



Rec.: Katarzyna Meller, “Noc przeszła, a dzień się przybliżył”. Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku. Poznań 2004.

Ireneusz Szczukowski

mimo pewnych niedoskonałości, w rezultacie się opłacił. Otrzymaliśmy bowiem dzieło, które długo będzie służyło jako źródło poznania poezji polskiego średniowiecza, opartej na łacińskiej wspólnocie kulturowej Europy.

Mieczysław Mejer

(Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa –
The Institute of Literary Research of the Polish
Academy of Sciences, Warsaw)

Abstract

The review points at some inadvertences in texts editing, though a general assessment of the first such extensive anthology of Latin medieval poetry in Poland is positive.

Katarzyna Meller, „NOC PRZESZŁA, A DZIEŃ SIĘ PRZYBLIŻYŁ”. STUDIA O POLSKIM PIŚMIENICTWIE REFORMACYJNYM XVI WIEKU. (Recenzent: Ryszard Marciniak). Poznań 2004. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ss. 300.

Piśmiennictwo staropolskie, niezwykle obfite i różnorodne, epatujące swym „pięknem wielorakim”, nieznanne szerszemu kręgowi odbiorców, nie tylko może zaskoczyć czytelników swą parenezą czy ładunkiem emocjonalnym i mentalnym specyficznym dla epoki, ale także pozwala odsłonić te obszary intelektualne, które jeszcze nie w pełni zostały rozpoznane przez literaturoznawców. Niewątpliwie do tych obszarów należy piśmiennictwo sytuujące się w orbicie oddziaływań idei reformacyjnych (protestanckich) w wieku XVI, którego analizy podjęła się Katarzyna Meller. Interesują ją teksty polemiczne, traktaty, katechizmy, kancjonały, rozmaite utwory literackie. Sięga więc badaczka do dzieł Jana Seklucjana, Marcina Krowickiego, Eustachego Trepki, Erazma Gliczniera i wielu innych. Omawia także zawartość katechizmów oraz różnych tekstów obcojęzycznych tłumaczonych przez polskich szermierzy reformacji.

Badanie piśmiennictwa reformacyjnego nie należy do zadań łatwych, wymaga bowiem nie tylko znajomości wpływów, oddziaływań danej doktryny na poszczególnych autorów, ale również orientacji w teologicznych niuansach rozsadzających doktrynalną jedność Kościoła katolickiego. Meller we wstępie zaznaczyła, że jej książka pisana jest z perspektywy historyka literatury – nieposiadającego przygotowania teologicznego (s. 11). To skromne zapewnienie nie przeszkodziło jej przebadać podstawowych wątków literatury reformacyjnej, grzęznącej w parenetycznych konceptach i polemicznym zaciętrzewieniu, otwartej jednak na „akademicką” teologię.

Autorka recenzowanej książki podjęła się „panoramicznego” oglądu zjawiska sytuującego się na styku literatury i idei, nie ugięła się przed autorytetem prac Tadeusza Grabowskiego, Janusza Tazbira czy Janusza T. Maciuszki. Dała wreszcie własną propozycję krytycznej lektury tekstów, które zostały napisane przez protestantów lub sympatyków reformacji. Wykazała się przy tym cnotą powściągliwości w formułowaniu sądów, które zmierzałyby jednoznacznie do wydobycia z sarmackiego *orbis terrarum* – poglądów i postaw reformatorskich niezależnie od klimatu intelektualnego i mentalnego XVI stulecia: „Poszukiwanie tego, co wspólne w obrębie protestantyzmu, i tego, co zdolne łączyć »świat protestancki« z ogólną kulturą tamtego czasu, wzbudziło zamysł tej pracy” (s. 9) – zaznacza we wstępie.

Książka opatrzona została tytułem trafnie i interesująco projektującym jej osnovę kompozycyjną. Autorka skupiła się na piśmienniczych przejawach aktywności reformatorów. Cytat z katechizmu Johannesza Brentiusa: „Noc przeszła, a dzień się przybliżył”, pozwolił na spojenie różnorodnych elementów protestanckiej myśli krążącej wokół idei od-

rodzenia i powrotu do źródeł chrześcijaństwa, które – zdaniem reformatorów – zostało zafalszowane przez praktykę kościelną i państwową krepującą wolność myśli i słowa. W książce – jak pisze badaczka – „rekonstruowane są [...] poglądy protestantów na rozmaite kwestie polityczne, kościelne, etyczne, religijne, a także na język, *Pismo Święte*, tradycję, sztukę *etc.*” (s. 8), najsilniej dochodzące do głosu w latach 1551–1573 – czasie rozkwitu reformacji w Polsce.

Studium zostało podzielone na trzy obszernie części (rozdziały) oraz *postscriptum*, w którym autorka analizuje *Bando na aryjany* Wespazjana Kochowskiego jako dopełnienie rozważań o polskim piśmiennictwie reformacyjnym w obliczu zwycięstwa ducha sarmackiego katolicyzmu. Najogólniej rzecz biorąc, rozdział 1: *Oratio pro re publica et rege. Marzenia i nadzieje*, dotyka fundamentalnej kwestii istnienia *carmen patrium* – *Bogurodzicy*, niezwykle ważnej dla kształtowania się tożsamości religijnej i narodowej, ukazując stosunek innowierców do spraw społeczno-politycznych. Rozdział 2: *W polemicznym starciu*, odsłania różnorakie odcienie polemiki z katolikami na płaszczyźnie liturgicznej i biblijnej. W trzecim zaś: *Od „początku” do „końca”*, autorka prezentuje podstawy doktrynalne protestantyzmu w koincydencji z renesansową zasadą „*ad fontes*” oraz z eschatologicznym nachyleniem epoki, niewolnej od klimatu lęku (o czym wielokrotnie pisał w swych pracach Jean Delumeau).

Dla protestantów poszukujących „substancji” chrześcijaństwa oraz własnej tożsamości *Bogurodzica* nie stanowiła wspólnotowego wymiaru symbolicznego całego narodu, była bowiem zarezerwowana dla strony katolickiej. Miała więc charakter partykularny. Tekst *Bogurodzicy*, włączony w ramy polemiczne, w argumentacji strony katolickiej służył potwierdzeniu zakorzenienia kultury polskiej w tradycji „rzymskiej” (Jakub Wujek, Piotr Skarga). U zwolenników protestantyzmu, np. Krzysztofa Kraińskiego, wątpliwości budziły przede wszystkim treści teologiczne *Bogurodzicy* (np. idea pośrednictwa) – dalekie od doktryny reformacji, dlatego odmawiano jej miana *carmen patrium*. W kontekście tej rezygnacji z zastanej i obowiązującej formuły identyfikacyjnej można zrozumieć mnożące się kancjonały oraz modlitwy, które miały być wyrazem „odnowionego” chrześcijaństwa – otwartego na „nowe” impulsy, wypływające z „czystości wiary”. Katarzyna Meller, pisząc o znaczeniu *Bogurodzicy* w czasach Jagiellonów, uznaje ją przede wszystkim za „modlitwę za królów” (s. 17), by z kolei przejść do analizy protestanckich tekstów – modlitw za władców oraz o dobro ojczyzny. Przywołuje np. utwory Jakuba Lubelczyka, Andrzeja Trzecieckiego i na ich podstawie rekonstruuje budzącą się wśród polskich protestantów świadomość konfesyjną a zarazem narodową. Modlitwy za władców utrzymane w tradycyjnej topice, znanej od czasów starożytnych, tętną świeżością nie tyle ze względów literackich, co w związku z zawartą w nich reinterpretacją treści modlitw o pokój, o opiekę nad Kościołem w duchu dążeń reformacyjnych. Dlatego też pochwalano politykę Zygmunta Augusta – otwartą na działania innowierców. To królowi (a nie papieżowi, zgodnie z pragnieniem stworzenia Kościoła narodowego) przypisywano troskę o losy chrześcijaństwa (s. 48–73). Autorka recenzowanej książki podkreśla, wbrew ówczesnym katolickim opiniom np. Skargi czy Wujka, że w piśmiennictwie reformacyjnym refleksja o konieczności przemiany Kościoła łączy się z odpowiedzialnością za kształt państwa (s. 36). Warto w tym miejscu przypomnieć dwa znaczące przykłady literatury konwersyjnej – teksty z drugiej połowy XVI wieku: Kasprowa Wilkowskiego *Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej* oraz Hieronima Powodowskiego *Wędzidło na sprosne błędy a bluźnierstwa*, w których autorzy akcentują istnienie porządku doktrynalnego usankcjonowanego wielowiekową tradycją oraz wskazują na brak radykalnych sporów wewnątrzkościelnych – w myśl zasady Stanisława Hozjusza: „*Bellum hereticorum – pax est ecclesiae*”, doskonale oddającej kontrreformacyjne powiązanie wewnątrzpaństwowego pokoju z wyznaniem katolickim. Negatywne przedstawianie protestantów jako burzących porządek społeczny (oraz kościelny) wpłynęło na kształtowanie się tożsamości narodowej identyfikowanej poprzez

przynależność do Kościoła rzymskiego. Reformacja – jak zauważa Katarzyna Meller – „wymagała świadomych deklaracji. Wyłoniła problemy, wobec których trzeba było się opowiedzieć. Niemal całkowite zdeklarowanie się narodu szlacheckiego po stronie katolicyzmu, związanie pojęć narodowych z religijnymi, a dokładnie z Kościołem katolickim, nie byłoby możliwe w takiej intensywności, gdyby nie wybór, alternatywa postawiona przez reformację” (s. 36).

Hermeneutyka tekstów protestanckich, jaką stosuje Katarzyna Meller, jest skoncentrowana także wokół refleksji historiozoficznej. Hasła mówiące o starzeniu się Kościoła, tworzenie „reformacyjnej” historiografii wymierzonej w podstawy katolickiej nauki istnienia o zwierzchnictwie biskupa Rzymu, opozycja między pierwotnym chrześcijaństwem a jego wersją skażoną tradycją, która bierze początek – jak pisał Stanisław Orzechowski – „nie z ksiąg, ale od m a t e k i b a b” (cyt. na s. 191), stanowiły osnowę doktrynalną i zarazem polemiczną tekstów protestanckich. Fundamentalne jej elementy: *sola gratia*, *sola fides*, *sola scriptura*, zaznaczone w katechizmach czy drukowanych wyznaniach wiary, były także akcentowane w literaturze parenetycznej i polemicznej. Odnowienie chrześcijaństwa, mające dokonać się w myśl humanistycznej zasady „*ad fontes*” oraz wyzwalającej spod okowów tradycji i obrzędów kościelnych zasady „*sola scriptura*” (błędnie – jak później wskazywali sami teologowie protestanccy – przeciwstawiającej *Pismo Święte* Tradycji), zaowocowało nie tylko licznymi tłumaczeniami *Biblii*, ale również hermeneutycznymi komentarzami do tychże translacji. Komentarze te spełniały przede wszystkim funkcję perswazyjną i określającą „styl” obcowania z *Pismem Świętym* (s. 165–170). Badaczka wskazuje na różnice między modelem lektury katolickiej, zakotwiczonej w wierności wobec interpretacji Ojców i Doktorów Kościoła, a protestanckiej – odrzucającej nagromadzone komentarze. Bezpośredniość obcowania z *Biblią*, prostota jej odbioru oraz posłuszeństwo Słowu to – jak wskazuje Meller – cechy dystynktywne reformatorskich wypowiedzi Seklucjana, Korwickiego czy Lubelczyka.

Autorka swoje odkrywcze analizy piśmiennictwa polemicznego (rozdz. 2) ogniskuje wokół figur teatru świata, aktora i błazna, często wykorzystywanych przez innowierców atakujących liturgię i obrzędowość katolicką. Metaforyka teatralna, widoczna w renesansowych utworach (nie tylko polemicznych), z pewnością zapowiada barokową intensyfikację toposu *theatrum mundi*, który wskazuje na dekoratywność i umowność świata, wpisaną w rytm codziennego istnienia (o czym pisały np. Jadwiga Kotarska i Hanna Dziechcińska). Dla zwolenników reformacji owa teatralność łączyła się przede wszystkim z idolatrycznym skupieniem się na sferze gestu i obrazu, która więziła człowieka w tym, co immanentne. Zasada „*fides ex auditu*” (z gruntu paulińska), wprzęgnięta w „spór o obrazy” (zob. prace Sergiusza Michalskiego), w wymiarze polemicznym przyjmowała niezwykle sugestywne chwytliwy demistyfikujące artyficyalizm katolickich obrzędów. Trzeba tutaj przypomnieć, że teologiczna nauka o sakramentach i liturgii rozmijała się z praktyką duszpasterską zawsze dostosowującą się do mentalności przeciętnych obywateli, przyjmowała często charakter magiczny – co stało się przyczyną reformatorskiej awersji wobec katolickiej obrzędowości. Seklucjan, Krowicki, Trepka, Rej to autorzy „wychwytyjący” nadmierne zamiłowanie „papieżników” do gestu i sfery ikonicznej wbrew zasadom: „*sola scriptura*” i „*fides ex auditu*”. Niepokój czytelnika w tej części pracy budzi dwukrotnie zastosowane sformułowanie „reformacyjna idolatria”: „Protestantyzm nie wyrzekł się zupełnie wizualizacji treści *Biblii*. Szczególnie luteranizm okazał się łaskawszy dla pouczeń w formie obrazowej; na ołtarzu, ambonie i chrzcielnicy wspomagały perswazję słowną, przedstawiając tablice z dziesięcioma przykazaniami czy sceny ze *Starego* i *Nowego Testamentu* układające się w *biblia pauperum* [...]. Nie były natomiast przedmiotem adoracji, nie otaczano ich kultem ani żadnymi formami dewocji [...]. Wspominamy o reformacyjnej idolatrii, gdyż analizowana tu metaforyka aktorsko-teatralna zbieżna jest w swych polemicznych odniesieniach z kontrowersjami wokół obrazoburstwa” (s. 133); „Atak na

»teatralność« liturgii łączy z reformacyjną idolatrią jeszcze jedna okoliczność» (s. 135). Należy zaznaczyć, że słowo „idolatria” odnosi się do kultu określonych wizerunków i antropomorfizujących przedstawień, maskujących i zagarniających to, co niewidzialne (Paul Tillich). Reformatorzy pragnęli właśnie uwolnić chrześcijaństwo od idolatrii – ich zdaniem – tak rozpowszechnionej w Kościele katolickim, polegającej na absolutyzacji określonych rytów i pojęć. Stąd określenie „reformacyjna idolatria” wydaje się nieco mylące.

Niezwykle interesująca w omawianym studium jest kwestia protestanckich wzorców osobowych, które autorka próbuje zrekonstruować m.in. na podstawie pism Seklucjana, Krowickiego, Lubełczyka, Reja (s. 84–118). Już wcześniej zaznaczając, iż zwolennicy reformacji nie byli teologami (s. 30), podkreśla, że interesowały ich zagadnienia etyczne, co łączyło się z parenetyką. Szkoda, że Meller bez odwołań do teologii Lutra, Kalwina czy Melanchtona wskazuje, iż model etyczny innowierców cechuje swoisty uniwersalizm, w którego skład wchodziły takie kategorie, jak *imitatio Christi*, *pietas*, *virtus*, praca oraz nauka rozumiana jako wewnątrzświatowa asceza. Badaczka również w tym miejscu dobitnie nie zaznacza, że teologia protestancka, mimo akcentowania grzeszności natury ludzkiej, pozostawiła jednak człowiekowi wolność działania w perspektywie doczesnej, autonomię wobec dalekiej transcendencji, co – zdaniem np. Maxa Webera, Paula Tillicha, Friedricha Gogartena – otworzyło furtkę dla procesu sekularyzacji i rozwoju współczesnych społeczeństw, cechujących się autonomią podmiotu wobec instytucji religijnych. Warto wskazać, że koncepcja państwa i człowieka Andrzeja Frycza Modrzewskiego oparta m.in. na pismach Melanchtona wynikała z rozróżnienia dwóch porządków: doczesnego, zależnego od człowieka odpowiedzialnego za jego kształt – oraz eschatologicznego, który przynależał tylko do Boga. To rozróżnienie legło u źródeł etyki protestanckiej i zostało także zaakceptowane przez humanistów – dzielających ten wymiar myśli protestantów.

Wydawane i tłumaczone pisma Osiandra, Brentiusa, zawierające jądro protestanckiej doktryny usprawiedliwienia, oddziaływały na parenetyczne piśmiennictwo rodzime, częstokroć dalekie od teologicznej spekulacji. Zasada „*sola fides*” uobecnia się w analizowanym przez badaczkę dziele Jana Seklucjana *Pociecha przeciw rozpacy*. Pisarz protestancki rozprawia się z sakramentem spowiedzi i z zewnętrznymi praktykami pokutnymi. Wiara w Chrystusa ukrzyżowanego (zgodnie z zaakcentowaną w kancjonałach *theologiae crucis*) staje się podstawą ufności i nadziei na zbawienie. *Antidotum* na zwątpienie i rozpacz jest także zasada „*sola gratia*” wyeksponowana w pierwszej księdze *O grzechu pierworodnym, o wolnej woli człowieka, o opatrności i predestynacji* Frycza Modrzewskiego. Ukazuje on dzieje biskupa Jana Drohojewskiego, który *in articulo mortis* wyznaje przed Bogiem swe winy i brak zasług. Te dwa przykłady wplecione w paronezę nie wyczerpują, oczywiście, literackich inkarnacji zasad „*sola fides*” i „*sola gratia*”. Autorka recenzowanej książki niewiele uwagi poświęca dziełom Reja, które zostały już omówione, nie bada też pod tym kątem kancjonałów, co uczyniła wcześniej Alina Nowicka Jeżowa. Praca Katarzyny Meller przynosi wiele nowych i istotnych ustaleń. Badaczka nie powtarza bowiem sądów poprzedników, nie przywołuje tekstów powszechnie znanych, koncentruje się na tych wątkach tematycznych, które, jak dotąd, nie zostały omówione.

Przy lekturze książki pewien niedosyt pozostawia brak indeksu. Mimo obszernej bazy źródłowej i wyzyskanej literatury zastanawiają także jedynie nieliczne odwołania do pism Lutra, Kalwina, Melanchtona. Autorka sięgnęła tylko raz do tekstu *O wolności chrześcijańskiej* Lutra (s. 234), raz do monografii Johna Todda (s. 226), pominęła *Naukę religii chrześcijańskiej* Kalwina i jego doktrynę objawienia – istotną dla katechizmowych opracowań „*fides ex auditu*” i „*sola scriptura*”. W przypisach znajdziemy niewiele odesłań do opracowań z zakresu teologii (np. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego, Jerzego Misiurka, Manfreda Uglorza). Zabrakło prac np. Alfonsa Skowronka o mariologii luteranckiej, Zbigniewa Paska o protestanckim etosie pracy, kategorii pewności zbawienia w teologii protestanckiej, Andrzeja A. Napiórkowskiego o usprawiedliwieniu; monografii He-

iko A. Obermanna o Lutrze i Stanisława Piwki o Kalwinie, nie mówiąc o studiach teologów protestanckich: Adolfa Harnacka, Paula Tillicha czy Karla Bartha. Oczywiście, brak przykładowo wymienionych opracowań z zakresu teologii nie jest i nie może być zarzutem wobec studium Katarzyny Meller. Wydaje się, że szersza perspektywa komparatystyczna znacznie wzbogaciłaby możliwości interpretacji różnorodnych „odcieni” doktryny protestanckiej w polskim piśmiennictwie reformacyjnym.

Ireneusz Szczukowski
(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego –
Kazimierz Wielki University, Bydgoszcz)

Abstract

The text reviews Katarzyna Meller's book on the ideological issues in 16th Polish protestant writers.

Elwira Buszewicz, SARMACKI HORACY I JEGO LIRYKA. IMITACJA – GATUNEK – STYL. RZECZ O POEZJI MACIEJA KAZIMIERZA SARBIEWSKIEGO. (Opinie wydawnicze: Roman Mazurkiewicz, Maciej Włodarski). Kraków 2006. Księgarnia Akademicka, ss. 422 + 4 wklejki ilustr. „Terminus. Bibliotheca Classica”. Seria 2, tom 4. Komitet redakcyjny serii: Andrzej Borowski, Albert Gorzowski, Jakub Niedźwiedz, Magdalena Ryszka-Kurczab.

Elwira Buszewicz, co należy zaznaczyć na samym początku, należy do wąskiego grona polskich neolatynistów, którzy do tej dyscypliny doszli nie z obszaru filologii klasycznej, ale z polonistyki, co powoduje odmienną – chciałoby się powiedzieć: pełniejszą, bo opartą na wszechstronnej i wielopoziomowej znajomości renesansu i baroku – perspektywę analizy tekstów. Jednak w tym gronie zajmuje również pozycję wyjątkową, m.in. ze względu na swe ponadprzeciętne zdolności językowe, dzięki którym jej lektura i analiza tekstu łacińskiego jest zdecydowanie bogatsza niż w wypadku innych badaczy. Jak wykaże dalej, znajomość łaciny to u autorki książki znajomość funkcjonalna, co więcej – znajomość tłumacza, która sprawia, że czytelnik jej rozpraw nie ma wątpliwości co do tego, iż analizowane wiersze są rozumiane nie tylko poprawnie, ale również z wyczuciem stylu. Sądzić można, że jej lektura oraz rozumienie owych utworów są maksymalnie zbliżone do tego, co było udziałem odbiorców współczesnych pisarzom stanowiącym przedmiot jej zainteresowań.

Widać to doskonale przy okazji wyboru poezji Sarbiewskiego¹, który jest niewątpliwie najdonioślejszym osiągnięciem translatorskim Buszewicz i obejmuje ponad trzecią część zbioru *Lyricorum*. Dodam, że problemowi przekładów poetyckich tekstów nowołacińskich poświęciła ona osobne studium. Ważne jest to, że tłumaczka imituje, na ile to jest możliwe, strukturę wiersza i jego metrykę. Translacja jest klarowna, pisana współczesnym nam językiem, acz efekt obcości dawnego tekstu zostaje osiągnięty. Nie ma tu jednak bariery „wczorajszego” języka, jaka powstaje podczas lektury przekładu Tadeusza Karyłowskiego. Tłumaczce udaje się także naprawić miejsca tekstu, których znaczenie zaciemnił jej poprzednik. Szczęśliwie Buszewicz nie próbuje konstruować hipotetycznego języka polskiego Sarbiewskiego. Przekład ten jest cenny także z innego powodu: tylko tłumaczając, tylko sprawdzając znaczenia słów i zdań można zadać sobie liczne pytania o sens tekstu, które zostaną postawione w rozprawie *Sarmacki Horacy*. Już tu podkreślę, że praca

¹ M. K. Sarbiewski, *Peregrinatio terrestris. Carmina selecta / Ziemskie pielgrzymowanie. Wiersze wybrane*. Przeł. E. Buszewicz. Kraków 2003.