w historię, w której zwyciężały zło i śmierć (*Reduta Ordona, Śmierć pułkownika*). Zaś na propozycję włączenia do tomu młodzieńczego przekładu 1. i 2. sceny aktu I *Don Carlosa*, wydrukowanego w noworoczniku „Znicz” (przełom lat 1834 i 1835), poeta odpowiadał Januskiewiczowi: „W żaden sposób nie mogę i nie warto drukować, bo tchnie duchem luterskim i uszłoby w całej tragedii, a odrębnie ma minę satyry” (Mickiewicz 1955a: 174). Czyli nie chciał drukować z powodu „ducha luterskiego”, a także satyrycznego wydźwięku fragmentu. Owe dwie odrzucone przez Mickiewiczza sceny z *Don Carlosa*, będące zaledwie wprowadzeniem do dramatu, na pewno nie nadawały się na puentę *Poezji*, a cóż dopiero dla całej edycji. W dramacie spełniały rolę formuły początku: miały bowiem za zadanie przedstawić głównego bohatera, Carlosa, „nie tkniętego morowym tchem wieku” oraz wstępnie zaprezentować postaci dramatu, odsłaniając w jakich zależnościach pozostają względem siebie. Szczególne znaczenie dla owego „luterskiego ducha” ma postać duchownego Domingo, spowiednika króla, zamierzającego wedrzeć się w łaski Carlosa, by poznać jego tajemnicę i móc zrećcznie manipulować innymi, a w konsekwencji rządzić królestwem. Carlos jednak nie chce na to pozwolić, świadomy władzy duchownego: rządzisz „duszą ojca i możesz ją w niebie / Albo w piekle osadzić”. Sam Domingo w starciu z młodym bohaterem nie tai swej „mocy”:

Na tajne sumienia choroby
 Ma Kościół, matka nasza, rady i sposoby,
 Ma strapiionym ucieczkę, i że do niej klucza
 Nie mocarzom światowym, ale nam porucza.
 Grzech nawet, do wieczności strącony odmetu,
 Na wieki pokryć może pieczęć sakramentu.

(Mickiewicz 1955b: 325)

Ostatecznie okaże się zakłamanym sługą bożym, rządym władzy i pozbawionym skrupułów. Nie ulega więc wątpliwości, że sformułowanie „duch luterski” odnosić się miało do krytyki Kościoła katolickiego. To zagadnienie nie interesowało w 1835 roku Mickiewicza, a przede wszystkim nie mieściło się w zamyśle tomu VIII. Poeta szukał wówczas wsparcia w religii, by udźwignąć swe doświadczenia egzystencjalne w czasie, gdy rodziło się w nim zwątpienie w poezję.

Nie łączył więc poetyckiego zbioru z rewolucyjną potrzebą przeobrażania świata i walką z Kościołem. Zbyt świeża była w nim pamięć klęski powstania listopadowego oraz tragedia partyzantki Zaliwskiego. Szukał dla *Poezji* innego zwieńczenia, korespondującego z duchem wierszy rzymsko-drezdeńskich, które niejako zamykały wędrowną biografię „ja”. Odkrywały one nie tylko przekonanie o niewystarczalności rozumu w poznaniu tajemnic człowieka, kosmosu i Boga, ale i potrzebę wypracowania postawy opartej na wierze, która pozwoliłaby poradzić sobie z bolesnym doświadczeniem egzystencjalnym i historycznym. Innymi słowy Mickiewicz w uczuciu bezradności szukał siły i sensu, które umożliwiłyby jemu samemu i innym udźwignięcie ludzkiej kondycji. Proponował sobie i czytelnikom rodzaj pracy wewnętrznej opartej na kontemplacji wspieranej aforyzmami, mającymi swe źródło w prawdach mistyków. Zapewne z tego powodu zamykając tom *Zdaniami i uwagami*, nie eksponował siebie jako twórcy. Przypomnę, że opatrzył cykl podtytułem, w którym wprost wskazywał autorów-mistyków: „Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena”. Warto zauważyć, że z jednej strony, dokonując w lirykach rzymsko-drezdeńskich wywyższenia „ja”, potwierdzał swą rolę przewodnika, z drugiej jednak usuwał się w cień, występując w *Zdaniach i uwagach* bardziej w roli tłumacza niż poety (Lam 2005, 2015; Burta 2005a,b). Zapewne to jeden ze skutków przeżywanego kryzysu słowa, który znalazł swe odzwierciedlenie nie tylko w samym wyborze ascetycznego, skondensowanego języka maksym, ale również w eksponowaniu wagi milczenia wspierającego niewyraźne. Zestawienie ekspresywnego języka utworów składających się na tom VIII, w tym także liryków rzymsko-drezdeńskich, ze *Zdaniami i uwagami* pokazuje, jak diametralnie przemieniał Mickiewicz swe wyobrażenia o funkcji słowa i zadaniach poezji. Tym razem przypisywał jej rolę nauczycielki wspierającej duchową pracę człowieka nad sobą, co umożliwiałoby odnalezienie drogi ku transcendencji¹⁰. Ów duchowy wysiłek mieścił się w romantycznym modelu zachowań. W *Zdaniach i uwagach* droga człowieka ku Bogu miała

¹⁰ Zapewne miało to związek z przeformulowaniem przez Mickiewicza koncepcji poezji. Pisał do Hieronima Kajsiwicza 31 października 1834 roku:

Mnie się zdaje, że wrócą czasy takie, że trzeba będzie być świętym, żeby być poetą, że trzeba będzie natchnienia i wiadomości z góry o rzeczach, o których rozum powiedzieć nie umie, żeby obudzić w ludziach uszanowanie dla sztuki, która nadto długo była aktorką, nierządnicą lub polityczną gazetą. (Mickiewicz 1955: 149–150)

być budowana bez żadnych pośredników. Na taki właśnie charakter więzi — jak twierdzi Andrzej Tokarczyk (1980: 39–70) — kładziono wielki nacisk w protestantyzmie. Wiara pełna ufności, znamienna dla ukrytego w *Zdaniach i uwagach* bezosobowego głosu, mogła mieć swe korzenie w doktrynie luterkańskiej wspierającej prawo każdego chrześcijanina do indywidualnego i bezpośredniego dostępu do Boga. Warto może dodać, że preferowana przez Lutera forma duchowości postawiła pod znakiem zapytania sensowność istnienia Kościoła jako instytucji z odpustami, zakonami i kulturą świętych (Pasek 1999: 6). Mickiewicz w „duchu luterskim” pominął, można by rzec, w *Zdaniach i uwagach* instytucję Kościoła (Bolewski 1996: 61). Odrzucając w liście do Januszkiewicza jeden z aspektów tradycji protestanckiej kontestującej katolicyzm instytucjonalny, podążał za heroiczną postawą religijną Lutera, narzucając odbiorcy przekonanie o konieczności poszukiwania przez chrześcijanina prawdy i ponoszenia dla niej wszelkiej niezbędnej ofiary. Oczywiście można tu raczej mówić o metaforycznym podążaniu śladami Lutera, bo na religijność Mickiewicza, jak i w ogóle romantyków, miał przede wszystkim wpływ ruch religijny osiemnastego stulecia, który — jak wiadomo — wycisnął na luteranizmie niezatarte piętno. Myślę tu o pietyzmie. Jako odłam luteranizmu polegał na skrupulatnym studiowaniu Biblii i — co z mojego punktu widzenia ważne — głębokim szacunku dla osobistego związku człowieka z Bogiem. Stąd nacisk na życie duchowe, pogarda dla uczoności, rytuału i ceremonii. Konsekwencją takiej postawy było wycofanie się człowieka ku własnemu wnętrzu i to właśnie proponuje Mickiewicz w *Zdaniach i uwagach* zamykających tom *Poezji*¹¹. Oczywiście nie znaczy to, by poeta w 1836 roku skłaniał się ku protestantyzmowi¹². Atmosfera religijnych dyskusji — na co zwracała uwagę na przykład Zofia Stefanowska — podważała w jakimś stopniu poczucie „przedziałów międzywyznaniowych”. Z tego też powodu romantycy religijność swą częściej określali mianem „chrześcijańskiej” niż „katolickiej” (Stefanowska 1998: 24). Tym bardziej warto przypomnieć, że Mickiewicz wcześniej, w 1833 roku, nie odrzucał „luterskiego ducha”; łączył go z indywidualistyczną lekturą słowa Lutera. W artykule *O bezpolitykowcach i o polityce „Pielgrzymy”* pisał:

¹¹ Może warto się tu odwołać do Isaiaha Berlina, autora książki *Korzenie romantyzmu*, który komentując tego rodzaju postawy, pisał:

Niekiedy w historii ludzkości zdarza się — choć paralele bywają niebezpieczne — otóż niekiedy zdarza się, że gdy zostanie zablokowana naturalna droga prowadząca do ludzkiego spełnienia, ludzie wycofują się w siebie, zaczynają się zajmować sobą i próbują stworzyć sobie w sensie wewnętrznym ten świat, którego jakiś zły los odmówił im w sensie zewnętrznym. (Berlin 2004: 69)

¹² Zdaniem Dernałowicz Mickiewicz rozchodził się z nauką Kościoła. Zwracała uwagę, że w *Zdaniach i uwagach* poza dystychem *Słowo i ciało* „Chrystus jakby traci swą odkupicielską rolę, staje się jedynie doskonałym wzorem zjednoczenia z Bogiem, wzorem tego, który uzyskał w ten sposób władzę nad historią i nad wiecznością (*Warunek władzy*)”. Dernałowicz pisze, że człowiek w optyce Mickiewicza, „by pozyskać taką potęgę, nie potrzebuje jakiejś specjalnej łaski; własnym dążeniem do świętości, unicestwieniem siebie, może zadać Bogu gwałt, zmusić go, by dopuścił do swojej wszechwładzy (*Królestwo Boże gwałt cierpi*). „Każdy z Boga tyle, ile chce, zabiera” (*Bogactwo świętego*). Tu Mickiewicz rozchodzi się wyraźnie z nauką Kościoła katolickiego. Liczne wypowiedzi w jego ówczesnych listach świadczą, że rozchodzenie to było bezwiedne, nie spowodowane jakimś świadomym buntem. Przeciw dogmatowi o grzechu pierworodnym, tłumaczącym skażenie ludzkiej natury i jej skłonność do zła, nie wystąpił nigdzie otwarcie, po prostu usunął go jakby ze swojego pola widzenia i — jak się wydaje — była to prosta konsekwencja buntu przeciw konieczności, ograniczającej wolność człowieka (por. Dernałowicz 1985: 353–354; zob. także Boleski 1996; Sikora 2005).

(...) polityką, działaniem nazywamy tylko czyny albo słowa i myśli, które rodzą czyny. Takimi czynami jest walka, zwycięstwo lub męczeństwo; takimi słowami były na przykład, dawniej słowa Ewanielli, potem naśladowanie ich: słowa Koranu, słowa Wiklefa, Husa, Lutra, Sęsymona".
(Mickiewicz 1955c: 129)

W optyce poety „duch luterski” zawierał się w naśladowaniu słów Ewangelii, które zrodzić miały czyny i wytyczać bieg historii. Do tego sposobu myślenia poeta powrócił w prelekcjach paryskich. „Ducha luterskiego” wspierał wówczas patriotyzmem i głębokim uczuciem religijnym oraz zwrotem ku kontestacji katolicyzmu zinstytucjonalizowanego. Andrzej Walicki pisał o tym:

Właśnie w okresie prelekcji mesjanizm Mickiewiczowski połączył się z kultem rewolucyjnej Francji oraz z ideą ogólnosłowiańską; właśnie wtedy mistycyzm Mickiewicza stał się, jeśli można się tak wyrazić, mistycyzmem rewolucyjnym, gwałtownie atakującym „kościół urzędowy”, sprzymierzając się z owymi „duchami najśmielszymi”, które — jak Luter i Karterzjusz, Swedenborg i Fourier, Mirabeau i Danton — pokusiły się osiągnąć zetknięcie z niebem poza kościołem, „jedne szukając królestwa niebieskiego, inne chcąc ziścić je na ziemi.
(Walicki 1967: 251–252)

„Luterski duch” nie opuszczał więc Mickiewicza między czasem pisania artykułu *O bezpolitykowcach i o polityce „Pielgrzymia”* a trzecim i czwartym kursem prelekcji paryskich. Jednak tom VIII *Poezji* sytuujący się pomiędzy owymi zapisami najgłębiej postulował zwrot ku kształtowaniu duchowości opartej na indywidualnej relacji z Bogiem. Dlatego Mickiewicz włączając do poetyckiego zbioru cykl aforyzmów, przygotowywał odbiorcę do niekonwencjonalnego ich „czytania”. Maksymom wrzuconym w wolną od druku przestrzeń (każdą od następnej przedzielano puste pole) przypisywał moc sprawczą, która, wzmocniona kontemplacją, miała wymusić pracę wewnętrzną. Mickiewicz, wkładając *Zdania i uwagi* do VIII tomu, realizował nową koncepcję poezji, która nie mogła być użyta „na fraszki”. Próbował poddać siebie, ale i czytelnika, duchowemu wysiłkowi, który pozwoliłby złagodzić, stłumić, okiełznać, utrzymać w ryzach wewnętrzne burze „ja”. Te odkrywane przez Mickiewicza w tekstach przeznaczonych do tomu *Poezji*, ale i ukryte, nie drukowane za życia. Myślę na przykład o Epilogu do *Pana Tadeusza*, którego ekwiwalent w VIII tomie można by odnaleźć w *Ciemności* Byrona, a przede wszystkim o niedrukowanych wierszach *Broni mnie przed sobą samym, Pytasz za co Bóg trochę słany mnie ozdobił, Gęby za lud krzyżujące*, które w planie problemowym były paralelne wobec *Zdań i uwag*, za to biegunowo różne światopoglądowo i poetycko (Kalinowska 1998: 203–207). Konfrontacja ich odmienności pozwala zobaczyć, czym *Zdania i uwagi* miały być w *Poezjach* z 1836 roku. Otwierały nową drogę dla „ja”, w której słowo, uwolnione od poetyckości, miało być zamienione na czyn pojmowany jako duchowe zadanie prowadzące do formowania człowieka wewnętrznego, kontemplującego, ale nie działającego aktywnie w świecie zewnętrznym. Cele tak formowanego „ja” miały być dalekosiężne: wypracowanie wewnętrznego spokoju, pozwalającego nie tylko na zapanowanie nad ludzką szamotaniną, ale i uwolnienie „ja” od historii i czasu, by mogło ostatecznie zmierzyć się z boskością.

Mickiewicz odwoływał się w swoich tekstach do różnych aspektów tradycji luterńskiej. W przypadku tomu VIII *Poezji* nie zaakceptował „luterskiego ducha” pojmowanego jako kontestacja katolicyzmu zinstytucjonalizowanego. Ale w innych wypowiedziach, zarówno wcześniejszych (*O bezpolitykowcach i o polityce*), jak i późniejszych, nie odżegnywał się

od krytyki Kościoła, przeciwnie, nadawał jej mocny ton (prelekcje paryskie). Szczególną rolę, wykraczającą poza schemat nawiązań do protestantyzmu, miały spełnić *Zdania i uwagi* puentujące tom VIII *Poezji*. To w nich Mickiewicz odwoływał się do źródeł mistycznych, by wskazać — śladem Lutra — drogę do duchowości wspartej na indywidualnej relacji z Bogiem.

Bibliografia

- Bainton Roland (1995), *Tak oto stoje. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, tłum. W. Maj, ARE-OPAG, Katowice.
- Biliński Krzysztof (1998), *Rozmowa wieczorna — wokół religijnych kontekstów utworu* [w:] *Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, red. J. Brzozowski, Wydawnictwo Wojciech Grochowski, Łódź.
- Berlin Isaiah (2004), *Korzenie romantyzmu*, red. H. Hardy, tłum. A. Bartkowicz, Zysk i S-ka, Poznań.
- Bolewski Jacek SJ (1996), *Kłamstwo w „Zdaniach i uwagach” Adama Mickiewicza* [w:] *Kłamstwo w literaturze*, red. Z. Wójcicka, P. Urbański, Szumacher, Kielce.
- Brzozowski Jacek (2002), *Notatki na marginesie „Zdań i uwag”* [w:] tegoż, *Odczytywanie romantyków*, UNIVERSITAS, Kraków.
- Burta Malgorzata (2005a), *Reszta prawdy. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Fundacja Akademia Humanistyczna i IBL, PAN, Warszawa.
- (2005b), *Idea boskości człowieka w Zdaniach i uwagach (Eckhart — Boehme — Silesius — Mickiewicz)* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Dernalowicz Maria (1985), *Adam Mickiewicz*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- (1996), *Kronika życia i twórczości Mickiewicza, Paryż—Lozanna, czerwiec 1834—październik 1840*, IBL, PAN, Warszawa.
- Goethe Johann Wolfgang (1977), *Faust*, część I i II, tłum. F. Konopka, PIW, Warszawa.
- Kalinowska Maria (1998), *„Zdania i uwagi” i tzw. „Trzy urywki” Mickiewiczowskie* [w:] *Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, red. J. Brzozowski, Wydawnictwo Wojciech Grochowski, Łódź.
- Kasperski Edward (2005), *Mistyka a nauka o literaturze. Wokół „Rozmowy wieczornej” i „Widzenia”* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Kępiński Zdzisław (1980), *Mickiewicz hermetyczny*, PIW, Warszawa.
- Klasycyzm niemiecki. Życie i twórczość Goethego i Schillera* (1970), wybór, oprac., red. G. Albrecht, J. Mittenzwei, PIW, Warszawa.

- Lam Andrzej (2015), *Anioł Ślązak Mickiewicza*, Universitas, Kraków.
- (2005), *Tropy Anioła Ślązaka w pismach Mickiewicza* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Libera Leszek (1996), „Don Carlos” Schillera w tłumaczeniu Mickiewicza, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, XXXI.
- Maciejewski Jarosław (1987), *Subiektywne spojrzenie z dystansu. Paryski tom VIII „Poezji” Adama Mickiewicza*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza”, XXII.
- Maciejewski Marian (2005), *Mickiewiczowski „domek mego ducha”* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Mickiewicz Adam (1955a), *Listy*, cz. II, oprac. S. Pigoń, t. XV, Czytelnik, Warszawa.
- (1955b), *Wyjątek z tragedii Schillera Don Carlos* [w:] tegoż, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, t. III, Czytelnik, Warszawa.
- (1955c), *O bezpolitykowcach i o polityce „Pielgrzymia”* [w:] *Pisma proza*, cz. II, oprac. L. Płoszewski, t. VI, Czytelnik, Warszawa.
- Noras Damian (1998), *Rozum i wiara* [w:] *Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, red. J. Brzozowski, Wydawnictwo Wojciech Grochowski, Łódź.
- Pasek Zbigniew (1999), *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Wydawnictwo MEDIA PRESS, Kraków.
- Pigoń Stanisław (1928), *Autograf „Zdań i uwag” A. Mickiewicza*, Wilno.
- Sikora Adam (2005), *Nad „Zdaniami i Uwagami”* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Stefanowska Zofia (1998), *Historia i profesja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Wydawnictwo Literackie, wyd. 2, Kraków.
- Szturc Włodzimierz (2005), *Mysł protestancka w „Zdaniach i uwagach”* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Tokarczyk Andrzej (1980), *Protestantyzm*, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa.
- Walicki Andrzej (1967), *Mickiewiczowski mesjanizm romantyczny* [w:] *Filozofia polska*, red. B. Baczyński, Warszawa.
- Weintraub Wiktor (1998), *Odwrot od profetyzmu i jego nawrót. „Pan Tadeusz” oraz „Zdania i uwagi”* [w:] tegoż, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Biblioteka Narodowa, Warszawa.
- Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje* (1998), red. J. Brzozowski, Wydawnictwo Wojciech Grochowski, Łódź.
- Zgorzelski Czesław (1976), *Jak pracował Mickiewicz nad tekstem „Zdań i uwag”?* [w:] tegoż, *O sztuce poetyckiej Mickiewicza*, PIW, Warszawa.
- (1981), *Uwagi edytorskie i odmiany tekstu* [w:] Adam Mickiewicz, *Dzieła wszystkie. Wiersze 1829–1855*, red. K. Górski, t. 1, cz. III, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.

JERZY WIŚNIEWSKI
Uniwersytet Łódzki*

Julia Hartwig słucha dzieł luterańskich kompozytorów. O wierszach: *Kantata Schütza i Kantata Bacha*

Julia Hartwig Listens to the Music of Lutheran Composers. Poems: *Schütz's Cantata and Bach's Cantata*

Abstract

The poems by Julia Hartwig, *Schütz's Cantata* from the volume *Obcowanie* (1987) and *Bach's Cantata* from *Czyłność* (1992), constitute a poetic record of the reception of ancient musical works (which are gaining more and more popularity in modern times). The poet is interested in cantatas by Schütz i Bach — religious works of art of two baroque composers from 17th and 18th century, whose artistic activity was strictly connected with Lutheran spirituality and liturgy. For the poet these cantatas are not only the source of aesthetic experience. Its reception (most probably from the radio, recordings or concerts) becomes a great inspiration for existential and religious reflections. It also makes the poet recognise their uniqueness: as being examples of theocentric art and deep religiousness of their composers, these cantatas reveal the ability to harmonise the human psyche, and consequently they seem to be a perfect art form.

* Zakład Literatury i Tradycji Romantyzmu, Instytut Filologii Polskiej i Logopedii
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Łódzkiego
ul Pomorska 171/173, 90-236 Łódź
e-mail: jerzy.wisniewski@uni.lodz.pl

Jakie utwory można uznać za symboliczną reprezentację muzycznego dziedzictwa luteranizmu? Które spośród dzieł dawnych kompozytorów, powstałe w kręgu oddziaływań dogmatów, idei i obrzędów tego chrześcijańskiego wyznania, mogą być tak postrzegane? Dzisiejszy słuchacz, oddający się poznawaniu kanonicznych dzieł muzyki europejskiej — bywalec koncertów albo amator nagrań płytowych i radiowych transmisji — za kompozycje takie uzna bez wahania pasje i kantaty Johanna Sebastiana Bacha. A jeśli jego wiedza muzyczna będzie obejmować dokonania innych twórców z XVII i XVIII wieku, zwróci także uwagę na pasje i kantaty, stworzone przez rówieśników lipskiego kantora, oraz na podobne do nich utwory skomponowane przez niemieckich artystów wcześniejszych generacji.

Jeszcze niedawno jednak traktowanie kantat Bacha jako utworów emblematycznych dla muzyki o luteraniskich proveniencjach nie było tak oczywiste. Za najważniejsze dzieła tego typu uznawano z reguły dwie Bachowskie pasje — kompozycje od lat obecne w repertuarach koncertowych. Istotną zmianę w tej kwestii przyniosło ostatnie ćwierćwiecze ubiegłego stulecia. Do rozpowszechnienia wiedzy o Bachowskich kantatach przyczyniły się przede wszystkim przedsięwzięcia fonograficzne realizowane w trzech końcowych dekadach XX wieku¹. Dzięki tym nagraniom, prezentowanym także w audycjach radiowych²,

¹ Najważniejszym z nich była edycja nagrań wszystkich kantat Bacha, wykonywanych zgodnie z historycznymi praktykami, pod dyrekcją Nikolausa Harnoncourta i Gustava Leonhardta, realizowana w latach 1967–1988 (dla wytwórni Teldec). O koncepcji tych płytowych rejestracji i o znaczeniu kantat w twórczości Bacha Harnoncourt pisał w 1984 roku: „Czuliśmy, że nadszedł czas, by zaprezentować kantaty Bacha na nowo, jako centralną część jego twórczości, w konsekwentnie przemyślanych interpretacjach, korzystając z najlepszych, dostępnych nam środków. Poza odwołaniem się do najściślejszej znajomości praktyki wykonawczej z czasów Bacha oznaczało to zastosowanie we właściwy sposób odpowiednich środków dźwiękowych. (...) Kantaty w niczym nie ustępują najsławniejszym jego kompozycjom — na przykład *Pasji według św. Mateusza*, żeby już pozostać przy wokalne muzyce religijnej. Nigdy nie odczułem u Bacha rutyny, nie zauważyłem, by się powtarzał. Gdy ma się okazję — jak myśmy przez wiele lat mieli — wykonywać i nagrywać kantaty, jedną po drugiej, wówczas nawet po nagraniu przeszło stu kantat odczuwa się oszołomienie na myśl, w jaki sposób jeden człowiek mógł stworzyć tak przytłaczającą obfitość oryginalnych i natchnionych dzieł” (Harnoncourt 1999: 67). W latach 80. i 90. uwagę i popularnością cieszyły się także nagrania kantat, których wykonania poprowadzili: Philipp Herreweghe, Joshua Rifkin, John Eliot Gardiner, Ton Koopman i Masaaki Suzuki.

² W Programie Drugim Polskiego Radia nagrania te — wraz z muzykologicznymi objaśnieniami — były prezentowane w cyklu audycji Mirosława Perza *200 kantat Jana Sebastiana Bacha* w latach 1991–1994.

nieznany dotąd szerzej nurt twórczości Bacha — niezmiernie ciekawy i obszerny — przestał być zbiorem dzieł, których dźwiękowego kształtu można było się jedynie domyślać, czytając muzykologiczne studia lub rozdziały monografii poświęconych kompozytorowi³. Także wtedy, dzięki innym fonograficznym realizacjom — powstającym niejako „w odzwie” na zainteresowanie Bachowskimi kantatami — stało się możliwe zgłębianie religijnych dzieł kompozytorów siedemnastowiecznych: Heinricha Schütza, Johanna Hermanna Scheina, Franza Tundera, Dietricha Buxtehudego, Nicolausa Bruhnsa⁴. Poznawaniu pomijanych dotąd lub zapomnianych utworów sprzyjały ponadto kalendarzowe rocznice; w 1985 roku obchodzono jubileusz trzechsetlecia urodzin podziwianego od dawna Bacha i czterechsetlecie przyścia na świat jego mniej znanego poprzednika — Schütza, prekursora stylu barokowego w muzyce niemieckiej. W świadomości niejednego słuchacza mogło wówczas stopniowo ugruntowywać się przekonanie, że niemieckie kantaty — zarówno te Bachowskie, jak i wcześniejsze, określane pierwotnie nazwą *kirchenmusik*, są równie ważnymi jak pasje dziełami barokowej sztuki, kojarzającymi się z protestantyzmem⁵.

Sięgając po teksty Julii Hartwig — w poszukiwaniu śladów poetyckiej recepcji muzyki luterańskiej w twórczości autorów z ostatnich dekad dwudziestego wieku — trudno nie zauważyć, że w tytułach jej dwu wierszy pojawia się słowo „kantata”. Trudno także nie spostrzec, że daty publikacji tych utworów — *Kantaty Schütza* w tomie *Obcowanie* (Hartwig 1987: 110) i *Kantaty Bacha* w tomie *Czyłość* (Hartwig 1992: 90) — przypadają na lata nieodległe od wspomnianego podwójnego, „Schützowsko-Bachowskiego” jubileuszu, a więc na okres, w którym wielu miłośników sztuki muzycznej mogło zetknąć się po raz pierwszy z nieznanymi wcześniej religijnymi dziełami niemieckiego baroku. Prawdopodobnie w ich gronie znalazła się również Hartwig — od początku drogi twórczej odnotowująca

³ Najważniejszymi, dostępnymi w języku polskim, publikacjami dotyczącym Bachowskich kantat są: monografia Alfreda Dürra, *Kantaty Jana Sebastiana Bacha*; rozdział *Niemiecka kantata protestancka* w pracy Józefa Chomińskiego i Krystyny Wilkowskiej-Chomińskiej, *Wielkie formy wokalne* (s. 281–349). Ponadto kantaty są omawiane w rozdziałach w monografiach: Alberta Schweitzera, *Jan Sebastian Bach* (s. 338–511), Ernesta Zavorsky’ego, *J.S. Bach* (s. 180–199, 281–305), Bohdana Pocięja, *Jan Sebastian Bach i jego muzyka* (s. 19–36) oraz Christopha Wolffa, *Johann Sebastian Bach. Muzyk i uczyony* (s. 199–214, 293–343).

⁴ Dzieła tych kompozytorów zostały zaprezentowane m.in. na płytach firmy Ricercar w ramach serii *Deutsche Barock Kantaten*, prezentującej nagrania realizowane w latach 1985–1991 przez zespół Ricercar Consort.

⁵ Jak piszą badacze:

Niemiecka kantata protestancka (...) jako utwór religijny spełniała ważną rolę liturgiczną, wiążąc się z porządkiem roku kościelnego. Liturgiczna funkcja sprawiała, że początkowo nie używano nazwy „kantata”, lecz zadowalano się ogólnym określeniem „muzyka kościelna”. Nazwa „kantata” pojawiła się dopiero od XVIII wieku, chociaż w Niemczech początki uprawiania tej formy sięgają w głąb XVII wieku. (...) We Włoszech kantata rozwinęła się z form madrygalowych, w Niemczech źródłem kantaty były koncert duchowny, pieśń religijna i choral. (...) Dopiero w XVIII wieku weszły do niemieckiej kantaty kościelnej podstawowe elementy kantaty włoskiej. Stało się to głównie dzięki reformie Erdmanna Neumeistra, który świadomie nawiązał do włoskich wzorów kantatowych i operowych. (Chomiński, Wilkowska-Chomińska 1984: 281)

Kantata niemiecka XVII wieku powstała i uformowała się w ścisłym związku z niedzielным nabożeństwem (mszą) i czytaniem Pisma Świętego (perykopy) Nowego Testamentu. Wykonywana między Listami Apostolskimi a Ewangelią, stanowiła rodzaj poetycko-muzycznego komentarza do Pisma Świętego. Kantata była utworem słowno-muzycznym; to złożenie trzeba szczególnie podkreślić. Była formą umuzyczniania tekstów religijnych, ważnych, wręcz fundamentalnych dla chrześcijanina, wywiedzionych z wątków Biblii, często Psalmów. Postawę kantaty stanowiło libretto, którego dostarczali ówczesni poeci religijni, wyspecjalizowani w tym gatunku; wykorzystywano również teksty pieśni religijnych z czasów Reformacji (XVI wiek), choralowe. (Pocięja 1995: 19–20)

w swoich utworach spostrzeżenia dotyczące słuchanej muzyki⁶. Tytuły wspomnianych dwu wierszy wyraźnie określają, jakiego typu kompozycje zwróciły jej uwagę, dostarczając poetyckiej inspiracji.

Poetkę zainteresowały „kantaty”⁷ Schütza i Bacha, a więc religijne utwory wokalne dwu barokowych kompozytorów, których sztuka, choć uprawiana w odmiennych historycznie okolicznościach, rozwijała się w tak samo ścisłych związkach z luterzańską duchowością i liturgią. Punktem wyjścia w kompozytorskiej pracy każdego z nich było słowo — przede wszystkim zaczerpnięte z Biblii. Są oni twórcami najwybitniejszych w muzyce barokowej przedstawień ewangelicznych pasji. Każdy z nich opracował — choć w zupełnie różny formalnie sposób — muzyczną „historię” o Bożym Narodzeniu. Wspólne im obu było dążenie do nadawania muzyce, mającej „wprawić w ruch” słowa uznawane za źródło Bożego Objawienia, sugestywnej i kunsztownej postaci (zob. Dürr 2004: 19). Schütz, będąc w siedemnastowiecznych Niemczech prekursorem nowoczesnej *seconda pratica*, opartej na założeniu, że „mowa jest panią, a nie służką harmonii”⁸, koncentrował się na komponowaniu utworów wokalnych, opartych przeważnie na tekstach ze Starego i Nowego Testamentu, odznaczających się dramatyzmem i silnym ładunkiem emocji⁹. O sto lat młodszy od niego Bach, dokonując syntezy stylów funkcjonujących w późnobarokowej sztuce dźwięków — i zarazem osiągając mistrzostwo w praktykowaniu muzycznej retoryki — znajdował upodobanie w tworzeniu dzieł zarówno instrumentalnych, jak i wokalnych (zob. Bukofzer 1970: 363–421). Wśród nich specjalne miejsce zajmowały właśnie kościelne kantaty — mające pełnić w luterńskiej liturgii rolę „muzycznych kazań”, interpretujących niedzielne (i świąteczne) perykopy ewangeliczne. Obu tych niezwykle utalentowanych i pracowitych artystów łączyło przeświadczenie, wywiedzione z luterńskiej doktryny, że kompozycje muzyczne o religijnej treści i liturgicznym przeznaczeniu mają przede wszystkim służyć egzegezie biblijnego przekazu — a więc zarówno „obiektywnemu” przedstawianiu, jak i „subiektywnemu” interpretowaniu słowa

⁶ Motywy muzyczne można odnaleźć już w debiutanckim tomie poetki *Pożegnania* (1956). Odniesienia do muzyki stały się jednym z wyróżników późnej fazy jej twórczości; nawiązywanie to, początkowo okazjonalne, od lat 80. ubiegłego wieku stawało się coraz częstsze. Hartwig, komentując publikację zbioru *Bez pożegnania* (2004), stwierdziła: „W innych moich tomikach częściej odwoływałam się do malarstwa. Teraz, może przez to, że muzyka towarzyszy często mojej pracy, nabrała ona większej wyrazistości, pojawili się autorzy, wykonawcy” (*Powaga, piękno, żart*. Z. Julią Hartwig o nowym tomie wierszy *Bez pożegnania* rozmawia Jarosław Mikołajewski 2004).

⁷ O ile gatunkowa nazwa „kantata”, umieszczona przez poetkę w tytułach obu wierszy, może być bezspornie wiązana z bardzo wieloma (liczącymi ponad dwie setki) kompozycjami Bacha (w większości powstałymi w lipskim okresie jego życia), o tyle trudno stosować ją w odniesieniu do jakiegokolwiek dzieła Schütza. W jego czasach bowiem — o czym już była mowa — kantata jeszcze nie istniała. Jego dzieła religijne to motety i koncerty kościelne, które można nazywać „kantatami” jedynie w przenośny sposób. Rozpoznane jest jednak obejmowanie tą nazwą gatunkową (wbrew ustaleniom muzykologicznym) różnych religijnych dzieł niemieckich kompozytorów XVII wieku. Hartwig przyłącza się do tej nazewnicznej praktyki, co może oznaczać, że nie jest dla niej kwestią istotną poprawna kwalifikacja gatunkowa słuchanego przez nią dzieła Schütza.

⁸ To stwierdzenie pochodzące z przedmowy do *Scherzi musicali* (1607) Claudia Monteverdiego — jednego z prekursorów baroku w muzyce i zarazem nauczyciela Heinricha Schütza — zawierające postulat podporządkowania twórczości muzycznej słowu (cyt. za: Chomiński i Wilkowska-Chomińska 1989: 220).

⁹ Twórczość Schütza szerzej charakteryzuje Manfred Bukofzer w rozdziale *Dramatyczne concertato — Schütz*, pochodzącym z monografii *Muzyka w epoce baroku. Od Monteverdiego do Bacha* (s. 129–144).

Pisma¹⁰. Dlatego kreacja tych dzieł powinna następować przy pomocy środków zdolnych głęboko poruszyć emocjami i umysłem słuchacza.

Które spośród kompozycji tych dwu twórców mogły bezpośrednio zainspirować Hartwig do napisania wierszy *Kantata Schütza* i *Kantata Bacha*? Czy możliwa jest ich identyfikacja? W jaki sposób zostały one przedstawione i scharakteryzowane przez poetkę? Jakie spostrzeżenia przyniosło jej doświadczenie ich słuchania? Poszukując odpowiedzi na te pytania — i zarazem chcąc się przekonać, czym było dla dwudziestowiecznej poetki spotkanie z dziełami dawnych luterańskich kompozytorów — nieodzowna staje się lektura obu tych wierszy.

Przeczytajmy najpierw *Kantatę Schütza*:

*Infirmata est virtus mea
i wzywam Twojej mądrości w opuszczeniu
Spójrz na mnie spójrz na moje łzy
Ale mnie wykpiły anioły
swoimi lekkimi głosami
Wejrzyj na głębię mego utrapienia
i nie opuszczaj mnie duszo moja
moja miłości
I chłodziły mnie anioły swoimi skrzydłami
a twarze ich zwrócone ku górze
jaśniały od blasku
wzrok ich utkwiony był w Tobie*

Poszukiwania muzycznych inspiracji tego utworu trzeba rozpocząć od zwrócenia uwagi na jego złożoną konstrukcję. Dwie odmiany zapisu — kursywa i pismo proste — występujące w tym wierszu, są graficznymi oznaczeniami dwu funkcjonujących w nim monologów, a ich przemienność jest sygnałem równoległości prezentowanych w nich „akcji”. Zdania zapisane kursywą — wskazujące na przytaczanie czyjegoś „głosu” — są schematycznym przedstawieniem przebiegu utworu nazywanego w tytule kantatą Schütza. Natomiast krzyżujące się z nimi zapisy sporządzone pismem prostym to wypowiedzi przedstawiające jej recepcję.

Skoncentrujmy się najpierw na pierwszym zapisie — sporządzonym kursywą. Skoro wypowiedzenia wchodzące w jego skład stanowią reprezentację dźwiękowej „akcji” tytułowej kantaty Schütza, można zatem przypuszczać, że zawierają one informacje dotyczące

¹⁰ Bukofzer podkreśla:

Zgodnie z luterańską ideą egzegezy *Biblii* jako podstawy liturgii, kościelna muzyka protestancka miała za zadanie przekazywać wiernym „Słowo Boże”. Ten cel osiągnano dwojako: albo „przedstawiając” słowo w sposób obiektywny (tak było w chorale — swoistej kwintesencji dogmatu), albo „interpretując” je na sposób subiektywny (w swobodnych formach concertato). Pierwszą metodą, polegającą na wykorzystaniu cantus firmus, posługiwali się organści i kantorzy, drugą — Schütz i inni kompozytorzy pozostający pod wpływem muzyki włoskiej. Obie tendencje stopiły się w twórczości Bacha, znajdując w jego dziełach najdoskonalszą formę. (Bukofzer 1970: 118)

dwu warstw, tworzących strukturę każdego dzieła wokalnego: tekstu i muzyki. Spróbujmy zatem, odczytując te zdania, ustalić, jak zostały przedstawione przez poetkę, po pierwsze, treści słownego przekazu tej kompozycji, a po drugie, cechy jej muzycznego opracowania:

*Infirmata est virtus mea
i wzywam Twojej mądrości w opuszczeniu
Spójrz na mnie spójrz na moje lzy
(...)
Wejrzyj na głębię mego utrapienia
i nie opuszczaj mnie duszo moja
moja miłości*

Konstrukcja tego emocjonalnego wyznania oraz zawarte w nim motywy pozwalają określić sytuację wypowiadającego się w nim „ja”. To osoba, która straciła wewnętrzną równowagę — czego pierwszym sygnałem jest łacińskie wyrażenie, otwierające jej monolog — *Infirmata est virtus mea* („moc moja została osłabiona”¹¹) — zaczerpnięte z biblijnej *Księgi Lamentacji* proroka Jeremiasza (Lm 1,14)¹². Bohater-podmiot tego monologu cierpi, odczuwając bezsilę i osamotnienie. Doznaje głębokiego i bolesnego smutku (utrapienia), a w końcu także przeczucia zbliżającej się śmierci, wywołującej paniczny strach. Błaga więc o ratunek w niedających się przezwyciężyć trudnościach. Nie jest jednak jasne, co zachwiało jego wewnętrznym spokojem — być może jakiś życiowy błąd albo perspektywa bezpowrotnej straty tego, co najcenniejsze; ze sformułowań kończących ten monolog wylania się bowiem żarliwa prośba: „nie opuszczaj mnie (...) moja miłości”.

Hartwig ukształtowała wypowiedź tej pogrążonej w strapieniu osoby, sięgając po motywy charakterystyczne dla lamentacyjnych monologów występujących w biblijnych księgach — przede wszystkim w *Psalmach*¹³ oraz w przywoływanych już wcześniej *Trenach* proroka Jeremiasza. Nie jest wykluczone, że występowały one także w tekście słuchanego przez nią utworu Schütza, który stał się impulsem do stworzenia tego wiersza (o kwestiach związanych z identyfikacją tej kompozycji jeszcze będzie mowa). Dość prawdopodobne wydaje się więc, że motywy te stały się dla poetki „znakiem rozpoznawczym” jego twórczości, w której ważne miejsce zajmują muzyczne opracowania wszystkich biblijnych psalmów. I być może właśnie dlatego Hartwig, chcąc sztukę tego kompozytora uczynić przedmiotem poetyckiej kreacji, postanowiła, by tekstem słownym kantaty Schütza, przedstawianej w jej utworze, był monolog człowieka, który zabiega o odzyskanie psychicznej równowagi, szukając pomocy u Boga.

Zapisane kursywą fragmenty wiersza przynoszą także sugestie dotyczące muzycznego kształtu tej kantaty. Zawartą w nich wypowiedź można bowiem uznać za poetyckie odтворzenie — oczywiście w elementarnym zakresie — muzycznych własności tej fikcyjnej kompozycji. Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na konstrukcję zdania inicjującego

¹¹ „Moc” w przyjętym tu tłumaczeniu oznacza siłę duchową — wewnętrzną zdolność, czyli cnotę (przejawiającą się w odwadze, męstwie, dzielności).

¹² *Vigilavit jugum iniquitatum mearum; in manu ejus convolutae sunt, et impositae collo meo. Infirmata est virtus mea: dedit me Dominus in manu de qua non potero surgere.*

¹³ Najsłynniejsze lamentacje zawarte są m.in. w *Psalmach*: 22, 31, 51, 88, 131, 142.

wiersz. Wyrażenie łacińskie — *Infirmata est virtus mea*¹⁴ — syntaktycznie powiązane z wypowiedzeniem wpisanym w wers drugi — *i wzywam Twojej mądrości w opuszczeniu* — to odtworzenie dźwiękowego przebiegu początkowych odcinków tej kantaty: solowej gregoriańskiej intonacji oraz chóralnej odpowiedzi (skądinąd rozwiązania spotykanego w wielu religijnych kompozycjach o liturgicznym przeznaczeniu). Z kolei, występujące w tym monologu powtórzenia wyrażen i słów („*Spójrz na [...] spójrz na*”; „*mnie [...] mnie*” „*moja/ moja*”), a także „rozgrywki” konstrukcyjne między wyrazami pokrewnymi („*opuszczeniu [...] opuszczają*”), można uznać zarówno za przedstawienia repetycji wybranych muzycznych przebiegów, jak i za odtworzenia imitacji, występujących w muzyce polifonicznej. W końcu, sugestii dotyczących muzyki tej kantaty może dostarczać kształt wersyfikacyjny czytanych tu fragmentów wiersza. Nieregularna miara wersów może być znakiem jej „recytacyjnego” charakteru — retoryczności, przejawiającej się choćby zmiennością tempa, różnicowaniem dynamiki, płynnością ekspresji.

Charakterystyka muzyki „Kantaty Schütza” jest także wpisana w drugi monolog funkcjonujący w wierszu Hartwig. Jest on przenośnym zapisem wrażeń, które przyniosło słuchanie tego utworu, dlatego oprócz obrazu muzyki kreśli także wizerunek jej odbiorcy. Spróbujmy zatem ustalić, jak poetka postrzega muzykę tej kantaty i jaki sposób słuchania został udokumentowany w jej wypowiedzi:

Ale mnie wykpiły anioły

swoimi lekkimi głosami

(...)

I chłodziły mnie anioły swoimi skrzydłami

a twarze ich zwrócone ku górze

jaśniały od blasku

wzrok ich utkwiony był w Tobie

Chóralne śpiewy pojawiające się kolejnych częściach tej kantaty Hartwig opisuje symbolicznym odniesieniem do obrazu muzykujących zastępów anielskich. Dźwięki muzyki — to anioły, z jednej strony, adorujące oblicze Boga, a z drugiej — objawiające swoje posłannictwo ludziom. Porównanie to, choć oparte na stereotypowych skojarzeniach, wskazuje wyraźnie, jaką funkcję przypisuje poetka muzyce kantaty Schütza. Pośredniczy ona — na wzór bytów anielskich — między ziemią a rzeczywistością nieba; jest wysłanniczką z zaświatów.

Spotkanie z muzyką tej kantaty zaczyna się jednak od konfuzji¹⁵. Poetka stwierdza bowiem zmieszana: „Ale mnie wykpiły anioły/swoimi lekkimi głosami?”. Można pokusić się o stwierdzenie, że kontakt z „posłańcami nieba” — przenoszącymi w doczesność cząstkę doskonałego świata — wiąże się wyraźnie dla niej z doświadczeniem obcości. Zapewne nie spodziewała się, że usłyszy muzykę o tak zaskakującym brzmieniu — eteryczną i delikatną, kojarzącą się wprost z tym, co niezemskie. Może sądziła, że najstosowniejszym

¹⁴ Wyrażenie *Infirmata est virtus mea* jest także wyimkiem z gregoriańskiej antyfony *Infirmata est virtus mea in manibus inimicorum meorum* (obecnej w dawnej liturgii godzin) zbudowanej z fragmentów pochodzących z *Księgi Lamentacji* (Lm 1,14) oraz *Księgi Daniela* (3,32).

¹⁵ Niewykluczone, że Hartwig postanowiła właśnie w ten sposób zaznaczyć, jak niezwykłym doświadczeniem było dla niej spotkanie — w połowie lat 80. XX wieku — ze nieznaną jej wcześniej sztuką Heinricha Schütza.

dopelnieniem słów lamentacji bywają tylko brzmienia surowe i ciemne (anioly-dźwięki okrutnie zdrwiły z takich oczekiwań). Początkowe fragmenty tej kompozycji przypuszczalnie sprawiły ją w konsternację; porażając — „wykpiły” mniemania o „prawdziwym” pięknie, określanym wyłącznie przez kanony i konwencje. Tak niespodziewanie rozpoczęta mediacja z zaświatami rozwija się wraz ze słuchaniem następnych fragmentów kantaty, co pozwala jej doświadczyć kolejnego „dotknięcia” doskonałości. Odnotowuje ona ten epizod następująco: „I chłodziły mnie anioly swoimi skrzydłami”. Poglębiający się kontakt z muzyką sprawia, że poetka może poczuć jej orzeźwiający „powiew”: przekonać się, że ta lamentacyjna kompozycja — paradoksalnie — zdolna jest „leczyć” jej niepokoje. Przynosi ulgę nie przez budujące treści, lecz opowiadając o wielkim cierpieniu z towarzyszeniem brzmień zaskakująco „lekkich”: tworzy harmonię poprzez zmieszanie rzeczy przeciwstawnych¹⁶. Jej słuchanie pozwala zbliżyć się jeszcze bardziej do doskonałych zaświatów — znaleźć się w sferze porządkujących oddziaływań Transcendencji.

Poetka, doświadczać tych harmonizujących oddziaływań muzyki kantaty Schütza, zauważa jednak jeszcze jedną jej funkcję. Wsłuchując się w dźwięki, może spostrzec ich teocentryczne ukierunkowanie — „zobaczyć”, jak uczestniczą w adoracji oblicza Boga i zaczynają nabierać lśnienia od boskiego światła („a twarze ich zwrócone ku górze/jasniały od blasku/wzrok ich utkwiony był w Tobie”). Muzyka tej kantaty okazuje się figurą modlitewnych i mistycznych więzi z Bogiem. Może ukazywać swemu słuchaczowi ich modelową realizację, jednocześnie równoważąc go wewnętrznie. I w ten sposób stawać się „zachętą” do wyrażania aktów o religijnym charakterze — „zapraszać” do współdziałania w wielbieniu Najwyższego¹⁷. Nie byłoby to jednak możliwe bez odpowiednich umiejętności jej twórcy, pozwalających skomponować dzieło nie tylko poruszające swym pięknem, ale także natchnione — odbijające w swych formach blask Doskonałości.

Łatwo spostrzec, że o sposobie słuchania muzyki, ukazanym przez Hartwig w tych fragmentach wiersza, decydują w większym stopniu czynniki religijne niż estetyczne. Odkrywanie piękna tej kantaty jest dla poetki wstępną fazą doznań mających porządkować życie wewnętrzne i inspirować do nawiązywania relacji z Bogiem. Co mogło zdecydować o zaaprobowaniu przez nią takiego sposobu słuchania, niepraktykowanego przecież powszechnie w nowoczesnym świecie — do respektowania religijnej treści i funkcji dawnych luterzańskich kompozycji¹⁸? Przyczyn można by rozważać wiele. Wydaje się, że w największym stopniu zdecydował o tym kontakt z jakąś kompozycją Schütza — rewidujący jej spojrzenie na odbiór sztuki dźwięków i skłaniający do poświęcenia mu wiersza. Czy na podstawie zapisów funkcjonujących w tym utworze możliwa jest identyfikacja tego tak znaczącego dla Hartwig dzieła Schütza?

¹⁶ Pogląd ten sformułował Pitagorejczyk Filolaos: „Harmonia jest zjednoczeniem rzeczy różnorodnie zmieszanych i zestrojeniem różnie nastrojonych” (cyt. za: Tatariewicz 1985: 93).

¹⁷ Sugeruje to obraz, ukazany w finale wiersza: „ogłada” adorację Boga „z bliska”, znajdując się wśród aniołów (za ich plecami?), chłodzona powiewem ich skrzydeł; jej wypowiedź zamyka bezpośredni zwrot do Boga („wzrok ich utkwiony był w Tobie”).

¹⁸ Według Ślusarczyka bowiem:

Sztuka muzyczna powinna pomóc wierzącym w pogłębieniu wiary, ale nie jest niezbędna w celebracji liturgicznej. Wartość muzyki — zdaniem Lutra — tkwi zwłaszcza w zakresie nauczania, bowiem oprawa muzyczna słowa wzmacnia przesłanie Ewangelii (...). Jedność słowa i muzyki jest naturalną formą głoszenia prawd wiary (*nina vox evangelii*), bowiem wiara rodzi się z tego, co się słyszy. Dla Lutra muzyka jest darem bożym danym ludzkości, który przenika całe uniwersum, jednocześnie je porządkując. (Ślusarczyk 2013: 164–165)

Początkowo może wydawać się, że znalezienie odpowiedzi na to pytanie nie nastreczy większych trudności. Zapis z pierwszego wersu utworu Hartwig — *Infirmata est virtus mea* („moc moja została osłabiona”) — jest wyrażeniem, które, jak już wiadomo, można odnaleźć w biblijnej *Księdze Lamentacji* proroka Jeremiasza (Lm 1,14). Stąd przypuszczenie, że poetka mogła słuchać kompozycji Schütza opartej na tekstach z tej *Księgi*. Jednak w dorobku tego kompozytora brak dzieła będącego muzycznym opracowaniem Jeremiaszowych *Lamentacji*. Wyrażenie *Infirmata est virtus mea* występuje jednak w Biblii jeszcze w innym miejscu: wchodzi w skład zdania figurującego w jedenastym wersie łacińskiego przekładu *Psalmu 31 (30)*: *infirmata est in paupertate virtus mea* [podkr. — J.W.]¹⁹. Wiadomo, że wśród dzieł Schütza znajdują się *Psalmy* oparte na tekstach łacińskich i niemieckich. Kompozytor, opracowując *Psalms 31 (30)*, skorzystał jednak tylko z niemieckiego przekładu Corneliusa Beckera. Czy słuchanie właśnie tej kompozycji, zawierającej niemieckojęzyczny wariant wyrażenia *infirmata est in paupertate virtus mea* mogło stać się dla poetki impulsem do napisania tego wiersza? Trudno tego dowieść. Niewykluczone, że inspiracją był w tym przypadku zupełnie inny utwór o lamentacyjnym charakterze, skomponowany przez Schütza. Może przedostatnie ogniwo monumentalnego *Psalmu 119 (118)*, wchodzącego w skład cyklu *Schwanengesang*? Może jeszcze jakiś inny psalm? Precyzyjne wskazanie takiej kompozycji wydaje się niemożliwe.

Spotkanie Hartwig z dziełami luterańskich kompozytorów zaowocowało także utworem poświęconym twórczości kantatowej Johanna Sebastiana Bacha — najwybitniejszego twórcy niemieckiego baroku. Wiersz ten, podobnie jak *Kantata Schütza*, skłania do postawienia pytania o kompozycje, które mogły być dla poetki inspiracją przy jego tworzeniu. Przeczytajmy *Kantatę Bacha*:

Gdybyśmy kochali go naprawdę potrafilibyśmy stworzyć tę kantatę
 Niech nikt nie mówi że nie zna nut i że ma tępe ucho
 Gdybyśmy go kochali jak na to zasługuje
 umysł nasz osiągnąłby wiedzę o harmonii w jednym momencie objawienia
 i stalibyśmy się jedną muzyką i jednym chórem głosów
 wołających Chwała Chwała
 Gdybyśmy kochali go jak nam przykazał

Czy w tekście tego wiersza można odnaleźć odniesienia do jakiejś określonej Bachowskiej kantaty? Wydaje się, że jedynie słowa „Chwała Chwała” mogłyby stanowić wyrazistą aluzję do chóralnych śpiewów, wyrażających modlitewny hold dla majestatu Boga — i występujących w którejś z tych kompozycji. Takich fragmentów w kantatach kościelnych Bacha można wskazać wiele. Trudno byłoby zatem uznać jeden z nich za najbardziej trafny i w kompozycji, który go zawiera, upatrywać najbardziej prawdopodobnego źródła inspiracji wiersza *Kantata Bacha*. Gdyby jednak uznać, że słowo „Chwała” jest zaledwie początkiem dobrze znanych zdań pochodzących z *Ewangelii według św. Łukasza* (Łk 2,14) — „Chwała na wysokościach Bogu, / a na ziemi pokój ludziom, w którym ma upodobanie” —

¹⁹ Oto przekład tego zdania: „Moc moja została osłabiona w ucisku / w poniżeniu”.

będących zapisem śpiewu zastępów anielskich, ogłaszających pasterzom narodziny Chrystusa, wówczas wśród kantat Bacha można by wskazać na pewno dwie, w których właśnie ta słynna jubileuszowa została poddana muzycznemu opracowaniu. Początkowy chór z Kantaty BWV 191 został oparty na jej łacińskim zapisie:

Gloria in excelsis Deo.

Et in terra pax hominibus bonae voluntatis

Natomiast w jedenastym ogniwie drugiej kantaty z *Oratorium na Bożę Narodzenie* BWV 248/II, można usłyszeć kunsztowny, wielogłosowy śpiew, podający to zdanie w języku niemieckim:

Ehre sei Gott in der Höhe

und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!

Niezależnie od tych ustaleń, trudno jednak rozstrzygnąć, która z kantat Bacha mogła przyczynić się do powstania tego wiersza. Być może każda z nich stanowiłaby dla poetki dobry punkt wyjścia do snucia rozważań o czynnikach warunkujących genezę tak wyjątkowych dzieł. Hartwig wydaje się zainteresowana dociekaniami przede wszystkim tych kwestii. I właśnie tym rozważaniom poświęca wiersz.

Rezultatem słuchania kantaty staje się dla niej pytanie: dlaczego Bach mógł skomponować takie dzieło? Spotkanie z doskonałą sztuką niemal zawsze skłania do dociekań, czy zdolni do jej tworzenia byłiby inni ludzie. Dzieła Bacha wydają się niepowtarzalne i niedościgłe; twórczość na miarę jego kantat wydaje się niedostępna nikomu. I choć większość z nich komponował on pod silną presją czasu — najczęściej zaledwie w ciągu kilku dni — to przecież każda z nich wydaje się dziełem doskonałym²⁰. Mimo to Hartwig stawia śmiałą tezę:

Gdybyśmy kochali go naprawdę potrafilibyśmy stworzyć tę kantatę

Niech nikt nie mówi że nie zna nut i że ma tępe ucho.

²⁰ Christoph Wölf w filmie dokumentalnym o Bachu (z serii *Wielcy kompozytorzy*) opowiedział o pracy kompozytora nad kantatą, przygotowywaną na niedzielny liturgię:

Zastanówmy się, jak wyglądało codzienne życie kompozytora w Lipsku, a dokładnie tydzień, podczas którego musiał przygotować kantatę na niedzielę. W poniedziałek wybierał tekst i myślał o tym, jak połączyć go z muzyką, by razem stanowiły logiczną całość. Potem przystępował do właściwej pracy kompozytorskiej. (...) Zaczynał od poliniowania czystego papieru w sposób określający rozmieszczenie poszczególnych głosów. Następnie zapisywał swe muzyczne pomysły, zaczynając od partii chóru. Później dodawał arie i recytatywy, a na samym końcu pisał podsumowujący chorał. Kiedy utwór był skończony, przepisywał wszystko. Zwykle robił to z pomocą asystentów — jak widzimy na tym przykładzie: cztery głosy wokalne musiały być przepisane jako pierwsze, bo Bach najpierw zaczynał próby z chórem; później przepisał partie instrumentów strunowych — skrzypiec, wiolonczeli, a następnie instrumentów dętych — dwóch obojów i dwóch rogów; na koniec zostało mu jeszcze *basso continuo*. Próby zaczynały się w piątek. W sobotę po raz pierwszy Bach mógł usłyszeć utwór w całości, ale czasu starczało mu tylko na jedną krótką próbę generalną. Kantata musiała być wykonana w niedzielę o ósmej rano. Cóż za pracowity tydzień!

Konstatując, że każdy byłby zdolny do kreacji podobnych dzieł, jeśli darzyłby Boga prawdziwą miłością, poetka sugeruje, że najważniejszym czynnikiem decydującym o artystycznej doskonałości kantat Bacha była żarliwa religijność kompozytora. Hartwig nie rozwija refleksji o jego wierze, choć skądinąd wiadomo, że była ona „silna, głęboka, niezachwiana i prosta”²¹ i że mogła być taka, dzięki uważnej lekturze Biblii. Poetka poprzestaje jedynie na dwukrotnie powtórzonej sugestii, że Bach kochał Boga — „naprawdę” oraz „jak na to zasługuje” — postępując zgodnie z biblijnym przykazaniem miłości. Co może być rezultatem takiego praktykowania wiary? Hartwig przedstawia kolejne, śmiało twierdzenie:

Gdybyśmy go kochali jak na to zasługuje
 umysł nasz osiągnąłby wiedzę o harmonii w jednym momencie objawienia
 i stalibyśmy się jedną muzyką i jednym chórem głosów
 wołających Chwała Chwała

Prapoczątkiem i inspiracją dzieł, objawiających swą doskonałość, jest — według poetki — mistyczna więź z Bogiem. Tej tajemniczej relacji musiał doświadczać Bach, dlatego jego kompozycje pozostają mikroświatami harmonii. Można je więc opisywać odniesieniami do anielskich chórów; świetność muzyki nie jest bowiem tylko sprawą talentu i rzemiosła jej twórcy. W przypadku Bacha jest rezultatem praktykowania luteranckiej wiary, nakazującej powierzać wszystko — więc i muzykę — wyłącznie Bogu: tworzyć zgodnie maksymą *Soli Dei Gloria*, którą zwykł opatrywać rękopisy swych kompozycji.

Czym zaowocowało spotkanie dwudziestowiecznej poetki z kantatami luteranckich kompozytorów? Utwory Schütza i Bacha stały się dla Hartwig — jako mieszkańca nowoczesnego świata — źródłem obserwacji wyjątkowych i nieoczywistych. Zostały bowiem przez nią rozpoznane jako dzieła ukierunkowane teocentrycznie, stanowiące wyraz głębokiej religijności swych twórców. Postrzeżone w ten sposób okazały się ponadto zdolne do harmonizowania ludzkiego wnętrza i objawiły swoją harmonijną formę. Okazały się sztuką doskonałą, której absolutna postać to rezultat kierowania dążeń jej twórcy ku Absolutowi. Sprowokowały ją do sformułowania zaskakującego wniosku, głoszącego, że każdy mieszkaniec nowoczesnego świata mógłby wykreować dzieło równie doskonałe jak luterancka kantata, gdyby potrafił trwać w mistycznym związku z Bogiem.

²¹ Religijność kompozytora Pocięj charakteryzuje następująco:

Wiara w życiu Bacha była silna, głęboka, niezachwiana i prosta. (...) Taka wiara najbliższa jest jej źródłu — Ewangelii. Tak wierzący człowiek ma do świata dystans, lecz nie ucieka od niego, działa w świetle i oddziałuje na świat, lecz wszelka jego działalność jest w jakiś sposób zdeterminowana wiarą. Potężny i stały prąd wiary przenika całą twórczość Jana Sebastiana Bacha — od jej przykładów najbardziej świeckich, („ludycznych”), aż do przejawów najbardziej uduchowionych („mistycznych”). Jest to twórczość ukierunkowana, ucelowiona — jej celem ostatecznym i najwyższym jest służba Boża, potwierdzenie istnienia Boga. (Pocięj 1972: 48)

Bibliografia

- Bukofzer Manfred (1979), *Muzyka w epoce baroku. Od Monteverdiego do Bacha*, tłum. E. Dziębowska, PWN, Warszawa.
- Chomiński Józef, Wilkowska-Chomińska Krystyna (1989), *Historia muzyki cz. I*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków.
- (1984), *Wielkie formy wokalne*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków.
- Dürr Alfred (2004), *Kantaty Jana Sebastiana Bacha*, tłum. A.A. Teske, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin.
- Harnoncourt Nikolaus (1999), *Dialog muzyczny*, tłum. M. Czajka, Fundacja „Ruch Muzyczny”, Warszawa.
- Hartwig Julia (1987), *Obcowanie*, Czytelnik, Warszawa.
- (1992), *Czyłość*, Znak, Kraków.
- Pociej Bohdan (1972), *Bach — Muzyka i wielkość*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków.
- (1995), *Jan Sebastian Bach i jego muzyka*, WSiP, Warszawa.
- Powaga, piękno, żart*. Z Julią Hartwig o nowym tomie wierszy *Bez pożegnania* rozmawia Jarosław Mikołajewski (2004), „Gazeta Wyborcza” („Gazeta Świąteczna”), nr 261, wyd. warszawskie z dnia 6 listopada 2004–7 listopada 2004.
- Schweitzer Albert (2009), *Jan Sebastian Bach*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa.
- Ślusarczyk Dawid (2013), *Muzyka w luterzańskim zborze w pierwszych wiekach reformacji*, „Pro Musica Sacra” 11.
- Tatarkiewicz Władysław (1985), *Historia estetyki. 1. Estetyka Starożytna*, Arkady, Warszawa.
- Wolff Christoph (2011), *Johann Sebastian Bach. Muzyk i uczoney*, tłum. B. Świdorska, Lokomobila, Warszawa.
- Zavarský Ernest (1979), *J. S. Bach*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków.
-

KRYSTYNA SZELĄGOWSKA

Uniwersytet w Białymstoku*

Niezwykły klejnot wiary, czyli o duchowej bliskości petyzmu i Oświecenia. Na przykładzie poezji religijnej Hansa Adolpha Brorsona (1694–1764)

The Rare Jewel of the Faith, That is On the Spiritual Ties Between Pietism and the Enlightenment — as Reflected in the Religious Poetry of Hans Adolph Brorson (1694–1764)

Abstract

This paper tries to present Pietism as a current and set of ideas linked to the Enlightenment, as a culture focused on individualism and “subjectification”, as well as on the need to dismantle the old authorities and hierarchies. Such a way of thinking is visible in the religious poetry at that time, with the Danish pastor Hans Adolph Brorson. His main work *The Rare Jewel of the Faith* (*Troens rare Klenodie*, 1739), a collection of hymns used in the Danish and Norwegian church till today, belongs to the canon of the Danish literature.

* Instytut Historii i Nauk Politycznych Uniwersytetu w Białymstoku
Pl. Uniwersytecki 1, Białystok 15-420
e-mail: k.szlagowska@gazeta.pl

Oświecenie i pietyzm — w stronę redefinicji oświecenia

Tradycyjny pogląd na oświecenie, wykreowany w istocie przez romantyków, postrzega to zjawisko przede wszystkim jako prąd kulturowy zdominowany przez racjonalizm oraz empiryzm. Te dwie drogi poznania rzeczywistości miały uczynić człowieka rozumnym, kierującym się doświadczeniem, wolnym oprawd zabobonów i wszelkiego rodzaju przesądów. Miało to także umożliwić głęboką krytykę istniejącego porządku społecznego, politycznego oraz dominującej kultury i mentalności o szlachecko-arystokratycznym rodowodzie. Szczególnie ważną postawą miał być antyklerykalizm rozumiany jako krytyka zinstytucjonalizowanego i hierarchicznego Kościoła.

Model ten wielokrotnie bywał kwestionowany, a od kilku dekad praktycznie jest anachronizmem. Krytyce poddali go tacy uczeni, jak Albrecht Beutel i Douglas H. Shantz. Warto — zwłaszcza w kontekście tematu tego artykułu — wspomnieć też o uczonych skandynawskich, jak szwedzki historyk literatury Martin Lamm (i pamiętać o jego poglądach wyrażonych w pracy *Upplysningstidens romantik*, 1918–20), czy współczesny duński znawca Thomas Bredsdorff, autor pracy *Pstre oświecenie* (2003). Podkreślają oni, że powyższe przedstawione ujęcie oświecenia jest nie tyle błędne, ile dalece niewystarczające, a więc w sumie zniekształca obraz tego zjawiska historycznego. Bliskie oświeceniowi są nurty, które łączą krytycyzm wobec rzeczywistości i kreują nową wizję człowieka, określanego nie przez rozum i empirię, ale świat uczuć i życie psychiczne.

Takim nurtem jest protestancki pietyzm.

Na pozór stwierdzenie o związkach pietyzmu i oświecenia wydaje się co najmniej dziwne. Cóż wspólnego może mieć kierunek oparty na głębokiej religijności, głoszący między innymi postawę „odwrócenia się od świata”, skupienia się na wierze i jej duchowym przeżywaniu, a wraz z tym rezygnacji, wręcz potępienia różnych ziemskich rozrywek, z walczącym o lepszy świat „tu” i „teraz”, świeckim oświeceniem?¹ Celem tego tekstu jest próba pokazania, że takie związki jednak istnieją i skłaniają do fundamentalnego przewartościowania definicji oświecenia.

¹ Genezę i dzieje XVIII-wiecznego pietyzmu w Danii-Norwegii przedstawia Grażyna Szelągowska (2012: 21–34).

Nie mniej istotne jest dokonujące się od początków XX wieku przewartościowanie samego pietyzmu. Tacy uczeni jak C. Mirbt (1904), czy H. Stephan (1908), zwracali uwagę na modernizujący charakter tego ruchu, co też wskazywało na związki z oświeceniem (Sträter 2015: 402).

Prawdę powiedziawszy, nawet na gruncie tradycyjnej wizji oświecenia można dojrzeć wiele jego powiązań z pietyzmem. Uczeni zwracają uwagę, że oba nurty łączyło przekonanie, iż można i należy ulepszyć ludzkie i społeczne życie, a metodę tego doskonalenia widziano w edukacji, działalności charytatywnej i w szerszym zaangażowaniu w życie społeczne (Shantz 2013: 274, 278). W wymiarze praktycznym funkcjonowanie idei oświeceniowych, ale też pietystycznych, wiązało się z powstawaniem alternatywnych sieci społecznych (Shantz 2013: 276; Sträter 2015: 395, 403), które pozostawały poza porządkiem kościelnym (jak pietystyczne konwentikle) i poza porządkiem stanowym (jak oświeceniowy salon czy loża masońska).

W ten sposób oba nurty przyczyniały się też do powstawania społeczeństwa obywatelskiego, choć proces ten przypada w większej mierze na XIX stulecie (Szelągowska 2002: 67–84). Oba nurty deklarowały wartość tolerancji, przede wszystkim religijnej oraz pluralizmu (Nielsen 2013: 307; Shantz 2013: 274). Wiadomo, jakie znaczenie dla twórcy herrnhutyizmu, hrabiego Zinzendorfa, miała lektura słynnego słownika Pierre’a Bayle’a, który głosił nie tylko pochwałę tolerancji, ale też jej głębokie uzasadnienie (Nielsen 2013: 307, 274). Ponadto herrnhutyizm opierał się na zasadzie ekumenizmu, kierując swe przesłanie do wszystkich chrześcijan. Zarówno pietyzm, jak i oświecenie, zwracały uwagę — tak w życiu rodzinnym, jak i społecznym — na rolę kobiety, dowartościowując ją i przyczyniając się do późniejszego rozwoju feminizmu, stając się tym samym prekursorami późniejszego feminizmu (Shantz 2013: 274). Dążąc do uwolnienia się spod kontroli instytucji kościelnej, pietyzm podważył tradycyjny, patriarchalny model rodziny — zakwestionowanie bardzo silnej w luteranizmie roli ojca umożliwiło powolną emancypację kobiety i dziecka, które przez pietystów były uznawane za „osoby” godne bezpośredniego kontaktu ze Stwórcą, na równi z mężczyzną (Nielsen 2013: 41–42, 360). Ale jednocześnie, jak zauważa duński literaturoznawca, tworzenie nowego modelu kobiety przyczyniało się do ewolucji tradycyjnej wizji męskości (Nielsen 2013: 358). Kobiety odegrały istotną rolę jako propagatorki pietyzmu, ale też jako osoby odpowiedzialne za domowe obrządku religijne (Szelągowska 2002: 29). W gminach herrnhuckich przyjęto zasadę, że każde stanowisko pełnią dwie równe sobie osoby — kobieta i mężczyzna (Bredsdorff 2003: 245).

Oba kierunki rozwijały inne niż dotąd spojrzenie na Biblię. Polegało to na uwolnieniu jej od teologii, uczynieniu z niej dzieła człowieka i kultury: Zinzendorf mawiał, że Bóg przemawia przez Biblię, ale to nie On ją napisał. Nikt zatem nie może powiedzieć, że jego odczytanie oznacza jedyną prawdę. Z takich poglądów wywodziła się, między innymi, idea tolerancji (Bredsdorff 2003: 368; Shantz 2013: 275; 2015: 395).

W krajach protestanckich Skandynawii nie mniej istotny był aspekt praktyczny: pietyzm i oświecenie miały wspólnego przeciwnika, czyli ortodoksję luterancką, opierającą się na instytucjonalnym Kościele i przezeń chronioną. W ówczesnej Anglii to przeciwieństwo dotyczyło ruchu metodystów i anglikańskiego High Church. Dla realiów XVIII wieku nie jest przy tym istotne, że u boku Kościoła stało państwo — w tym czasie problem sojuszu „tronu i ołtarza” nie był w tych krajach dostrzegany.

A zatem, skoro dostrzec można tyle punktów stykowych między świeckim oświeceniem, a religijnym pietyzmem, to tradycyjna definicja tego pierwszego wymaga ponownego przemyślenia. Rodzi się konieczność znalezienia pewnej formuły, która — nie stając się zbyt ogólnikową — byłaby jednocześnie na tyle pojemna, by mogły w niej współlistnieć tak odmienne kierunki. Taką formułą może być pojmowanie oświecenia jako **postawy**, jako pewnego sposobu odnoszenia się do rzeczywistości.

Jako oświeceniowa jawi się z tej perspektywy postawa charakteryzująca się odrzuceniem autorytetów oraz hierarchii jako źródła poznania i kryterium prawdy². Z tym ściśle wiąże się odwaga, nie tylko myślenia, co podkreśla tradycyjna koncepcja oświecenia (słynne horacjańskie *sapere aude!*), ale też czucia, odwaga samodzielnego poszukiwania prawdy, dochodzenia do własnych przekonań i poglądów. Odwaga w kwestionowaniu autorytetów — świeckich i duchownych. Oświecenie domagało się śmiałości w używaniu własnego rozumu, upatrując w tym drogę do „pełnoletności” człowieka i rozwoju jego poczucia odpowiedzialności. Pietyści, stwierdziwszy, że dogmatyczna, ortodoksyjna wykładnia nie może wystarczać do zbawienia, nie rodzi bowiem prawdziwej, żywej wiary, nakładali na człowieka obowiązek dochodzenia do tej wiary samodzielnie (Bredsdorff 2003: 12, 368; Nielsen 2013: 196). To mają ze sobą wspólne Ludvig Holberg (1674–1754), główny przedstawiciel duńsko-norweskiego oświecenia, oraz hrabia Nicolaus Ludvig Zinzendorf (1700–1760), twórca radykalnego herrnhutyzmu:

(...) fundamentalne zaufanie do tego, że własne rozważenie spraw jest lepsze niż powtarzanie za zewnętrznymi autorytetami. Zinzendorf chciał badać, i chciał by inni badali, nie tylko to, na czym skupiał się Holberg, czyli to, co mówił rozum, ale też na tym, co mówiły uczucia, czyli przeżycie. Wspólne było to, że chodzi o **własne** (podkreślenie autora) poglądy, wypracowane siłami — rozumu lub uczucia — a nie pochodzące od drugiego człowieka. A w żadnym razie nie od autorytetu. (Bredsdorff 2003: 362)

Z takimi oczekiwaniami wiąże się skupienie na życiu duchowym jednostki. Wedle Oświeconych, kontynuujących tradycje antyku i renesansu, człowiek miał obowiązek poznawania samego siebie; wedle pietystów — zgłębiania własnej duszy. W obu przypadkach miało to prowadzić do doskonalenia się człowieka, unikania błędów, ale też poczucia wewnętrznej uczciwości i odpowiedzialności za własne życie, czy — jak to określali pietyści — zbawienie (Nielsen 2013: 18, 307; Sträter 2015: 402–403). W twórczości pietystów rzuca się w oczy bardzo nowoczesne stosowanie introspekcji czy „monologu wewnętrznego” w skali dotąd nieznannej — takie zabiegi literackie znane były już dawniej, ale ograniczały się do dość wąskich środowisk (Nielsen 2013: 307).

Opisane wyżej cechy postawy oświeceniowej, wspólne dla wielu różnych kierunków, mogą stać się podstawą do sformułowania — moim zdaniem najważniejszej — cechy oświecenia, także łączącej w sobie różne, czasem pozornie sprzeczne występujące w tej formacji kulturowej zjawiska. Byłby to proces indywidualizacji i upodmiotowienia jednostki ludzkiej w klasycznym oświeceniu widoczny niemal na każdym polu, w pietyzmie wiążący się z przyjęciem zasady „wiary uprawomocnionej przez własne przeżycia” (Albrecht Beutel) i podmiotowej relacji między Bogiem i człowiekiem (Shantz 2013: 278). To pokrewieństwo ujawnia się szczególnie wyraźnie na przykładzie herrnhutów:

² Dodajmy, że umożliwia ona krystalizowanie się antropologicznej kategorii równości między ludźmi (Bredsdorff 2003: 13).

W ich radykalnym chrześcijaństwie, będącym jednocześnie surowym i radosnym, cnotliwym i cielesnym, nieugiętym i życzliwym, widać pokrewieństwo między młodym, szumiącym pietyzmem i oświeceniem. (Bredsdorff 2003: 37)

Możliwość takiej interpretacji potwierdza analiza poezji religijnej, psalmów pisanych przez duńsko-norweskich twórców pietystycznych, przede wszystkim Hansa Adolpha Brorsona, działającego na terenie Danii w pierwszej połowie XVIII wieku³.

Pietyzm w Danii i Norwegii

Nie ma tu miejsca na dokładne omówienie rozwoju pietyzmu w Danii i Norwegii, zostało to już zresztą zrobione we wspomnianym wyżej artykule (Szelągowska 2012). Bardzo skrótowo przypomnijmy więc, że na przełomie XVII i XVIII wieku Kościół Ewangelicko-Augsburski w tym kraju pozostawał w stanie, jaki osiągnął już stulecie wcześniej, na fali konfesjonalizacji polityki oraz kontrreformacji. Zdominowany przez coraz bardziej kostniczącą ortodoksję luterańską, był potężną siłą w państwie i podporą Korony, ale nie zaspakajał potrzeb religijnych człowieka, a poziom umysłowy wielu pastorów pozostawiał wiele do życzenia. Powstał zatem podatny grunt dla napływających z południa, głównie z ośrodka w Halle, idei pietyzmu, zaprezentowanych przez Filipa Jakuba Spenera w jego rozprawce *Pia desideria* (1675). Początkowo pietyzm obecny był w najdalej na południe wysuniętych rubieżach państwa, w Szlezwiku, Holsztynie i południowej Jutlandii, w 1705 roku dotarł do stolicy państwa, wzbudzając zainteresowanie na dworze, głównie następcy tronu, księcia Chrystiana. Postrzegano go jako inspirację do naprawy Kościoła i wewnętrznej ewangelizacji. Natomiast wielu prowincjonalnych pastorów, a także zwykłych wiernych, widziało w pietyzmie przede wszystkim szansę na odnowę myśli Marcina Lutra, powrót do „prawdziwego” chrześcijaństwa, które pozwoli ludziom na realizację ich duchowych potrzeb.

Idee pietystyczne z początku spotkały się z silnym oporem ze strony wyższej hierarchii kościelnej oraz związanej z nią grupy profesorów teologii na Uniwersytecie w Kopenhadze. Opór nasilił się, kiedy do Danii zaczęły napływać idee radykalnego pietyzmu, reprezentowane przez hrabiego Zinzendorfa, twórcy ośrodka i gminy w Herrnhut. Jako powinowaty Chrystiana, który wstąpił na tron jako szósty król tego imienia (1730), miał wielkie możliwości oddziaływania, choć zainteresowanie dla idei, przejawiane przez niższe warstwy mieszkańców Kopenhagi, miało autentyczne podłoże. Herrnhutyzm, w odróżnieniu od umiarkowanego pietyzmu z Halle, był bardzo antyklerykalny, kwestionował potrzebę istnienia instytucjonalnego Kościoła, a jego wizja chrześcijaństwa, zdaniem ortodoksyjnych teologów, była wręcz sprzeczna z wiarą luterańską.

Niestrudzonym przeciwnikiem pietyzmu był wielki autorytet i ważna persona, profesor Hans Bartholin (1665–1738), który zebrał wszystkie zarzuty wobec pietyzmu w pracy *Krótką nauką o niektórych błędach pietystów* (*Kort Undervisning om eendeel Pietisternes Vildfarelsen* 1731). Tekst pozostał wprawdzie w rękopisie, ale poglądy uczonego były doskonale znane pastorom w stolicy. Powszechna krytyka oraz ataki z ambon na pietystów i herrnhutów

³ Analiza poezji Brorsona przedstawiona w tym tekście opiera się częściowo na materiale z mojego nieopublikowanego doktoratu (K. Szelągowska, *Wczesnooświeceniowy światopogląd w Danii-Norwegii w świetle myśli Ludwiga Holberga i jego współczesnych*, Warszawa 1986, maszynopis pracy doktorskiej dostępny jest w bibliotece Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego).

sprowokowały wręcz zamieszki w Kopenhadze w roku 1732, gdy miejsca, gdzie herrnhuci organizowali swoje spotkania — domy prywatne i gospody — zostały zaatakowane przez grupy mieszkańców. Wybijano szyby, a uczestników wypędzano poza mury miasta. Ostatecznym efektem konfliktów było zwycięstwo umiarkowanego pietyzmu, za którym opowiedział się król, rozkazując Zinzendorfowi natychmiastowe opuszczenie kraju. W rezultacie Kościół został opanowany przez zwolenników pietyzmu halleńskiego, zaś pełna instytucjonalizacja nurtu doprowadziła do utraty autentyczności i dogmatycznego skostnienia. Walcząc z uznanymi za „nieobyczajne” rozrywkami, jak teatr czy publiczne zabawy, pietyzm stał się nietolerancyjny i coraz bardziej oddalał się od zwykłego człowieka.

Po śmierci Chrystiana VI tak funkcjonujący Kościół został odrzucony, wszystkie obyczajowe restrykcje zniesiono, a w Kościele dominować zaczęli duchowni pozostający pod wpływem teologii oświecenia. Pietyzm odżył dopiero w XIX wieku, stając się jedną z pierwszych inspiracji wielkich ruchów przebudzenia religijnego. Po XVIII-wiecznym pietyzmie pozostało jednak także dziedzictwo wielkiego postępu edukacyjnego, w postaci pierwszych prób organizowania obowiązkowego szkolnictwa elementarnego, reforma Uniwersytetu w Kopenhadze (lata 30. XIX wieku) oraz programy filantropijne, oparte na opiece państwa.

W takim kontekście działał Hans Adolph Brorson.

Hans Adolph Brorson — życie i twórczość

Urodził się w 1694 roku w południowej Jutlandii, w rodzinie pastorów o ponad stuletniej tradycji⁴. Pod wpływem religijnej atmosfery w domu rodzinnym Brorson i jego trzej bracia obrali karierę duchownych i przeszli do historii pod przydomkiem „czterolistna koniczyna” — określającym czwórkę uzdolnionych i zaangażowanych pietystów (Koch 1931: 15).

Ukoronowaniem kariery Brorsona jako duchownego było stanowisko biskupa diecezji Ribe w południowej Jutlandii, które objął w 1741 roku, już jako znany pietysta. Bardzo wczesnie dał się poznać jako osoba zaangażowana w nowy ruch, skonfliktowany z ortodoksyjnymi pastorami (Jørgensen 1886: 10; Koch 1931: 37–38, 106–109; Blaumüller 1931: 117). Swoją biskupią posługę pełnił do śmierci w roku 1764 roku.

Największym tytułem do jego sławy jest jednak poezja religijna. W roku 1732 Brorson opublikował pierwszy zeszyt psalmów — były to oryginały i tłumaczenia z języka niemieckiego. Pięć kolejnych zeszytów ukazało się w latach 1733–35. Całość autor zebrał w tom *Niezwykły klejnot wiary (Troens rare Klenodie)*, wydając go w 1739 roku. Drugi, opublikowany po śmierci autora zbiór wierszy *Łabędziej śpiew (Svane-sang)* postrzegać można jak testament i pożegnanie ze światem (Sommerfelt 1892: 35).

Główną inspirację Brorson czerpał z twórczości barokowego poety duńskiego Thomaasa Kingo (1634–1703) oraz niemieckich twórców: Paula Gerhardta (1607–1676) i Christiana Friedricha Richtera (1676–1711), przedstawicieli tego nurtu w XVII-wiecznej poezji niemieckiej, w ramach którego powstawały silnie emocjonalne psalmy do domowego użytku, łączące formę piosenki ludowej z dziedzictwem reformacji (Bramming i Bramming 2015: 71).

⁴ O skali popularności pietyzmu w tym czasie świadczyć może fakt, że w latach od roku 1694 do lat 20. XVIII wieku z Tønder, głównego ośrodka regionu, immatrykulowało się na Uniwersytecie w Halle 17 studentów, podczas gdy w tym samym czasie (1690–1720) Uniwersytet w Kopenhadze wybrało 4 (Bredsdorff 2003: 378).

Poezje duchownego, uznane za dzieła o nieprzemijającej wartości artystycznej i ważne dokonanie w literaturze narodowej Danii, cechuje niezwykle połączenie rokokowej formy literackiej z głębią odczuć pietyzmu (Billeskov Jansen 1947: 9). Muzykalność autora pozwalała nadać wierszom lekki ton śpiewki ludowej (Jørgensen 1886: 26; Blaumüller 1903: 116), czemu służy również prostota języka, rytmiki i rymów. Poza religijnymi pobudkami motywem twórczości Brorsona było także, iście oświeceniowe, pragnienie wzbogacenia rodzimej literatury o religijne dzieła w narodowym języku.

Psalmy Brorsona, cenione wysoko przez współczesnych, po śmierci poety zostały zapomniane, co zbiegło się z wygaśnięciem nurtu pietyzmu. Przypomnieli je dopiero twórcy romantyzmu, Adam Oehlenschläger (1779–1850), później H.C. Andersen (1805–1875) i Søren Kierkegaard (1813–1855) (Knudsen 1869: 88). Nawet niechętny pietyzmowi N.F.S. Grundtvig (1783–1872) czynił starania, by psalmy Brorsona przywrócić do codziennego użytku w Kościele.

Nieco lepiej przedstawia się recepcja twórczości Brorsona w Norwegii. Tam psalmy pozostały popularne przez cały wiek XVIII, nie usunęły ich w cień tendencje racjonalizmu w Kościele w II połowie stulecia, a budzielińska działalność Hansa Nilsena Haugego (1771–1824) tylko pogłębiła ich znajomość i popularność. Również w XIX wieku (i dziś) kolejne edycje psalterzy zawierają wiele oryginalnych i tłumaczonych przez Brorsona pieśni (Vågen 1962: 30, 33).

Poezja Brorsona

Psalmy Brorsona odzwierciedlają podstawowy kanon chrześcijaństwa i luteranizmu, opierając się biblijnej wizji świata, treściach i formie starotestamentowej poezji — głównie *Pieśni nad Pieśniami*. Przywołują luterską dogmatykę, na której opierała się ortodoksja (Nielsen 2013: 196). Tradycyjna jest także konstrukcja zbiorów, bowiem zostały one ułożone tak, by pomóc czytelnikom i użytkownikom przejść przez wszystkie etapy religijnej edukacji ku zbawieniu. Poeta nawiązuje do tysiącletniej tradycji chrześcijańskiej medytacji, choćby w wydaniu św. Bonawentury, który dzielił medytację na trzy fazy/drogi: *via purgativa*, *via illuminata*, *via unitiva* (Nielsen 2013: 251, 268).

Przy tym jednak można w poezjach Brorsona dostrzec wiele oświeceniowych elementów zgodnie z przedstawionym wyżej, odmiennym od tradycyjnego rozumieniem oświecenia. Jego psalmy posiadają bowiem jak gdyby dwie warstwy. Wyrażone bezpośrednio informacje i kwalifikacje dotyczące jednostki ludzkiej poddane są silnemu naporowi konwencji wynikających z religijnych funkcji dzieła. Jako utwory o określonych funkcjach w zakresie religijnego oddziaływania, zostały wyposażone w tradycyjną, biblijną stylistykę i idee. Wykrycie odbijających treści reprezentujących światopogląd autora wymaga z jednej strony, przyjrzenia się elementom poetyki wychodzącym poza tradycję, z drugiej zaś strony, analizy utworów poetyckich niejako ponad ich stylistyczną warstwą.

Najbardziej charakterystyczny jest kluczowy w pietyzmie motyw religijnego przebudzenia, symbolicznego „powtórnego chrztu”, który przedstawiany jest jako walka wewnętrzna ze światem oraz własną, grzeszną naturą. W tym ujęciu motyw tegoż konfliktu, skądinąd klasyczny dla chrześcijaństwa, został przez poetę wzbogacony przez psychologiczną głębię. Występuje w jego utworach nieustanna introspekcja i autoanaliza (Nielsen 2013: 31). Celem tego wnikięcia w głąb własnej duszy jest religijne przebudzenie — można to nazwać psychologią przebudzenia, która nie ma charakteru mistycznego (Bramming i Bramming 2015: 76).

Opisując stan skażonej grzechem pierworodnym duszy ludzkiej, Brorson wydobywa inne niż dotychczas tony. Nie ogranicza się do stwierdzenia, że człowiek jest grzeszną istotą. Starając się pokazać przeżycia duchowe człowieka, poprzedzające moment odrodzenia, czyli połączenia w wierze z Chrystusem, ukazuje strach, smutek, ból, troski, zwątpienie, słabość, lęk przed śmiercią i grzechem, brak wiary w możliwość wypełnienia zadań chrześcijanina (Brorson 1951: 14, 31–32, 334–335; 1953: 15, 147; 1956: 96–97). Kreśli z mistrzostwem opis kolejnych faz tego, co dziś nazywamy kryzysem psychicznym, wywołanym wewnętrzną walką między ludzką potrzebą bezpieczeństwa i przyjemności, i koniecznością ciągłego czuwania, stałości i uporczywości (Bramming i Bramming 2015: 191). Dla kontrastu napotyka obraz doznań człowieka wierzącego, oczekującego na komunie w cichej radości oraz jego szczęście zaspokojenia po jej otrzymaniu (Brorson 1953: 45–48). Przedstawiona jest tu osobowość ludzka jako stale zmieniająca się, ale spójna, wykształcona tożsamość, o której poeta mówi w języku religijno-dogmatycznym (Nielsen 2013: 280). Służy to oczywiście celom wychowawczym, ale wart podkreślenia jest fakt użycia argumentacji, w której życie wewnętrzne człowieka zostało podniesione do rangi dowodu na prawdziwość i słuszość religii.

Człowiek to przede wszystkim istota cierpiąca, a potem dopiero istota grzeszna. Taka kolejność zaznacza się najsilniej w zbiorze *Łabędzi śpiew* napisanym tuż przed śmiercią Brorsona. Autor podkreśla słabość duszy, jej uległość wobec pokus i zdradliwość serca ludzkiego. Fakt, że udziałem człowieka na ziemi jest ból i cierpienie, podkreśla wizja śmierci jako momentu zakończenia pasma udręki. Śmierć to wyzwolenie, chwila szczęścia i nagroda za męki doczesnego żywota. Ludzkiego wymiaru dodaje opisanie chwili zwątpienia i lęku, które nie zostały poecie oszczędzone (Brorson 1956: 60–61, 76, 88, 64–65, 72–73, 117–18, 97–98; 1951: 76–77).

O randze życia duchowego człowieka świadczy, obok wspomnianej interpretacji, uznanie go za argument uzasadniający słuszość religii, ale też programowy apel poety do wierzących o refleksję nad sobą, nad swoją wiarą, stosunkiem do Chrystusa, Boga, nad autentycznością życia religijnego. Jest to typowy dla pietyzmu element interioryzacji wiary, polegający na uznaniu wewnętrznego przeżycia człowieka za jej nieodłączny składnik oraz kryterium prawdy. Do obowiązków człowieka Brorson zalicza i autorefleksję, głosząc to samo, co Ludvig Holberg hasło — „poznaj samego siebie”. Oba nurty odkrywają duszę ludzką w nowoczesnym rozumieniu — świadomą swego istnienia i wolną (Nielsen 2013: 32).

Jeden z najsłynniejszych psalmów Brorsona, popularna do dziś w Kościele pieśń *Den yndigste Rose er funden...*, jest opisem własnej drogi człowieka do Boga — przez Pismo, ale też przez stopniowy proces udoskonalenia się człowieka, który dzięki temu jest w stanie naprawić szkody, jakie poczynił w człowieczeństwie grzech pierworodny. Poemat *Hvad fattes mig...* pokazuje, jako jeden z wielu, jaką drogą człowiek winien dążyć, by idee chrześcijańskie stały się częścią jego egzystencji (Bramming i Bramming 2015: 189). Choć rola Chrystusa jest tu nieodzowna, to sam człowiek może pokonać skutki upadku praludzi drogą religijnego przebudzenia, czyli wewnętrznej przemiany. Płyńcie z tego niewypowiedziana, rewolucyjna na gruncie luteranizmu konkluzja, że zbawienia można dostąpić „tu i teraz” (Bredsdorff 2003: 88–89; Bramming i Bramming 2015: 69).

Można zastanowić się, czy elementem dowartościowania jednostki nie jest sposób przedstawiania stosunku duszy ludzkiej do Chrystusa i Boga. Motywem często występującym w tej poezji jest moment połączenia wiernego z Chrystusem, słowa radości z poczucia

zbliżenia jednostki do Boga: „Kosztuję cię i jestem syty / W wierze posiadam Cię”, „przy mym Bogu z radością stoję” (Brorson 1951: 201). Poeta opisuje złączenie z Chrystusem w kategoriach „duchowego erotyzmu”, przeżycia czystego, jasnego, połączonego z nieopisaną radością (Bramming i Bramming 2015: 77). W tych sformulowaniach można dostrzec przekonanie, że człowiek jest w stanie dostąpić zaszczytu bliskości z Bogiem, a więc nie musi stanowić wyłącznie domeny zła i grzechu. Dopuszczenie możliwości duchowego zbratania człowieka ze Zbawicielem świadczy o uznaniu godności człowieka. Zwiększenie rangi istoty ludzkiej zawiera się w przyznaniu duszy ludzkiej statusu partnerki w rozmowie. W wierszu 328. oczekujący z utęsknieniem śmierci człowiek rozmawia z Chrystusem niemal z pozycji równego. Jego dusza jest pewna siebie, wie, że czeka ją wielkie szczęście, bo na nie zasłużyła. Nie błaga o wsparcie i pomoc, ale ze zniecierpliwieniem dopytuje się, kiedy owego szczęścia dostąpi (Brorson 1956: 117–118).

Pietyzm wyraża więc, podobnie jak oświecenie, indywidualizm i antropocentryzm, na swój sposób dokonując upodmiotowienia jednostki ludzkiej. Koncentracja na przeżyciach wiernego, wskazanie mu autorefleksji jako środka docierania do wiary prawdziwej stanowią tego podstawę.

Literaturoznawcy dostrzegli też w pietystycznej literaturze motyw szczególnej roli kobiety. Mamy tu do czynienia z dowartościowaniem roli matki, której działania, takie jak rodzenie dzieci czy ich karmienie, zostały metaforycznie podniesione do rangi czynności duchowych (Nielsen 2013: 349). Szczególnym przykładem samodoskonalenia się człowieka jest obraz nawróconej jawnochrześnicy, jej przebudzenie i przeobrażenie się w osobę miłującą Chrystusa z przekonująco odmalowaną wizją cierpienia, jakie sprawia jej pamięć o dotychczasowym życiu (Nielsen 2013: 363–365).

Poezja Brorsona zadziwia swym artyzmem w wierszach opartych na motywach biblijnej *Pieśni nad Pieśniami*, podejmujących prastary watek rozmowy Panny Młodej z Panem Młodym. W teologicznej tradycji pod postacią Salomona krył się Bóg (albo Chrystus), zaś Sulamitka uosabiała chrześcijańską duszę. Do tego nawiązuje Brorson, tytułując swoje wiersze *Rozmowa Jezusa z duszą. Pieśń nad pieśniami* stanowi w gruncie rzeczy lirykę miłosną i takie ujęcie widoczne jest też w poezji Brorsona. Jego rozmowy to przede wszystkim, niepozabawiony erotyzmu, dialog dwojga ludzi — kobiety i mężczyzny — w którym obraz zmysłowej miłości łączy się z religijnymi tonami, a nastrój charakteryzuje rosnące napięcie emocjonalne (Andersen 1934: 242; Billeskov Jansen 1947: 105; Nielsen 2013: 375–376; Bramming i Bramming 2015: 226–230). Jest to, jak sędzę, najbardziej czytelne w wierszu nr 310, w którym dusza ludzka zwierza się Chrystusowi ze swej słabości, prosząc o pociechę i wsparcie. Nasuwa się w tym miejscu obraz kobiety, poszukującej u silnego mężczyzny oparcia, otuchy i spokoju. Odpowiadający Chrystus jest tu przedstawiony jako mężczyzna pełen siły i surowości, a zarazem opiekuńczy i tkliwy. Podobne wrażenie można odnieść przy lekturze innego alegorycznego dialogu. Chrystus, wskazując na wylaniający się spod śniegu kielek roślinny, uspakaja duszę przypomnieniem nadchodzącego lata. Przenośnie przeciwstawił poeta „zimę” doczesnego żywota ludzi — „latu” wieczności. Ale jest to również rozmowa między kobietą, zmęczoną zimą, wąpiącą w nadejście wiosny i lata, i mężczyzną, starającym się dodać jej otuchy przez pokazanie małej roślinki wyrastającej spod śniegu (Brorson 1956: 86–89, 37–40).

Współcześni Brorsonowi interpretatorzy czytali jego poezję jako wyłącznie religijną, nie dostrzegając jej antropocentrycznych treści. Jednakże kunszt poetycki Brorsona nie

pozwała ich ignorować. Zwraca zwłaszcza uwagę umiejętność nadania prostym symbolom przyrodniczym „głębi ludzkiego doświadczenia” oraz „silnego napięcia emocjonalnego” (Billeskov Jansen 1947: 112).

Widoczne w takiej wizji upodmiotowienie człowieka prowadzi do kluczowej kwestii — jaką rolę w zbawieniu odgrywa jednostka ludzka?

Poezje Brorsona ukazują tę kwestię charakterystycznie: łączą w sobie werbalne nawiązanie do zasad ortodoksji z rzeczywistym uznaniem roli samego człowieka. Podkreślając, że tylko wola boża jest w stanie uratować człowieka od piekła, Brorson często zaznacza obecność ludzkiej woli — jak w tej przykładowej frazie: „Wypracuj sobie zbawienie trudem i znojem, niech lzy poprawy płyną z twoich oczu, czytaj słowo boże i postępuj według jego wskazówek” (Brorson 1951: 313, 304, 330–331; 1953: 61, 94, 12–13). Człowiek nie jest zatem aż tak bezradny i bezwolny, jakby to sugerowały augustiańskie formuły; ma możliwość wyboru i sam może podjąć decyzję co do własnego zbawienia.

Uczyniwszy z wiary wewnętrzne przeżycie człowieka, pietysi odwrócili sposób widzenia relacji człowiek — religia. Człowiek stał się podmiotem. Jego życie wewnętrzne urosło do rangi najważniejszego pola religijnej refleksji, szczerłość przeżywania urosła zaś do gwarancji prawdziwości wiary. Nacisk na osobisty kontakt wierzącego z Chrystusem podniósł rangę jednostki z pozycji narzędzia szatana do cierpiącej duszy, której Syn Boży śpieszy z pomocą. Wezwanie do aktywności — w przypadku poezji Brorsona w postaci medytacji raczej niż czynu — podważa praktycznie zasadę niewolnej woli człowieka i daje mu możliwość kierowania własnym losem. Indywidualizacja i podmiotowość cechuje pietystyczną koncepcję człowieka w stopniu jednakowym, co inne nurty Oświecenia, uzupełnia je jednak o element uczucia. Koncepcja miłości w myśli religijnej odwołuje się na ogół do idei wyrażonych przez św. Pawła w I liście do Koryntian. Tak też postępuje Brorson, sięgając do tekstu Ewangelii. Miłość nie jest afektem, który zaślepią umysł i pcha człowieka do zgubnego czynów. Przez miłość wiedzie droga do prawdziwej wiary, więc może to być uczucie pozytywne, twórcze. Może podnieść człowieka z upodlenia grzechem, może pomóc mu żyć. W efekcie powstaje nowa filozofia człowieka, jako istoty złożonej, sprzecznej, nieszczęśliwej, ale z szansą na zbawienie, istoty, która sama za siebie odpowiada (Nielsen 2013: 341–342; Bredsdorff 1975: 111).

Augustiańsko-luterańskie koncepcje „niewolnej woli” człowieka i zależność od Łaski Boga silniej występowały u tych pietystów, którzy nie zerwali z ortodoksją, np. u Pedera Hersleba⁵. Wiąże się to z akcentowaniem miejsca Słowa, tzn. Pisma Świętego w religii. W myśl tej wykładni, tylko Słowo może wywołać u człowieka żal za grzechy, nie może on zrodzić się sam z siebie (Lindhardt 1939: 158). Oznacza to, że źródło uczuć prowadzących do Boga, tzn. skruchy i pokuty, tkwi w Bogu samym, bowiem nie człowiek jest ich twórcą, lecz Słowo Boże. Nie występuje tu kategoria przebudzenia jako silnie emocjonalnego stanu będącego częścią wewnętrznego życia człowieka i podstawowym warunkiem duchowej przemiany.

Element przewartościowania człowieka zawiera się w pokazanym w poezji Brorsona obrazie przyrody. Natura przestała pełnić funkcję opozycji wobec boskości, stała się niejako jej przedłużeniem, transmisją. Cechuje ją planowość i porządek. Zakłada więc zmianę oceny człowieka, bowiem to właśnie on, jako element dzieła bożego, może działać planowo (Bredsdorff 1975: 119).

⁵ Peder Hersleb (1689–1757) — teolog pochodzenia norweskiego; od 1730 roku biskup Akershus (Norwegia), w 1737 roku biskup Zelandii; przeszedł do historii jako najwybitniejszy kaznodzieja epoki.

Można jeszcze zastanowić się, czy związki pietyzmu z oświeceniem zaznaczyły się w życiu osobistym Brorsona. Widzimy je po pierwsze w dobrych relacjach, jakie łączyły biskupa z mieszkającymi w jego mieście intelektualistami, związanymi raczej z laickimi nurtami oświecenia — jak choćby z rektorem szkoły katedralnej Christianem Falsterem (1690–1752), znanym filologiem i popularnym pisarzem-eseistą. Łączyło ich zrozumienie dla rangi szkoły i nauczania, a na tym gruncie doskonale się dogadywali, czasem tylko prawiąc sobie złośliwości. Po drugie, wiadomo o życzliwym stosunku Brorsona do herrnhutów, których jako urzędujący biskup powinien był potępiać. Zresztą ostatecznie faktycznie ich potępił, wykonując swe służbowe obowiązki, co stało się przyczyną kryzysu duchowego. Brorson był bowiem przekonany, że grupa ta nie zasługuje na krytykę, a jednocześnie uznawał, że powinna obowiązywać zasada tolerancji wobec odmiennie wierzących (Bredsdorff 2003: 363, 82–83).

Protestantyzm — oświecenie — pietyzm

W istocie, teza o związkach pietyzmu z oświeceniem nie powinna być ani obrazoburczą, ani zaskakującą. Przecież oświecenie samo w sobie ma protestancki rodowód — świadczą o tym nie tylko idee, ale też ludzie, których zaliczamy do grupy „ojców” oświecenia, to znaczy ci, którzy pierwsi odważyli się zakwestionować obowiązujące autorytety i rozpoczęli w Europie duchowy ferment. Czyli John Locke, Anthony Collins, John Tolland na gruncie anglikanizmu, Jean Leclerc i przede wszystkim Pierre Bayle na gruncie kalwinizmu. Ważny w tej grupie Richard Simon był co prawda katolickim duchownym, ale jego dzieło zostało we Francji zakazane.

Najważniejsze są jednak przede wszystkim idee. Nie sposób ignorować faktu, jak ogromne znaczenie dla europejskiej kultury miało wystąpienie Marcina Lutra, czyli atak na dwa potężne autorytety: papieństwo i Tradycję, ale też instytucjonalny i hierarchiczny Kościół. Zamiast posłuszeństwa tym autorytetom i hierarchii, Luter nawoływał do odważnego podjęcia samodzielnego zgłębiania Słowa Bożego, lektury Pisma. Uczynił człowieka odpowiedzialnym za jego zbawienie, łącząc to, paradoksalnie, z nauką o zbawieniu jako dziele Łaski wyłącznie. Można rzec poetycko, że jednocześnie uwznioślił człowieka i strącił go na dno.

W następującej po reformacji dobie konfesjonalizacji polityki i państwa, narastających napięć międzywyznaniowych, kontrreformacji i wojen religijnych, potrzeba hierarchii i autorytetu wróciła — sam Luter zresztą wycofywał się z wielu swoich wczesnych idei wskutek doświadczeń wojen chłopskich w państwach niemieckich. Wraz z tą potrzebą wrócił silny instytucjonalny Kościół, głoszący nietolerancję i monopol kleru na rozumienie wiary. Ostatecznie jednak, wraz z oświeceniem i drugą reformacją pietyzmu nastąpił powrót do tych idei, choć w innej postaci.

Niemniej relacja pietyzmu i luteranizmu w XVI-wiecznej formie nie jest prosta. Wydaje się, że głosząc pogląd o wewnętrznym przebudzeniu człowieka jako warunku prawdziwej i szczerzej wiary, pietyzm zakwestionował tak istotny komponent tej doktryny, jak nauka o Łasce. Twierdził bowiem, że uczynki człowieka mają wpływ na zbawienie. Nauczał, że człowiek w tym życiu może stać się lepszy, mniej grzeszny, może się doskonalić. Przebudzony, może przestrzegać Prawa (Bredsdorff 2003: 39, 53, 55, 79, 80), a zatem — wbrew temu, co głosił Luter — może „nie grzeszyć”.

Odchodząc od ortodoksyjnie pojmowanej nauki o Łasce, pietyzm w gruncie rzeczy wyciągnął logiczne i radykalne konsekwencje z nakazu Lutra: *sam pręczytaj!* Dzięki temu — a to już przekłada się na inne widzenie nie tylko jednostki, ale i stosunków społecznych — zwykły człowiek w sprawach wiary nie musi być posłuszny uczoneму, kobieta mężczyźnie, a dziecko dorosłemu (Bredsdorff 2003: 203–204).

Pietyzm dokonał zmian, które mieszczą się w oświeceniowej rewolucji. Oświecenia nie zawężonego do koncepcji racjonalizmu, deizmu czy radykalnej sekularyzacji polegającej na likwidacji religii, ale rozumianego szeroko jako postawa śmiałości w kwestionowaniu autorytetów, dzięki której wykształcił się nowy pogląd na człowieka i wiarę religijną. Istotą zmiany było, wspólne dla obu koncepcji, przeobrażenie jednostki z przedmiotu w podmiot. A zarazem postawa, która realizowała hasło: miej odwagę myśleć, miej odwagę działać, miej odwagę czuć (Bredsdorff 2003: 208).

Bibliografia

- Andersen Vilhelm (1934), *Det 18. Aarhundrede, Illustreret dansk Litteraturhistorie*, t. 2, København.
- Billeskov Jansen Frederik (1947), *Danmarks Digtekunst*, t. 2: *Klassicismen*, København.
- Blaumüller Edvard (1903), *Hans Adolph Brorson* [w:] tegoż, *Skilderier*, København.
- Bramming Bente, Bramming Torben (2015), *Brorson. Sjælens digter*, Kristeligt Dagblads.
- Bredsdorff Thomas (1975), *Digternes Natur. En idé's historie i 1700 — tallets danske poesi*, Gyldendal, København.
- (2003), *Den brogede ophlysning. Om følelsers fornuft og fornuftens følelse i 1700-tallets nordiske litteratur*, Gyldendal.
- Brorson Hans Adolph (1951), *Troens Rare Klenodie* [w:] *Samlede Skrifter*, red. P. Diderichsen, E. Thomsen, t. 1, København.
- (1953), *Troens Rare Klenodie* [w:] *Samlede Skrifter*, red. P. Diderichsen, E. Thomsen, t. 2, København.
- (1956), *Svane-Sang* [w:] *Samlede Skrifter*, red. P. Diderichsen, E. Thomsen, t. 3, København.
- Jørgensen Adolph D. (1886), *Hans Adolph Brorson*, særtryk af “Nordslesvigske Søndagsblad”, København.
- Knudsen Hans (1896), *Om H. A. Brorsons Betydning med Hensyn til dansk folkelige Kultur og kirkelige Udvikling*, “Dansk Tidsskrift for Kirke — og Folkeliv”, 2.
- Koch Laurids J. (1931), *Salmedigteren Brorson. En Mindebog til Tobundredaaret for hans Julesalmer*, København.
- Lindhardt Poul G. (1939), *Peder Hersleb. Studier over dansk-norsk Kirke og Kulturhistorie i første Halvdel af 18. Århundrede*, t. 1, København.

- Nielsen Erik A. (2013), *H.A. Brorson. Pietisme, meditation, erotik. Billed-sprog III*, Gyldendal.
- Shantz Douglas H. (2013), *An Introduction to German Pietism. Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Sommerfelt Vilhelm (1892), *H.A. Brorson som Salmedigter*, Kristiania 1892.
- Sträter Udo (2015), *Pietismus [w:] Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe- Konzepte — Wirkung*, red. von H. Thoma, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar.
- Szelągowska Grażyna (2002), *Poddany i obywatel. Stowarzyszenia społeczne w Danii w dobie transformacji ustrojowej w XIX wieku*, DiG, Warszawa.
- (2012), *Pietyzm w Skandynawii — u źródeł nordyckiego protestantyzmu ludowego*, „Przegląd Humanistyczny” LVI, 1.
- Vågen Tormod (1962), *Brorson og Norge*, “Fast Grunn”, 15.
-

EWELINA DRZEWIECKA

Polska Akademia Nauk*

Reformacja, której nie było. Przypadek bułgarski (pojęcia — wpływy — idee)

A Reformation, Which Never Happened: the Case of Bulgaria (Concepts — Influences — Ideas)

Abstract

The article deals with the impact and reception of reformational ideas in Bulgarian culture in the perspective of modernization problems. The subject of the analysis is both the local understanding of the concepts “Reformation” and “Protestant propaganda” as well as the activity of (neo)protestant missions in the Bulgarian lands in the 19th and 20th centuries. The aim is to identify the links between Bulgarian modernity and Protestant thought and to problematize relations between cultural facts and the official discourse on the subject. The “Bulgarian case” illustrates the modern Orthodox-Protestant meeting and, in this sense, the problem of adaptation of “foreign” patterns in the process of the modernization of culture.

* Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
e-mail: ewelina.drzewiecka@gmail.com

Na ziemiach bułgarskich, z racji ich położenia geopolitycznego, zjawisko Reformacji nie miało miejsca, nie mniej zasługuje ono na analizę w perspektywie tworzenia się nowoczesnej kultury bułgarskiej. Okazuje się bowiem, że funkcjonuje tu ono jako swoiście zaadaptowana *idea* służąca umacnianiu narodowej tożsamości. Rozumienie *pojęcia* Reformacji, jak i idei reformacyjnych, związane jest ściśle ze zmieniającymi się warunkami historycznymi oraz interesem narodowym/państwowym Bułgarii. Jednocześnie można też mówić o znaczącym oddziaływaniu na Bułgarów kultury kształtowanej pod wpływem myśli protestanckiej. W tym sensie „przypadek bułgarski” ilustruje nowoczesne spotkanie prawosławno-protestanckie, a co za tym idzie — problem adaptacji „obcych” wzorów w procesie modernizacji kultury¹.

Kiedy w Europie zachodniej dochodzi do reformacyjnego przewrotu, średniowieczne Carstwo Bułgarskie znajduje się już w granicach Imperium Osmańskiego, podporządkowane ponownie Patriarchatowi w Konstantynopolu². Choć pierwsze kontakty z działaczami Reformacji mają miejsce jeszcze w XVI i XVII wieku, to wiążą się one z polityką religijną Kościoła greckiego. Historycy wskazują w tym kontekście na rolę pośrednika Dimitra Mizosa z Salonik, prawdopodobnie Bułgara, który w połowie XVI wieku zostaje oficjalnie wysłany do Wittenbergu w celu zapoznania się z naukami Marcina Lutra (Nikolow 1972). Prawosławno-protestanckie kontakty mają charakter dyplomatyczny i nie prowadzą do zmian *status quo*. W kolejnych stuleciach sporadycznie się wzmagają, co przejawia się zazwyczaj w korespondencji prowadzonej między greckimi hierarchami i luteranckimi i/lub kalwińskimi teologami. Do swoistego zamrożenia relacji dochodzi jednak wskutek wydanego przez Patriarchat w 1755 roku list okólnego mówiącego o konieczności nowego chrzczenia osób chcących przyjąć prawosławie (więcej zob. np. Fischer-Galati 1972).

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Balkanach (XVIII–XX w.)”, sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, nr projektu 2014/13/B/HS2/01057. Projekt ten ma na celu analizę porównawczą procesów hybrydyzacji na gruncie siedmiu kultur narodowych (bośniackiej, bułgarskiej, chorwackiej, czarnogórskiej, macedońskiej, serbskiej, słoweńskiej) idei zaimportowanych z ośrodków zewnętrznych i zmodyfikowanych pod wpływem warunków lokalnych (etnicznych, politycznych, konfesjonalnych, językowych). Badanie służy przygotowaniu typologii procesów adaptowania idei europejskiej nowoczesności. Jednym z zadań jest rewaloryzacja tradycyjnego dla odczytań kultur słowiańskich/balkańskich opozycji „wzór-kopia”, „centrum-peryferia” i wygenerowanie nowego podejścia badawczego. Niniejszy artykuł prezentuje wyniki badań w odniesieniu do tylko jednej idei (reformacji) i jednej kultury (bułgarskiej).

² Panowanie Imperium Osmańskiego w tradycyjnej historiografii bułgarskiej nosi miano „niewoli tureckiej” i umownie datowane jest na lata 1393–1878.

Warunki dla realnych kontaktów ludności bułgarskiej z krajami protestanckimi nastają w XIX wieku, kiedy z jednej strony coraz więcej chrześcijańskich mieszkańców Imperium Osmańskiego udaje się na studia do Europy Zachodniej, z drugiej — na jego ziemiach ustanawiają się angielsko-amerykańskie misje religijne. Chociaż wpływ na recepcję idei reformacyjnych mają też niewątpliwie coraz żywsze kontakty z kulturą niemiecką — bezpośrednio (podróże) lub pośrednio (publicystyka, pierwsze przekłady dzieł literackich) (Andreewa-Popowa 1994; Danowa 1997/1998) — to decydującą rolę w ukształtowaniu bułgarskiej wizji Reformacji i protestantyzmu mają odczytania importowane z Imperium Rosyjskiego (zwłaszcza przez podręczniki i książki o charakterze religijnym), a także sama działalność protestantów wśród ludności bułgarskiej.

Należy zaznaczyć, że w istocie mowa jest tu o tzw. neoprotestantach, a dokładnie o metodystach i kongregacjonistach. Na ziemiach bułgarskich oficjalnie rozpoczynają oni swoją działalność po wojnie krymskiej (1853–1856) (jedni ustanawiają się na północy od pasma górskiego Starej Planiny, drudzy — na południu), ale pierwsze próby misjonarskie mają miejsce jeszcze w latach 30. XIX wieku, kiedy to Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne szuka sposobów na przetłumaczenie Nowego Testamentu na zrozumiały dla lokalnej ludności język (nowo)bułgarski (Clark 1972; Ilczew i Mitew 2003; Solak 1997). Realizowane za pośrednictwem nowo założonych misji w Smirnie i Konstantynopolu kontakty są sporadyczne i dotyczą wybranych przedstawicieli bułgarskich elit. Szerszy wpływ staje się możliwy w latach 60., kiedy powstają pierwsze bułgarskojęzyczne szkoły protestanckie, a w stolicy Imperium zaczyna być wydawane czasopismo „Zornica” (1864–1895). Wraz z założeniem w 1875 roku Bułgarskiego Towarzystwa Ewangelikalnego działalność misjonarska ulega rozszerzeniu, ale i reorganizacji — obowiązki ewangelizacyjne przejmuje pierwsze pokolenie miejscowych wychowanków (więcej zob. Ilczew i Mitew 2003: 36–40).

Generalnie misje protestanckie wpływają w XIX wieku na rozwój bułgarskiej oświaty i w ogóle idei kształcenia, i pośredniczą w transferze osiągnięć naukowo-technicznych epoki wiktoriańskiej, ale i wartości etyki purytańskiej oraz założeń kościołów reformowanych, co okazuje się mieć znaczenie w walce Bułgarów o kościelną niezależność w drugiej połowie XIX wieku. Niemniej w dyskursie dzieło to jest przyjmowane bardzo ambiwalentnie, co wyraża m.in. utwierdzone w bułgarskiej literaturze przedmiotu pejoratywne określenie „propaganda protestancka”. Dopiero ostatnie lata przynoszą rewaloryzację wkładu misjonarzy w rodzimą kulturę (zob. np. Nestorowa 1991; Ilczew i Mitew 2003; Nikołowa 2007; Kuliczew 2008, Danowa 2009). Semantykę pojęcia Reformacji odsłania zatem nie tylko narracja o samym tym wydarzeniu w kulturze zachodniej, ale też o jego „wtórnych” przejawach na ziemiach bułgarskich. Wiąże się ona z otwarciem Bułgarów na Europę, a ocena odsłania stosunek wobec esencjalistycznie pojmowanego Zachodu.

Z historii pojęć

W celu uchwycenia idei Reformacji w kulturze bułgarskiej należy prześledzić jej sensy kulturowe w planie diachronicznym. Umożliwia to zastosowanie chwytów historii pojęć — *Begriffsgeschichte* (Koselleck 2009; 2012). Przypadek bułgarski istotnie różni się od badanej przez Reinharda Kosellecka sytuacji niemieckojęzycznej. Chodzi bowiem nie o wewnętrzny rozwój rodzimego pojęcia, a o adaptację ustanowionych już idei nowoczesności za pośrednictwem obcych znaków językowych. Jednakże podstawowe założenie pozostaje to samo: stała konwergencja języka i rzeczywistości wyraża się w zmianach semantycznych,

odzwierciedlających się w tekstach pisanych, pojętych jako „świadcstwa (samo)świadomości elit”, a więc antologii, podręczników, prasy i traktatów naukowych. Pierwsze pytanie brzmi, jak w zależności od warunków historycznych/kulturowych zmienia się bułgarskie rozumienie pojęcia Reformacji?

Interesujące świadectwo stanowią pod tym względem pierwsze podręczniki do historii, będące najczęściej przekładami z języka rosyjskiego, przez co stają się środkiem transmisji rosyjskiego odczytania problematyki reformacyjnej, które podporządkowane jest ujęciu prawosławnemu, ukształtowanemu w kontekście oświeceniowej krytyki Kościoła. W efekcie w nastawieniu antykatolickim przeplatają się argumenty znane z tradycyjnych polemik międzywyznaniowych oraz tezy oświeceniowych liberalistów, tj. łączą się tu dwa różne w swej istocie paradygmaty ideowe. Wizja Reformacji, podporządkowana narracji prawosławnocentrycznej, swą kulminację osiąga w okresie międzywojennym, szczególnie obfitym w dyskusje nad narodową tożsamością Bułgarów. Na przykład w podręczniku do gimnazjum autorstwa Nikoły Stanewa z 1932 roku papież zostaje przedstawiony jako „nieomylny” tyran i ucieleśnienie „pańskiej” władzy Kościoła katolickiego. Zbudowana jest też ostra opozycja między „rozkoszonym” życiem hierarchów i duchowieństwa, i marną egzystencją wiernych, trzymany celowo w kłamstwie i niewiedzy. W konsekwencji czyn Lutra jest bohaterstwa i skierowany na dobro ludu. Prezentacja jego reformy zawiera zaś bliskie duchowi prawosławia elementy: odrzucenie władzy papieża, wybór pasterzy przez wspólnotę lokalną, ich uczciwość i dobroć, prawo do ożenku, liturgię w zrozumiałym języku ludu/narodu³. Perswazyjność przekazu zostaje osiągnięta kosztem faktografii. Katolicka reakcja, choć nienazwana, zostaje opisana za pomocą „czarnej legendy” Jezuitów oraz inkwizycji.

Papież, gdy zobaczył, że Reformacja jest wszędzie przyjmowana i że tak straci on władzę i dochody, wspomógł surowego mnicha Ignacego Loyolę w zorganizowaniu grupy wiernych ludzi zwanych jezuitami. Jezuiti byli wysyłani wszędzie, aby walczyć z protestantami. Papież przygotował dla protestantów tajne sądy, zwane inkwizycją, więzienia, nocne nieludzkie tortury niewinnych ludzi (...). (Stanew 1932: 41)⁴

Co istotne, dalej następuje opis konkretnych tortur, a w przypisie wspomniana jest jezuitka przysięga wierności, rzekomo dopuszczająca kłamstwo, kradzież i morderstwo.

Bardziej umiarkowany obraz wydarzeń przedstawia wydana w tym okresie *Encyklopedia Bułgarska* (1936), gdzie Reformacja zostaje nazwana ruchem religijno-politycznym. Choć wciąż wiąże się ją bezpośrednio z Lutrem, uznany jest też wkład myśli — określonej jako „herezja” — Wicklifa i Husa. O sukcesie zjawiska decydować ma nie tylko duchowy kryzys w Kościele katolickim, ale i dążenie władzy świeckiej do przejścia dóbr kościelnych.

Do zasadniczej zmiany w postrzeganiu Reformacji dochodzi wraz z przejściem władzy przez komunistów (1944–1946). Zgodnie z założeniami historiozofii marksistowskiej stanowi ona przejaw walki klas, tak więc wszelkie wydania leksykograficzno-encyklopedyczne, jak również podręczniki do historii (filozofii) nazywają się „ruchem społecznym” przeciwko aktualnemu porządkowi. Dominuje narracja, że to ruch antyfeudalny, który tylko

³ W niniejszym artykule stosowany będzie zapis „lud/naród” ze względu na znaczącą podwójną semantykę bułgarskiego leksemu „narod” (bułg. народ).

⁴ Wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki artykułu.

przyjął formę walki religijnej, „ogólnie postępowy”, bo odrzucający scholastykę i przyczyniający się do powstania burżuazji i rozwoju kapitalizmu. Bułgarski Słownik Filozoficzny z 1977 roku nazywa Reformację pierwszą — choć niedojrzałą jeszcze — rewolucją burżuazyjną, wskazując ponadto na jego znaczenie dla rozwoju nauki oraz unarodowienia religii.

Można stwierdzić, że do 1989 roku wydania popularyzujące wiedzę ujawniają dwie — warunkowane historycznie — tendencje. W okresie po wyzwoleniu Bułgarii spod panowania osmańskiego (1878) dominuje nastawienie antykatolickie, związane z wizją narodu bułgarskiego jako prawosławnego, po 1944 roku — zastępuje go linia antyfeudalna, oparta o utożsamienie klasa-lud/naród. Co istotne, pozostaje ona w harmonii z pierwszym modelem interpretacyjnym, toteż w historiografii dominuje pogląd ukształtowany na bazie utożsamienia Zachodu z Kościołem katolickim: reformacyjne wysiłki Lutera, ale też Husa, to walka o wyzwolenie z niewoli kościelnej, czyli feudalnej. Chociaż oba ujęcia oparte są na zupełnie innych założeniach światopoglądowych i odnoszą się do zupełnie różnych tradycji, łączą się dzięki perspektywie antyzachodniej. Do przewartościowania — przynajmniej na poziomie deskryptywnym — dochodzi po upadku reżimu komunistycznego, kiedy zarówno w podręcznikach szkolnych, jak i w encyklopediach, Reformacja prezentowana jest jako powstały wewnątrz Kościoła katolickiego ruch, będący reakcją na jego słabość instytucjonalną (moralną i społeczną).

Najbardziej wymowne z punktu widzenia historii pojęć zjawisko, to występujące w bułgarskim dyskursie naukowym próby zbudowania analogii/paraleli między Reformacją i konkretnymi epokami/wydarzeniami z historii rodzimej (więcej zob. Daskałow 2013): przede wszystkim z tzw. odrodzeniem narodowym (umownie datowanym na lata 1762–1878) jako przejściem do nowoczesności (np. Straszimirowa 1992), ale też w węższym sensie — z jego wczesnym etapem (np. Gandew 1939) i/lub walką o niezależność kościelną w latach 60. XIX wieku (np. Todew 1995). Szczególne zainteresowanie wzbudza zwłaszcza ostatni epizod — ze względu na fakt, że właśnie w tym przypadku można mówić o wpływie idei reformacyjnych na bułgarskie programy organizacji własnego Egzarchatu. Nawet autor „klasycznej” książki *Bułgarska Wielkanoc albo Bułgarska Pasja (Българският Великден или трагедията българска)* (1975), Tonczo Żeczew, choć „tradycyjnie” (a przy tym zgodnie ze światopoglądem marksistowskim) uważa, że walka o Kościół stanowi formę działalności politycznej i ma na celu *jedynie* uznanie narodu bułgarskiego w Imperium i stworzenie jego pierwszej oficjalnej instytucji jako modelu dla przyszłego państwa, to jednocześnie widzi w ruchu cerkiewnym próby — zresztą nieudane — przeprowadzenia „lokalnej Reformacji” (Żeczew 1975; więcej zob. Szwat-Gylybowa 2017). Wszystkie te analogie mają jednak charakter przede wszystkim kompensacyjny i stanowią odpowiedź na utwierdzoną w bułgarskiej świadomości kulturowej tezę o rzekomym zapóźnieniu względem Europy.

Kulminacją procesu wpisywania się w historiografię zachodnią jest „przesuwanie” źródeł (lub też „wynajdywanie” precedensów) dla wydarzeń z historii kultury zachodniej do dziejów bułgarskich. Precedensem dla Reformacji ma być autonomia kościoła „narodowego” w średniowiecznej Bułgarii, zastosowanie języka „narodowego” w liturgii i przekładzie Pisma Świętego (np. Topenczarow 1970) lub alternatywna doktryna eklezjologiczno-soteriologiczna bułgarskich heretyków bogomilów (np. Angelow 1969; Topenczarow 1974; Wasilew 2015). I właśnie w oparciu o mit bogomilski budowane są rzekome związki genetyczne (więcej zob. Szwat-Gylybowa 2005). Bułgarscy heretycy, mający jakoby wpływ na francuskie katarów, stają się prekursorami/inicjatorami zachodnich ruchów reforma-

cyjnych, pojętych zarówno jako wymierzone w instytucję religijną, jak i społeczną. W obu przypadkach Reformacja uznana jest za doniosłe wydarzenie, zmieniające w Europie ustrój, prowadzące ją do rozwoju kulturalnego, naukowego i gospodarczego, a mające swe korzenie w bułgarskiej kontestacji.

Pozytywna ocena Reformacji nie koresponduje wszakże z dominującą w historiografii bułgarskiej oceną „propagandy protestanckiej”. Stosunek do tego zjawiska w dużej mierze odzwierciedla ambiwalentne doświadczenie kultury zachodniej. Zarówno w postawie Bułgarów w okresie samej działalności misji, jak i w jej recepcji w dyskursie naukowym widoczne jest podejście selektywne, motywowane nierzadko pragmatyzmem.

Publicystyka XIX wieku zarzuca protestantom przede wszystkim dzielenie narodu, spowodowane odłączaniem poszczególnych grup i jednostek od prawosławia jako religii tradycyjnej, decydującej o tożsamości Bułgarów. Dochodzi tu do typowego dla tego okresu (kluczowego dla formowania się bułgarskiej kultury *nowoczesnej*) utożsamienia ludu/narodu z prawosławiem, a tego — z obrzędem, tradycją i życiem codziennym. W tekstach pisarzy związanych z kręgami kościelnymi retoryka zbliża się do antyheretyckiego traktatu, ale wśród argumentów pojawiają się również twierdzenia odsyłające do porządku świeckiego: o fałszywej lub niedostosowanej do warunków lokalnych ofercie oświatowej oraz ogólnym „hochsztaplerstwie”. W sukurs lokalnym władzom idzie Patriarchat w Konstantynopolu, który stosuje względem innowierczych inicjatyw ostrą cenzurę, co paradoksalnie daje w efekcie wzrost bułgarskiego zainteresowania działalnością wydawniczą misjonarzy.

Efekty działalności protestantów interpretowane są z perspektywy popularnej w nauce bułgarskiej psychologii narodowej. Misje zakończyły się porażką ze względu na wrodzoną podejrzliwość Bułgarów wobec innowierców oraz bułgarską wierność wobec własnej obrzędowości. Sporadyczne sukcesy misji mają być zaś wyrazem pędu do nauki i zainteresowania wszelkimi nowościami (misjonarze „zwozić” mieli demonstracjami najnowszych wynalazków oraz wprowadzeniem świeckiego programu nauczania) (np. Stojanow 1964: 48; Szopow 1974: 165). Niemniej „propaganda protestancka” miała nie rozumieć interesu narodowego Bułgarów, co przejawiało się zarówno w ich interpretacji walki o niezależny Kościół, jak i w stosunku do walki zbrojnej. Kiedy propaganda popierała dążenie do odłączenia od Patriarchatu Konstantynopolańskiego, widziała w tym krok przypominający zerwanie reformacyjne, zaś wyzwolenie Bułgarów na drodze walki zbrojnej pojmowała jako akt destabilizujący Imperium Osmańskie. W tym sensie misjonarze byli reprezentantami interesów „obcych sił” (zachodnich), obcych zarówno „duchowi bułgarskiemu”, jak i — w narracji marksistowskiej — obcych interesom Rosji.

Przejęcie od propagandy w odniesieniu do wiary do propagandy w odniesieniu do agresywnej polityki utwierdza się w historiografii okresu komunistycznego, kiedy misjonarze już bezpośrednio zostają utożsamiani z agentami Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych Ameryki, a więc agentami działalności wrogiej ludowi/narodowi, tylko formalnie przejawiającej się w szerzeniu oświaty i kultury, a w istocie dążącej do rozpoczęcia ekonomicznej eksploatacji ze strony (zachodniego) kapitalizmu (np. Stojanow 1964: 65; Nikołow 1967: 215; Szopow 1974: 167). W tym miejscu ujawnia się konflikt między z zasady pozytywnym poglądem marksistów na „postępowa” Reformację i negatywną oceną roli (neo)protestantów na ziemiach bułgarskich. Paradoks ten zostaje jednak wytłumaczony gestem instrumentalizacji; idee reformacyjne miały być cynicznie wykorzystywane przez ludzi Zachodu.

Oswojeniu w historiografii okresu komunizmu ulega również problem ściśle religijnego kontekstu wydarzeń i polemik z XIX wieku. W tym względzie najciekawszym zjawiskiem jest (wybiórcze) przyswojenie polemik kościelnych. Za wyraziciela głosu prawosławnego zostaje uznany duchowny Matej Preobrażenski (1828–1875), autor traktatu *Obrona prawosławia zaatakowanego przez misjonarzy protestanckich różnymi broszurami* (*Защита на православието нападнато от протестантските мисионери със разни брошури*, 1870). Właśnie utożsamienie religii z ludem/narodem, sprowadzenie jej do obyczaju, staje się przesłanką do włączenia duchownego do komunistycznego panteonu. Wynika to nie tylko z zaangażowania autora w walkę wyzwolenczą (a więc „rewolucyjną”), lecz również z faktu, że w jego dziele pojawiają się argumenty czysto racjonalne, zaś przedmiotem negacji jest teza o decydującym znaczeniu protestantyzmu dla postępu społecznego.

Plomienny patriota, zagorzały strażnik jedności narodowej, Matej Preobrażenski strzegł czystości naszych narodowych tradycji, samorodności naszych narodowych obyczajów i świąt. Wznosząc mur przed mętnym potokiem reakcyjnej kultury zachodniej, bronił przed zamachem na naszą narodową dumę, na honor i godność bułgarskiego narodu. (Nikolow 1967: 229)

Zaakcentowana zostaje gorliwość autora tak w bronieniu tradycyjnych wartości ludu/narodu, jak i atakowaniu zabobonów nieuczonych wiernych, a także postawy wyższego duchowieństwa i mnichów. Historiografia marksistowska fakt ten uznaje za krok w stronę materializmu naukowego, podobnie zresztą jak i krytykę tradycyjnej religijności ze strony misjonarzy protestanckich, co ma być jedynym pozytywnym przejawem ich działalności, bo prowadzącym ostatecznie do upadku światopoglądu religijnego w ogóle, tj. do sekularyzacji, a nawet ateizacji społeczeństwa bułgarskiego. Warto tu dodać, że sama teza — waloryzowana już negatywnie — pojawia się też u bułgarskich polemistów końca XIX wieku.

Adaptacja polemiki religijnej na potrzeby walki klasowej osiągnięta zostaje dzięki podwójnemu utożsamieniu: ludowej/narodowej religijności z obrzędem, a tego — z zabobonem, co odsyła ponadto do idei oświeceniowych. W tym kontekście przywoływani są zwłaszcza świeccy działacze odrodzenia narodowego: Luben Karawelow (1834–1879), Christo Botew (1848–1876), Todor Ikonow (1838–1892), Petko Sławejkow (1827–1895), mimo że wszyscy w jakimś stopniu znajdowali się pod wpływem myśli protestanckiej. Na przykład Sławejkow utrzymywał bezpośrednie kontakty z najwybitniejszymi misjonarzami, a na łamach swego opiniotwórczego czasopisma „Makedonija” (1866–1872) pozwalał na publikacje tekstów w duchu protestanckim, czym naraził się na zarzut o odszczepieństwo. W literaturze przedmiotu podkreśla się wszakże, że chociaż był on pośrednikiem, a nawet (częściowo) wyrazicielem „obcych idei” (zwłaszcza w odniesieniu do demokratycznego urzędnika narodowego Kościoła i prawdziwego, czystego kultu Boga), to jednocześnie bronił wiary narodu (zob. np. Stojanow 1941). Takie usprawiedliwienie możliwe jest dzięki typowemu dla tego pisarza, ale i jego badaczy, rozumieniu religii jako obrzędowości, jako formalnego wyznacznika tożsamości religijnej.

Dlatego też — niezależnie od wspomnianego „wkładu w sekularyzację” — w historiografii bułgarskiej misja cywilizacyjna (neo)protestantów podlega dyskredytacji (dopiero najnowsze badania przynoszą w tym względzie zmiany). O ile w ujęciu (po)odrodzeniowym powodem są dominujące rzekomo intencje antynarodowe i antyprawosławne, o tyle w ujęciu marksistowskim mocniej podkreśla się związki tej misji z interesem politycznym mocarstw zachodnich oraz fakt domniemanego zapoznania przez nią wartości kultury

bułgarskiej. Jak wskazuje jeden z badaczy z okresu komunizmu: „To wysoka samoocena i zarozumiałość wysyłanych tu amerykańskich duchownych najwyraźniej wynikały z braku wiedzy z zakresu historii Bulgarii i jej kultury i wielkości” (Szopow 1974: 159).

I tak, w bułgarskim dyskursie naukowym dominuje negatywne odczytanie „propagandy protestanckiej” utwierdzone w okresie komunizmu. Marksistowskie w formie i głównych założeniach, opiera się to odczytanie na wydobytym na pierwszy plan jeszcze w XIX wieku wątku anty-narodowym/anty-bułgarskim i w tym sensie łączy odrodzeniowy narodo-centryzm z ideałem walki klasowej. W tle ujawnia się przekonanie o wyjątkowej wartości rodzimej, samorodnej kultury (narodowej). Naukowe narracje o roli protestantów w historii Bulgarii koncentrują się na ich podstępach, ale i ciągłych porażkach oraz służą utwierdzeniu opozycji względem „kapitalistycznego Zachodu”. Chociaż na fakt wykluczenia możliwości istnienia pozytywnych skutków działalności protestantów na ziemiach bułgarskich wpływa już „romantyczny nacjonalizm” historiografii powyzwoleniowej, która przedkłada zjawiska wynikające z rzekomo naturalnego rozwoju społeczeństwa bułgarskiego, to właśnie w warunkach reżimu komunistycznego drugorzędne w swej roli kulturotwórczej wpływy obce zyskują trwałą hierarchię — pozytywną ocenę mają wpływy rosyjskie i południowosłowiańskie, natomiast te zachodnioeuropejskie i amerykańskie ulegają stygmatyzacji jako wyraz wrogiej interwencji (Mitew 2004). Z tej perspektywy nie ma miejsca dla protestantów, a przecież to właśnie działalność „oświecicielska” misjonarzy stanowi element kluczowy w procesie transmisji idei reformacyjnych i oświeceniowych.

Z historii wpływów

Niewątpliwie paradoksalna jest obecność myśli protestanckiej w kulturze bułgarskiej. Oficjalnie jakby jej nie było. W istocie negacji podlega jej znaczenie kluczowe dla nowoczesności (jako szerokiej formacji filozoficzno-kulturowej). Jakby narracja o bułgarskiej progresji sama siebie pozbawiała wymiaru nowoczesnego w formie wkładu protestanckiego, co nie tylko odsyła do motywu „samorodności kultury”, ale i odsłania pragnienie widzenia nowoczesności w konkretny, podporządkowany interesowi narodowemu sposób. Z drugiej strony, idee protestanckie wyrażają się na jej głębokim poziomie. Chodzi nie tylko o ogólny wpływ anglo-amerykańskiej i niemieckiej kultury w procesie modernizacji bułgarskiej, ale również o obecność protestanckich kategorii myślowych, chociaż nieoznaczonych jako takie. Nowoczesność stanowi konglomerat idei odnoszący się oczywiście przede wszystkim do oświecenia, ale to samo w sobie w dużym stopniu jest owocem Reformacji i szerzej protestanckiego sposobu myślenia (np. w odniesieniu do czasu, natury ludzkiej, a zwłaszcza sfery świeckiej). Chodzi zatem jednocześnie o oświeceniowe i oświecicielskie jądro protestanckich misji.

Dlatego też kolejne pytanie dotyczy nie tyle historycznych wymiarów obecności misji (neo)protestanckich na ziemiach bułgarskich, ile ich faktycznych wpływów, przy czym wymogiem jest twierdzenie, że lokalne (np. konfesjonalne) warunki określają zarówno sposób, jak i rezultaty adaptowania nowych idei. O ile Arjun Appadurai (2005) mówi w tym kontekście o heterogenizacji kultury, o tyle Charles Taylor (2007, 2010) podkreśla, że w procesie modernizacji kultury stare idee nie są przez nowe wypierane, a reinterpretowane. W celu odsłonięcia tych nowoczesnych, ale heterogenicznych znaczeń i kategorii myślowych konieczne jest zbadanie zarówno dyskursu o wpływach, jak i samych ich realnych śladów. Nawet ich kontestatorzy przyznają, że Bułgarzy uznawali protestantyzm za

wyższą kulturę, a nie wiarę, i chętnie korzystali z protestanckiej oświaty, czasopiśmiennictwa oraz wydawnictw zwartych, zwłaszcza tych poświęconych purytańskiej wizji świata, moralnego i intelektualnego samodoskonalenia, pracowitości i oszczędności, co oznacza, że adaptacja purytańskiej wizji świata jest faktem.

Zgodnie z ogólną strategią (neo)protestanckich misjonarzy pierwszorzędym celem dzieła oświecania bułgarskiej ludności jest przekład Biblii na język lokalny. I tak, niezależnie od własnych inicjatyw translatorskich, dzięki środkom Amerykańskiego Towarzystwa Biblijnego w 1867 roku powtórnie wydane zostaje tłumaczenie Nowego Testamentu mnicha Neofita Rilskiego (1793–1881) z 1840 roku. W 1871 roku z inicjatywy amerykańskiego prezbyterianina, Eliasa Riggsa (1810–1901) zostaje wydana cała Biblia w nowym przekładzie (pod redakcją wspomnianego już Petko Sławejkowa). Do 1925 roku i publikacji pierwszego przekładu prawosławnego stanowi ona jedyne pełne tłumaczenie Pisma Świętego na język (nowo)bułgarski. Protestanci zajmują się też wydawaniem literatury pomocniczej w edukacji biblijnej, tj. specjalistycznych komentarzy i słowników (więcej zob. Ilczew i Mitew 2003: 87).

Druga sfera działania protestantów to oświata. Chociaż nakierowane na szerzenie Słowa Bożego, zakładane przez misjonarzy szkoły odznaczają się świeckim programem nauczania na wysokim poziomie. Największą rolę odgrywa w tym regionie amerykański Robert College w Konstantynopolu (1863), ale duże znaczenie mają też ośrodki funkcjonujące od lat 60. i 70. na ziemiach bułgarskich, m.in. w Płowdiwie, Szumenie, Starej Zagorze i Samokowie. Zainteresowaniem lokalnej ludności cieszą się również liczne szkoły niedzielne i letnie szkoły biblijne.

Niemniej praca misyjna okazuje się niezwykle trudna — i to nie tylko z powodu oporu władz kościelnych. W konsekwencji praca ta nie przynosi oczekiwanych efektów. Ocena misjonarzy w odniesieniu do ogólnego stanu religijności Bułgarów jest bardzo negatywna, co z jednej strony wynika z protestanckiego pojęcia obrzędowości, z drugiej strony — ze stanu faktycznego. Jak wskazuje autor raportu z działalności misji w Płowdiwie z roku 1862:

Doświadczenie ostatnich dwóch i pół roku nauczyło nas, że pragnienie Amerykańskiej Rady ds. Misji, jak i wszystkich inteligentnych chrześcijan, aby przeprowadzić u Bułgarów ewangelizację, szybko się nie ziści. Tak bardzo głęboki jest duchowy i umysłowy mrok, tak bardzo rozpowszechniony i silny jest zabobonny kult wobec starych kościelnych form i rytuałów, co przejawiają się u Bułgarów wszędzie, a przy tym w sytuacji walki narodu z krwiożerczym rządem i skorumpowanym, nienasyconym duchowieństwem, że nie możemy oczekiwać niczego więcej, jak stopniowej Reformacji. (cyt. za: Ilczew i Mitew 2003: 73)

Co istotne, bardzo złą kondycję bułgarskich wiernych i duchowieństwa widzą również sami Bułgarzy. Faktem jest, że większość hierarchów ma w tym okresie tylko podstawowe wykształcenie, zaś niższe warstwy kapłańskie i mnisi często są wręcz półanalfabetami. Poważnym problemem jest symonia na wyższych szczeblach władzy kościelnej. Radykalni działacze odrodzeniowi oskarżają zatem rodzimy kler nie tylko o brak stosownej formacji intelektualnej, ale również o zafalszowanie i chciwość, indyferentyzm lub nawet wrogość wobec interesów narodu. Autorytet stanu duchownego mocno podupada, a konkretne oceny są uzależnione od jego roli w walce o wyzwolenie ludu/narodu. W krytyce zabobonnej obrzędowości i półpogańskich wierzeń, funkcjonujących na ziemiach bułgarskich w ramach zjawiska tzw. chrześcijaństwa ludowego, pobrzmiwają argumenty prote-

stancko-oświeceniowe. Mowa jest o potrzebie żywego kontaktu z Bogiem oraz postawie wiary rozumnej, możliwych dzięki konsekwentnemu *oświecaniu* umysłu, a więc edukacji. I właśnie na tę sytuację starają się odpowiedzieć misjonarze, rozprowadzając pouczające broszurki religijne, które nie tylko prezentują filary modelu protestanckiego, ale też służą (samo)kształceniu. Ich znaczenie potwierdza na przykład los książeczki *Coś dla ludzi niepiśmiennych* (*Нещо за безграмотните чловеци*) mającej aż cztery bułgarskie wydania (1843, 1851, 1858, 1862).

Okazuje się, że protestantyzm w wersji oświeceniowskiej przenika w XIX wieku do kultury bułgarskiej nie tyle za pośrednictwem szkół (przeznaczonych przecież dla dzieci), ile za sprawą działalności wydawniczej i przekładowej, skierowanej zarówno do młodszych, jak i starszych odbiorców. Misjonarze rozpowszechniają nie tylko broszury religijne, lecz także podręczniki i literaturę popularno-naukową. Szczególną popularnością cieszą się różnego typu poradniki. Świadczy o tym zarówno recepcja twórczości Benjamina Franklina — jego słynny zbiór maksym i porad *Almanach biednego Ryszarda* (1732–1757) ma przed wyzwoleniem trzy różne tłumaczenia (1837, 1862, 1869), w tym samego Petko Sławejkowa (więcej zob. Aretow 1983) — jak i Samuela Smilesea — w przekładzie na język bułgarski pojawia się nie tylko jego słynny poradnik *Self-Help* (1859) — i to w dwóch wariantach (*Сам си помагай* — 1880; *Самодетелност* — 1885), ale też inne dzieła (tłumaczone z języka rosyjskiego i często adaptowane): *Duty* (1880; *Нравственний дълг на човека* — 1885); *Character* (1871; *Характер* — 1885), *Thrift* (1875; *Спестовност* — 1896); *Life and Labour* (1887; *Ум и Енергия* — *Живот и Труд*; *Характеристики из живота на великите хора*. Кн. 1–6 — 1897). Zainteresowanie Bułgarów literaturą pouczającą przynosi w efekcie adaptację i utwierdzenie w ich kulturze ideału społecznego mentora (więcej zob. Trendafilow 1996; 2015), a za jego pośrednictwem — moralno-intelektualnych wzorców epoki wiktoriańskiej.

Rola misjonarzy protestanckich widoczna jest również w dziedzinie czasopiśmiennictwa, zwłaszcza w periodyku Konstantina Fotinowa (1790–1858) „Ljuboslowie” (1842–1846), który stawia sobie za cel „oświecenie” rodaków także poprzez zapoznanie ich z nowinkami świata zachodniego. Ogromną rolę kulturotwórczą ma ponadto wspomniane już protestanckie czasopismo „Zornica”, publikujące teksty o tematyce religijnej, ale i świeckiej, edukacyjno-wychowawcze, informacyjne (zazwyczaj przekłady z języka angielskiego, ale zdarzają się też tłumaczenia z innych języków). Staje się ono środkiem transferu także innych idei, niereformacyjnych — koncepcji politycznych, o wyraźnym przy tym podłożu demokratycznym i liberalnym. Konsekwentnie głosi ideały wolności i braterstwa, a w czasie tzw. Kryzysu Wschodniego (1875–1878) angażuje się w obronę interesów ludności bułgarskiej.

Wpływ myśli protestanckiej w kulturze bułgarskiej XIX wieku uwidacznia się nie tylko w argumentacji na rzecz samodoskonalenia i bogacenia się w imię zasady „czas to pieniądz”, ale też w dyskusjach wokół niezależnego Kościoła bułgarskiego (więcej zob. Trajkow 1979; Bonewa 2000; Ilczew i Mitew 2003: 126–136). Kiedy biskup Ilarion Makariopolski (1812–1875) ogłasza odlączenie od Patriarchatu w Konstantynopolu, jako jego głowę widzi sultana, a więc władcę świeckiego. Również społeczna krytyka zaborczej obrzędowości i pasożytniczych mnichów odnosi się do ideałów reformacyjnych. Niemniej to właśnie obrzędowość staje na przeszkodzie wprowadzenia zarówno modelu protestanckiego, jak i unickiego. W latach 1860–1861 rodzi się wszakże projekt stworzenia Bułgarskiego Kościoła Protestanckiego, reformowanej i niezależnej Cerkwi bułgarskiej,

przy czym połączenie z Kościołem ewangelikalnym ma odbyć się przy zachowaniu przez Bułgarów własnej obrzędowości i niezależności. Jednak inicjatywa ta — podobnie jak w przypadku idei unii z Kościołem katolickim (1860) (więcej zob. Elenkow 2000) — przez wielu przedstawicieli elit zostaje odczytana przede wszystkim jako zdrada bułgarskich interesów, wręcz zamach na tożsamość bułgarską, a nie strategiczny krok w kierunku niezależności politycznej. Podejście Bułgarów do misjonarzy cechuje przeplatanie się kategorii religijnych i narodowych, tradycyjnych i nowoczesnych. Z jednej strony protestanci to obcy, innowiercy, z drugiej — oświeciciele i swoiste „okno” na cywilizowany świat. W efekcie ci sami pisarze jednocześnie atakują heretyków i dokonują apologii wzorców zachodnich.

Przykładem takiego ambiwalentnego (wybiórczego czy pragmatycznego) stosunku do myśli protestanckiej jest dzieło Todora Ikonomowa, bardzo aktywnego, acz kontrowersyjnego działacza na rzecz kościelnej niezależności Bułgarów (więcej zob. Dżewiecka 2017a). Początkowo zaangażowany w akcje dążącą do unii z Kościołem katolickim, ostatecznie się od niej odżegnuje, włączając się na przełomie lat 60. i 70. do dyskusji nad urządzeniem bułgarskiego Egzarchatu (ustanowionego sultańskim fermanem w 1870 roku). Wyznając poglądy tzw. „młodych”, oparte o zasady demokratyzmu i liberalizmu, opowiada się m.in. za bezpośrednim wyborem hierarchów i udziałem świeckich w zarządzaniu Kościołem. Chociaż polemizuje z zarzutami protestantów, w istocie odnosi się do ich ideałów: mówi o konieczności oczyszczenia religii (i duchowieństwa) na drodze odrzucenia starych form obrzędowości i kościelnej organizacji oraz skupienia się na oświecaniu wiernych, na ogólnym rozwoju nauki i wiedzy. W swej wizji chrześcijaństwa opiera się na oświeceniowym prawie postępu i historyzmu. W tym względzie apologetycznie wypowiada się na temat misji dziejowej Reformacji. Apeluje o przekształcenie Kościoła bułgarskiego, o jego nową „reformację” (bułg. преобразуване) — zgodną z duchem nowych czasów, a więc postępową, demokratyczną, narodową. Po 1878 roku, zaangażowany w działalność oświecicielską, zaczyna popularyzować twórczość słynnego Samuela Smilesa. W latach 80. tłumaczy *Moralny obowiązek człowieka* (*Нравствени дѣл на человека*, 1883, 1890) i *Charakter* (*Характер*, 1885, 1890). Jednocześnie — na fali wzmożonej wówczas krytyki kościelnej i społecznej (inspirowanej głównie przez środowiska rusofilskie) uznającej innowierców za wręcz wrogów ojczyzny (więcej zob. Ilczew i Mitew 2003: 119–126) — publikuje ostry traktat przeciwko protestantom pt. *Protestancka propaganda w kraju i korzyści z niej płynące dla Bułgarii* (*Протестантската пропаганда у нас и нейните ползи за България*, 1885), który w pełni wpisuje się w tradycyjne ujęcia polemiczne, tj. nie tylko broni prawosławia z pozycji teologii dogmatycznej, ale też odsłania rzekomą szkodliwość *społeczną* misjonarzy.

W XIX wieku adaptacja myśli protestanckiej w Bułgarii łączy się z ambiwalentnym doświadczeniem modernizacji i okcydentalizacji, opartym o idee nauki i postępu, ułatwia powstanie burżuazji i nowoczesnej gospodarki. Niezależnie od negatywnego stosunku do „propagandy protestanckiej” w sensie religijno-obrzędowym działacze odrodzeniowi czytali i adaptowali teksty pisarzy z „krajów protestanckich”, zaś wzorem ustroju społeczno-politycznego, ale i organizacji szkolnictwa oraz instytucji religijnych były Stany Zjednoczone, zwłaszcza dla czołowych publicystów odrodzeniowych Lubena Karawelowa i Petko Sławejkowa (Mitew 2004; Bonewa 2004; por. Bonewa 1998).

Wpływy myśli protestanckiej umacniają się na przełomie XIX i XX wieku, nie tyle przez wciąż działające w Bułgarii protestanckie szkoły oraz inne instytucje kulturalne, chociaż mające już mniejszą siłę oddziaływania, mniej konkurencyjne w warunkach rozwoju

rodzimego szkolnictwa, także inicjatywy gospodarcze (zob. Angelowa 2004), ile przez coraz bardziej rozwijający się rodzimy rynek wydawniczy i przekłady kolejnych dzieł kultury zachodniej. W efekcie uwidacznia się on w lokalnym dyskursie naukowym, jak i w naukach ezoterycznych, przede wszystkim w bardzo wpływowej w Bułgarii do dziś doktrynie Petyra Dynowa. I właśnie w tym względzie otwiera się jeszcze jedno pole badawcze.

Z historii idei

Mimo utwierdzonego w nauce i kulturze bułgarskiej statusu narracja o Reformacji i propagandzie protestanckiej stanowi w istocie konglomerat idei — hybrydę, w której spotykają się różne perspektywy: prawosławna i racjonalistyczna, ale i narodo-centryczna, zwłaszcza w odniesieniu do pojęcia sfery religijnej i świeckiej. W takim przypadku zestaw tematów i argumentów podlega reinterpretacji, po pierwsze dlatego, że powstały one w konkretnych warunkach historycznych i w zależności od aktualnego interesu były podporządkowane chwytom perswazyjnym; po drugie — ponieważ przyjęte jako fakty, są wciąż powtarzane i rekontekstualizowane w nowych ramach ideowych. Jak widać u samych świadków modernizacji, ale i ich badaczy, wszystko to wynika z nakładania kategorii/pojęć/idei nowoczesnych na przednowoczesne. I właśnie w tej perspektywie, tj. perspektywie hybrydyzacji idei, należy badać nowoczesność bułgarską. Jeśli zaś nowoczesność łączy się z rewaloryzacją sfery świeckiej i duchowej/religijnej, to relację „religijne-świeckie” należy uznać za jeden z kluczowych wyznaczników przemian kulturowych.

Nowe spojrzenie powinno być realizowane na drodze wyzwolenia z „wielkiej narracji” sekularyzmu pojętego jako „wielka narracja” nowoczesności *par excellence*. W tym celu konieczne jest wzięcie pod uwagę faktu, że pojęcia „religijne” i „świeckie” są definiowane i waloryzowane w zależności od kontekstu kulturowego, jak również tego, że ich binarna opozycja jest zawsze konstruktem. Należy więc zadać pytanie, jak i dlaczego określone wyobrażenia i zachowania klasyfikowane są jako świeckie lub religijne. Odpowiedź oferuje myśl postsekularna (więcej zob. Drzewiecka 2014, Drzewiecka 2017b). Jeśli bowiem nie istnieją idee lub praktyki „z natury” religijne lub świeckie (Asad 2003), to znaczące różnice między terminami/pojęciami budowane są przez zmieniające się konteksty dyskursywne. Jeśli kontekst pomaga w zdefiniowaniu pojęć, to różnica między nimi pomaga w ustanowieniu granic tego kontekstu (Kauffmann 2007). Celem analizy postsekularnej powinna być zatem dekonstrukcja opozycji binarnej „religijne-świeckie” w konkretnym — w tym przypadku bułgarskim — kontekście kulturowym oraz ustanowienie genealogii poszczególnych elementów znaczących.

Jeśli sekularyzacja rozumiana jest jako „relokacja”, tj. wyjęcie określonych idei i praktyk z kontekstu kościelnego, to właśnie w procesie nazywania i przesuwania wybranych wartości formuje się nowoczesna kategoria religii, zautonomizowana i jednocześnie przeciwstawiona świeckości. W warunkach nowoczesnego państwa narodowego i istnienia świeckiej sfery publicznej, pod wpływem myśli protestanckiej ulega ona neutralizacji względem postępowej narracji nowoczesności poprzez prywatyzację, przeniesienie do sfery osobistej i indywidualnej. I tak, terminy „religijny” i „świecki” są używane w celu ustanowienia granic kontekstów dyskursywnych, jak również tożsamości tych, którzy mówią w ich ramach (Kauffmann 2007). „Religia” jako świecka dyscyplina akademicka najpierw zostaje oddzielona od „religii” jako zbioru przekonań, rytuałów i praktyk. Dochodzi do instytucjonalizacji podziału „prywatne-publiczne” jako podziału między seminariami i świeckimi

wydziałami religioznawstwa. Na rozwój nowoczesnego uniwersytetu i religii jako przedmiotu kształcenia wyższego decydujący wpływ ma ostatecznie liberalny protestantyzm (zob. np. Marsden 1994; *Religious Studies* 2002; Kauffmann 2007). Nowoczesne myślenie w odniesieniu do doświadczenia religijnego opiera się opozycji „dobra religia-zła religia”, a więc opozycji mającej protestancką proveniencję. „Dobra” religia w odróżnieniu od „złej” jest niewidzialna, w pełni uwewnętrzniona i tym sensie niezagrażająca ogólnemu postępowi ludzkości (zob. Fessenden 2006; Fessenden 2014). W efekcie słowem-kluczem staje się „duchowość” — uznawana jako kolejny — pozytywny — etap w rozwoju.

Wedle autostereotypu funkcjonującego do dziś w kulturze bułgarskiej, choć powstałego w latach 20. XX wieku (w odpowiedzi na konkretne warunki), Bułgar to człowiek religijnie indyferentny (względnie poganin, heretyk lub ateista)⁵. Fakt ten zasługuje na szczególną uwagę ze względu na dwa paradoksalne zjawiska: powszechne deklarowanie przez użytkowników kultury bułgarskiej przywiązania do tradycji prawosławnej oraz publiczne — zwłaszcza w kontekście politycznym — praktykowanie związków z instytucją religijną. W tym sensie wydaje się, że religia ujawnia się tylko wtedy, gdy służy zamięstowaniu lub umocnieniu tożsamości. Definiowana jako chrześcijańska, a dokładnie prawosławna, funkcjonuje jako jeden z najważniejszych wyznaczników „bułgarskości”. Czy jest jednak niewidzialna i osobista, tak jak to ma być w kulturze „zachodniej”, zbudowanej na protestanckim modelu odbioru sfery religijnej? W przypadku bułgarskim decydujące jest rozumienie prawosławne, które odnosi się do sfery publicznej i w ten sposób może określać tożsamość względem Innego. Należy wziąć pod uwagę zarówno teologiczną tradycję symfonii władzy (więcej zob. np. Schmemmann 2001; Meyendorff 2007; por. Ghodsee 2009; Kalaitzidis 2014), jak i określone nawyki myślowe: swoisty brak zaufania wobec indywidualnych świadectw wiary, podejrzliwość względem doświadczenia mistycznego poza wspólnotą (Evdokimov 2003: 123–125). Chodzi nie tylko o różne definicje, ale i różne sposoby wyrazu. Może z tego powodu Bułgarzy są postrzegani /postrzegają siebie jako nie-religijnych? Może dlatego, że ze sfery indywidualnej znikają kolektywne, tj. widzialne praktyki kultu prawosławnego? Ostatecznie chodzi przecież o sekularyzację w kontekście prawosławnym. Z drugiej strony nowoczesne ramy kulturowe w Bułgarii determinowane są przez kontekst nie-prawosławny.

Zasygnalizowane problemy wymagają niewątpliwie głębokiego namysłu, jak i subtelniejszego instrumentarium, które dopiero czeka na swoje wypracowanie. Wydaje się jednak, że w badaniu procesów modernizacji i sekularyzacji, a także samego sekularyzmu jako „wielkiej narracji”, może służyć literaturoznawstwo (Stein 2014). Ponieważ analiza dzieła literackiego — jako ufundowanego na funkcjonalnej fikcji (podobnie jak sekularyzm) — nie ma pretensji do pełnej koherencji, gdyż u jej podstaw leży założenie o pewnej perswazyjności, ale i nieuchwytności procesu twórczego, okazuje się, że badania nad literaturą mogą mieć ścisły związek z badaniami nad świeckością, pojętą właśnie jako efekt swoistego procesu kreowania jednorodnej historii postępu: od religijności ku świeckości. Szczególnie wrażliwe na „prowizoryczność” zjawisk, mogą one odsłonić „nierówności” i „niekonsekwencje” dyskursu świeckiego, tj. mogą niejako zaburzyć jego linearną i spójną wizję, opartą na prostej relacji przyczynowo-skutkowej. Ponadto, literaturoznawstwo jako świecka dyscyplina zostało uformowane przez narrację o sekularyzacji, tj. wyłoniło

⁵ Za ojca tego stwierdzenia uważa się wielkiego bułgarskiego literaturoznawcę Bojana Penewa (1982–1927). Zob. Penew 1921.

się w rezultacie podważenia natchnionego statusu Biblii i zastosowania założeń egzegezy i hermeneutyki do tekstów ze sfery pozareligijnej. Jednocześnie jednak literaturoznawstwo gra ważną rolę w rozwijaniu tej narracji — właśnie jako dyscyplina autoryzująca i legitymizująca świecki proces twórczy (Pecora 2006; Kauffmann 2007; 2009).

W tym świetle literatura i dyskurs literaturoznawczy dokumentują relację „religijne-świeckie” nie tylko poprzez swój „stosunek do religii”, tj. sądy na temat wątków religijnych, ich umiejscowienie i funkcje w tekście (literackim, krytycznym), ale też na drodze ustanawiania granic i określania znaczeń, tj. kreowania dyskursu. W ten sposób *dekonstrukcyjne podejście myśli postsekularnej* (więcej zob. Drzewiecka 2014), tj. podejście skupiające się nad tłem światopoglądowym autorów (w tym przypadku pisarzy, krytyków literackich i literaturoznawców) okazuje się mieć szczególną wartość z punktu widzenia badań spod znaku historii idei. I właśnie w tym kontekście należałoby zadać pytanie, jak przez narrację sekularyzacyjną o wolności i postępie determinowana jest *bułgarska* literatura (i dyskurs literaturoznawczy) (więcej zob. Drzewiecka 2017b). Jak w tej perspektywie funkcjonuje *idea* religii i jaki ma ona związek z wpływami myśli protestanckiej?

Badanie wpływów idei reformacyjnych i dekonstruowanie ich śladów oraz związanych z nimi kategorii myślowych ma kluczowe znaczenie dla refleksji nad nowoczesnością lokalną. Przypadek bułgarski okazuje się ciekawy ze względu na funkcjonującą w tej kulturze ambiwalentną wizję protestantyzmu, na wynikający z jej prawosławnych korzeni związek między dyskursem antykatolickim i antyzachodnim. W tym kontekście proces adaptacji zachodnioeuropejskich ideałów demokratyzmu i racjonalizmu w odniesieniu do religii i sfery społecznej staje się bardzo wymowny. Obiecującą strategią badawczą wydaje się zaś analiza stosunku elit (bułgarskich), przy czym szczególnie ważnym źródłem zyskują teksty literackie i krytycznoliterackie. To one — odsłaniając napięcie w procesie relokacji świeckiego i religijnego, właśnie w warunkach spotkania kategorii protestanckich i prawosławnych — stają się przesłanką do myślenia o *Reformacji, której nie było*.

Bibliografia

- Andreewa-Popowa Nadežda (1994), *Dialogyt w literaturata na nemската реформација и Българското узраждане*, „Literатурна Мисъл”. [Андреева-Попова Надежда (1994), *Диалогът в литературата на немската реформация и Българското възрождане*, „Литературна мисъл“ 4]
- Angelow Dimityr (1969), *Bogomilstwoto w Bългарija*, Nauka i izkustwo, Sofija. [Ангелов Димитър (1969), *Богомилството в България*, Наука и изкуство, София]
- Angelowa Milena (2004), „*Kmetyt imaszе връзки s edin amerikanec i toj podpomagašе za obrazec*”. *Amerikanskata blizkoiztočna fondacija w Bългарija през 30-te godini na XX w. i programata „Obrazcowo selo” — sluczajtat s. Dinja (Radomirsko)* [w:] *Bългарo-amerikanski kulturni връзки i političeski връзки през XIX век — първата половина на XX век*, syst. I. Пчезев, P. Mitew, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija, 215–221. [Ангелова Милена (2004), „Кметът имаше връзки с един американец и той подпомагаше за образец“. Американската близкоизточна фондация в България през 30-те години на XX в. и програмата „Образцово село“ — случаят с. Дивля (Радомирско) [в:] *Българо-американски културни връзки и политически връзки през XIX век — първата половина на XX век*, съст. И. Илчев, П. Митев, УИ „Св. Климент Охридски“, София, 215–221]
- Appadurai Arjun (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Aretow Nikolaj (1983), *Recepzijata na Benžamin Franklin през Узраждането*, „Литературна мисъл”, 4. [Аретов Николай (1983), *Реценцията на Бенжамин Франклин в България през Възраждането*, „Литературна мисъл“, 4.
- Asad Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Cultural Memory in the Present)*, Stanford UP, Stanford.
- Augustinos Gerasimos (1986), „*Enlightened*” Christians and the “Oriental” Churches: Protestant Missions to the Greeks in Asia Minor, 1820–1860, „Journal of Modern Greek Studies“, 4, 2.
- Bonewa Wera (1998), *Amerikanskata meczta w българското възрожденско общество*, Istoricheski muzej — Weliko Turnowo, Weliko Turnowo. [Бонева Вера (1998), *Американската мечта в българското възрожденско общество*, Исторически музей — Велико Търново, Велико Търново]
- (2000), *Bългарското църковнонационално движение 1856–1870*, За буквите — О писменех, София. [Бонева Вера (2000), *Българското църковнонационално движение 1856–1870*, За буквите — О писменех, София]
- (2004), „*Ako metnem pogled през океана...*”. *Amerika i amerikanskoto nuw wizjite na възрожденec Petko Slavejkow* [w:] *Bългарo-amerikanski kulturni връзки i političeski връзки през XIX век — първата половина на XX век*, syst. I. Пчезев, P. Mitew, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Бонева Вера (2004), „Ако метнем поглед през океана...“ *Америка и американското във визиите на възрожденец Петко Славейков* [в:] *Българо-американски културни връзки и политически връзки през XIX век — първата половина на XX век*, съст. И. Илчев, П. Митев, УИ „Св. Климент Охридски“, София]
- Clark James (1971), *Bible Societies, American Missionaries and the National Revival of Bulgaria*, Arno Press, New York.
- Danowa Nadja (1997/1998), *Образът на Германия и германците в българската книжнина XVI-XIX век*, „Литературна мисъл”, 2. [Данова Надя (1997/1998), *Образът на Германия и германците в българската книжнина XVI-XIX век*, „Литературна мисъл“, 2]

- (2009), *Roljata na protestantskata etika za formiraneto na modernija eticzeski kodeks pri bulgarite* [w:] *Balkanite. Meždu tradicijata i modernostta. Administrativni, socialno-ikonomičeski i kulturno-prosvetni institucii w batkanskite provincii na Osmanskata imperija (XVIII-XIX vek)*, ИК „Гутенберг”, София. [Данова Наля (2009), *Ролята на протестантската етика за формирането на модерния етически кодекс при българите* [в:] *Балканите: Между традицията и модерността. Административни, социално-икономически и културно-просветни институции в балканските провинции на Османската империя (XVIII-XIX век)*, ИК „Гутенберг”, София]
- Daskalow Rumen (2013), *Kak se misli Bulgarskoto vyražđane. 10 godini po-kyсно*, Prosweta, Sofia. [Даскалов Румен (2013), *Как се мисли Българското възраждане. 10 години по-късно*, Просвета, София]
- Drzewiecka Ewelina (2014), *Mysł postsekularna w badaniach slawistycznych. Próba spojrzenia*, „Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis”, 9, 1.
- (2017a), *Bulgarskata reformacija? za chibridizacijata na ideite w procesa na modernizacijata na kultura*, „Slavia Meridionalis”, 17, <https://doi.org/10.11649/sm.1370>. [Джевиецка Евелина (2017a), *Българската реформація? За хибридизацията на идеите в процеса на модернизацията на културата*, „Slavia Meridionalis”, 17, <https://doi.org/10.11649/sm.1370>]
- (2017b), *Za mjadoto na biblejskija tekst w nowata bulgarska literatura. Recepcii — interpretacii — predizvikatelstwa*, „Literaturna misyl”, 1. [Джевиецка Евелина (2017b), *За мястото на библейския текст в новата българска литература. Рецензии — интерпретации — предизвикателства*, „Литературна мисъл”, 1]
- Elenkow Iwan (2000), *Katoliczeska cyrkwa ot iztočzen obrjad w Bulgarija ot vremeto na nejnoto uczredjavane s prisъединenieto na czast ot bulgarskija narod kym Rim prez 1860 g. do sredata na XX vek*, Katoliczeska apostoliczeska ekzarchija, Sofia. [Еленков Иван (2000), *Католическата църква от източен обряд в България от времето на нейното учредяване с присъединението на част от българския народ към Рим през 1860 г. до средата на XX век*, Католическа апостолическа екзархия, София.]
- Evdokimov Paul (2003), *Pravoslawie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Fessenden Tracy (2006), *Culture and Redemption: Religion, the Secular, and American Literature*, Princeton UP, Princeton.
- (2014), *The Problem of the Postsecular*, „American Literary History”, 26, 1.
- Fischer-Galati Stephen (1972), *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521–1555*, Octagon Books, New York.
- Gandew Christo (1939), *Ranno nyražđane 1700–1860*, Pecz. Kultura, Sofia. [Гандев Христо (1939), *Ранно възраждане 1700–1860*, Печ. Култура, София]
- Pczew Iwan, Mitew Plamen (2003), *Doskoswanija do Amerika (XIX — naczaloto na XX vek)*, Fondacija Hemimont, Sofia. [Илчев Иван, Митев Пламен (2003), *Докосявания до Америка (XIX — началото на XX век)*, Фондация Хемимонт, София.]
- Kauffmann Michael (2007), *The Religious, the Secular, and Literary Studies: Rethinking the Secularization Narrative in Histories of the Profession*, „New Literary History”, 38, 4.
- (2009), *Locating the Postsecular*, „Religion & Literature”, 41, 3.
- Koselleck Reinhart (2009), *Dzjeje pojęć: studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- (2012), *Warstwy czasu: studia z metahistorii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Kuliczew Christo (2008), *Zaslugite na protestantite na bylgarskija narod*, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Куличев Христо (2008), *Заслугите на протестантите за българския народ*, УИ „Св. Климент Охридски“, София]
- Marsden George (1994), *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, Oxford UP, New York.
- Mitew Plamen (2004), *Amerikanskijat političeski model w idejnite platformi na bylgarskoto nacionalnorevolucionno dwiženie* [w:] *Bylgaro-amerikanski kulturni wryzki i političeski wryzki prez XIX wek — pyrwata polowina na XX wek*, syst. I. Pczew, P. Mitew, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Митев Пламен (2004), *Американският политически модел в идейните платформи на българското национално-революционно движение* [в:] *Българо-американски културни връзки и политически връзки през XIX век — първата половина на XX век*, съст. И. Илчев, П. Митев, УИ „Св. Климент Охридски“, София]
- Nestorowa Tatjana (1991), *Amerikanski misioneri sred bylgarite 1858–1912*, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Несторова Татяна (1991), *Американски мисионери сред българите 1858–1912*, УИ „Св. Климент Охридски“, София]
- Nikołow Jordan (1967), *Borbata na Matej Preobraženski protiv protestantskata propaganda*, „Известия на Института за история”, 18. [Николов Йордан (1967), *Борбата на Матей Преображенски против протестантската пропаганда*, „Известия на Института за история“, 18]
- (1972), *Nemskite reformatori, balkanski provincii na osmanskata imperija i misija na Dimityr Mizičica w Germanija* [w:] *Bylgarsko-germanski odnoszenija i wryzki*, red. W. Chadžinikolow, t. 2, BAN, Sofija. [Николов Йордан (1972), *Немските реформатори, балканските провинции на османската империя и мисията на Димитър Мизица в Германия* [в:] *Българско-германски отношения и връзки*, ред. В. Хаджиниколов, т. 2, БАН, София]
- Nikołowa Bistra (2007), *Predwaritelni istoriografski beležki za publikaciite wyrbu istorijata na protestantstwoto w Bylgarija i za periodičnijata pe`at na bylgarskite protestanti sled 1989* [w:] *Reformacijata. Istorija i swremenni izmerenija*, NBU, Sofija. [Николова Бистра (2007), *Предварителни историографски бележки за публикациите върху историята на протестантството в България и за периодичния печат на българските протестанти след 1989* [в:] *Реформацията. История и съвременни измерения*, НБУ, София]
- Pecora Vincent (2006), *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*, University of Chicago Press, Chicago.
- Renew Bojan (1921), *Osnowni czerti na dnesznata ni literatura*, „Zlatorog”, 4–5. [Пенев Боян (1921), *Основни черти на днешната ни литература*, „Златогор“]
- Religious Studies, Theology, and the University Conflicting Maps, Changing Terrain* (2002), eds. L.E. Cady, D. Brown, State University of New York Press, Albany.
- Solak Elżbieta (1997), *Nowo-bułgarska Biblia i jej język*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Stanew Nikola (1932), *Uczebnik po obszta i bylgarska istorja. Nowi wekove. Za III kl. na narodna progimnazija*, St. Atanasow, Sofija. [Станев Никола (1932), *Учебник по обща и българска история. Нови векове. За III кл. на народна прогимназия*, Ст. Атанасов, София]
- Stein Jordan (2014), *Angels in (Mexican) America*, „American Literature”, 86, 4.
- Stojanow Manjo (1941), *Petko R. Slavejkow i protestantskata propaganda и нас*, „Rodina”, 3. [Стоянов Маньо (1941), *Петко Р. Славейков и протестантската пропаганда у нас*, „Родина“, 3]
- (1964), *Naczalo na protestantskata propaganda w Bylgarija*, „Известия на Института за история”, XIV–XV. [Стоянов Маньо (1964), *Начало на протестантската пропаганда в България*, „Известия на Института за история“, XIV–XV]

- Straszimirowa Swetla (1992), *Byłgarinyt pred praga na novoto vreme. Orientiri na wuzroždenskija svetogled*, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Страшнимирова Светла (1992), *Българинът пред прага на новото време. Ориентири на възрожденския светоглед*, UI „Св. Климент Охридски”, София]
- Szopow Petyr (1974), *Propagandata i proswetnata dejnost na amerikanskite biblejski obszestwa w byłgarskite zemi prez XIX vek*, „Izwestija na Instituta za istorija”, 23. [Шопов Петър (1974), *Пропазандната и просветна дейност на американските библейски общества в българските земи през XIX век*, „Известия на Института за история”, 23]
- Szwat-Gylybowa Grażyna (2005), *Haeresis bulgarica w bulgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, SOW, Warszawa.
- (2017), *Zamurowana niewiasta, Odyseusz i Bułgarska Wielkanoc. Tonczo Żeczew w poszukiwaniu mitu konserwatywnego*, „Slavia Meridionalis”, 17.
- Taylor Charles (2007), *A Secular Age*, Harvard UP, Cambridge.
- (2010), *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków.
- Todew Pija (1995), *Novi oščerzi po byłgarska istorija. Triugylnik na nadeždata. Studii i eseta po byłgarsko Wuzražđane*, ИК ВЕК 21, Sofija. [Тодев Илия (1995), *Нови очерци по българска история. Триъгълник на надеждата. Студии и есета по българско Възраждане*, ИК ВЕК 21, София]
- Торенчаров Влaдимир (1970), *Konstantin-Kiril Filozof — ABW na Renesansa*, Narodna mladež, Sofija. [Топенчаров Владимир (1970), *Константин-Кирил Философ — АБВ на Ренесанса*, Народна младеж, София]
- (1974), *Dve žarawi — edin plamyk. Bugri katari. Zasžto pyrwata obsztoewropejska narodna wylna protiv feodalizma be nareczna byłgarska eres*, Nauka i izkustwo, Sofija. [Топенчаров Владимир (1974), *Две жарави — един пламък. Бугри катарѝ. Защо първата общоевропейска народна вълна против феодализма бе наречена българска ерес*, Наука и изкуство, София]
- Trajkow Weselin (1979), *Protostantskite misioneri w borbata na byłgarskija narod za cirkowna swoboda* [w:] *Byłgarija w sweta ot drevnostta do naszi dni*, t. 1, Nauka i izkustwo, Sofija. [Трайков Веселин (1979), *Протестантските мисионери и борбата на българския народ за църковна свобода* [в:] *България в света от древността до наши дни*, т. 1, Наука и изкуство, София]
- Trendafilow Wladimir (1996), *Neizliczimijat obraz w ogledaloto. Aktualnata byłgarska recepcija na Anglija, angliczanina i anglijskata misyl prez XIX i naczaloto na XX w.*, Kralica Mab, Sofija. [Трендафилов Владимир (1996), *Неизличимият образ в огледалото. Актуалната българска рецепция на Англия, англичанина и английската мисъл през XIX и началото на XX в.*, Кралица Маб, София]
- (2015), *Upotrebite na britanskija mentor. Recepcijata na Cžarls Dikens w Byłgarija*, Kolibri, Sofija. [Трендафилов Владимир (2015), *Употребите на британския ментор. Рецепцията на Чарлс Дикенс в България*, Колibri, София]
- Wasilew Georgi (2015), *Vogomilite — predsžestwenici na Reformacijata*, „Istorija”, 1. [Василев Георги (2015), *Богомилите — предшественици на Реформацията*, „История”, 1.]
- Żeczew Tonczo (1975), *Byłgarskijat Welikden ili strasžite byłgarski*, Narodna mladež, Sofija. [Жечев Тончо (1975), *Българският Великден или страстите български*, Народна младеж, София]

KRZYSZTOF OBREMSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*

Punkt zapalny tumultu toruńskiego 1724 r. i monologowy dialog historyków: Woldemar Gastparý — Stanisław Salmonowicz

The Flash Point of Toruń Tumult (1724) and Monologue-Dialog Between Two Historians: Woldemar Gastparý — Stanisław Salmonowicz

Abstract

Paper is a kind of comparative analysis „discordant-concordant” images of accidents which took place on 16 and 17 July 1724, also known as Toruń tumult: two outstanding scholars — Woldemar Gastparý and Stanisław Salmonowicz — presented two symmetrical but opposed views of facts. Both scholars try to describe this facts from the Protestant and from the Catholic perspective. Inspired by Tumult monologue-dialog between Protestants and Catholics lead to basic methodological issue and help to visualize a state of osmosis between two spaces: a faith and a knowledge may contribute themselves.

* Zakład Literatury Staropolskiej Instytutu Literatury Polskiej UMK
ul. J. Gagarina 11, 87-100 Toruń
e-mail: obremski@umk.pl

Najniebezpieczniejsze kłamstwa to prawdy trochę zniekształcone.
(Georg Christoph Lichtenberg)

Dwa wstępne zastrzeżenia konieczne: w ramach nakreślonych tematem tego tekstu o monologicznym dialogu dwóch badaczy tumultu toruńskiego z 1724 roku można mówić jedynie w ograniczonym sensie, ponieważ i książka Woldemara Gastpary'ego, i dwie publikacje Stanisława Salmonowicza to wypowiedzi „nieprzemienne”; kolejność wyrazów w przymiotniku złożonym „ewangelicko-katolicki”¹ jest uwarunkowana jedynie chronologią: pierwsza była książka Woldemara Gastpary'ego (przedwojenny doktorat wydany drukiem wcześniej niż publikacje Stanisława Salmonowicza).

W połowie XX stulecia Konrad Górski badał „wytworzenie się pewnej ilości nowych terminów i słów, które usiłowali z większym lub mniejszym powodzeniem wprowadzić do języka [polskiego] szermierze ruchu reformacyjnego” (Górski 1962: 233). Tak na przykład *pokajanie* zastępowało *pokutę*, *zbor* czy *zgrupowanie* — *kościół*, a *Patresy* — wczesnochrześcijańskich *Ojców*. To właśnie słownictwo stawało się jedną z determinant wyznaniowych tożsamości: „Wzniesienie między przeciwnymi obozami barier językowych idzie w ślad za wyraźnym rozgraniczeniem ideowym” (Górski 1962: 270). Tak więc jeśli już nawet tylko i zarazem aż słownictwo stawało się formą wyrażania wyznaniowych podziałów, wówczas cóż dopiero mówić o wielokrotnie bogatszej materii — stanowiącej obrazami wydarzenia tak spornego i zarazem w swojej faktografii dwojakiego (katolicy *contra* ewangelicy), jak tumult toruński 1724 r. Jeśli nawet pojedynczym słowom bywa dana doprawdy stwórcza siła (*vide* ten problem współczesnej humanistyki, który zawiera się w formule „jak słowa stwarzają świat”, czego przykładem może być triada: ‘godność’ — ‘duma’ — ‘pycha’/’buta’), wówczas tym bardziej fakty historyczne (roboczo przyjmijmy, że można o nich mówić) są, czy przynajmniej bywają, konstytuowane nawet nie tyle swoimi kontekstami, ile interpretacjami. Wydarzeń historycznych, które pozostają postrzegane niejako „od końca”, tj. kiedy interpretacja determinuje faktografię, w dziejach polskich znajdziemy немало, poprzestańmy na jednym wyrazistym przykładzie: co się stało dnia 17 września 1939 r. — kolejny rozbiór Polski czy prewencyjne odsunięcie III Rzeszy od granic Związku Radzieckiego? Analogicznie rzecz się ma z „kontreformacją” pojmowaną jako połączenie wewnątrzkościelnej

¹ Za słowami „ewangelicki” i „ewangelik” przemawia to, że nie mają zabarwienia negatywnego (jak słowa „protestancki” i „protestant”).

reformy i antyewangelickiej ofensywy: katolicy eksponują naprawę instytucji oraz obyczajów tak duchowieństwa, jak też świeckich, ewangelicy — kontrofensywę w nich wymierzoną².

Jeszcze w 1947 r. w jednym z pism Karla Bartha pojawiła się fraza *Ecclesia semper reformanda est*. Podobnie wysławiali się ojcowie Soboru Watykańskiego II: *Ecclesia catholica semper in reformatione* — Kościół katolicki znajduje się w stanie permanentnej reformy³. Jedną z form soborowej i posoborowej odnowy był i pozostaje dialog ekumeniczny: począwszy od odwołania ekskomunik przez Rzym i Konstantynopol oraz pojednanie z Kościołem anglikańskim przez zmianę katolickiego słownictwa („bracia odłączeni” zastąpili „heretyków” i „schizmatyków”) aż po biblistykę — również tę na poziomie popularnonaukowym, czego przykładem niech tu będzie fragment książki *Czytając Stary Testament*:

Luter żył w XVI wieku. Oto dwie książki o nim, napisane przez katolików, lecz jedna w 1900 roku, a druga współcześnie [tj. w latach 80. poprzedniego stulecia]. Pierwsza mówi mniej więcej tak: Luter, ten mnich, który zrzucił habit i zdeprawował zakonnicę, ściągnął przez swą pychę ogień i krew na Europę i Kościół. Druga książka twierdzi: Luter miał swoje słabości jak każdy z nas, lecz był to Boży zapalenić, opanowany pragnieniem zbawienia ludzi; zdał sobie sprawę, że Kościół powinien się zreformować i powrócić do Pisma, a Kościół go odrzucił... Obie książki mówią nam coś o Lutrze, lecz jeszcze więcej o tym, jak katolicy rozumieli ekumenizm w 1900 r. i jak go rozumieją w naszych czasach! (Charpentier 1993: 18)

To brzmi doprawdy ekumenicznie. Niestety, faktycznie diabeł, również ten ekumeniczny, kryje się w szczegółach.

Jednym z nich pozostaje tumult toruński 1724 r., czego dowodzi ta analiza porównawcza jego obrazów zwerbalizowanych przez Woldemara Gastpary’ego i Stanisława Salmonowicza (powtórzę: taka kolejność jest uwarunkowana jedynie chronologią ich publikacji). Ścisłej mówiąc: analiza porównawcza „niezgodnie zgodnych” obrazów tego, co stało się punktem zapalnym wydarzeń 16 i 17 lipca 1724 r. Zarazem właśnie tenże tumult może stać się przedmiotem takiej analizy, która potwierdzi coraz silniejsze przekonanie współczesnej humanistyki, że historycy jedynie tworzą wielorakie obrazy przeszłości: ci dwaj wszak wybitni badacze przedstawili dwa niejako symetrycznie przeciwne obrazy tego, co stało się początkiem tumultu. Innymi słowy: analogicznie jak beatyfikacja ks. Piotra Skargi (*Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny* 2015), tak też ów tumult sprzed niemal trzech stuleci dowodzi, że ewangelicko-katolicki dialog ekumeniczny wciąż bywa jedynie dwojaką sekwencją monologów (Szulakiewicz 2015: 10–26; Bohuszewicz 2015: 28–39). Podobnie rzecz ma się z unią brzeską (Kempa 2015: 52–71).

² „W dotychczasowych badaniach historycznych czasy, w których żył Skarga, nazywano „reformacją”, „II reformacją”, „kontreformacją” czy „reformą katolicką”. W ostatnich dziesięcioleciach w historiografii (zwłaszcza niemieckiej) zaczęto ten okres w dziejach Europy nazywać „konfesjonalizacją religijną: lutezańską, katolicką i kalwińską”. (...) Otóż „konfesjonalizacja religijna” jest zaprzeczeniem dialogu wyznań. Uzmysłowienie sobie wszystkich uwarunkowań takiego dialogu może ułatwić analiza antydialogu, czyli konfesjonalizacji” (Mallek 2015: 41–45).

³ Jak pisze Bardecki:

Wydaje się jednak, że pomiędzy pojęciem „reforma” a *accommodata renovatio* (dosłownie: „przystosowane odnowienie”) zachodzi różnica dość istotna. Mianowicie o reformie mówimy zazwyczaj wtedy, kiedy chodzi o usunięcie z życia wiernych czy duchowieństwa pewnych zwyczajów i tradycji niedobrych, które nigdy przez Kościół nie były aprobowane. (...) Natomiast *accommodata renovatio* polega na wprowadzaniu tego rodzaju zmian w życie Kościoła, które uwzględniłyby nowe potrzeby, problemy i specyfikę zmieniającego się świata i człowieka. (Bardecki 1966: 11–12)

Wśród oczywistych warunków koniecznych do sensownego porównywania cokolwiek z cokolwiek pozostaje przynajmniej przybliżona równoważność tego, co jest porównywane — tu: publikacji Woldemara Gastparego (Gastpary 1969) i Stanisława Salmonowicza (Salmonowicz 1992; 2005a). Tymczasem z jednej strony mamy jeszcze przedwojenny doktorat (1939 r.) wydany jako książka w 1969 r., z drugiej strony dwa teksty już z lat późniejszych (przy czym drugi jest poszerzoną rekapitulacją pierwszego). Ta nierówność statusów porównywanych publikacji (młodzięczy doktorat *versus* publikacje wybitnego historyka wieńczącego swe badania) wydaje się jednak o tyle względna, że ten drugi swój pierwszy tekst opublikował w książce współtworzącej serię „Prace Popularnonaukowe” Towarzystwa Naukowego w Toruniu i w pierwszym zdaniu autorskiej przedmowy tenże tekst określił jako jeden ze „szkiców” zebranych w owym tomie, drugi natomiast tekst był opublikowany w książce opatrzonej podtytułem *Studia i szkice*, przy czym jego gatunkowy status (studium czy szkic?) odautorsko jakkolwiek nie został zwerbalizowany. Co ważniejsze: ta względna nierówność naukowych statusów porównywanych publikacji poznawczo wydaje się przeważona tym, że zarazem pozostają one — można powiedzieć — „sztandarowe” dla ewangelickiej i katolickiej strony konfliktu.

Toruń z lat poprzedzających tumult 1724 r. można porównać do beczki prochu, zdetonowanej bądź (jak twierdzą ewangelicy) przez katolików wręcz niedorzecznie, gdyż z powodu przecież odkrytej głowy ewangelickiego obserwatora katolickiej procesji po przykościelnym cmentarzu wokół kościoła św. Jakuba, bądź też (jak twierdzą katolicy) zdetonowanej przez ewangelików pozostawieniem czapki na jego głowie. Uzasadnieniem porównania sytuacji w dawnym Toruniu do beczki prochu będą wielorakie konflikty stanowiące podłoże wybuchu, tu poprzestaamy jedynie na wskazaniu najważniejszych:

- dwakroć wyznaniowy — ewangelicko-katolicki⁴ oraz ewangelicko-ewangelicki⁵; od 1682 r. biskup chełmiński Kazimierz Jan Opaliński prowadził procesję Bożego Ciała nie tylko po cmentarzu jezuickiego kościoła św. Jana, lecz również po „mieście toruńskim”, tj. również przez miejsce tak prestiżowe, jak Rynek Staromiejski, jednak w 1688 r. tak sprowokował „gmin miejski”, że musiał szukać schronienia w swej rezydencji, a następnie w owym kościele św. Jana — co było niejako powtórzeniem wydarzeń z 1521 r.⁶; szerokie warstwy mieszczaństwa pozostawały ortodoksyjnie lutezańskie, zaś patrycjat sprzyjał nauce Jana Kalwina;

⁴ Za Salmonowiczem:

(...) w latach dwudziestych-czterdziestych XVI w. Toruń stał się miastem rządzonym przez protestantów: przy katolicyzmie pozostała raczej niewielka grupa drobnego mieszczaństwa i głównie napływowa ludność przemiejść pochodzenia miejskiego. (Salmonowicz 2005b: 7)

⁵ Jak opisuje Salmonowicz:

W powstałych mieście sporach zasadnicze znaczenie miały nie sprawy natury narodowościowej (choć i one w XVIII w. odgrywały pewną rolę), lecz konflikty na tle religijnym — od czasu, kiedy wprowadzenie w Toruniu reformacji (1557–1558) podzieliło społeczeństwo miasta na dwie wyraźnie przeciwstawne sobie grupy — protestantów i katolików. Główna grupa protestancka — luteranie — z czasem zyskała sobie we władzach miejskich i górnych warstwach mieszkańców zdecydowaną przewagę, spychając na margines życia religijnego miasta takie grupy protestanckie, jak kalwini, bracia czescy czy też nieliczni arianie. (Salmonowicz 2005c: 10; por. Salmonowicz 2005 i Mikulski 2004)

⁶ Według Gastparego:

Kiedy w roku 1521 podczas odbywającego się sejmku w Toruniu legat papieski Zachariasz każe spalić publicznie przed kościołem św. Jana obraz i pisma Lutra, napotyka na tak zdecydowany i energiczny protest torunian,

- narodowościowy — Niemcy i Polacy; nawet jeśli ludność pochodzenia polskiego mogła liczyć do 60% ogółu mieszkańców miasta, to przecież Polacy bezwzględnie przeważali jedynie wśród stałych mieszkańców przedmieść (Mikulski 2004: 294), a zarazem we władzach miasta aż do 1724 r. żadnego Polaka nie było (co pierwszym jawiło się jako naturalny stan rzeczy, a drugim jako dyskryminacja);
- dwakroć stanowy — wewnętrzny (patrycjat — pospólstwo — plebs⁷) i zewnętrzny (mieszczanństwo contra okoliczna szlachta kujawska, chełmińska oraz dobrzyńska⁸); zarazem pogardzający „lykami” pierwszy stan oraz zazdroszczące im bogactwa; uczące się w kolegium szlacheckie dzieci były zdolne nawet do „tumultu uczniów przeciw ojcom [jezuitom] z powodu relegacji jednego z ich kolegów” (Gastpary 1969: 51) i po mieście niedaremnie chodziły z szablami u boku — sięgały po nie);
- dwakroć gospodarczy — bogate mieszczanństwo contra biedota miejska oraz z przedmieść; mieszczanscy sprzedawcy contra szlacheccy nabywcy ich towarów;
- ustrojowy — po inkorporacji w 1454 r. Prusy Królewskie stały się częścią Korony, jednak zachowały wieloraką autonomię, wyrażaną również statusem miasta królewskiego⁹.

Wszystkie te konflikty współtworzyły relację sprzężenia zwrotnego, czego unaocznieniem może być najważniejsza forma dyskryminacji toruńskich katolików w katolickiej wszak Rzeczypospolitej:

katolik z trudem, i to jedynie w pewnych okresach, mógł zostać obywatelem miasta, żadną zaś miarą nie miał możliwości obejmowania urzędów miejskich, a zwłaszcza wejścia do Rady Miejskiej bądź do składu mistrzów najważniejszych cechów toruńskich. Dzięki takiej praktyce i licznym decyzjom administracyjnym sztucznie powstrzymywano postępującą w pewnych okresach polonizację cechów, z których jedynie nieliczne miały charakter mieszany bądź czysto polski (a więc katolicki). (Salmonowicz 1992: 79)

że zaatakowany gradem kamieni zmuszony jest wraz z wszystkimi dostojnikami i świtą szukać bezpiecznego schronienia na plebanii przy kościele św. Jana. (Gastpary 1969: 19–20)

⁷ Jak tłumaczy Salmonowicz:

Jeśli pominiemy niewielkie grupy kleru bądź szlachty, okresowo lub stale w nim zamieszкана ludność miasta dzieli się na kupiecki patrycjat — monopolizujący władzę w mieście, tzw. pospólstwo (głównie drobni i średni kupcy oraz majstrowie cechowi) oraz plebs, tj. ludność uboga, czeladników, najemników, służbę domową. Dwie pierwsze grupy posiadały prawo miejskie i brały udział w oficjalnym życiu miasta; trzecia była w pełni podporządkowana decyzjom władz miejskich. (Salmonowicz 2005c: 10)

⁸ Jak pisze Salmonowicz:

Szczególne oburzenie szlachty wywołało ścięcie w 1721 r. czterech aż szlachciców na rynku toruńskim. Takie fakty były w ówczesnej Rzeczypospolitej polsko-litewskiej, pozbawionych rządów absolutnych, czymś zgoła wyjątkowym. To, iż takie decyzje podejmowały władze sądowe miasta, a nie sąd szlachecki, świadczy o wyjątkowo dużej pewności siebie władz toruńskich. Trudno się w sumie dziwić, iż szlachta okoliczna była generalnie Toruniowi niechętna ze względów stanowych, gospodarczych i wyznaniowych. (Salmonowicz 2005a: 82, przyp. 21)

⁹ Jak tłumaczy Salmonowicz:

Toruń XVII–XVIII w. był w Rzeczypospolitej z niejednego punktu widzenia miastem szczególnym. Obdarzony szczydnymi przywilejami królów polskich, odgrywał w prowincji Prusy Królewskie rolę znaczną, a u siebie jako miasto królewskie rządził się samodzielnie wydając dla swych mieszkańców przepisy prawne, a także sprawując sądownictwo i administrację. (Salmonowicz 2005c: 5)

Zarazem diabeł istotnie krył się w szczegółach, czego dowodzą, *pars pro toto*, dwa fakty:

- klasztory, jako ośrodki produkcji, pozostawały groźną konkurencją cechowych rzemieślników (partactwo)¹⁰; „Benedyktynki, zwłaszcza po zajęciu kościoła św. Jakuba, były w stanie nieustającej wojny z miastem co do kwestii ekonomicznych” (Salmonowicz 1992: 84, przyp. 9);
- jezuickie gwałcenie praw ewangelickich rodziców i opiekunów do wychowania dzieci w ich wierze¹¹ contra ewangelickie zniewalanie polskiej służby niemieckich patrycjuszy do zmiany wyznania (Salmonowicz 1992: 84).

To, że obydwaj historycy „niezgodnie zgodne” przedstawili wydarzenia 16 i 17 lipca 1724 r. można uznać za stan poniekąd naturalny dla sytuacji konfliktowej. Zarazem już doprawdy znaczące różnice w objętościach tekstów (Woldemar Gastpary o wiele obszerniej przedstawił wydarzenia) zasadniczo można przypisać odmiennym poetykom wypowiedzi: monografia contra szkic czy studium (tekst *Tumult toruński 1724 r. i jego mitologia* to studium — przynajmniej odautorsko, tj. w następstwie podtytułu książki, w której został opublikowany: *Studia i szkice*; tekst ten w całej książce jest najdłuższy, a relację między obszernością i statusem gatunkowym podważać trudno). Ta różnica statusów wypowiedzi, związana z „dłuższym” obrazem wydarzeń Woldemara Gastpary’ego i „krótszym” Stanisława Salmonowicza, może być tym bardziej istotna, że sam punkt zapalny tumultu obydwaj historycy przedstawili znacząco odmiennie i zarazem korzystnie dla swojej strony konfliktu: „dłuższy” obraz wybielał ewangelików, „krótszy” — katolików. Istotne znaczenie tegoż punktu zapalnego w osądzie nad stronami konfliktu pozostaje uwarunkowane tym, że można porównać tumultową iskrę do kamyka wywołującego lawinę: dwójka faktografia (ewangelicka contra katolicka) i sprzężone z nią przeciwne oceny punktu zapalnego determinowały dwoistość obrazów tego, co stawało się ciągiem dalszym — im straszniejsze następstwa lawiny, tym wszak ważniejsze staje się kto, w jaki sposób i dlaczego poruszył pierwszą cząstkę materiału spoczywającego na zboczu.

W swoich dwóch publikacjach obraz punktu zapalnego Stanisław Salmonowicz przedstawił podobnie, pierwsza odsłona:

¹⁰ Salmonowicz pisze:

władze miejskie, zwłaszcza od początku XVIII w., (już po utracie kościoła św. Jakuba na rzecz benedyktynek), miały coraz większe pretensje (podzielane przez większość ludności kupiecko-rzemieślniczej) o nieprzestrzeganie przez zakony katolickie na terenie Torunia monopoli miejskich oraz uprawnień cechów. Chodziło tu o takie kwestie, jak sprowadzanie piwa spoza Torunia, a także uprawianie — w obrębie swoistej jurysdykcji, jaki tworzyły zwłaszcza posiadłości benedyktynek — partactwa, tj. rzemiosła pozostającego poza przepisami miejskimi i stanowiącego konkurencję dla podupadających cechów. (Salmonowicz 1992: 83)

¹¹ Jak wyjaśnia Gastpary:

Do zadrażnienia i zaognienia stosunków między ewangelikami i katolikami, szczególnie jezuitami, niemal przyczyniły się wypadki, w których jezuiti gwałcili prawa rodziców i opiekunów, kiedy to sami ojcowie albo za ich wiedzą scholarzy uprowadzali chłopców ewangelickich albo ukrywali i przetrzymywali u siebie takich, którzy uciekali z domu rodzicielskiego w obawie zasłużonej kary. Wypadki takie powtarzały się dość często. Jezuiti również zabierali osierocone dzieci zmarłych katolików, adoptowane i wychowywane w ewangelicyzmie przez luterskich mieszczan toruńskich, by je wbrew woli opiekunów wychowywać w katolicyzmie. (Gastpary 1969: 26, por. 39, 93)

Raz jeszcze bezpośrednią przyczyną tumultu protestantów toruńskich przeciw jezuitom miała być kwestia procesji kościelnej — tym razem procesji w tym sensie niepublicznej, iż odbywającej się w obrębie kościelnego ogrodzenia. Otóż 16 VII 1724 r. (niedziela), w trakcie procesji na cmentarzu św. Jakuba z okazji uroczystości Matki Boskiej Szkaplerznej, doszło do konfliktu między uczniami kolegium jezuickiego a przyglądającymi się procesji — zdaniem katolików, bez należytego szacunku — protestantami. Faktem jest, że uczeń jezuicki zaatakował czynnie jednego z uczniów gimnazjum protestanckiego, który na widok procesji nie zdjął czapki. Protestancki opis, sporządzony bezpośrednio po tumulcie, kładł nacisk na fakt, iż uczeń gimnazjum, który — zdaniem katolików — niewłaściwie się zachował, w Toruniu był przybyszem i nie znał katolickich zwyczajów. Jakkolwiek by było, rezultatem owego drobnego zajścia stała się interwencja straży miejskiej, która aresztowała ucznia jezuickiego. Spór między kolegium (a raczej jego zawadiackimi i głęboko oburzonymi studentami) a władzami miejskimi toczył się odtąd o zwolnienie owego studenta jezuickiego przetrzymywanego w areszcie miejskim. (Salmonowicz 1992: 91–92)

Tak więc stało się to, co niejako powinno stać się w następstwie pozostawienia kapelusza na ewangelickiej głowie. Zarazem w obrazie Stanisława Salmonowicza trudno nie zauważyć braku wyjaśnienia dlaczego uczeń ewangelickiego gimnazjum powinien nie tylko znać, ale również respektować katolickie zwyczaje — nawet stanąwszy poza kościelnym ogrodzeniem wokół cmentarza. Ważniejsza jednak tu będzie odpowiedź na pytanie o to, kimże był ów wcale nie anonimowy uczeń jezuickiego kolegium? Wylącznie żarliwym i odważnym obrońcą jedynej prawdziwej wiary katolickiej, a może zarazem prawowiernym szlachcicem dającym lekcję heretykowi i „lykowi” — komuś dwakroć (wyznaniowo i stanowo) gorsze? Jednocześnie wylania się pytanie o wyrazy bliskoznaczne: jezuicy uczniowie faktycznie byli — jak to wprost ocenił Stanisław Salmonowicz — fantazyjnie „zawadiacy” czy może prowokacyjnie ‘buńczuczni’? Byli małymi Kmicicami czy jezuicką piątą kolumną od środka zdobywającą ewangelicką twierdzę obleżoną przez katolicką Rzeczpospolitą? Odpowiedź unaocznia względność ocen i prowadzi ku problematyce relatywizmu...

Doprawdy relatywistycznie brzmią te słowa Stanisława Salmonowicza: „Oba obozy — katolicki i protestancki — były na swój własny sposób i w granicach istniejących możliwości nietolerancyjne. Oczywiście czymś innym jest nietolerancyjno-obronna postawa prześladowanej mniejszości, a czymś innym postawa większości dyskryminującej mniejszość” (Salmonowicz 1992: 87). (Tak pobrzmiwia wyjaśnienie Kalego z jego rozumieniem czym jest grzech kradzieży?) Gwoli sprawiedliwości należy dopowiedzieć, że późniejsza publikacja przyniosła znacząco odmienne stanowisko: „Nietolerancyjność obu stron doprowadziła do tumultu w roku 1724” (Salmonowicz 2005a: 103).

Podobnie zwięźle jak w pierwszej odsłonie obrazu Stanisława Salmonowicza opisowa rzecz ma się w drugiej:

Raz jeszcze przyczyną wybuchłych w Toruniu zajęć była katolicka procesja: w dniu 16 lipca 1724 r. w trakcie procesji na cmentarzu kościoła Św. Jakuba (z okazji uroczystości Matki Boskiej Szkaplerznej) doszło do konfliktu między uczniami kolegium jezuickiego a przyglądającymi się — zdaniem katolików, bez należytego uszanowania — ewangelikami. W wyniku zajść straż miejska aresztowała jednego z uczniów jezuickich. Spór między kolegium (a raczej jego zawadiackimi studentami) a władzami miejskimi (...) o zwolnienie studenta Stanisława Lisieckiego doprowadził do dalszych zajść. (Salmonowicz 2005a: 83–84)

Jakże ten obraz niedopowiedziany — próżno tu szukać jakichkolwiek elementarnych wyjaśnień: na czym ów konflikt polegał? w czym się wyraził brak „należytego uszanowania”? Taka małowówność katolickiego obrazu punktu zapalnego tumultu w tekście, który od autorsko, acz tylko pośrednio (tj. poprzez medium podtytułu książki) został uznany za studium, wydaje się wręcz tendencyjna, ponieważ wiąże się z przemilczeniem tego, co w punkcie zapalnym tumultu dla katolików szczególnie trudne, gdyż pozwalające twierdzić, że iskrą było prowokacyjne zrzucenie kapelusza z głowy jedynie przyglądającego się procesji ucznia gimnazjum akademickiego — chłopca pozostającego poza murem przykościelnego cmentarza. Zarazem, co znamienne: chociaż Stanisław Salmonowicz znalazł książkę Woldemara Gastpary’ego, jednak nie przedstawił „dłuższego” obrazu punktu zapalnego tumultu, a zarazem — co ważniejsze — jego tworzenie zakończył akurat w takim momencie, który był optymalny dla katolickiej strony konfliktu.

Z kolei „dłuższy” obraz punktu zapalnego tumultu przedstawił Woldemar Gastpary:

Dnia 16 lipca, w niedzielę około godziny czwartej po południu odbywała się na cmentarzu kościoła św. Jakuba z okazji święta Matki Boskiej Szkaplerzowej solenna procesja. Tej procesji z zewnątrz cmentarza przyglądało się kilku chłopców, synów mieszczan toruńskich, i subiektyw kupieckich. Do nich przyskoczył uczeń szkoły oo. jezuitów, Stanisław Lisiecki, który (...) chciał ich zmusić do klęknienia przed procesją, a kiedy nie usłuchali, uderzył kogoś w twarz. Strona jezuitów twierdzi, że chłopcy przypatrujący się procesji mieli nakryte głowy, a jeden z nich nawet bluźnił przeciw procesji katolickiej, a wspomniany Lisiecki nie bił chłopców, tylko w spokojny sposób chciał ich nakłonić do zdjęcia czapek przed procesją, kiedy zaś tego uczynić nie chcieli, jednemu z nich czapkę z głowy zrzucił, nie czyniąc nikomu żadnej krzywdy. Rada miejska natomiast dowodziła, że chłopcy ewangelicy stali spokojnie i z odkrytymi głowami przypatrywali się procesji, zaś student jezuitki przyskoczył, groźbami i policzkowaniem chciał ich zmusić do klękania przed procesją. (Gastpary 1969: 28–29)

Ten obraz ewangelickiego historyka nie skrywa wyznaniowo uwarunkowanej dwoistości inicjalnego wydarzenia tumultu.

Problem zawiera się nawet nie tylko w samej dwojakej faktografii (wszak przeciwieństwa obrazów jawią się jako może nawet naturalne), ile już na poziomie słownictwa, tj. wyrazów bliskoznacznych: „Do nich przyskoczył uczeń szkoły oo. jezuitów, Stanisław Lisiecki” — „przyskoczył” czy też „podbiegł”, a może tylko „podszedł”? Ta materia, zdawałoby się wyłącznie językowa, wręcz stwarza dwa światy przedstawień tego samego wydarzenia. Zarazem zaskakuje to, że Stanisław Salmonowicz w swoim pierwszym obrazie punktu zapalnego przywołał taki argument przemawiający na rzecz ewangelików, który Woldemar Gastpary pominął milczeniem: „uczeń gimnazjum, który — zdaniem katolików — niewłaściwie się zachował, w Toruniu był przybyszem i nie znał katolickich zwyczajów”. Tu należy oddzielić dwie sprawy: czym innym pozostawało to, czy ów anonimowy uczeń faktycznie był przybyszem jeszcze nie znającym katolickich zwyczajów, czym innym to, czy ewangelik powinien je znać i (!) respektować. Odpowiedź na to drugie pytanie zapewne prowadzi do powiedzenia „tonący brzytwy się chwyta” — ewangelickie miasto starało się za wszelką cenę zminimalizować czy nawet zneutralizować katolickie oskarżenie o odpowiedzialność za punkt zapalny tumultu, a tym samym za kolejne wydarzenia.

Wydarzenia w Toruniu nie były jedynym wyrazem religijnej wrogości, swoją ewangelicko-katolicką dwoistością może nawet w pełni wpisywał się w inne ówczesne religijne zamieszki, jak np. tumult krakowski 1591 r. Istotową więź tych dwóch wydarzeń można np.

dowieść pentadą Kennetha Burke'a¹². Jego metoda analizy retorycznej pozwala „ukazać, jak mówca narzuca pewien sposób rozumienia rzeczywistości, a przez to przekonuje audytorium do swojego punktu widzenia. Wszelkie inne zabiegi stylistyczno–psychologiczne są wobec tego aktu wtórne”. (Wasilewski 2012: 68). Jako metodę i zarazem narzędzie analizy pentadę współtworzy pięć związanych ze sobą kategorii: akt, scena, aktor, sposób działania lub wykonanie, cel. W kontekście obydwu „niezgodnie zgodnych” obrazów punktu zapalnego toruńskiego tumultu jedna z owych kategorii powinna zostać podwojona, ponieważ „aktorzy” są zarazem tak wyznaniowo, jak też tym samym retorycznie dosłownie rozdwojeni:

Tabela. Analiza pentadyczna ewangelicko-katolickiego rozdwojenia obrazów tumultu 1724 r.

Kategoria pentady	Katolicy	Ewangelicy	Relacja ¹
Akt	„brak należnego szacunku” ewangelików patrzących na katolicką procesję	przymus fizyczny jezuickiego ucznia wobec ewangelików	=>!<=
Scena	Toruń 16 lipca 1724 r.	Toruń 16 lipca 1724 r.	=
Aktor [pobożny]²	remis ze wskazaniem na katolików ³	remis ze wskazaniem na ewangelików	=>!<=
Aktor [grzeszny]	remis ze wskazaniem na ewangelików	remis ze wskazaniem na katolików	=>!<=
Sposób działania lub wykonanie	katolicka reakcja spowodowana „brakiem należnego szacunku” ewangelików patrzących na procesję	postawa „należnego szacunku” ewangelików patrzących na katolicką procesję	=>!<=
Cel	oskarżyć ewangelików i tym samym przynajmniej częściowo wybronić katolików przed zarzutem wywołania tumultu	oskarżyć katolików i tym samym przynajmniej częściowo wybronić ewangelików przed zarzutem wywołania tumultu	=>!<=

¹ — Dwie przeciwie skierowanymi strzałkami i wykrzyknikiem (=>!<=) zaznaczone relacje przeciwieństwa; ² — „Rozdwojenie” tej kategorii jest uwarunkowane dążeniem, aby oddać zależność między tożsamością wyznaniową stron konfliktu a postrzeganiem i ocenami tumultu; ³ — Znana jako jeden z werdyktów sędziów bokserskich formuła „remis ze wskazaniem na...” jest tu oczywiście niestosowna, jednak właśnie ona oddaje stan przybliżonej równowagi, z jaką Woldemar Gastpary i Stanisław Salmonowicz dzielą odpowiedzialność za wybuch tumultu na obie strony konfliktu.

Tak więc obydwa obrazy historyków nie pozostawały dalekie od tego, co było formułowane w 1724 r., wówczas bowiem „W każdym z nich [dokumencie ewangelickim i dokumencie katolickim] dana strona stara się wybielić samą siebie, całą zaś winę i odpowiedzialność zrzucić na stronę przeciwnika” (Gastpary 1969: 61).

¹² „Kenneth Burke jest dla amerykańskiej retoryki XX wieku kimś takim, jak Arystoteles dla greckiej. Wielkim krokiem Burke’a było oddzielenie technik perswazyjnych od perswazyjnego paradygmatu, w którego ramach one działają. Burke przedstawił badania retoryczne jako badania dyskursu”. (Wasilewski 2012: 65). Metoda pentady Burke’a została wykorzystana w: Obremski 2014: 29–47.

Przedstawione w tabeli wyniki analizy pentadycznej wiążą się z trojąką materią teoretyczną:

- analogicznie jak w badaniach tekstów literackich (Szahaj 2014), tak też w badaniach tekstów historii interpretacja poprzedza i tym samym determinuje analizę;
- dwa zasadniczo przeciwne w swoich wymowach obrazy tumultu 1724 r. pozytywnie bądź negatywnie weryfikują twierdzenie Marka Graszewicza i Dominika Lewińskiego *O nieistnieniu manipulacji* (Graszewicz i Lewiński 2007)¹³;
- jeszcze wczesnośredniowieczna „wiera” pozostaje wciąż żywotna i jako taka dalej może, co prawda w trudnym do ścisłego określenia zakresie, konstytuować „wiedzę”.

Wywołany tumultem 1724 r. monologowy dialog ewangelicko-katolicki prowadzi ku fundamentalnej materii metodologicznej, unaocznia bowiem stan osmozy między dwoma światami: „przeszłość jako przedmiot wiary” i „przeszłość jako przedmiot wiedzy”; ściślej mówiąc pokazuje, że „wiera” może pozostawać wciąż żywotna i jako taka dalej konstytuować „wiedzę”. Zapewne najwyrazistszy dowód tego „życia po życiu” wszak jeszcze wczesnośredniowiecznej postawy wobec przeszłości to *auctoritas*, to znaczy, że: historyk średniowieczny zamiast źródeł ma przekazy osób bądź instytucji, którym przysługuje *auctoritas* — tenże nie podlegał krytycznej weryfikacji; toteż kiedy przekaz pozostawał autorytetem, nie zaś źródłem, wówczas odpowiedzi na pytania o prawdziwość i poznawalność obrazu przeszłości były określane przez wiarygodność autora przekazu czy też jej gwaranta, ale nie przez słowa przez niego wypowiedane i kryjący się za nimi obraz przeszłości (Pomian 1968: 65, 77). Podobnie rzecz się ma w monologowym dialogu obydwu historyków tumultu toruńskiego: wspólna im świadomość niemożności definitywnej weryfikacji sprzecznych źródeł (ewangelicy contra katolicy) sprzyjała temu, aby każdy z nich mocniej zawierzył „swoim” autorytetem — konstytuowanym ewangelicko-katolickim konfliktem. Innymi słowy: sprzeczne przekazy ewangelików i katolików nakazywały obydwu historykom jedne przyjąć bez zastrzeżeń, inne opatrzyć znakami zapytania, a jeszcze inne odrzucić — w jakim zakresie nieunikniona weryfikacja wiarygodności sprzecznych źródeł pozostawała uwarunkowana więzią wyznaniową obydwu historyków ze „swoimi”, nie zaś „obcymi” postaciami oraz instytucjami 1724 r.? Odpowiedziami mogłyby być wyłącznie ich wręcz osobiste wyznania — dopiero one pozwoliłyby przynajmniej częściowo rozpoznać zakres, w jakich obrazy tumultu toruńskiego były determinowane wyznaniem podmiotów je werbalizujących, a właściwie wręcz konstruujących.

Tego, jak obrazy wydarzeń przeszłości mogą być właśnie konstruowane przez historyków, dowodzi np. sprawa tak istotna dla sądowej procedury, jak jezuickie wylimowanie świadków powoływanych przez ewangelickie miasto. Właśnie: jedynie powoływanych, jednak niepowoływanych.

¹³ Pytania o manipulację, przynajmniej tymczasem, należy poniechać przynajmniej z dwóch powodów:

- literatura jej poświęcona wydaje się wręcz przepastna, tym samym opanowanie stanu badań jawi się jako wyzwanie zawczasu skazane na niepowodzenie;
- jak ostrzegł Jerzy Bralczyk: „Samo pojęcie [manipulacji] bywa często wiązane z zachowaniami ludzi tak intencjonalnie, że w wielu wypadkach także oskarżeniu o manipulację można przypisać charakter manipulacyjny”. (Bralczyk 200: 249); tak więc już samo pytanie o manipulację niejako automatycznie staje się podejrzeniem czy nawet oskarżeniem, natomiast może okazać się jedynie pomówieniem.

Wielu świadków, których można by nazwać koronnymi, których zeznania miałyby charakter podstawowy dla śledztwa, świadków, którzy najwięcej widzieli i wiedzieli, wyeliminowano w ten sposób, że ich wciągnięto, czasem nawet dopiero w chwili składania przez nich zeznań, do sprawy jako oskarżonych (...). (Gastpary 1969: 74)

Niepodobna wyjaśnić dlaczego Woldemar Gastpary napisał „wyeliminowano” zamiast napisać „jezuici wyeliminowali”. Ten jakże istotny element odpowiedzi na pytanie, czy wyrok był zbrodnią sądową, przez Stanisława Salmonowicza pozostał przemilczany, co z pewnością sprzyjało jego dowodzeniu sprawiedliwości wymierzonych kar. Tym samym zostało potwierdzone główne twierdzenie konstruktywizmu: obrazy przeszłości były i są uwarunkowane poznającymi podmiotami. Nic więc dziwnego, że w kontekście tumultu toruńskiego prawda i fałsz przynajmniej w pewnym zakresie pozostawały uwarunkowane wyznaniowymi kontekstami. Innymi słowy: nie tyle wiarygodność, ile retoryczność obrazów tamtych wydarzeń oraz ich sądowych następstw to również wytwór więzi kościelnych (słowo „retoryczność” jest tu niczym detonator problematyki wręcz przepastnej, więc niech pozostanie jedynie sygnałem tego, co w tym tekście będzie świadomie poniechane).

Tak wciąż wiedzie swe „życie po życiu” to, co historycy nazwali „konfesjonalizacją” — tu: „konfesjonalizacją” dwóch obrazów tumultu 1724 r. W trybie nieuniknionym przeszłość jest przedmiotem konstruowania i wytworem konstrukcji.

W istocie rzeczy wyznaniowy spór Woldemara Gastpary’ego i Stanisława Salmonowicza przynajmniej częściowo wyjaśnia, dlaczego zapewne jednym z trudniejszych elementów dialogu ekumenicznego pozostają monologowe dialogi historyków kościołów chrześcijańskich. W Toruniu katolicy, niegdyś „obcy w oblężonej twierdzy protestantyzmu” (formuła Krzysztofa Mikulskiego), z czasem stawali się zwycięskimi „swoimi” — *vide* dezinformująca tablica informacyjna u wejścia do kościoła jezuitów (Obremski 2013).

Problematyka stanowiąca punktem zapalnym tumultu toruńskiego 1724 r. i monologowym dialogiem historyków nie zamyka się bynajmniej w tych jego obrazach, jakie są tu porównywane. Oto bowiem Jacek Kowalski, walcząc z tym antysarmackim zabobonem, jakim według niego jest twierdzenie „tumult toruński to polska zbrodnia sejmowa”, przyjmuje, że „W każdym razie rzecz [to jest zrzucenie z głowy kapelusza] działa się na placu przykościelnym, w przestrzeni „katolickiej”, na której luteranin nie miał nic do roboty” (Kowalski 2016: 231). Tak więc nawet samo wskazanie miejsca, w którym stali ewangelicy widzowie katolickiej procesji — na przykościelnym placu czy poza nim? — okazuje się tym, czym dla pociągu zwrotnica: miejsce ewangelickich widzów katolickiej procesji ponieważ może nawet determinuje oceny stron konfliktu.

Analogicznie jak w Krakowie 1591 r., tak też w Toruniu 1724 r. dawano dwojaką odpowiedź na pytanie o to, kto powinien zostać uznany za odpowiedzialnego za wywołanie tumultu. Obie strony ewangelicko-katolickiego konfliktu najogólniej wzajemnie wskazywały „tamtych”.

W 1645 r. z inicjatywy Władysława IV Wazy w Toruniu spotkali się przedstawiciele kościołów chrześcijańskich (*Colloquium Charitativum*), aby przywrócić zgodę między trzema wyznaniem: katolickim, kalwińskim i luteranckim. Mniej więcej od dwóch dziesięcioleci tanto wydarzenie jest niejako ponawiane w corocznych spotkaniach znanych jako *Colloquia Thorunensia*. Jednak jak dotąd wszystkie strony podejmujące tamtą piękną tradycję niczym diabeł święconej wody unikają podjęcia wyzwania, jakim wciąż jest tumult

1724 r. — ten dotąd nie stał się samoistnym przedmiotem jakiegokolwiek spotkania. Za kilka lat przyjdzie zmierzyć się z dwóchsetletnią rocznicą tego, co dotąd pozostaje wypychane poza zakres monologowego dialogu historyków.

Na stronie tytułowej książki *Opowieści o Polsce. Retoryka narracji* nie znajdziemy dopowiedzenia, że niejako siłą rzeczy autorski wywód musi pozostać ograniczony — toteż nic dziwnego w tym, że przeważa w niej materia dwudziestowieczna. Dawna Rzeczpospolita jako przedmiot retorycznej analizy pojawia się trzykrotnie: *Narracja o obrazie* [Matki Boskiej Częstochowskiej], *Narracja o obronie Częstochowy*, *Narracje o Konstytucji 3 maja*. To *Historyczne przykłady mitycznego schematyzowania*. Także dwojaki obraz punktu zapalnego toruńskich wydarzeń 16 i 17 lipca 1724 r. można postrzegać w kontekście pierwszego zdania owej książki: „Pojmujemy sens świata przez opowieści” (Wasilewski 2012: 9).

Bibliografia

- Bardecki Andrzej (1966), *Kościół epoki dialogu*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Bohuszewicz Paweł (2015), *Dialog i monolog — o względności genologicznych przecinastawień*, Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny, „Litteraria Copernicana” 1(15).
- Bralczyk Jerzy (2000), *Manipulacja językowa* [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, TAIWPN, Kraków.
- Charpentier Etienne (1993), *Czytając Stary Testament*, tłum. J.A. Zelechowska, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek.
- Gastpary Woldemar (1969), *Sprawa toruńska w roku 1724*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa.
- Górski Konrad (1962), *Zagadnienia słownictwa reformacji polskiej* [w:] *Odrodzenie w Polsce. Historia języka*, t. III, cz. II, PIW, Warszawa.
- Graszewicz Marek, Lewiński Dominik (2007), *O nieistnieniu manipulacji* [w:] *Mechanizmy perswazji i manipulacji. Zagadnienia ogólne*, red. G. Habrajska, Oficyna Wydawnicza Leksem, Łask.
- Kempa Tomasz (2015), *Piotr Skarga a kwestia dialogu katolicko-prawosławnego w historii i w czasach współczesnych*, Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny, „Litteraria Copernicana” 1(15).
- Kowalski Jacek (2016), *Sarmacja, Obalenie mitów. Podręcznik bojowy*, Zona Zero, Warszawa.
- Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny (2015), „Litteraria Copernicana” 1(15), red. K. Obremski, Toruń.
- Mallek Janusz (2015), *Piotr Skarga jako problem dialogu ekumenicznego protestantów i prekursor konfesyjnalizacji trydencko-katolickiej w Polsce*, Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny, „Litteraria Copernicana” 1(15), red. K. Obremski, Toruń.

- Mikulski Krzysztof (2004), *Obcy w oblężonej twierdzy protestantyzmu — portret zbiorowy katolików toruńskich w II połowie XVII i w XVIII wieku* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, red. A. Kazmierczyk et alii, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Obremski Krzysztof (2013), *Duszpasterstwo akademickie w Toruniu i dezinformująca informacja turystyczna. Ministudium manipulacji*, „Znaczenia. Kultura — Komunikacja — Społeczeństwo” 7 (maj).
- (2014), *Tumult krakowski 1591 r.: przeciwstawne faktografie, rozłączne argumentacje, Skargowa sofistyka* [w:] *Retoryka Towarzystwa Jezusowego i jej konteksty*, red. Ł. Cybulski, K. Koehler, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Pomian Krzysztof (1968), *Przeszłość jako przedmiot wiary*, PWN, Warszawa.
- Salmonowicz Stanisław (1992), *Sprawa toruńska z 1724 roku. Geneza i przebieg wydarzeń* [w:] tegoż, *Szkice toruńskie z XVII–XVIII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń.
- (2005a), *Tumult toruński 1724 roku i jego mitologia* [w:] tegoż, *W staropolskim Toruniu (XVII–XVIII w.). Studia i szkice*, Dom Organizatora, Toruń.
- (2005b), *Protestanci i katolicy w jednym mieście: casus Torunia w XVII–XVIII w. Przyczynek do dziejów tolerancji religijnej w Polsce* [w:] tegoż, *W staropolskim Toruniu (XVII–XVIII w.). Studia i szkice*, Dom Organizatora, Toruń.
- (2005c), *Wstęp* [w:] tegoż, *W staropolskim Toruniu (XVII–XVIII w.). Studia i szkice*, Dom Organizatora, Toruń.
- Szahaj Andrzej (2014), *Sławiński o interpretacji. Analiza krytyczna* [w:] tegoż, *O interpretacji*, TA-iWPN UNIVERSITAS, Kraków.
- Szulakiewicz Marek (2015), *Filozofia dialogu a dialog ekumeniczny*, Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny, „Litteraria Copernicana” 1(15).
- Wasilewski Jacek (2012), *Wodzowie kontra gracze. Analiza pentadyczna* [w:] *Instrukcja obsługi tekstów. Metody retoryki*, red. J. Wasilewski, A. Nita, GWP, Sopot.
-

KAMILA ŻUKOWSKA
Uniwersytet Łódzki*

Intymna ścieżka. Późnośredniowieczna pobożność jako kontekst dla Reformacji

The Intimate Path. The Late Medieval Piety as a Context for Reformation

Abstract

The aim of the paper is to analyse the transformations of the forms of late medieval folk piety in Germany and Netherlands. Two types of late medieval religious expression were distinguished: the so called extraverted piety, being a ritualised form faith, and the *devotio moderna* movement as instantiated by the mysticism of Meister Eckhart. By using the passages from The Imitation of Christ by Thomas à Kempis, De theologia mistica by Jacobus de Paradiso and Theologia Germanica both types of piety were presented as preparing the ground for the Reformation.

* Katedra Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych Wydziału Filologicznego
Uniwersytetu Łódzkiego
ul Pomorska 171/173, 90-236 Łódź
e-mail: eudajmone@gmail.com

Zepsucie i śmierć
Bez pociechy los
Cały potępiony
Na zewnątrz i wskroś
Abym był zbawiony
Nie zanoście próśb¹

Wstęp. Cele artykułu

Artykuł ten poświęcony jest przemianom pobożności, które historia społeczna wyodrębniła w dziejach religijności europejskiej na terenach dzisiejszych Niderlandów i Niemiec w okresie od czternastego do szesnastego wieku². Ówczesne zmiany w społecznym podejściu do transcendencji, jak i przeobrażenia religijnych praktyk szerokich mas ludności, zmian, które dokonały się u schyłku średniowiecza, pozwalają nam na wyodrębnienie — dla celów badawczych — dwóch odmiennych sposobów podejścia ówczesnych chrześcijan do rzeczywistości. Zarazem, co istotne, owe wizje świata, w które wpisany został Bóg, zgodnie z przyjętą tu definicją religijności³, kreują nowy stosunek wobec bytu — najważniejszego elementu decydującego o przyjętej przez masy formie pobożności. Postawy te nie stoją wobec siebie jedynie w opozycji ale, jak zostanie dowiedzione w toku analizy, dopełniają się nawzajem, tworząc zróżnicowany obraz zachowań religijnych sprzed okresu instytucjonalizacji religii reformowanej (a więc czasów potrydenckich, których sam Luter nie dożył). Okres zanalizowanych tu przemian duchowości obejmuje późne średniowiecze i początek nowożytności — podczas badania szerokich nurtów światopoglądowych nie jest bowiem możliwe jednoznaczne określenie cezury czasowej. Pewnym jest jednak, że

¹ Pseudo-eckhiartańskie pismo *vom Zorn der Seele* (cyt. za: *Teologia niemiecka* 2016: 42)

² Na temat omawianego tu zjawiska: związków reformacji z pobożnością średniowieczną, mistycyzmem i *devotio moderna* pisało wielu badaczy. Jednym z najważniejszych, syntetycznych opracowań jest monografia Williama Gilberta (nieopublikowana za życia autora — obecnie dostępna jedynie online) poruszająca m.in. problem statusu mistycyzmu w Kościele (Gilbert: <http://www.thefishersofmenministries.com/Renaissance%20and%20Reformation%20by%20William%20Gilbert.pdf>). Bezpośrednim związkiem Lutra z mistycyzmem średniowiecznym książkę poświęcił badacz mistyki chrześcijańskiej Volker Leppin (2016).

³ Przyjęłam szeroką definicję religijności zgodnie z założeniami Pierre'a Chaunu, który określał religijność jako „stosunek człowieka do bytu a poprzez byt to, co go łączy z innymi ludźmi” (Chaunu 1989: 13).

podejście zarówno do Boga, jak i rzeczywistości, związane jest z przemianami w myśleniu o samej śmierci, której obraz — w interesujących nas cezurach czasowych — również uległ znacznym przeobrażeniom (zob. Vovelle 2004: 49–180 i Aries 1992: 293–308).

Pierwsza z interesujących nas postaw religijnych opisana jest na kartach *Czasu Reform* Pierre'a Chaunu, jest to religijność o charakterze widowiskowym, nastawionym na publiczne okazywanie wiary, określona jako pobożność ekstrawertyczna (Chaunu 1989: 34–35 i dalej). Druga z postaw, kształtująca się wraz z doświadczeniem egzystencjalnym świata pełnego⁴, nazwana została w historii religijności terminem *devotio moderna*⁵. Nurt nowej pobożności, częściowo za sprawą dowartościowania jednostki i dewaluacji kościoła instytucjonalnego, prowadzi do zjawiska, które zapisało się w historii Kościoła jako Reformacja (Chaunu 1989: 353, Bainton 1995: 25–37, Friedenthal 1992: 10–35).

Charakter dwóch, w znacznej mierze odmiennych postaw, tj. pobożności ekstrawertycznej oraz *devotio moderna*, stanowi główny przedmiot artykułu, który w zamierzeniu ma nakreślić światopoglądowe zmiany w obrębie religijności ludowej, których przedłużeniem i zarazem konsekwencją stały się późniejsze wielkie reformy kościelne. Charakter zmian w obrębie późnośredniowiecznej pobożności wskazuje na nowy stosunek prostego człowieka do bytu — człowieka, który wraz ze zmianami w średniowiecznej kulturze i powolnym wyczerpywaniem się dawnych sposobów życia, zmienia swoje podejście zarówno do religii, jak i rzeczywistości społecznej. Zwrot ku duchowości indywidualnej można potraktować jako jedną z reakcji na religię wyłączenia, braku bezpośredniego dostępu do Boga, który w pobożności ekstrawertycznej dystansuje się wobec człowieka nie tylko za sprawą własnej mocy, ale także wskutek pośrednictwa instytucji kościelnej. Formy pobożności, będące rezultatem zmian struktury społecznej późnego średniowiecza i obejmujące każdy aspekt życia ówczesnego człowieka (Chaunu 1989: 13), stanowią zarazem izomorficzne odbicie owych przeobrażeń i wykazują pewien określony kierunek — ruch ku indywidualnej duchowości jednostki, której apogeum stanowiła mistyka nadreńska i flamandzka, powiązana, jak w anonimowej *Teologii niemieckiej* (traktat powstał prawdopodobnie w drugiej połowie XIV wieku: Augustyniak 2013: 6), czy dziele *De imitatione Christi* (1423), z ruchem *devotio moderna* (Domański 1983: 5–16; Chaunu 1989: 266; Augustyniak 2013: 6). Wiara Lutra nie pozwala na bezpośrednie włączenie mistyki w program odnowy religijności, choć wiara ta czerpie z nowych form pobożności, które ukształtowały się na peryferiach dawnego Cesarstwa Rzymskiego w doświadczeniu świata ulegającego zasadniczym zmianom: w ciągu trzystu lat nastąpił dziesięciokrotny wzrost liczby czytających (pomiędzy rokiem 1000 a 1300), a duża liczba ludności przyczyniła się do zmian w aksjologii samej rodziny, która coraz częściej przyjmuje formę nuklearną, a nie rodową, i radykalizuje się w zakresie etyki seksualnej, zmniejszając dystans między ludźmi świeckimi i duchownymi (Chaunu 1989: 48–49, 75, 82–83).

Jako że tekst poświęcony został szerokiemu zjawiskom społecznym, konieczna w artykule staje się synteza, w ramach której został naszkicowany interesujący nas pejzaż przemian

⁴ „Świat pełny” to pojęcie zaczerpnięte z książki Chaunu, które odnosi się do gospodarczych i demograficznych przemian rzeczywistości społecznej pierwszej połowy XIV wieku, gdy tereny Niderlandów i dzisiejszych Niemiec zostały gęsto zaludnione (do ok. 40 osób na km²), co przyczyniło się do przemian w obrębie struktury społecznej (m.in. zwiększenie roli państwa prawa i zmniejszenie władzy rodowej), jak i wzrostu znaczenia pobożności indywidualnej (Chaunu 1989: 41–83).

⁵ Jak podaje Jarosław Stoś — termin „*devotio moderna*” został po raz pierwszy użyty już w XV wieku przez Jana Buscha w jego dziele *Kronika Windsheim* (Stoś 1997: 19).

w obrębie pobożności *plebs indocta*. Analiza religijnej *praxis*, zostanie tu uzupełniona, w miarę możliwości, fragmentami dzieł ówczesnej literatury religijnej, wśród której wyróżniłam trzy teksty: wspomniany już traktat *O naśladowaniu Chrystusa* przypisywany Tomaszowi à Kempis (na temat niepewnego autorstwa traktatu zob.: Domański 1983: 11), tekst *De theologia mystica* Jakuba z Paradyża (powstały około 1441–1453), napisany, co istotne, u schyłku życia autora w klasztorze w Erfurcie, miejscowości stanowiącej później także ośrodek studiów młodego Lutra (Górski 1979: 218), wreszcie jedną z najważniejszych księzek w życiu byłego augustianina, z własnej inicjatywy dwukrotnie przezeń wydaną, przepelnioną eckhartowską, mistyczną iskrą *Teologię niemiecką* (Augustyniak 2013: 5–7). Dzieła te, oparte na doświadczeniach mistycznych, czerpiące z teorii teologicznej i filozoficznej Mistrza Eckharta czy św. Bernarda z Clairveaux, literacko ilustrują istotne cechy *devotio moderna*, choć należy też pamiętać, że ponad nurt nowej pobożności znacznie wyrastają. Brak nam tekstów bezpośrednio nawiązujących do omawianej formy pobożności, ponieważ — jak zauważył Henryk Barycz we wstępie do *Pochwały Głupoty* Erazma z Rotterdamu —

Zamknięcie się jednakowoż [*devotio moderna* — przyp. autora] w obrębie dbałości o pogłębianie własnego życia wewnętrznego i doskonalenia go, sprawiło, że mimo zatoczenia szerokich kręgów ruch ten nie wydał w dziedzinie kultury umysłowej trwalszych i wybitniejszych pomników. (Barycz 1953: XXVI)

Problem braku konkretnych tekstów dotyczy także utworów z kręgu religijności „rytualnej”, która w literaturze późnego średniowiecza, ze względu na ludyczny i anonimowy charakter owej pobożności, wynikający z braku dostępu szerokich mas ludności do pisma i druku (ten ostatni wynaleziono wszak dopiero u schyłku piętnastego wieku), jest jeszcze głębszy niż w przypadku *devotio moderna*. Jedyną możliwością rekonstrukcji sposobu myślenia stojącego za ekstrawertyzmem religijnym są teksty nieco późniejsze, bo przynależne do wieku szesnastego, które jednak zostały napisane specyficznym językiem, korzystającym ze średniowiecznego spojrzenia na rzeczywistość, i które często stanowią polemikę z luteranizmem lub też są elementem krytyki ze strony samej „wiary luterskiej” w ramach rodzącej się Reformacji. Podobnie jak w przypadku dzieł wyrastających z *devotio moderna*, utwory te w tekście służą jedynie za ilustrację określonego sposobu wyrażania uczuć religijnych, a ich przywołanie ma w artykule charakter pomocniczy. Jest to zarazem główna przyczyna arbitralnego wyboru owych fragmentów.

Pobożność średniowieczna. Ludyczny wymiar religijności

Pobożność ekstrawertyczna była elementem kultury średniowiecznej, w której monopol na pismo i wiedzę należał do środowisk kościelnych, zamkniętych przeważnie w monastycznych murach lub katedrach uniwersyteckich. W uproszczeniu można więc powiedzieć, że „była to religia ludzi nieumiejących czytać” (Chaunu 1989: 21). Potwierdzeniem tego szczególnego ekskluzywizmu kultury pisanej, a więc przede wszystkim duchownej są uwagi autorów tekstów z przełomu piętnastego wieku, pojawiające się zarówno w *O naśladowaniu Chrystusa*, jak i *De theologia mystica*. W tej drugiej pracy autor pisze wprost o szczególnym powołaniu zakonników (Kartuzów) do mistycyzmu, czyli poznania Boga za sprawą miłości i żarliwości wiary (za: Górski 1979: 218–219). Z kolei w dziele przypisywanym Tomaszowi à Kempis autor daje takie oto rady braciom zakonnym:

Jeśli chcesz nieco postąpić w życiu wewnętrznym, utrzymuj się w bojaźni Bożej i nie chciej zbytnej wolności, lecz wszystkie zmysły utrzymuj na wodzy. Nie powierzaj siebie także niestosownej radości. Oddaj się skrusze serca, a znajdziesz pobożność. Skruca serca otwiera wiele dóbr, które rozprężenie szybko zwykło trwonić. ([Tomasz à Kempis] 2014: 76)

Teksty te, reprezentujące religijność indywidualną (omawiane szerzej we fragmencie poświęconym *devotio moderna*), dostarczają ilustracji powiązania kultury wysokiej z *via sacra*, która monopolizowała dostęp do wiedzy. Tymczasem jedną z głównych cech kultury ludowej, z której wyrosła pobożność rytualna i ekstrawertyczna, był oralny charakter kultury tradycyjnej, opartej na strukturze rodowej, niewymagającej od jednostki umiejętności pisma: najważniejsze informacje przekazywano bowiem ustnie, wykorzystując popularne wówczas metody mnemotechniczne⁶ (Chaunu 1989: 154). Strukturę, z której pobożność ekstrawertyczna wyrosła, można ująć w przestrzeni wertykalnej: jest to świat feudalny, w którym jednostka, za sprawą tradycji, jest pewna swojego miejsca w świecie, choć pod koniec średniowiecza owa pewność zaczyna się chwiać, co widać w historycznej postawie szerokich mas ludności, jak i młodego brata zakonnego, Marcina Lutra (Bainton 1995: 19–41; Friedenthal 1992: 31–35). Brak umiejętności pisma, brak znajomości łaciny i dostępu do słowa pisanego znacznej większości profanów sprawiają, że w pobożności ekstrawertycznej dominuje światopogląd prostego ludu wraz z jego magicznym i uproszczonym postrzeganiem rzeczywistości oraz uzależnieniem jednostki od grupy. Świadectwem tego zawikłania są fragmenty ówczesnej pieśni ludowej, którą śpiewała, pochodząca z saksońskiego i na wskroś średniowiecznego gminu, matka Lutra: „jeśli ludziska nas nie lubią inni prawie na pewno my jesteśmy winni” (cyt. za Bainton 1995: 18). Słowa te akcentują tym samym kolektywny wymiar ówczesnej kultury, do której jednostka zawsze musiała się dostosować.

Cechą mentalności ludowej, manifestującej się w pobożności ekstrawertycznej było także traktowanie świętych sakramentów na wzór obrzędów przejścia, co doprowadziło do powszechnej aprecjacji chrztu, ze względu na jego symboliczny potencjał (przyjęcie jednostki do wspólnoty, a szerzej — jej kulturowa agregacja), oraz deprecjacji tych sakramentów, które w schemacie *rite de passage* nie mogły się odnaleźć, jak miało to miejsce w przypadku bierzmowania, niezrozumiałego dla umysłów prostych ludzi i dodatkowo osłabiającego wartość chrztu (Chaunu 1989: 160). Gorliwość wobec sakramentów połączona ze skwapliwym wypełnianiem nakazów i zakazów kościelnych — do których należał przede wszystkim post (w późnym średniowieczu obejmował on sto dwadzieścia dni) — oraz zakaz pracy w wyznaczone przez Kościół dni — skutkowały tym, że religia ekstrawertyczna późnego średniowiecza była religią znaku i rytuału, będącego elementem umowy z Bogiem, potwierdzonej koniecznym imprimatur kościoła-institucji, którego roli nie można podważać (Chaunu 1989: 175)⁷. Powszechna była wiara *plebs indocta*, że wierność

⁶ Co ciekawe, w dziele *De theologia mystica*, które badacze łączą z nurtem *devotio moderna*, Jakub z Paradyża, poszukując najbardziej efektywnych metod modlitwy, kieruje swą uwagę ku hezychazmowi, odmianie mistycyzmu wschodniego, który poza zalecaną ascezą charakteryzował się również nieustannym powtarzaniem tych samych wersów modlitwy. Mnemotechnika i powtarzalność służyły tu jednak wyciszeniu i kontemplacji, a skupienie autora na technice modlitwy pozwala uznać jego dzieło za efekt przełomu światopoglądowego, który nastąpił w XV wieku (por. Górski 1979: 227).

⁷ Warto pamiętać, że krytyka oraz deprecjacja instytucji kościelnych jako koniecznego pośrednika w drodze do zbawienia duszy jest starsza niż ruch *devotio moderna* i Reformacja. Jej echa pojawiają się już w działalności Wiklifa, który podważał władzę papieską oraz nadawał Biblii moc weryfikacji instytucji kościelnej (podobnie jak miało to miejsce podczas sądowych sporów Lutra z wysłannikami papieża) (Chaunu 1989: 236–244).

poszczególnym czynnościom bez głębokiej refleksji teologicznej wystarczy, by osiągnąć zbawienie. Tłumaczy to częściowo wielką popularność ilustrowanych podręczników dobrego umiarkowania, które swymi schematycznymi wskazówkami zapewniały wiernym dostęp do królestwa niebieskiego. Przed wybuchem epidemii czarnej śmierci, jak zauważył Michel Vovelle, obraz śmierci nie był tak niepokojący jak w wieku piętnastym (Vovelle 2004: 49–55; Aries 1992: 19–24; Chaunu 1989: 156). Przeważała bowiem wiara, że wystarczy w *articulo mortis* obecność kapłana wraz z komunią, którą konający mógł wreszcie bez obaw przyjąć, by zapewnić sobie życie wieczne (Chaunu 1989: 191). W opinii ludu już sam żal za grzechy w ostatnich chwilach życia pozwalał uzyskać prawo boskiej łaski — nieważne zatem jak moralne lub niemoralne było życie moribunda, wystarczyło bowiem dopełnić religijnych formalności, by cieszyć się boskim rajem. Przejście przez Europę epidemii zmieniło podejście do śmierci, która z elementu samego życia stała się przerażającą, autonomiczną siłą czyhającą na życie człowieka w każdej chwili. Jak powtarzały bowiem teksty dawnych testamentów: „Nie masz na świecie rzeczy bardziej pewnej niż śmierć i nic mniej pewnego niż godzina śmierci”⁸. Zmiana wizerunku śmierci wymusza na ludności inne spojrzenie na samą religijność, której rytuały nie zabezpieczają już przed tragicznym i złowrogim światem; ta zmiana podejścia wobec śmierci, w znacznej mierze wymuszona przez historię, jest jedną z przyczyn późniejszego rozwoju nurtu *devotio moderna*. Nie bez znaczenia jest bowiem fakt, że gęsto zaludnione tereny północno-zachodniej Europy w połowie wieku czternastego stały się tłem dla makabry, przed którą nie można było już się ochronić sprawdzonymi wcześniej, powtarzalnymi czynnościami religijnymi.

Istotną cechą religijności ludowej był epistemologiczny prymat zmysłów (w tym przede wszystkim dotyku i wzroku), za sprawą którego ludność upodobała sobie fizyczną obecność sacrum (fenomen ten Joanna Tokarska-Bakir nazwała sensualizmem magicznym) (Tokarska-Bakir 2000: 45). Pobożność oparta na chęci fizycznego kontaktu ze świętością manifestowała się szerokim kultem relikwii, z którym później starał się walczyć Luter. Walka ta nie była prosta, zważywszy na pasję zbierania relikwii, której uległ Fryderyk Mądry, elektor Saksonii, będący głównym zwolennikiem Lutra, a zarazem człowiekiem należącym do ówczesnej elity, co świadczyło o niezwyklej popularności tej praktyki także wśród warstw panujących (Bainton 1995: 60). Obrzędowy charakter pobożności wynikał z podejścia do samego Boga i sacrum: bóg *plebs indocta* jest bogiem gniewu, a lęk przed nim, jak pisał Chaunu, skutkuje obsesyjną manią powinności, nakazów oraz zakazów: postami, pielgrzymkami, głośnymi modlitwami i darowiznami (przymusowymi lub dobrowolnymi) na rzecz Kościoła. Datki te były przeznaczane szczególnie na msze za dusze zmarłych, zaś ich odprawianie (często w liczbach absurdalnych, liczonych w tysiącach) nakazywano w ówczesnych testamentach (zob. Chaunu 1989: 159; Aries 1992: 174–176). Tymczasem sukces nurtu *devotio moderna*, jak i przeobrażenia pobożnościowej *praxis*, wynikają ze zmiany nastawienia jednostki do Boga — z Boga gniewu i Boga-sędziego, znanego z kart Starego Testamentu, istota najwyższa, dzięki ofercie z krwi i samopoświęceniu, staje się bliższa człowiekowi. Jak zostanie to opisane w toku dalszej analizy, reński i flamandzki mistycyzm posunął się w tym aspekcie do skrajności, doszukując się boskości w człowieku, który dzięki technikom mistycznym może stać się samym Bogiem. Dystans wobec sacrum, powodowany lękiem przed świętością, który nie pozwalał ludowi na przyjmowanie sakra-

⁸ W tym m.in. testament cesarza Karola V, strony w procesie Lutra w Wormacji, do końca życia niechętnego działaniom byłego augustianina (Aries 1992: 189; Friedenthal 1992: 287).

mentów komunii w chwili innej niż godzina śmierci z lęku przed możliwością popelnienia grzechu (Chaunu 1989: 191), zostaje później zniwelowany zarówno przez sprowadzenie Boga do postaci człowieka, jak i człowieka do postaci Boga.

Wyobraźnia religijna prostego człowieka ówczesnych czasów jest oczywiście w znacznej mierze sferą domysłów. Wiadomo nam jednak, że jednym z głównych punktów zapalnych w wystąpieniach Lutra był problem odpustów i finansowego zadośćuczynienia za grzechy, która to praktyka przynależała do elementów pobożności ekstrawertycznej. Problem ten, podobnie jak uprzywilejowanie dotyku i wzroku w kontakcie z sacrum, sięga mentalności przedchrześcijańskiej i nie był jedynie kwestią chciwości ówczesnych duchownych (w tym papieża Juliusza II, gromadzącego środki na budowę nowej Bazyliki Św. Piotra). Richard Friedenthal, najlepszy portrecista czasów Lutra, zauważa bowiem, że termin „pokuta” pojawił się już w języku staroniemieckim i oznaczał gratyfikację pieniężną wypłacaną na poczet dokonanej szkody społecznej (Friedenthal 1992: 141). Przeniesienie terminu prawnego do języka religii sprawiło, że w świadomości ludzi, zgodnie z archaiczną formą myślenia *do ut des*, skodyfikowaną w prawie rzymskim, wypełnienie zobowiązania wyznaczonego przez autorytet (władcę czy papieża) zmazywało nawet największą winę — tak też większość prostej ludności traktowała problem odpustów, zapewniając sobie spokój sumienia. Luter, atakując proceder odpustowy, podobnie jak Karlstadt, jego nauczyciel, a później także jeden z pierwszych reformacyjnych radykałów krytykujących obrazy religijne i wyśmiewających się z katolickiej ceremonii mszy świętej, wykonał gest przeciwko owemu ludowemu porządkowi. Reformator zdawał sobie sprawę z przywiązania gminu do dawnych zwyczajów choć potępiał działalność takich zakonników jak choćby dominikanin Johann Tetzel, który podczas mszy dał się poznać jako prawdziwy demagog i piewca totalnej władzy papieża nad duszami czyścowymi, który mógł z niego wyciągnąć nawet tego, kto poważyłby się zapłodnić Matkę Boską! Jak dobitnie mówił o swojej działalności w imieniu papieża: „gdy pieniążek wpadnie do trzosa/dusza uleci w niebiosy” (cyt. za Friedenthal 1992: 137). Zarazem sam Luter, dla którego Tetzel stanowił negatywny przykład duchownego nadużywającego władzy nad ludem, był przedmiotem satyrycznej twórczości literackiej, która powstała także w kościelnym środowisku (zwłaszcza tym wywodzącym się z niższych warstw stanowych). Luter bowiem, opierając się na Piśmie Świętym, zdewaluował wartość sakramentów, co stanowiło dla krytykujących byłego augustianina jeden z najcięższych zarzutów. Znany satyryk-franciszkanin i *poeta laureatus*, Tomas Murner, pisał w swym paszkwilu *O wielkim błaznie luterańskim*, używając dosadnego języka, jakoby luteranie cierpieli na dziedziczny koltun, a samemu Lutrowi życzył dosadnie: „w sraczu giń człowieku wstrętny co odrzucasz sakramenty” (cyt. za Friedenthal 1992: 349). Opór ludności, która stosowała dawne praktyki ekspiacyjne i uczestniczyła w kościelnych rytuałach, wobec krytyki reformatora był zatem ogromny i, mimo sukcesu Reformacji, nie udało się go całkowicie pokonać.

Czasy odpustów to również czasy rozpowszechnienia w społeczeństwie wizerunku czyścica, który — choć jego ślad pojawia się w drugiej księdze Machabejskiej — stanowił dotychczas w świadomości ludu miejsce dość nieokreślone, zaś jego pierwsze ikonograficzne przedstawienia w sztuce europejskiej sięgają dopiero połowy XV wieku, a jakiegokolwiek ludowe wzmianki o nim pojawiają się dopiero w testamentach siedemnastowiecz-

nych (Chaunu 1989: 179)⁹. Czyściec, stanowiący „trzecie miejsce”, pobożność prostego człowieka adaptuje na swój sposób: jako miejsce „pomiędzy”, niweluje ono dystans absolutny między niebem, piekłem i ziemią, zaś wiara w możliwość zmiany *status quo* duszy za sprawą odpustów i rękojmi papieża, który jakoby dzięki nadwyżce dobrych uczynków świętych może skrócić czas mąk czyścicowych, zwiększa poczucie bezpieczeństwa średniowiecznych jednostek, których postawa wobec sacrum została ukształtowana przez lęk i zarazem rytual (Chaunu 1989: 162). Strach przed zmarłymi w czasach średniowiecza, będący echem dawnych wierzeń, był w ówczesnych czasach na tyle silny, że próba schrystianizowania przez Kościół *transi*, powracającego na ziemię żywego trupa, nigdy do końca się nie udała, choć to tej próbie zawdzięczamy pierwsze wyobrażenia tańca śmierci (Aries 1992: 116–122). Symboliczny potencjał czyścica, jako miejsca nad którym panował papież, a żywi przez swoje zachowanie mieli wpływ na życie zmarłych, stanowił wentyl bezpieczeństwa dla prostego ludu. Z kolei luteranizm, który rozpowszechnił się w szesnastym wieku na terenie Saksonii, odrzucał wiarę „w trzecie miejsce”, korzystając w swym wyobrażeniu *eschatonu* z wykładni biblijnej. Zgodnie z treścią Starego Testamentu, najczęściej cytowanego przez Lutera, obcowanie żywych ze zmarłymi było niemożliwe, podobnie jak niemożliwy — dzięki soteriologii zbudowanej na idei *sola fide* — stał się wpływ żywych na życie pośmiertne bliskich (Chaunu 1989: 369).

***Devotio moderna* i droga mistyki**

Częściowy kres średniowiecznej pobożności ekstrawertycznej, wraz z jej rytuałami i praktykami (choć kres ten był jedynie częściowy, bo flagellanci istnieją na terenach Włoch jeszcze na początku siedemnastego wieku), był spowodowany dwoma znanymi powszechnie czynnikami: rozdźwiękiem między teologią i filozofią, której słynna debata paryska jedynie nadała symboliczną datę, oraz gęstym zaludnieniem terenów wokół Renu i Niderlandów, na terenach których rosła znacznie liczba czytających, a dostęp do święceń kapłańskich miało coraz więcej ludzi z niższych warstw społecznych (Chaunu 1989: 93). Dawne *limes* Cesarstwa Rzymskiego stały się miejscem, gdzie — ze względu na ciągle zwiększającą się liczbę czytających także wśród świeckich oraz zmiany w strukturze rodziny, spowodowane tempem i charakterem zaludnienia — powstała potrzeba nowej pobożności, opartej nie tyle na bezrefleksyjnych rytuałach związanych z magicznym myśleniem, ile na bezpośrednim, jednostkowym kontakcie z Bogiem (Barycz 1953: XXVI; Chaunu 1989: 235–236). Rozpad dawnych struktur społecznych znalazł więc swoje odbicie w charakterze myślenia o sacrum, powiązany z tymi zmianami; wertykalna, rodowa struktura została zastąpiona *ordo* horyzontalnym, gdzie miejsce autorytetu, zamiast rodziców czy suzerena, zajęła wspólnota parafialna oraz popularne bractwa świeckie (Chaunu 1989: 135, 141). Znajomość pisma, zmniejszająca dystans między księżmi i świeckimi, a także zmiana zachowań seksualnych, wynikająca z gęstego zaludnienia świata sprzed wybuchu epidemii, wymusza wówczas późniejszy wiek zawierania małżeństw i dłuższą wstrzemięźliwość seksualną wśród osób świeckich (Chaunu 1989: 147). Wtedy też dochodzi do głosu religijna narracja

⁹ Czyściec nie pojawia się w teorii św. Augustyna, który był patronem zakonu Lutera. Sam Luter, we wczesnej młodości, zgodnie z wyobraźnią ludową, wierzy w czyściec, choć jego wiara szybko wygasa. Wydaje się, że nie bez znaczenia dla Lutera, poza treścią mistycznego dzieła, Teologii Niemieckiej, sprowadzającej piekło i niebo do problemu istnienia woli ludzkiej i boskiej (brak tu miejsca na czyściec) była właśnie soteriologiczna myśl Augustyna. (Chaunu 1989: 177; *Teologia niemiecka* 2013: 132).

związana z kręgiem nadreńskiej i flamandzkiej mistyki, a zarazem postępująca krytyka środowisk kościelnych, której świadectwa pojawiały się na terenach działalności Lutra ponad sto lat przed jego wystąpieniem w Wittemberdze (począwszy od Wiklefowskiego ruchu lollardów). Na podstawie treści zachowanych pism ulotnych można spróbować odtworzyć panujący tam klimat światopoglądowy, otaczający kościół-instytucję, który był postrzegany jako zdemoralizowana instytucja, dająca możliwość wygodnego i bogatego życia: „Z Wurzburga dziewięć ma kanonik/czternaście lat w katedrze strawił/mszy ani jednej nie odprawił” (cyt. za Friedenthal 1992: 26).

Wiek XV, wraz z końcem spetryfikowanej struktury średniowiecznej i zanikiem dawnej kultury religijnej, staje się areną dla nowopowstałych ruchów, w tym nurtu mistycznego dążącego do całkowitego zjednoczenia człowieka i Boga, który — jak w przypadku myśli Mistrza Eckharta — nie został przez Kościół wyartykułowany *expressis verbis* jako herezja¹⁰. Mistyka nadreńska Eckharta czy Jana Taulera ukształtowana została w klimacie *devotio moderna*, choć nie zamyka się ona w granicach nurtu, stając się swoistą, autonomiczną teologią, w myśl której Bóg i człowiek są całkowicie od siebie zależni. Mistycyzm ten oparty został na imperatywie żarliwości emocjonalnej jako jedynej drodze do Boga. Jego echa pojawiają się w dziele *O naśladowaniu Chrystusa*, w którym religia, w przeciwieństwie do ludzycznej pobożności ekstrawertycznej, przenika wszystkie dziedziny życia człowieka. Główną cechą dzieła jest wyeksponowanie człowieczeństwa Chrystusa, który — w przeciwieństwie do bohatera *Enchiridionu* Erazma, gdzie Chrystus zgodnie z humanistycznym ujęciem religijności to przede wszystkim nauczyciel i propagator Ewangelii — jawi się nam przede wszystkim jako człowiek cierpiący za grzechy innych, wraz z całym uniwersum znaczeń, które pociąga to za sobą dla jego wyznawców (Domański 1983: 5). Życie ludzkie zostaje tu naznaczone poczuciem winy wobec Boga, którego cierpienie fizyczne, wyeksponowane, zaczyna przypominać jedynie ludzką dółę, co zbliża owo myślenie o Bogu do herezji monofizyckich (Chaunu 1989: 236)¹¹.

Wraz z ostrym podziałem świata na materię i transcendencję, którą *devotio moderna* przejmuje z ruchów znacznie od niej starszych, mających swe korzenie w greckim orfizmie (i w adaptującym część orfickiej wizji świata Platonie) nowa pobożność nie traci jednak swego optymizmu co do zbawienia, dając wiernym praktyczne rady na miłe Bogu, pobożne życie. Narzędzia praktyczne, służące zbliżeniu jednostki z Bogiem wypracowane przez *devotio moderna* przypominają swym charakterem elementy *praxis* właściwe pobożności ekstrawertycznej. Różnicą stanowiącą o odmienności *devotio moderna* jest jednak introwertyzm i skupienie się na własnej duszy, ponieważ, jak czytamy w *O naśladowaniu Chrystusa*, jedynie przez poznanie siebie możemy odnaleźć drogę do Boga, która „jest pewniejsza niż poznanie naukowe” (Tomasz à Kempis 2007: 19). Podobną treść wyraża traktat Jakuba z Paradyża *De theologia mistica*, gdzie autor zawarł myśl, iż jedynie pokuta i żarliwa miłość mogą doprowadzić jednostkę do bezpośredniego kontaktu z Bogiem (za Górski 1979: 221). Postulat aktywnego udziału w życiu religijnym, wraz ze wspomnianym już zmniejszającym się dystansem świeckich i duchownych, musiał wzmocnić

¹⁰ Na temat kontrowersji wokół mistyki jakie pojawiają się w dogmatyce kościelnej zob. wspomnianą już książkę Gilberta (zwl. Rozdział IX), zob. przyp. nr 1.

¹¹ Domański, analizując postać Chrystusa w dziele przypisywanym Tomaszowi à Kempis, twierdzi, że obecność Chrystusa w dziele jest poddana niewielkiemu metaforyzowaniu, zaś On sam jest w tekście obecny przede wszystkim „jako ciało” (Domański 1983: 17).

krytykę dawnych instytucji kościelnych — nurt *devotio moderna*, tak jak robił to Wiklef, Hus czy Luter, kieruje swą uwagę głównie na Pismo Święte, które staje się głównym sędzią działania ziemskiego Kościoła i pierwszym autorytetem człowieka pobożnego (Chaunu 1989: 240; Friedenthal 1992: 188–189). Prymat pisma nad instytucją pojawia się także jako pokłosie debaty paryskiej o całkowitej wolności Boga, skutkującej rozdzielaniem teologii od metafizyki i kryzysem samej metody scholastycznej, która przez ilość komentarzy zdystansowała się wobec tekstu samego Pisma Świętego (Chaunu 1989: 275). Przeciwno scholastyce wymierzony jest także fragment tekstu przypisywanego Tomaszowi à Kempis, w którym dowiadujemy się, że *afectus* jest najpewniejszą drogą poznania Boga, co wyklucza poznanie przez *intellectus*, czyli rozum i dowodzenie:

Odpocznij od nadmiernej żądzy wiedzy, bo wiele w niej rozterek i złudzeń. Uczni pragną być dostrzegani i uchodzić za mądrych. Wiele jest rzeczy, których znajomość mało lub wcale nie przynosi duszy pożytku. I bardzo niemądry jest ten, kto dąży do niektórych rzeczy, innych niż te, które służą zbawieniu. (Tomasz à Kempis 2007: 14)

Topos *ignorantia docta* pojawia się także w *De theologia mistica*, w której autor przytacza legendę z hagiografii świętej Katarzyny ze Sieny o pobożnych niewiastach, które zawstydzają uczonych mężów (Górski 1979: 224). Należy pamiętać, że czasy działalności obu autorów to również czas napisania przez Mikołaja z Kuzy dzieła o uczonej niewiedzy, co stanowiło reakcję na kryzys epistemologiczny, spowodowany coraz większym dystansem pomiędzy teologią i metafizyką — ta ostatnia rozpoczęła bowiem własną drogę ku autonomizacji. Dlatego też głównym celem człowieka religijnego w nurcie *devotio moderna* nie jest uzyskanie szerokiej wiedzy teologicznej (co, zgodnie z treścią przytoczonych traktatów raczej oddala od Boga), ale poznanie siebie, które równa się całkowitemu odrzuceniu jaźni i wzniesienie się do istoty najwyższej przez bezinteresowną miłość, będącą naturalną konsekwencją wiedzy o Boskiej doskonałości, a nie nadziei na lepsze życie na ziemi czy też po śmierci (zob. *Teologia niemiecka* 2013: 40 i por. Górski 1979: 221; Tomasz à Kempis 2007: 39). Praktyka ta stanowi przeciwieństwo dawnej pobożności ludowej, która opierała się na nakazach i zakazach kościelnych oraz prawie podstawowej wymiany dóbr, nie kwestionując prymatu samej instytucji Kościoła wraz z centralną władzą papieża czy soboru. *Devotio moderna* tymczasem dystansuje się od instytucji Kościoła, choć w dystansie tym nie posuwa się do radykalności Lutera, który papieża zaczyna nazywać Antychrystem, czyli przeciwnikiem Chrystusa w sensie moralnym¹². Kościół w mistyce nadreńskiej i w *devotio moderna* staje się przede wszystkim wspólnotą samych wiernych połączonych miłością do Boga, przypominając projekt św. Augustyna, na którego również później będzie powoływał się Luter (Chaunu 1989: 351; Gilson 1987: 76). W kontekście tym istotne jest również to, że, jak pisał Jakub z Paradyża — w przeciwieństwie do późniejszej mistyki hiszpańskiej — możliwość zespolenia z Bogiem jest dana każdemu człowiekowi, nie wyłączając niepiśmiennych prostaczków (za: Górski 1979: 218).

Teologia obecna w *O naśladowaniu Chrystusa*, *Teologii niemieckiej* czy *De theologia mistica* ma charakter pozytywny, choć kontrast między człowiekiem traktowanym jako stworzenie, które posiada własną jaźń, ujawnia, wszystko to czym Bóg nie jest. Z drugiej strony, postać

¹² Por. z cyt. z *Teologii niemieckiej*: „Gdy »ludzka wola« odrzuca Chrystusowe życie oraz inne rzeczy należące do prawdziwego dobra, których uczył i którymi żył Jezus, to jest ona Antychrystem” (*Teologia niemiecka* 2013: 107–108).

Chrystusa, którego człowieczeństwo zostało wyeksponowane w mystyce chrystocentrycznej, stwarza możliwość zredukowania dystansu i potraktowania cierpienia Syna Bożego jako dowodu bezgranicznej miłości Boga. Obie drogi kierują jednak uwagę człowieka ku jego grzeszności, będącej efektem działania nie tyle diabła, ile wolnej woli (która swoją drogą zostaje w *Teologii niemieckiej* wprost z diabłem utożsamiona; *Teologia niemiecka* 2013: 64). Pojawiające się z kolei w *O naśladowaniu Chrystusa* połączenie żarliwości i doświadczenia mistycznego zostają zestawione z dawnymi naukami stoików, z tym, że zamiast ataraksji wynikającej z wiedzy o naturze rzeczy, pojawia się tu pewność wynikająca z charakteru samego Boga, którego człowiek jest częścią i w którym istnieje zawsze boża iskra — motyw pojawiający się również w *Teologii niemieckiej* przesiąkniętej naukami Eckharta (Tomasz à Kempis 2007: 42; *Teologia niemiecka* 2013: 87, 103–104). Myślenie o Bogu, którym wzgardził świat (Chrystus) i wzgarda dla tegoż świata, w którym jest tyle klęsk i cierpienie, zapewnić ma jednostce spokój oraz nadzieję na zjednoczenie z Bogiem (Tomasz à Kempis 2007: 57). Nieustannie podkreślana jest konieczność odrzucenia własnej woli, czyli natury, która, zgodnie z tezami Eckharta, sama nie może być Bogiem, to jest ciałą, woli jednostkowej będącej zawsze przyczyną grzechu (myśl powielana również, jak zostało już wspomniane, w anonimowym tekście *Teologii niemieckiej*) i miłości do samego siebie oraz innych ludzi — na wzór stoicki. Autor *O naśladowaniu Chrystusa* cytuje nawet Senekę:

Powiedział ktoś (Seneka, List 7): „Ilekróć byłem wśród ludzi, wracałem mniejszym człowiekiem”. Często tego doświadczamy, gdy wdajemy się w długie pogawędki. Łatwiej kalkiem milczeć, niż nie wykroczyć w słowach. Łatwiej się w domu ukryć, niż poza domem móc siebie wystarczająco upilnować. Kto więc zamierza dojść do rzeczy wewnętrznych i duchowych, powinien z Jezusem usuwać się od tłumów. Tylko temu nie zaszkodzi publiczne ukazywanie się, kto chętnie kryje się przed ludźmi. Tylko temu nie zaszkodzi mówienie, kto chętnie milczy (...)
(Tomasz à Kempis 2007: 55).

Pojawia się również w dziele przypisywanym Tomaszowi à Kempis, a zaczerpnięty z listów św. Pawła, termin „człowiek wewnętrzny”, stojący w opozycji do człowieka zmysłowego (a nie zewnętrznego), skoncentrowanego na sobie i doczesności (Tomasz à Kempis 2007: 200 i dalej). Jedynie człowiek wewnętrzny, zawierający bożą iskłę, jest w stanie dotrzeć do Boga, zaś w *Teologii niemieckiej* dotarcie to równa się przeobóstwieniu człowieka, którego jedynym przykładem jest właśnie Chrystus (*Teologia niemiecka* 2013: 26–27, 90)¹³. Zjednoczenie z Bogiem, za sprawą unii woli człowieka z wolą Boga zostaje najpełniej opisane właśnie w *Teologii niemieckiej*, która stanowi jeden z najważniejszych tekstów kultury niemieckiej, o której z uwielbieniem wypowiadał się Luter, porównując ją z Pismem Świętym i dziełami Augustyna, i o której Schopenhauer pisał, że jej anonimowy autor był geniuszem jak Budda (Augustyniak 2013: 5–7). Tekst, opierając się na Plotynie, a bezpośrednio na mystyce reńskiej, przedstawia obraz Boga jako doskonałość i jedność, z której wypływają wszystkie byty, zgodnie z wykładnią Świętego Pawła: to, co cząstkowe, bierze swój początek z doskonałego jak promień ze Słońca (*Teologia niemiecka* 2013: 23–24). Podobnie

¹³ Étienne Gilson o Eckhartiańskiej teorii przeobóstwienia człowieka pisał, że jest ono możliwe jedynie wtedy, gdy dusza odwróci się od świata doczesnego. Tylko wtedy jest ona w stanie odkryć naturalną łączność z Bogiem, co prowadzi do ubóstwienia, czyli momentu, gdy dusza powraca do Boga, by się z nim zjednoczyć (zdolność dotarcia duszy do istoty Boga została określona jako *synderesis*) (Gilson 1987: 394).

jak w *O naśladowaniu Chrystusa*, także w *Teologii niemieckiej*, autor krytykuje zmysły i wiedzę rozumową, które jedynie oddalają jednostkę od Boga. Pisze on również wprost, że gdyby człowiek żył w całkowitym posłuszeństwie wobec Boga, to odkryłby, iż sam jest Bogiem:

Prawdziwy doskonały Bóg i prawdziwy doskonały człowiek są jednym, człowiek bowiem tak zupełnie ustąpił miejsca Bogu, że sam Bóg jest tam człowiekiem, a jest przecież Bogiem samym.
(*Teologia niemiecka* 2013: 68)

Bóg w dziele przedstawiony jest zgodnie z teologią mistyczną Eckharta: wszystkie byty mają w nim początek, ponieważ ich istnienie wynika z jego woli, która sama jest właśnie działaniem. Powstanie bytów w teorii Eckharta, jak i w treści *Teologii niemieckiej*, jest konieczne: Bóg, który jest przeciw wszystkim, a więc jednością łączącą w sobie zarazem statyczne istnienie, jak i kinetyczne działanie (zob. Gilson 1987: 391–392 i por. *Teologia niemiecka* 2013: 86–87). By sam siebie poznać jako najwyższe dobro i doskonałość, musi Bóg zróżnicować się na osoby, a także powołać do istnienia kolejne stworzenia, które zawierają w sobie boski pierwiastek, a więc mogą poznawać ową doskonałość Boga przez zwrócenie się do niego (*Teologia niemiecka* 2013: 84–85, 100). Jedynie bowiem przez istnienie i działanie Bóg może być doskonały; wynika z tego konkluzja, że istnienie ludzi, którzy mogą poznać Boga, jest konieczne dla jego doskonałości. Postawa ta, stanowiąca element mistyki i część *devotio moderna*, jest zupełnie obca pobożności ekstrawertycznej, którą napędzał lęk przed oddalonym od człowieka Bogiem. *Mutatis mutandis*, poznanie cierpiącego Chrystusa, postulowane w dziele *O naśladowaniu Chrystusa*, również kieruje wierzącego w stronę samego Boga, choć oczywiście autor nie posuwa się tu do spekulatywnej skrajności Frankfurtczyka.

Bóg z kart *Teologii niemieckiej*, ze względu na swą niepojmowalną dla człowieka istotę, może być poznany jedynie przez samego siebie, a więc przez „człowieka wewnętrznego”, czyli duszę, w której „iskierce” zawiera się pierwiastek boskości (*Teologia niemiecka* 2013: 103–104). Ruch ku duchowemu wnętrzu, będący cechą *devotio moderna*, nastawiony jest w owej mistyce nie tyle na życie w zgodzie z przykazaniami boskimi i późniejsze zbawienie duszy, ile na zrównanie się z Bogiem. W ten sposób religijna trwoga wieków średnich zostaje całkowicie przewyciężona. Najgorszym zagrożeniem dla człowieka praktykującego *devotio moderna* nie jest, jak dawniej, diabeł, ale własna wola połączona z tożsamością jednostkowej biografii. Jak czytamy w *Teologii niemieckiej* — w intelektualnym opisie piekła — „nie ma tam nic innego niż własna wola”, która jest zarazem źródłem wszelkiego zła (*Teologia niemiecka* 2013: 132). Nieznany autor dzieła, zrównując wolę człowieka z grzechem, zabezpiecza się również przed ewentualnym zagrożeniem ze strony teodycei: istnienia jednostkowej woli, która uzurpuje sobie prawo do fałszywej boskości. Jak się dowiadujemy: „nie można pytać dlaczego bóg stworzył jednostkową wolę bo jest to pycha godna Adama, to tajemnica Boga” (*Teologia niemiecka* 2013: 135)¹⁴. W ten sposób, pobożnemu człowiekowi pozostaje jedynie bezinteresowna wiara w Boga, którą jako rękojmię protestanckiej soteriologii przejmie później Luter.

¹⁴ W podobny sposób o pysze, powołując się na niemożność pojęcia przez człowieka Boskiego planu, pisał Augustyn (Gilson 1987: 76).

Podsumowanie

Pobożność ekstrawertyczna oraz *devotio moderna* wraz z praktykami mistycznymi były nastawione przede wszystkim na zapewnienie duszy życia wiecznego. Zmiany w późnośrednio-wiecznej strukturze społecznej, kryzys nauki, skutkujący rozdziałem teologii od scholastyki i metafizyki, szerszy dostęp do pisma mas świeckich, wynalezienie druku oraz demoralizacja życia monastycznego i duchownego, spowodowały zwrot ku duchowości indywidualnej, który zapisał się w historii religii jako *devotio moderna*. Nurt ten, postulujący ciągłą, duchową *praxis* zbliżającą jednostkę do Boga, który „bada serca i nerki”, wykształcił specyficzny etos pracy dla samej pracy, wiarę w nieograniczoną moc Boga i ograniczoną moc człowieka, który sam na sam ze swoją jaźnią nie jest niczym więcej niż prochem i nicością (Barycz 1953: XXVI). W jego ramach pojawiły się również nurty mistyczne, które, opierając się przede wszystkim na teorii Eckharta, poszukiwały możliwości zjednoczenia czy nawet zrównania się z Bogiem. Drogi, które ku temu wiodły, zakładały odrzucenie pokus ziemskiego świata oraz uświadomienie wierzącym ofiary Chrystusa. Nowopowstała mieszczań-ska etyka związana z *devotio moderna*, ruchem ludzi pragnących bezpośredniego kontaktu z bóstwem, które opisywały teksty mistyczne, położyła podwaliny pod znacznie szerszy nurt, który w przeciwieństwie do niej został dokładnie opisany i zinstytucjonalizowany: Reformację. Ruch ten, znacznie mniej optymistyczny w kwestii możliwości człowieka w zakresie pokonania dystansu pomiędzy nim a Bogiem, wykorzystywał jednak żarliwość *devotio moderna*, która stanowiła zarazem efekt załamania się średniowiecznego autorytetu Kościoła instytucjonalnego jak i dawała remedium na zaistniałą sytuację, dowartościowując indywidualną potrzebę kontaktu z sacrum bez skompromitowanego pośrednika (papieża) oraz zdegradowanego do roli marionetki przez okoliczności polityczne kościoła-instytucji.

Reformacja w swym podejściu wobec wiernych wykorzystuje zarazem także dawną kulturę średniowieczną, która przejawia się w aprecjacji muzyki religijnej (ważnej dla także dla mistyków: Bernarda z Clairveaux i Jakuba z Paradyża), którą komponowano na wzór dawnych pieśni rybaltów czy wagantów: luterński utwór bożonarodzeniowy *Przybyłem tu z nysokich nieb* jest przeróbką świeckiej, miłosnej pieśni *Z dalekich krajin idę tu, zaś znany tekst *Straciłem łaskę, wziął ją bóg* to przeróbka *Straciło dziewczę bućki z nóg* (Friedenthal 1992: 31). Istotą ruchu Lutera jest jednak powrót do jego ulubionego Ojca Kościoła, Augustyna, który w *Państwie Bożym* wypowiada się na temat zbawienia, zawsze będącego Boską tajemnicą, ponieważ żaden człowiek nie jest w stanie pojąć Boskiego planu dotyczącego łaski. Augustyn przypomina także — o czym zdaje się zapomniano w obu opisanych tu ruchach średniowiecznej pobożności — że po dokonaniu grzechu pierwszych ludzi, żaden człowiek nie ma prawa być zbawiony i dlatego jedynym, co pozostaje jednostce, jest tylko wiara w owo zbawienie: *sola fide* (Gilson 1987: 76). Luter i jego następcy, w czasach kryzysu systemu dawnej wiary, kierują się ku temu, do czego dążyła *devotio moderna*. Opuszczając spetryfikowane komentarze do Pisma Świętego, powracają do jego litery i do nauk Ojców Kościoła. Różnica polegała jednak na tym, że, w przeciwieństwie do swych poprzedników, Luter okazał się „bardziej katolicki niż katolickie nauki” (Friedenthal 1992: 109).*

Bibliografia

- Aries Philippe (1992), *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa.
- Augustyniak Piotr (2013), *Przedmowa do wydania polskiego* [w:] *Teologia niemiecka*, tłum. P. Augustyniak, Kronos, Warszawa.
- Bainton Roland (1995), *Tak oto stoje. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, tłum. W. Maj, Aeropag, Katowice.
- Barycz Henryk (1953), *Wstęp* [w:] Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Ossolineum, Wrocław.
- Chaunu Pierre (1989), *Czas Reform*, tłum. J. Grosfeld, PAX, Warszawa.
- Domański Juliusz (1983), *Tomasz a Kempis i erazmiańska refleksja nad tekstem jako uobecnieniem*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, nr 28.
- Gillbert William (1997), *The Renaissance and the Reformation*, <http://www.thefishersofmenministries.com/Renaissance%20and%20Reformation%20by%20William%20Gilbert.pdf> [dostęp: 5 grudnia 2017].
- Gilson Etienne (1987), *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, PAX, Warszawa.
- Górski Karol (1979), „Teologia mistyczna” Jakuba z Paradyża, „Roczniki Filozoficzne”, nr 1.
- Friedenthal Richard (1992), *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, tłum. Cz. Tarnogórski, PIW, Warszawa.
- [Tomasz à Kempis] (2007), *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. St. Kuczkowski SJ, WAM, Kraków.
- Stoś Jarosław (1997), *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Teologia niemiecka* (2013), tłum. P. Augustyniak, Kronos, Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna (2000), *Obraz osobliny. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Universitas, Kraków.
- Volker Leppin (2016), *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, C.H. Beck, München.
- Vovelle Michel (2004), *Śmierć w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Swoboda, M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
-

MATERIAŁY DO
„SŁOWNIKA RODZAJÓW
LITERACKICH”

MATERIALS TO
„THE COMPANION
OF THE LITERARY GENRES”

Reportaż wcieleniowy — fabularyzowany tekst dziennikarski lub dziennikarsko-literacki, którego autor udaje kogoś, kim nie jest, albo zataja informacje o swojej profesji i celu przeprowadzania *researchu*, działając jak szpieg czy agent pod przykrywką. Wariant dziennikarstwa uczestniczącego (*immersion journalism*), którego celem jest infiltracja danego środowiska (np. zawodowego, politycznego) w celu przekazania informacji niedostępnych doświadczeniu czytelnika lub wskazaniu nieprawidłowości związanych np. z warunkami pracy czy funkcjonowaniem opieki społecznej.

Ron Smith wymienia trzy formy *undercover journalism*: „aktywna mistyfikacja” (provokacja dziennikarska) — aranżowanie sytuacji, mającej doprowadzić do zdemaskowania, „pasywna mistyfikacja” — kiedy dziennikarz nie ujawnia swojej roli i nie wyprowadza z błędu osób biorących go za np. policjanta czy lekarza — oraz „maskarada”. W tym ostatnim przypadku motyw „przebieranki” jest zazwyczaj tematyzowany w tekście. Można nazwać te odmiany dziennikarstwem roli (kiedy reporter, jako tzw. „zwykły człowiek” prowadzi „badania terenowe”, uczestnicząc w podróży, „żywąc pomiędzy”, będąc pacjentem czy pracow-

nikiem — przeprowadzając opis środowiskowy od wewnątrz), albo dziennikarstwem maski, gdy przybiera się fikcyjną tożsamość, często popartą charakteryzacją (rozumiany szeroko *cross-dressing*). Gra z tożsamością koncentrować się może na gender, rasie, etnosie czy klasie, a konieczność czytelności warunkuje stereotypowość przedstawienia. Z początku popularne były aktywna i pasywna mistyfikacja, maskarada to już reportaż dwudziestowieczny.

„Wcielanie” chętnie wykorzystywano w dziennikarstwie śledczym, ale też dla rozrywki. Prekursorem wariantu pierwszego jest William Thomas Stead, który zrobił z londyńskiej popołudniówki „Pall Mall Gazette” tubę reform społecznych, przyczyniając się, serią tekstów o prostytucji dziecięcej (*The Maiden Tribute of Modern Babylon* z 1885 roku), do podwyższenia granicy „wieku ochronnego” z 13. do 16. roku życia. Dziewiętnastowieczne dziennikarskie śledztwa demaskowały też kulisy handlu niewolnikami — Australijczyk George Morrison zaciągnął się w 1882 roku jako marynarz na statek „Lavinia”, by opisać porwanie rdzennej ludności i zmuszanie jej do niewolniczej pracy (*A Cruise in a Queensland Slaver*). Humorystyczny

aspekt „wcielenia” dominował w rubryce Mortimera Thomsona na łamach „Tribune” (*Doesticks Letters*); w serii *The Witches of New York*, publikowanej w 1857 roku, dowcipnie opisał spotkania z nowojorskimi astrologami i wróżbitami, przyczyniając się do aresztowania kilkunastu z nich.

Reportaż wcieleniowy kształtuje się pod koniec XIX wieku, wraz z rozkwitem sensacyjnej prasy amerykańskiej Josepha Pulitzerza (wydawca „St. Louis Post-Dispatch”, a potem „New York World”) i Williama Randolpha Hearsta („San Francisco Examiner”, „New York Morning Journal”). Proklamowane przez Pulitzerza i Hearsta „nowe dziennikarstwo” (ta etykieta powróci w kolejnym stuleciu) charakteryzowało się nastawieniem na sensację i chęć zainteresowania odbiorcy poruszającymi „human-interest stories”. Pisane „z pazurem” teksty prezentowały codzienne życie miejskie — mas, nie klas (jak ujął to Pulitzer) — nie tylko przez pryzmat plotki i ciekawostki. Lata 80. XIX wieku to rozkwit szkiców środowiskowych, popularne stały się także prasowe „krucjaty” — przyglądano się z uwagą głównie egzystencji imigrantów i miejskiej biedoty (wynik urbanizacji — o nowych mieszkańcach miast chętnie czytano, sami stanowili również grono odbiorców), interesowano się także losem kobiet. Reporterski performance miał potencjal ludyczny, sprawdzał się również jako metoda zbierania materiałów — dzięki niemu łatwiej zdobyć informacje „z pierwszej ręki”.

Pulitzer wylansował Elizabeth Jane Cochrane (Cochran), która zasłynęła jako Nelly Bly, gdy, udając obłąkaną, oszukała policjanta, sędziego oraz czterech lekarzy, na dziesięć dni trafiła do ośrodka dla psychicznie chorych na Blackwell’s Island (dzisiaj — Roosevelt). W „świadectwie z pierwszej ręki”, opublikowanym (na wyraźne życzenie czytelników) w formie książkowej —

Ten Days in a Mad-House (1888) — opisała warunki, w jakich przebywało 1600 osadzonych, narażonych na przykład na zbyt wysokie dawki morfiny, brudne łazienki, pchły, jedzenie odświeżane octem i musztardą. W najgorszej sytuacji znajdowały się niemówiące po angielsku cudzoziemki. We wstępie do książkowego wydania Bly chwaliła się, że, w wyniku jej dziennikarskiego śledztwa, miasto Nowy Jork przeznaczyło dodatkowy milion dolarów rocznie na opiekę nad chorymi umysłowo.

Pierwsze dziennikarki-detektywki zajmowały się głównie sytuacją pracujących kobiet. Od lat 70. XIX wieku sfeminizowane środowiska zawodowe infiltrowała Helen Stuart Campbell, która w publikowanym na łamach „New York Tribune” cyklu *Prisoners of Poverty. Women Wage-Workers, Their Trades and Their Lives* (1886-1887) opisała tytułowe „więźniarki biedy”. W 1889 roku takie same badania terenowe przeprowadzała w Londynie i Paryżu (*Prisoners of Poverty Abroad*). Jej szkice były „fotografiami z życia” biedoty, ale — w odróżnieniu od pisanych w pierwszej osobie obrazków popularnych w latach 80. XIX wieku „kaskaderek”, piśmarstwo Campbell miało częściowo charakter naukowego, ekonomicznego wywodu; fabularyzowane „cases” przeplatane były wstawkami publicystycznymi. Reporterka rzadko eksponowała reporterskie „ja”, choć korzystała z obserwacji uczestniczącej.

Naśladowczyniami Campbell była m.in. Eva McDonald, pisująca jako Eva Gay dla „Daily Globe” (przyglądająca się pracy robotnic w fabryce toreb i worków jutowych w *The Toiling Women*, szwaczek w *Song of the Shirt* i praczek w *Working in Wet*, i zwracająca uwagę na wszechobecny brud i głodowe stawki). Ponadto Nell Nelson (jako Nell Cusak) rozwijała serię *White Slave Girls* (1888) dla „The Chicago Times”. W edytoriale zaznaczono: „Te artykuły pisane są przez młodą damę, która zebrala typowe

doświadczenia nieszczęściem swej płci, zmuszonych do poddania się torturom fabrycznego życia w tym mieście. Opowiada prosto, co zobaczyła i usłyszała; jeśli jest taka potrzeba, podaje imiona i nazwy, popiera swoje oświadczenia niepodważalnymi dowodami”. Jako pomoc domowa i robotnica w fabryce pudełek zatrudniła się Nelly Bly (*Trying to Be a Servant, Nelly Bly as a White Slave*, 1890), w fabryce konserw — Winifred Black, która od 1890 roku pisywała dla „San Francisco Examiner” pod pseudonimem Anne Laurie (odpowieź Hearsta na Bly; przy pomocy podstępny, jak Cochrane, dostawała się do ambulansów i szpitali, by sprawdzić, jak traktowane są kobiety; nie przedstawiała się jako reporterka, w infiltrowane środowisko przenikała „z ulicy”). Te infiltracje miały ogromny potencjał społeczny i reformatorski (czego dowodem jest np. działalność Campbell), ale pozwalały również na epatowanie sensacją. O takie działanie oskarżano Elizabeth Banks, która w latach 90. XIX wieku bawiła gościnnie jako amerykańska „kaskaderka” w Londynie. Po publikacji *Campaigns and Curiosity. Journalistic Adventures of an American Girl in London* oskarżana była m.in. o ujawnianie tajemnic pracodawców, co uznano za nieetyczne. Kontynuatką społecznego wariantu tego nurtu tematycznego reportaży wcieleniowych jest dziś np. Barbara Eichenreich, która w książce *Nickel and Dimed. On (Not) Getting By in America* (wydanie polskie — 2006, *Za grosz. Pracować i (nie) przeżyć*, tłum. B. Gadomska, 2006) opisuje, jak była sprzątaczką w Portland, kelnerką w Key West na Florydzie oraz ekspedientką w sieci sklepów Walmart w Minnesocie.

Kobietom pracującym w redakcjach w czasach wiktoriańskich niechętnie powierzano do opracowania poważne tematy, traktując autorki jako osoby „o wielkim sercu i małym mózdzku” (Good 1998: 50). Do powszechnienia określenia „sob sisters”

(szlochające siostry) przyczynił się proces milionera Harry’ego K. Thawa, oskarżonego o zabicie kochanka żony. W 1907 roku relacjonowały go Ada Patterson, Dorothy Dix, Winifred Black i Nixola Greeley-Smith. Bardziej niż szczegóły mordu, interesowały je dociekania na temat tego, co doprowadziło do zdrady małżonkę Thawa, więc jeden z dziennikarzy lekceważąco określił je jako „sob sisters”. Etykieta przyłgnęła do kobiecego, empatycznego dziennikarstwa. Pod koniec XIX wieku amerykańskie reporterki nazywane były więc albo „kaskaderkami” (*stunts*), albo płaczkami. C. Kitch zwraca uwagę na to, że mężczyźni nie nazywano „kaskaderami”, tylko demaskatorami, „piojącymi brudy” (*muckrakers* — z ang. *muck* ‘brud’, *rake* ‘wygrzebywać’). Tak określono np. Lincolna Steffensa, autora demaskującej korupcję polityków serii *Shame of the Cities*, publikowanej w „McClure’s” (wydanie książkowe — 1904).

Druga fala rozkwitu dziennikarstwa wcieleniowego wiąże się z dwudziestowiecznym Nowym Dziennikarstwem (lata 60. i 70. XX wieku), popularnością dziennikarstwa śledczego (osobna kategoria nagrody Pulitzera dla *investigative reporting*), proklamowaniem gonzo i *immersion journalism* (dziennikarstwa uczestniczącego). Modelowym przykładem jest działalność Huntera S. Thompsona, który wraz z Ralphem Steadmanem bawił się np. w udawanie fotografa „Playboya” (wiele z tych prowokacji można określić mianem „pranków”). Thompson wslawił się powieścią reportażową o „wyjętych spod prawa motocyklistach” *Hell’s Angels* (polskie tłumaczenie: *Hell’s Angels. Anioły piekiel*, tłum. J. Pypno, R. Pisula, Warszawa 2016). Członków gangu poznawać zaczął na zamówienie „The Nation”. Choć w podtytule zawarto marketingowe „A Strange and Terrible Saga”, pomysłodawca metody *gonzo* postanowił przeanalizować ich fenomen od

strony socjologicznej, jako sygnał zmian amerykańskiego społeczeństwa. Przez ponad rok podróżował z Hell's Angels po Ameryce, wysłuchiwał opowieści, bawił się i zażywał środki odurzające. Zbieranie materiału do książki kosztowało go nakaz eksmisji, „lot na drugą stronę” (wypadek motocyklowy), a na koniec — dotkliwe pobicie. Tak opisywał zanurzanie się w „klubowej społeczności”: „(...) nie wiedziałem już, czy jeszcze zbieram informacje na temat Aniołów Piekiel, czy może powoli się z nimi stapiam. Okazało się, iż spędzam dwa albo trzy dni każdego tygodnia w ich barach, domach albo na wspólnych wypadach i imprezach. Z początku zachowywałem dystans, trzymając ich z dala od własnego świata, ale po kilku miesiącach moi przyjaciele przyzwyczaili się do zastawania Aniołów w moim mieszkaniu o każdej porze dnia i nocy” (Thompson 2016: 67).

Robin Hemley wyodrębnia dwa typy infiltracji — szpiegowanie i „wtajemniczenie” (Hemley 2012: 34). Thompson należy do drugiej kategorii, bo nie ukrywa swojego zawodu przed „aniołami piekiel”. *Hell's Angels* nie jest typowym dziennikarstwem wcieleniowym, lecz dziennikarstwem uczestniczącym. Przykładem tego drugiego może być *Długi film o miłości* Jacka Hugo-Badera, który wziął udział w wyprawie poszukiwawczej na Broad Peak (2014), czy praca Teda Conovera, który podróżował z hoboes — wędrownymi bezdomnymi (*Rolling Nowhere. Riding the Rails with America's Hoboes*, 1984). Ponadto także eksperyment A.J. Jacobsa („Esquire”) — agnostyka, który na potrzeby książki postanowił przez rok żyć „biblijnie” (nie tylko kochać sąsiadów, ale też unikać ubrań z mieszanych włókien, zaczął zgrać na dziesięciostrunowej harfie i kamienować cudzołożników) — wpisuje się w założenia dziennikarstwa uczestniczącego. W tym pomysł jest oczywiście olbrzymi potencjał komiczny („biblijne życie” na-

klada na Jacobsa np. obowiązek mówienia prawdy w każdej sytuacji, a jako żartobliwy pretekst do podjęcia „duchowej wyprawy” autor podaje podobieństwo do Mojżesza i jego bujnej brody), ale jest to również pretekst do przedstawienia konserwatywnych środowisk. Jacobs wnika w grupy amiszów i świadków Jehowy (*The Year of Living Biblically. One Man's Humble Quest to Follow the Bible as Literally as Possible*, 2007).

Najbardziej kontrowersyjną i wymagającą odmianą reportażu wcieleniowego jest maskarada. Mistrzem „rasowej mimikry” był John Howard Griffin, którego reportaż *Black Like Me* (1961; wydanie polskie — *Czarny jak ja*, tłum. M. Glasenapp, Warszawa 2016) jest klasyką gatunku. W 1959 roku, po lekturze raportu o wzroście samobójstw wśród czarnoskórych na południu Stanów Zjednoczonych, Griffin wyruszył na rasiistowskie Południe, żeby sprawdzić, „jak to jest być Murzynem w kraju, w którym prześladowane są Murzynów” („Murzyn” nie był jeszcze wówczas słowem nacechowanym negatywnie). „Jak inaczej biały człowiek mógłby się dowiedzieć prawdy, niż samemu stając się Murzynem?” — uzasadnia pomysł na „przyjęcie czarnej tożsamości”. Jego „przemiana w Murzyna” poprzedzona została konsultacją z dermatologami, którzy doradzili dziennikarzowi branie leku stosowanego w terapii bielactwa. Żeby przyspieszyć efekt, Griffin wystawił się na działanie lampy kwarcowej, a ponieważ metamorfoza nie była tak spektakularna, jak tego oczekiwał, dodatkowo przyciemnił skórę farbą. Po ogoleniu głowy obejrzał w lustrze efekt końcowy: „W jasnych promieniach lampy, odbijających się od białych kafelków, z lustra patrzyła na mnie twarz kogoś obcego — ponurego, lysego, bardzo czarnego Murzyna. Zupełnie niepodobnego do mnie. Przemiana była całkowita i wstrząsająca. Oczekiwałem, że zobaczę siebie — zmienionego i zamaskowanego — tymczasem

efekt był niespodziewany. To był jakiś obcy człowiek, nieznany i niesympatyczny, a ja byłem uwięziony w jego ciele (...) Czulem się, jakbym był dwiema osobami naraz: jedną, która obserwuje z zewnątrz, i drugą, którą ogarnia panika, która czuje się Murzynem aż do trzewi. Opadło mnie poczucie ogromnej samotności, nie dlatego, że byłem Murzynem, tylko dlatego, że prawdziwy ja, którym byłem i którego znałem, był teraz ukryty w obcym ciele”. Ten cytat najlepiej chyba pokazuje problemy z zaakceptowaniem nowej osoby i dylematy związane z „wcieleniem”.

Jeszcze przed Griffinem podobny eksperyment przeprowadził Ray Sprigle, w publikowanej na łamach „Pittsburgh Post-Gazette” serii *I Was a Negro in the South for 30 Days* (1948) i książce *In the Land of Jim Crow* (1949). Do Afroamerykanina pomogła mu się upodobnić opalenizna, podobnie jak i Griffin ogolił głowę. W dwadzieścia lat później pomysł Sprigle’a zapożyczyła Grace Halsell, przedstawiając segregację rasową w książce *Soul Sister: The Story of a White Woman Who Turned Herself Black and Went to Live and Work in Harlem and Mississippi* (1969; zachęcona sukcesem książki, w 1973 roku wcieliła się w Indiankę Nawaho, *Bessie Yellowhair*). Somalijczyka udawał kolejny mistrz reportażu wcieleniowego, Günter Wallraff. W jednym z reportaży z książki *Z nowego wspaniałego świata* opisuje, jak ucharakteryzowany na czarnoskórego jedzie pociągiem pełnym kibiców. W 1969 roku Wallraff opublikował *Trzydzieście niepożądanych reportaży*, na potrzeby których wcielił się m.in. we właściciela fabryki chemicznej i alkoholika. Zatrudnił się w redakcji tabloidu „Bild-Zeitung” (*Wstępniak. Człowiek, który był w Bildzie Hansem Esserem*), a w 1985 roku wydał w RFN swoją najsłynniejszą książkę reporterską, *Na samym dnie* (polskie wydanie — 1988 i 2014, tłum. R. Turczyn). Opisał w niej, jak przy pomocy ciemnych

soczewek kontaktowych („Ma pan teraz kłujące spojrzenie południowca — nie mógł się nadziwić optyk. Zazwyczaj klientki zamawiają soczewki błękitne”), czarnej treski i „gastarberskiej niemczyzny” stał się Alim, upokarzany robotnikiem sezonowym. „Oczywiście nie byłem naprawdę Turkiem. Ale trzeba się przebrać, by zde-maskować społeczeństwo, trzeba oszukać i zmyślić, by dotrzeć do prawdy” — pisał. W Niemczech stworzono nawet neologizm „wallraffowanie”, a po zalegalizowaniu wyrokiem sądu jego metody zbierania informacji — określenie „lex Wallraff”.

Zmiana rasy/etnosu, oparta z konieczności na stereotypie, wywoływała zawsze wiele kontrowersji. O tym, że dzieje się tak nadal, świadczy casus Jacka Hugo-Badera, który opublikował w 2017 roku w „Dużym Formacie” tekst *Wyp... stąd, Czarnuchu* — opis własnego doświadczeń, gdy, ucharakteryzowany na czarnoskórego, wziął udział w Marszu Niepodległości. „(...) zmienić kolor i zostać Murzynem, normalnym Afropolakiem z czarną jak noc listopadowa mordą, mazowieckim bambusem, brudą, asfalem, nizinnym Makumbą krótkowłosym z Grochowa? Straszne oszukaństwo. Bo ludzie, których przebrany reporter chce opisać, nie wiedzą, z kim mają do czynienia. Usprawiedliwić go może tylko, że to społecznie jest ważne, robione po coś, a nie dla hecy, zyskujesz jakąś wiedzę o zbiorowości, a inaczej zrobić się tego nie daje” — motywował. Eksperyment powstał na potrzeby książki reporterskiej *Audyt*, w której Hugo-Bader „robi audyt naszego kraju”.

Z „teatrem partyzanckim” (Abbie Hoffman nazwała tak działalność reporterską Wallraffa) kojarzy się również dziennikarski „transwestyzm klasowy”. Już w 1894 roku uprawiał go Stephen Crane, który na łamach „New York Press” opublikował dwa szkice: *An Experiment in Misery* i *An Experiment in Luxury*. W reportażu *Charlie*

w *Warszanie* i jego kontynuacji *Walka klas trwa!* Jacek Hugo-Bader przetestował polską demokrację — w 1993 roku i szesnastu lat później („W Bristolu spryskiwali mnie wodą pachnącą, w Holidayu zafundowali ciastko Rapsodia i nie policzyli za szatnię, w Sobieskim machnęli ręką, gdy nie mogłem uregulować rachunku, w Marrioticie zostałem pobity. W przebraniu biedaka odwiedziłem najelegantsze miejsca stolicy”).

Przykładem „gry w gender” jest opublikowana w 2006 roku książka Norah Vincent *Self-Made Man. One Woman's Journey into Manhood and Back Again*. Już w tytule pojawia się nawiązanie do trawelogu, do którego autorka odnosi się bezpośrednio w tekście, nazywając swój eksperyment „podróżą do serca amerykańskiej męskości”. Budowanie alter ego rozpoczyna się metamorfozą fizyczną — charakteryzacją („Zrobiłam sobie kozia bródka i wąsy, przykleiłam przesadne bokobrody. Założyłam bejsbolówkę, luźne dzinsy i flanelową koszulę. W lustrze wyglądałam jak swojski koleś”), maskulinizacją ciała (budowa muskulatury), wreszcie — nadaniem nowego imienia (na czas eksperymentu Vincent przyjmuje imię Ned). Autorka przyznaje, że transformacja była bardziej psychologiczna. Przez osiemnaście spędzonych w przebraniu miesięcy gra w kręgle, odwiedza kluby ze striptizem, chadza na randki z kobietami i pracuje jako domokrązca, wstępuje do zakonu, bywa na męskich spotkaniach terapeutycznych w poszukiwaniu „wewnętrznego neandertalczyka” — odkrywa to, czego nie mogłaby dowiedzieć, penetrując męskie towarzystwo jako kobieta. Etapy, które wykreowała, by zdobyć dla Neda doświadczenie, Vincent grupuje na sześć części: Przyjaźń, Seks, Miłość, Życie, Praca i Jaźń. „Nie wiem, jak to jest być mężczyzną i nie mogłabym się tego dowiedzieć. Ale wiem wystarczająco. Wiem, jak to jest być traktowaną jak mężczyzna. I to było celem eksperymentu. Nie

„bycie”, ale „bycie odbieranym” — pisze w ostatnim rozdziale książki. Samokontrola, wystawienie na nieustanną ewaluację męskości i podwójna tożsamość zaowocowały załamaniem nerwowym, z którego wyewoluował pomysł na kolejną książkę. *Voluntary Madness. My Year Lost and Found in the Loony Bin* ma za scenę szpitala psychiatrycznego (co kojarzy się z eksperymentem Nelly Bly, ale Vincent traktuje temat poważniej).

Historia polskiego reportażu wcieleniowego rozpoczyna się w dwudziestolecu międzywojennym. Pojawił się np. w „Wiadomościach Literackich”: Wanda Melcer odwiedziła warszawskie schroniska dla bezdomnych (*Nocuję w przytulku*, 1933 — z pozycji obserwatora uczestniczącego), a Maria Milkiewiczowa opisała swój pobyt w klasztorze (*Za murami klasztoru*, 1932; pierwszy akapit tekstu — „Jesienią 1920 r. miałam świetną sposobność przyjrzeć się z bliska metodom wychowawczym zacnych siostrzyczek niepokalanek z Nowego Sącza, dokąd rodzice oddali mnie żebym »wyrósła na ludzi« i gdzie zostałam przyjęta jako uczennica czwartej klasy” — pokazuje jednak, że jej tekst to raczej wspomnienie, niż reportaż).

Za prekursora polskiego reportażu wcieleniowego uważa się Janusza Rolickiego, który występował m.in. jako robotnik melioracyjny, rybak, pomocnik murarza, konwojent nierogaczyny i likwidator PZU (drukowane m.in. w „Polityce” teksty zebrane zostały w książce *Brałem łapówki*, 1966). Kontynuatorem był Jacek Snopkiewicz („Kultura”, zbiór *Człowiek w bramie* z 1977), który pracował np. jako dozorca, sanitariusz, kanalarz i śmieciarz. „Wcieleniówki” pisywali także Tadeusz Woźniak („Litera”; infiltrował środowisko krakowskich hippisów) i Krzysztof Kąkolewski (w reportażu *Panna rodzic* pośredniczył w kupnie panińskiego dziecka). W przebraniu chętnie wstępuje wspomniany już Jacek Hugo-Bader.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk W. (2008), *Amerykańskie archetypy dziennikarstwa śledczego*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM, Poznań. – Gebhardt S.K. (2010), *Like me. Identity Immersion Journalism and the Dilemmas of Self-Making*, Harvard UP, Harvard. – Good H. (1998), *Girl Reporter: Gender, Journalism, and the Movies*, Scarecrow Press, Lanham. – Hemley R. (2012), *A Field Guide for Immersion Writing: Memoir, Journalism, and Travel*, University of Georgia Press, Athens, Georgia. – Kitch C. (2002), *Women in Journalism* [w:] *American Journalism. History, Principles, Practices*, eds. W.D. Sloan, L. Mullikin Parcell, Jefferson, McFarland, North Carolina–London. – Kroeger B. (2012), *Undercover Reporting: The Truth About Deception*, Northwestern UP, Evanston, Illinois. – Magdoń A. (1993), *Reporter i jego warsztat*, Universitas, Kraków. – Miller M. (1983), *Reporterów sposób na życie*, Czytelnik, Warszawa. – Pittenger M. (2012), *Class Unknown: Undercover Investigations of American Work and Poverty from the Progressive Era to the Present*, New York UP, New York–London. – Robinson W.S. (2012), *Muckraker. The Scandalous Life and Times of W.T. Stead: Britain's First Investigative Journalist*, The Robson Press, London. – Roggenkamp K. (2005), *Narrating the News. New Journalism and Literary Genre in Late-Nineteenth Century American Newspapers and Fiction*, Kent State UP, Kent, Ohio. – Ross I. (1936), *Ladies of the Press: The Story of Women in Journalism By an Insider*, Harper & Brothers, New York. – Saltzman J. (2003), *Sob Sisters: The Image of The Female Journalist in Popular Culture*, <https://www.ijpc.org/uploads/files/sobessay.pdf> [dostęp: 4 lutego 2018]. – Siembieda M., Niczyperowicz A. (2003), *Reportaż polski*, Ars Nova, Poznań. – Smith R. (2003), *Groping for Ethics in Journalism*, Iowa State UP, Ames. – Witryna: undercoverreporting.org [dostęp: 4 lutego 2018]. – *Wanka-wstańka. Z Januszem Rolickim rozmawia Krzysztof Pilawski* (2013), Demart, Warszawa.

IZABELLA ADAMCZEWSKA

Errata

W numerze 60, zeszyt 2 „Zagadnień Rodzajów Literackich” w artykule pani Agaty Skaly (strona 113) widnieje afiliacja „Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie”, winno być „Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie”.

Ponadto w wersji internetowej artykułu pani Agaty Skaly w portalu CEJSH (pod adresem <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-816aaacc-8257-4075-b949-39b5f6c670d5?q=bwmeta1.element.desklight-67aa9e07-28ce-464e-8a86-aed9d26a6981;6&qt=CHILDREN-STATELESS>) widnieje afiliacja „Uniwersytet Lubelski”, winno być: „Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie”.

RECENZENCI W ROKU 2017/REVIEWERS FOR 2017

Izabella Adamczewska (UŁ), Mariola Antczak (UŁ), Joanna Bachura-Wojtasik (UŁ), Eleonora Batorowicz (UŁ),
Włodzimierz Bolecki (IBL PAN), Jan Chodkiewicz (UŁ), Agnieszka Chrzczonowicz-Stepień (SWPS),
Przemysław Czaplński (UAM), Elżbieta Dryll (UW), Mirosław Filiciak (SWPS), Agnieszka Gawron (UŁ),
Maciej Gloger (UKW), Zbigniew Gruszka (UŁ), Mirosława Hanusiewicz-Lavallee (KUL), Magdalena Heydel (UJ),
Marcin Hintz (ChAT), Magdalena Horodecka (UG), Romuald Huszcza (UW), Agnieszka Kalowska (UŁ),
Bogumiła Kaniewska (UAM), Anna Kędra-Kardela (UMCS), Zbigniew Kloch (UW), Aleksander Kobylarek (WSF),
Urszula Kowalczyk (UW), Ewa Kraskowska (UAM), Roman Krzywy (UW), Marcin Kurek (UWr),
Magdalena Lachman (UŁ), Anna Legeżyńska (UAM), Mirosław Loba (UAM), Ngo Vinh Long (University of Maine),
Agnieszka Łowczanin (UŁ), Maciej Maryl (IBL PAN), Ewa Nawrocka (UJ), Dominika Oramus (UW),
Agnieszka Pantuchowicz (SWPS), David Parry (University of Cambridge), Magdalena Piechota (UMCS),
Paweł Pieniążek (UŁ), Beata Przyborowska (UMK), Agnieszka Przybyszewska (UŁ), Tadeusz Rachwał (SWPS),
Magdalena Rembowska-Pluciennik (IBL PAN), Elżbieta Rybicka (UJ), Elżbieta Sidoruk (UB),
Dariusz Skórczewski (KUL), Anna Skubaczewska-Pniewska (UMK), Jerzy Sojka (ChAT), Danuta Szajnert (UŁ),
Ewa Szczęsna (UW), Beata Śniecikowska (IBL PAN), Dariusz Śniezko (US), Jolanta Tambor (UŚ),
Teresa Tomaszewicz (UAM), Tadeusz Wibig (UŁ), Jerzy Wiśniewski (UŁ), Michał Wróblewski (UŁ),
Elżbieta Zdankiewicz-Ścigala (SWPS), Arkadiusz Żychliński (UAM)

REDAKTOR INICJUJĄCY
Agnieszka Kałowska

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.08370.17.0.C

Ark. druk. 11,625

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90–131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63