

Sposoby wykorzystania przeszłości w kulturze religijnej i edukacji

Ustalenia wstępne

Przeszłość – to znaczy co? Doprecyzujmy najpierw na potrzeby tego rozdziału kluczowe dla naszej książki, ale zbyt generalnie zakrojone pojęcie przeszłości. Już przeglądając spis treści, zdążyliśmy dostrzec, że tyle jest rodzajów przeszłości, ile jej zastosowań. Co innego nazywamy przeszłością, gdy odtwarzamy dawne zdarzenia realne na podstawie zgodnych świadectw, co innego dedukujemy z narracji i pewnych oznak, a co innego nią jest, gdy inwentaryzujemy nośniki dawności. Oprócz tej genetycznej i ontologicznej kategoryzacji wątki przeszłościowe podlegają różnicowaniom funkcjonalnym i poznawczym.

Zastosowania motywów przeszłościowych, czyli wszelkie ich użycia w konstrukcjach myślowych bądź argumentacji, mogą się znacznie różnić modalnościami poznawczymi: zaczynając od orzekania prawdy na podstawie twardych dowodów i źródeł, poprzez logiczne wnioskowania o różnej sile (indukcja, dedukcja, entymemat, redukcja), następnie przez różne szczeble oczywistości wynikającej z naoczności (*evidentia*), aż do powszechnie podzielanych przekonań, których nikt nie udowadnia, ponieważ nikt ich nie podważa¹. Wątpliwe jest, czy za element przeszłości można uznać osobiste wyobrażenia i treści pamięciowe, które nie przeszły weryfikacji intersubiektywności.

Poznawcze modalności różnych konceptualizacji i zastosowań wiedzy o przeszłości są raczej luźno skorelowane z systemami kulturowymi (nauka, sztuka, religia, polityka). Intuicyjnie bylibyśmy gotowi przyznać palmę pierwszeństwa kulturze intelektualnej jako skierowanej na tworzenie i upowszechnianie wiedzy naukowej, ale wiemy skądinąd, że przytłaczająca większość twierdzeń naukowych, choć nie powstała jako fałszywa, dość szybko

¹ Por. „eine namenlos gewordene Autorität” w: H.-G. Gadamer, *Bedeutung der humanistischen Tradition für die Geisteswissenschaften*, w: tenże, *Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, s. 285 – o elementach tradycji sprawdzonych jako dobre.

przestaje być prawdziwa. Raczej mamy do czynienia z nierównym rozproszeniem wiedzy o różnym statusie prawdziwościowym i być może systemy kulturowe różnią się tylko natężeniem działalności świadomie wytwarzającej nieprawdę, już to dla jej estetycznych walorów, już to potrzebną w walkach politycznych i prywatnych wojnach.

Systemy kulturowe i teksty kultury. Ważnym założeniem naszej monografii jest spojrzenie na przeszłość nie tylko w ramach nauki historii, którą uprawiają „prawdziwi historycy”, ale umieszczenie tej kategorii na szerszym tle kulturowym. Dobrze jest to ogromne i wielorakie tło konceptualnie zróżnicować, aby ułatwić formułowanie problemów. Przydatne jest wyodrębnienie w tym tle czterech głównych systemów kulturowych², zachodzących na gruncie życia codziennego, które być może zasługuje na równorzędne potraktowanie, gdyż wypełnia większość życia każdego człowieka. W tym duchu o dowartościowanie życia codziennego w obrazowaniu historii upominał się Anthony Giddens³. Nie jest to żadna nowość, już *Glossa ordinaria* tłumaczy centralny obraz „naszej winnicy” (dziś zwykle mówią o winnicy Pańskiej), jako „działania, które praktykujemy w toku naszych codziennych prac”⁴. W takim ujęciu ten podział obejmuje pięć sfer kultury: życie codzienne, politykę, kulturę intelektualną, sztuki i duchowość:

To są typy źródeł pisanych (artefaktów) i tam są odłamy publiczności, adresatów. Którąś z pięciu opcji należy koniecznie wybrać, szukając motywów inwencyjnych do swojej wypowiedzi, tam należy próbować ulokować źródło motywów, które analizujemy w tekstach, gdyż w przeciwnym razie niewłaściwie zinterpretujemy dany motyw umieszczony w obcym kontekście. Rozumiejąc kulturowy profil motywu, lepiej wyjaśnimy dalsze okoliczności ukształtowania formalnego wypowiedzi i jej późniejszego przekazu, przechowywania i funkcjonowania w kręgach odbiorców o określonych oczekiwaniach lub profilach⁵.

Systemy kulturowe są kategoriami nadrzędnymi, które są obserwowalne tylko przez swoje realizacje. Można je zdefiniować jako klasy **tekstów kultury** obserwowanych i działających w ich obrębie. Pojęcie tekstów kultury, wpro-

² Nieco podobne ujęcie wyłania się ze stanowiska H.-G. Gadamera, w ujęciu A. Przyłębskiego: „Przekaz historyczny (tradycja) w sposób zasadniczy oddziałuje na wiele elementów naszej duchowości (życie religijne, językowe, państwowość, ale także i życie naukowe)”, M. Lechniak, rec.: A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, forumakademickie.pl/fa-archiwum/archiwum/2007/04/ksiazki.html (dostęp 26 IV 2018).

³ „In all societies the vast bulk of daily activity consists of habitual practices, in which individuals move through definite ‘stations’ in time-space”, A. Giddens, *A Contemporary Critique of the Historical Materialism*, t. 1: *Power, Property and the State*, Berkeley 1981, s. 38.

⁴ Głosa 81 do *Canticum Canticorum* (dalej: CC) 1:5.

⁵ A. Dąbrówka, *Autorstwo uczestniczące*, w: *Teksty kultury uczestnictwa*, red. A. Dąbrówka, M. Maryl, A. Wójtowicz, Warszawa 2016, s. 324.

wadzone do polskiej humanistyki przez Stefana Żółkiewskiego⁶, zachowuje swoją użyteczność mimo i dzięki swojej różnorodności. Ostatnio znalazło ono zastosowanie w zbiorowej monografii o piśmienności cyfrowej: *Teksty kultury uczestnictwa*⁷. We wstępie Macieja Maryła czytamy:

określenie [teksty kultury – A.D.] stosujemy tu w najszerszym zakresie – do opisu wszelkiego rodzaju produktów kulturowych o potencjale semiotycznym, co dotyczy zarówno utworów intencjonalnych (np. literatura, film, muzyka), jak i zjawisk mniej uchwytnych (np. obyczaje) czy bardzo złożonych (np. zbiór zachowań danego środowiska lub grupy). Owe teksty kultury wyrażają się za pośrednictwem konkretnych mediów podstawowych – by odwołać się do terminologii Grzegorza Godlewskiego – jak słowo, obraz i widowisko, którym kształt nadają poszczególne technologie przekazu, na przykład pismo, druk, koncert, film, wystawa w galerii czy w witrynie sklepowej. Repertuar tych technologii, czyli zasób form ekspresji treści, jest kulturowo zmienny.

Teksty kultury nadają się także do operacjonalizacji pojęcia przeszłości, zbyt ogólnego, aby dało się obserwować jako takie. Otóż jeśli teksty kultury trwają w swoich aktualizowanych wariantach lub jeśli są **pamiętane** – składają się na **przeszłość** danej społeczności. Dokonując takiej dystrubucji przeszłości, przełamujemy jej niezróżnicowanie, czyniące ją nieuchwytną. Podobnie dystrybucyjność jest nieodzowną cechą pamięci, która nie może być „pamięcią w ogóle i wszystkiego”, o czym mówił Hans-Georg Gadamer⁸. Zgodnie z tym twierdzeniem zauważona wyżej zależność przeszłości od naszej pamięci przenosi na tę pierwszą wybiórczość i kreacyjność tej ostatniej.

Nie używając pojęcia tekstów kultury i nieco ogólniej – poprzez umieszczenie przeszłości w różnych czasach grup społecznych – propagował ją Anthony Giddens⁹. Już w punkcie wyjścia, gdy przejął rozróżnienie trzech upływów czasowych, podkreślał ich wzajemną niezależność, choć ich konfiguracja siłą rzeczy polega na pewnej hierarchii: czas codzienny (*durée* u Bergsona) mieści się w okresach życia danych jednostkom (*Dasein*), te zaś żywoty przewijają się w długim trwaniu bytów instytucjonalnych, określonych przez Braudela jako *durée longue*¹⁰. Dla określenia budowy systemów społecznych Giddens używa

⁶ S. Żółkiewski, *Teksty kultury. Studia*, Warszawa 1988.

⁷ *Teksty kultury uczestnictwa*.

⁸ „Das Gedächtnis muss gebildet werden. Denn Gedächtnis ist nicht Gedächtnis überhaupt und für alles. Man hat für manches ein Gedächtnis, für anderes nicht, und man will etwas im Gedächtnis bewahren, wie man anderes aus ihm verbannt”, H.-G. Gadamer, *Bedeutung der humanistischen Tradition*, s. 13.

⁹ A. Giddens, *A Contemporary Critique*, t. 1, rozdz. 1 „The Time-Space Constitution of Social Systems”; por. *From the Baltic to the Black Sea. Studies in Medieval Archaeology*, red. D. Austin, L. Alcock, London 1990, s. 52.

¹⁰ A. Giddens, *A Contemporary Critique*, t. 1, s. 19–20, szczegółowo na s. 28.

zresztą pojęcia bliskiego „tekstom kultury”, mianowicie powtarzalnych i społecznie uregulowanych „usytuowanych praktyk” (*situated practices*)¹¹. Dzięki swojej powtarzalności (*repetitive formats*) generują one struktury społeczne i je podtrzymują¹².

Jeśli zatem przyjmiemy, że uświadamiana **przeszłość jest wiedzą o tekstach kultury** funkcjonujących dawniej w różnych systemach kulturowych, będą się te przeszłości i właściwe im teksty kultury między sobą różniły, a do ich opisu będziemy potrzebowali ich specyficznych historii, gdyż każdorazowo inaczej przebiegało ich dawniejsze działanie. Dlatego historia nie może mówić jedynie o twardych faktach archeologiczno-źródłowych, ale powinna też uwzględniać swoistość obszarów kulturowych, z ich dynamiką funkcjonowania i samopodtrzymywania przez pamięć o przeszłości.

Swoistość dynamiki przemian w systemach kulturowych oznacza, że każdy z nich ma swoje praktyki i zwyczaje, które nawzajem powinny być dostrzegane: znane i respektowane. Umożliwia to kontekstualizację obserwowanych zjawisk, które po części mogą być definiowane lub doświetlane, określone przez swe relacje z sąsiadami, a co za tym idzie wzajemnie się mogą relatywizować.

Podobnie mimo znaczącej przewagi nauki utrzymują się różne modalności aktów poznawczych zawartych w tekstach kultury ze wszystkich systemów – nie tylko trwają wskutek inercji czy „zacoiania”, ale podtrzymywane w aktywnym funkcjonowaniu. Wciąż, tak jak w dawnych czasach, na temat niepewnych przebiegów zdarzeń powstają i krążą domysły i legendy, wywierające niekiedy znaczny wpływ na masowe zachowania i na decyzje polityków, mimo że postępuje krytyczna nauka historii. Z pewnością nie mogą one być ignorowane i rugowane z obszaru badań historycznych.

Kreowane są cuda na wzór biblijnych, jak dawniej „prawdziwe wydarzenia” przybierają „mityczny kształt”¹³, a ich ocena wyłącznie przez pryzmat obiektywnej wiedzy odsyła je do sfery przesądów lub fantastyki i pozbawia nas refleksji nad ich funkcją w poznaniu jako przestrzeni eksperymentów myślowych (William Eamon)¹⁴. Deficyt możliwości

¹¹ „Social systems are composed of patterns of relationships between actors or collectivities reproduced across time and space. Social systems are hence constituted of *situated practices*”, tamże, s. 26.

¹² Tamże, s. 27.

¹³ Píše o tym T. Wiślicz, *Nadprzyrodzone interwencje w dziejach Rzeczypospolitej. Przypadki Matki Boskiej Sokalskiej i Matki Boskiej z Tynnej*, „Rocznik Antropologii Historii” 1, 2001, s. 151.

¹⁴ „William Eamon has suggested that the supernatural – the realm occupied by traditional romance marvels – may have provided medieval thinkers a cultural space between theology and craft where scientific problems could be worked out under the guise of magic”, S. Lightsey, *Manmade Marvels in Medieval Culture and Literature. The New Middle Ages*, [London] 2007, s. 80.

przeprowadzania eksperymentów należy do istotnych utrudnień w naukowym badaniu kultury¹⁵.

Aby sprawdzić powyższą konstrukcję teoretyczną wyjdźmy od tego, co jest postrzegane jako „najtwardsza” sfera pozostałości dawnych epok, najlepiej uchwytna w badaniach archeologicznych¹⁶. Okaże się wówczas, że i tutaj – w poglądach na to, co jest ewidentnym trwaniem realnej przeszłości w naszym czasie – nastąpiło znaczące metodologiczne przesunięcie. Sprawia ono, że nawet na tym obszarze słychać wołanie, aby pożegnać się z mrzonką nagromadzenia takiej liczby „twardych faktów”, że zaczną mówić same za siebie. Należy tego zaniechać i otworzyć się na kontekst kulturowy.

Language is not, however, limited to what is spoken or what is written, but can be extended by metaphor to the whole of material existence, which in its past tense is the province of archaeology. Thus the material world, whether buildings, fields, or pottery, [35] forces patterns of repetition which are locked into systems of social order and power, but at the same time can, like language itself, subvert and change the direction of society, through such acts as technological innovation or symbolic readjustment. **Material of the past** recovered by the archaeological methodology, therefore, can no longer, in theoretical terms, be regarded solely as the mere products of lost social and economic processes, as in the terms of New Archaeology, but **can be seen as texts in their own right, describing**, if correctly read and properly translated into verbal language, as well as **involving**, the past discourse of power¹⁷.

Widzimy tu zupełnie niezależne od literaturoznawstwa, choć nie bez związku z pragmatycznym przełomem w językoznawstwie¹⁸, ukucie pojęcia **tekstów kultury**, tyle że ograniczonego do tej jednej sfery, mianowicie **polityki**. Aktywność we wszystkich systemach kulturowych można, owszem, zredukować do sprawowania pewnej władzy, definiowanej przez Davida Austina jako „konstytuowana w czasie organizacja zasobów społecznych dla osiągnięcia celów społecznych”¹⁹. Stosowanie pewnych metodologii, reguł sztuki bądź rytuałów też w jakimś sensie polega na organizowaniu zasobów dla osiągnięcia celu społecznego. Jednakże redukcja ta generuje pewne koszty, jak

¹⁵ „It is also hard to conduct science in the social domain, not just because it is difficult to conduct experiments, but also because it is difficult to be objective”, G.W. Strong, W.S. Bainbridge, *Memetics. A Potential New Science*, w: *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, red. M.C. Roco, W.S. Bainbridge, Dordrecht 2003, s. 318.

¹⁶ *From the Baltic to the Black Sea*; D. Austin, *The „Proper” Study of Medieval Archaeology*, w: tamże, s. 9–43.

¹⁷ D. Austin, *The „Proper” Study of Medieval Archaeology*, s. 34–35.

¹⁸ *Nota bene* dokonany przez J.L. Austina w *How to do Things with Words*, New York 1965, 1961.

¹⁹ „[...] the organization of social means to social ends constituted through time”, D. Austin, *The „Proper” Study*, s. 35.

każda nadmierna generalizacja, gdyż określa jednym terminem bardzo różne zachowania, nic nam nie mówiąc o ich specyfice, a jedynie dając złudzenie, że kieruje tymi zjawiskami ten sam mechanizm, co nie jest prawdą.

Wyjaśnwszy rację istnienia w tej książce rozdziałów dotyczących roli przeszłości w różnych systemach kulturowych i badających obiekty o różnym statusie poznawczym, przystępujemy do naszego zadania wytyczonego w tym rozdziale. Jest nim rozeznanie sposobów wykorzystania wątków przeszłościowych w kulturze religijnej i intelektualnej. Rozpocznemy od rozważań nad rolą Biblii jako pierwotnego źródła motywów przeszłościowych (w niniejszym rozdziale), które zapełniają potem teksty kultury pełniące specyficzne role w Kościele: kaznodziejstwo (zob. dalej, rozdz. autorstwa Anny Zajchowskiej-Bołtromiuk), liturgia (rozd. Jakuba Kubieńca), hagiografia (rozd. Haliny Manikowskiej i Doroty Gackiej), edukacja (rozd. Macieja Zdanka).

I. Biblia

A. Rozpowszechnienie tekstu i treści Biblii

Pierwszą płaszczyzną badania Biblii w aspekcie jej odniesień do przeszłości będzie rozeznanie się w stopniu znajomości **tekstu**, a zwłaszcza **treści** nas interesujących. Są to dwa nietożsame zakresy wiedzy, głównie dlatego, że kanoniczny tekst biblijny²⁰ nie jest jedynym nośnikiem treści Pisma Świętego: zawierają ją także parafrazy, apokryfy, poezje, obrazy i narracje ikonograficzne oraz cała paleta ksiąg liturgicznych wypełnionych urywkami – perykopami zbieranymi w *lekcjonarzach* (czytania zaś z Ewangelii często w osobnych *ewangelistarzach*). Perykopy powstały wskutek tego, że początkowe czytanie na mszach kolejnych ksiąg Biblii (*lectio continua*) ustąpiło już w pierwszych wiekach czytaniu wyjątków (*lectio selecta*). Jako wyposażenie niezbędne w liturgii ewangelistarze znajdowały się „w każdym kościele”. Wprawdzie nie reprezentują wystarczająco tekstu całej Biblii, dają jednak sporą wiedzę o jej treści.

A.1. Recepcja Biblii

Brak badań nie pozwala potwierdzić pobieżnego wrażenia, że rękopiśmienna recepcja Biblii w Polsce była słaba, a ksiąg Starego Testamentu marginalna. Kiedy to piszemy, inwentarz biblijnych rękopisów spisanych na portalu manuscripta.pl przekracza 230 pozycji, wliczając nader liczne fragmenty²¹.

²⁰ Zręby kanonu ustalił sobór w Kartaginie.

²¹ Wiadomość z 19 II 2017 r. od założyciela portalu, prof. Jacka Soszyńskiego, z zastrzeżeniem tymczasowości wykazu, wciąż uzupełnianego z katalogów i czekającego na systematyczną kwerendę.

Jesteśmy jeszcze bardzo daleko od zdobycia takiej wiedzy o tych rękopisach, która pozwoliłaby na oszacowanie ich wpływu. Trzeba by znać dokładne proveniencję oraz wiedzieć wiele o księgozbiorach i ich właścicielach, aby ocenić funkcjonowanie rękopisów.

Powstają przy tym dwa metodologiczne pytania. Najpierw: jakie wnioski można wyciągać z samej liczby egzemplarzy? Czy można wpływ bibliotek klasztornych mierzyć liczbą posiadanych kodeksów Biblii? Czy nie ważniejsza jest np. ocena aktywności szkoły klasztornej? To samo dotyczy biskupich szkół katedralnych z ich księgozbiorem. Czy nie ważniejsza od kodeksów Biblii jest liczba uczniów, którzy w danej placówce zdobyli wykształcenie? I wreszcie: co uznajemy za znajomość Biblii? Czy tylko fakt przeczytania całości? Z pewnością przeczytanie całego Pisma Świętego to stan idealny, przewyższony tylko przez jego własnoręczne przepisanie. Taki Tomasz z Kempen, autor *Imitatio Christi*, w swoim długim życiu czterokrotnie przepisał całą Biblię w celach kontemplacyjnych. Jednak trudno postulować, aby tylko drogą takiego wyczynu można było stać się pełnoprawnym chrześcijaninem.

Drugie pytanie metodologiczne związane z oceną poziomu recepcji Biblii i stopnia jej znajomości brzmi: co to właściwie znaczy „poznać Biblię”? Dotyczy ono zresztą nie tylko Biblii. Czegokolwiek dotkniemy w dziedzinie inkulturacji i socjalizacji wszędzie stykamy się z niepewnością co do zakresu przejmowania dziedzictwa kulturowego przez wyedukowaną jednostkę. Raczej panuje tu wieczne niezadowolenie nauczycieli i wciąż biadamy nad upadkiem kulturowych kompetencji kolejnych pokoleń. A przecież kultury trwają tysiące lat, jeśli tylko jakaś hekatomba nie wytrzebi ludności.

Pomocy w wyjaśnieniu tego paradoksu dostarcza wiedza o strukturze tekstów oraz sztuce ich komponowania i prezentowania, czyli o ich **technice retorycznej**.

Pełny tekst utworu narracyjnego – jakkolwiek czcigodnego – ma budowę opisywaną w kategoriach **poetyki**. Rozróżnia ona warstwy w budowie utworu narracyjnego, czyniąc różnicę między strukturalną fabułą a epizodyczną akcją. Wiele możemy się dowiedzieć o utworze – każdym utworze – znając tylko jego fabułę, gdyż epizody wypełniające zrealizowaną akcją mogą być wymieniane, pomijane, mnożone (jak w bajce ludowej), a istota przekazu niewiele się zmienia.

Poetyka pozwala nam odczytać gotowy tekst. Głębszy wgląd do utworu daje nam **retoryka tekstu**, wyróżniająca fazy jego budowania. Na pierwszym etapie *inventio* twórca dobiera składniki, które zamierza umieścić w utworze. Będą wśród nich najbardziej nas tu interesujące motywy przeszłościowe. To, że weszły one do Pisma Świętego, przetrwały w nim odpisywane, niejednokrotnie ulegając zniekształceniom z powodu niewiedzy o ich pierwotnym znaczeniu, nie pozostawia nas obojętnymi, zwłaszcza gdy w średniowiecznych

komentarzach biblijnych, parafrazach, pieśniach i traktatach dowiadujemy się, co o tych wątkach myśleli ówcześni badacze: glosatorzy i egzegeci.

Komentarzami zajmiemy się poniżej, mówiąc o egzegezie (pkt B). Do oceny recepcji Biblii należy jednak zaliczyć formy upowszechniania jej nie jako **tekstu** świętego, ale jako fundamentalnych dla tej religii **treści**. Być może dzięki konieczności ciągłego wiązania Nowego Testamentu ze Starym w trybie wskazywania metaforycznych podobieństw i typologicznych utożsamień – niekiedy bardzo odległych od litery Pisma, a odkrywających jego ducha – piśmiennictwo chrześcijańskie było dość swobodne w parafrazowaniu tekstu biblijnego w formach dostępniejszych zwykłym czytelnikom. Innym czynnikiem sprzyjającym była potrzeba dydaktyczna. Konieczność pamięciowego opanowania wielkich ksiąg wobec niedostępności pisanych egzemplarzy sprawiała, że powstawały liczne kompendia i klucze, modelujące treści w celu ich zapamiętania²². Stosowano narzędzia retoryczne, poetyckie, obrazkowe.

Prudencjusz dał w 49 czterowierszach heksametrycznych bardzo pobieżny skrót Starego i Nowego Testamentu: *Dittochaeon*²³. Zaczyna od Adama i Ewy, potem: Kain i Abel, arka Noego itd.

Beda Czcigodny w *De schematis et figuris Sacrae Scripturae* klasyfikuje figury retoryczne i podaje przykłady z Biblii²⁴. Kładzie tym podwaliny pod krytyczną lekturę Pisma Świętego i systematyczne badanie jego formalnej warstwy.

Aleksander de Villa Dei zwięźle, jak Prudencjusz, streszcza kunsztownie treść Biblii na użytek szkolny w 212 heksametrach: *Tabula super Bibliam per versus composita*.

Maurus von Weihenstephan²⁵ w *Biblia pauperum* (ok. 1479 r.) mapuje tekst Pisma Świętego trójstopniowo: od hasła mnemonicznego przez streszczenie do incipitu. Rozmieszcza te trzy reprezentacje w trzech szpaltach: w pierwszej hasła wywoławcze kolejnych rozdziałów Biblii (np. *Sex* – dla sześciu dni stworzenia, *Sex diebus creavit Deus omnia*), w drugiej abecedariusz z heksametrami streszczającymi dany rozdział (*Astra creat deus et terram, mare replet, Adam fit*), w trzeciej zaś incipity rozdziałów (np. *In principio creavit*

²² Omawia je pokrótce S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 355–357; por. też tenże, *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce*, Lublin 1990.

²³ PL, LX, Paris 1847, s. 89–111.

²⁴ PL, XC, Paris 1850, s. 175–186, <https://goo.gl/qNAqHw> (dostęp: 12 III 2017).

²⁵ F.J. Worstbrock, *Maurus von Weihenstephan*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 6, Berlin 2010, szp. 203–204. Dzieło Maurusa zachowane jest w dwu ok. 50-stronicowych rękopisach z 1479 r.: Augsburg 193 i Monachium clm 12391, nie wydane drukiem. Hasło w leksykonie zalicza rzecz do nurtu kompendiów tworzonych dla wszelkich nauk i odsyła do niektórych autorów: Johannes Schlichtpacher, Georg Polster.

Deus celum et terram). Dzieło jest oryginalne bodaj jedynie w konstrukcji, treściowo zaś jest kompilacją cudzych wierszy (*ex diversis collecta* – zapowiada jeden z rękopisów). W pierwszej szpalcie np. wykorzystuje heksametry z *Biblia abbreviata*²⁶ Aleksandra de Villa Dei.

Franciscus Gothi (Gothus, † 1480) streszcza Pismo Święte rymowanym wierszem jambicznym: *Compendiolum totius sacrae scripturae per rhythmos* – wydanym jako dodatek do ilustrowanego druku: *Biblia cum summariorum: apparatus pleno quadruplicique*, Lyon 1519.

Piotr z Rosenheim (1380–1433) w *Roseum memoriale Divinorum eloquiorum*²⁷ stworzył mnemotechniczną mapę Pisma Świętego. Odwzorował każdy rozdział kolejnych ksiąg w jednym dwuwierszu. Dystychy (w liczbie 1194) streszczały każdy jej rozdział po łacinie, w obrębie ksiąg biblijnych były zaś uporządkowane jak abecedariusz, np. *Genesis: 1. Astri..., 2. Bis..., 3. Consensu..., 4. Dona*²⁸. Na końcu obu Testamentów (po stu stronach tekstu dwuwierszowych streszczeń) następuje 15-stronicowy aparat. Otwiera go jednostronicowy wstęp „autora do czytelnika”, objaśniający sposób operowania kluczami do tekstu i do treści²⁹. Pierwszym z kluczy jest trzystronicowy wiersz mnemotechniczny, którego jeden werset odpowiada jednej księdze biblijnej. Zachowanie ich kolejności zapewnia ułożenie wersów alfabetycznie: kolejność księgi biblijnej odpowiada kolejności w alfabecie litery inicjalnej wersu ją reprezentującego. Alfabet jest 20-literowy (kończy się na u). Każdy metryczny werset zawiera nazwę księgi (w kolejności jej wystąpienia w Biblii), jej temat, na marginesie liczbę jej rozdziałów, a dalsze dane koduje w liczbie sylab i stóp³⁰. Po kluczu do opanowania tekstu Biblii następują dwa klucze do jej treści, zwane *Canon*.

O popularności tego zestawu kluczy do treści i do struktury Biblii świadczą cztery wydania inkunabułowe i wiele druków w XVI w.

Niezwykłym dowodem przekraczania przez *Roseum* ram akademickich jest np. dwujęzyczna wersja z południowo-zachodnich Niemiec (ok. 1500 r.), w której po łacińskim dystychu następuje sześciowersowa rymowana parafraza niemiecka³¹.

²⁶ Np. clm 28852, pt. *Biblia pauperum*; BJ, rkps 299 II: *Biblia Latina (Vetus Testamentum) abbreviata*, 1327 r.

²⁷ Petrus de Rosenheim, *Roseum Memoriale Divinorum eloquiorum Noui videlicet ac Veteris testamenti compendiose contentium singulorum totius Biblie principaliores materias capitulorum copiose per carmina expressans*, wyd. Kreusner, 1493.

²⁸ Cyt. wydanie: Jacob Tanner, Lipsk 1505.

²⁹ *Autor opusculi ad Lectorem* (k. Iv).

³⁰ *Per hos versus epilogos cognoscitur nomen libri, numerus capitulorum libri, ordo librorum, ac quotus liber sit, et de quo tractat quilibet liber*, wyd. Lipsk, k. Iv–liiv.

³¹ Petrus de Rosenheim, *Roseum memoriale divinorum eloquiorum*, Cod. Pal. germ. 110, digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg110 (dostęp: 13 IV 2018).

Inną niezwykle wpływową parafrazą wierszowaną, której liczba znanych odpisów dochodzi do pięciuset, była *Aurora* czyli *Biblia versificata* Piotra Rigi (1160–1209)³². O ile *Roseum* czy inne traktaty głównie o celu mnemonicznym ułatwiały poznanie tekstu Biblii bez uczenia się go na pamięć, o tyle *Aurora* była literacką parafrazą, skupioną na opowiedzeniu nie zdarzeń, ale sensów, i to we wszystkich czterech warstwach semantycznych, stanowiących zasadę alegorezy³³. Co równie ważne, parafraza Rigi przekazywała treść Biblii w atrakcyjnej formie, łatwiejszej w odbiorze niż biblijna proza. Niektóre odpisy zawierały także ryciny³⁴.

Nie tylko cała Biblia bywała parafrazowana, powstawały i zdobywały popularność opracowania pojedynczych ksiąg. Zapewne najslynniejsza była poetycka parafraza narracyjna pt. *Tobiasz* pióra Mateusza z Vendôme³⁵. Z analizy treści i stylu wierszowanego *Tobiasza* wynika niemało wniosków co do stopnia świadomości pisarskiej i zakresu wiedzy autora o metodach egzegezy. Zarys tej oceny dałem w rozprawie *Treści religijne w średniowiecznych podręcznikach i lekturach szkolnych* (2008), skąd zacytuję jedną z konkluzji:

Mateuszowy *Tobiasz* parafrazuje literacko biblijną biografię i cały czas naucza nie tyle, jak należy taką opowieść **pisać**, ile jak należy **rozumieć** to, co się parafrazuje. [...] autor pokazuje, jak się wymyśla historię, którą się chce zrozumieć. Chwilami przybiera to formę literackiego komentarza interpretującego opowiadaną akcję. Kiedy indziej autor tłumaczy, jak chrystianizować biblijny materiał tematyczny, zachowując z niego i wykorzystując wszystkie okazje do moralizacji. Temu autorowi towarzyszy cały czas nauczyciel i komentator [podkr. A.D.]³⁶.

³² *Aurora: Petri Rigae Biblia versificata*, wyd. P.E. Beichner, Notre Dame 1965; P. Pludra-Żuk, *Aurora – wierszowana Biblia autorstwa Piotra Rigi (ok. 1145–1209). Stan badań i perspektywy*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi” 9, 2015, s. 149–170.

³³ We wstępie do redakcji Ryszarda de Basoche z 1401 r., *Liber biblie metrificatae qui dicitur Aurora auctore magistro petro de Riga* intencja komentatorska jest sformułowana jasno: „Et sic est finis huius libri de canticis canticorum. Noncupati secundum magistrum P. Rige metrificatum remensemque nominatum seu potius agnominatum. Qui quidem notabiliter et valde laudabiliter vtrumque testamentum metrificavit et in eo contenta delucidavit **topologice nec non et allegorice etiam anagogice translative et methaphorice sensus ipsius sacre scripture plenarie devodavit** propter quod multum laudandus est quia totam ecclesiam opera tam nobili plustravit”; cyt. z opisu egzemplarza aukcyjnego (f. 152r): www.textmanuscripts.com/medieval/petrus-riga-aurora-illuminated-60794 (dostęp: 21 V 2017).

³⁴ Próbkę wersji z 1401 r. można oglądać online (adres powyżej); zwracają uwagę szkieletowe rysunki twarzy przy inicjałach akapitów.

³⁵ Bibliotheca Litterarum Medii Aevi Instytutu Badań Literackich PAN przygotowuje wydanie równoległe: tekst łaciński z przekładem polskim.

³⁶ A. Dąbrówka, *Treści religijne w średniowiecznych podręcznikach i lekturach szkolnych*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 490–491.

Wśród **obrazkowych** sposobów modelowania treści Biblii na pierwszym miejscu wymienić trzeba wielką rodzinę opracowań określaną nazwą *Biblia pauperum*, niezwykle poczytnych i wielokrotnie jeszcze drukowanych, długi czas mylnie traktowanych jako płytki zbiorów ilustracji. Dopiero nowsze badania wskazały na kluczową rolę tego „komiksu” w nauczaniu chrześcijan myślenia typologicznego³⁷. Uniwersalność semantyczna graficznych przedstawień dobrze się zgadza z uniwersalizmem Kościoła.

Poza tym wiele różnych dzieł zawierało elementy graficzne kodujące treść motywów biblijnych, co warto byłoby systematycznie przedyskutować³⁸.

A.2. Biblia w szerokim obiegu (przekłady, ikonografia)

Słabe rozpowszechnienie tekstu Pisma Świętego wiąże się z poziomem piśmienności, który skutkuje także późnym pojawieniem się i niską liczbą przekładów³⁹.

Przekłady Biblii są wiele mówiące. Nerozerwalnie wiążą się z egzegezą i to na dwa sposoby. Wielojęzyczność Pisma Świętego powoduje, że niemożliwe jest powstanie jednolitego tekstu bez przekładu. Najpierw był to przekład grecki, potem łaciński, i kolejne przekłady wernakularne, w różnym tempie wnoszone do liturgii.

W obiegu liturgicznym ponownie i może najdobitniej uwidacznia się różnica między tekstem a treścią, fabułą a akcją. Pełne przekłady Biblii to jedno, a perykopy, pieśniowe cytaty itp. – to drugie. Te ostatnie dają zawsze niepełny, wycinkowy i czasem nieco zniekształcony obraz tekstu. Jednak ich siła przekazu treści Biblii jest niezaprzeczalna. Wymagają uwzględnienia we wszelkich badaniach nad funkcjonowaniem Pisma Świętego.

W przekładach uwidaczniał się wspólny, ponadregionalny aparat pojęciowy religijnego myślenia o przeszłości – nielinearnego, ale historycznego. Zadanie to powtarzało cały proces chrystianizacji kultur pogańskich, w które Ewangelia musiała wnikać: zasiana jak ziarno musiała wzejść i wydać plon. Języki wernakularne były tu tylko jednym z nurtów tego dzieła.

³⁷ R. Knapieński, *Biblia Pauperum – czy rzeczywiście księga ubogich duchem?*, „Nauka” 2004, nr 4, s. 133–164.

³⁸ Poniżej wspominam również niezwykle popularne dzieło obrazkowo-tekstowe *Speculum humanae salvationis*. Jednej scenie z Nowego Testamentu przydaje się tam 2–3 przedstawienia ze Starego Testamentu.

³⁹ M. Leńczuk, *Staropolskie przekazy kanonu Mszy Świętej. Wariantywność leksykalna*, Warszawa 2013; tenże, *Piętnastowieczne przekłady Nowego Testamentu – elektroniczna konkordancja staropolska*. Internetowa baza danych, zob. www.stnt.ijp-pan.krakow.pl; I. Winiarska-Górska, *Szesnastowieczne przekłady Biblii na język polski jako czynniki sprawcze rozwoju polszczyzny literackiej. Nowe propozycje badawcze i edytorskie*, w: *Badania historycznojęzyczne. Stan, metodologia, perspektywy*, red. B. Dunaj, M. Rak, Kraków 2011, s. 123–132.

Wątki przeszłościowe przechodziły z Biblii do liturgii (czytania), do kaznodziejstwa (egzempla), a następnie do łacińskiej literatury pięknej, która najpierw nie ma innego języka niż biblijny (modlitwa psalterzowa i pieśni), stąd zaś do literatury wernakularnej, będącej jej owocem i przejmującej jej funkcje.

A.3. Biblia a czas, przestrzeń, chronologia

Jedną z przełomowo kulturotwórczych idei wniesionych przez Biblię do ludzkiej cywilizacji jest żydowskie rozumienie czasu jako przebiegu linearnego, w odróżnieniu od nawrotowego ujęcia w filozofii greckiej⁴⁰. Wizja biegu dziejów zarysowana w Starym Testamencie jest rozpięta między *Genesis* a oczekiwaniem na Mesjasza, jednak głównie wypełnia ją materia historyczna obrazująca dzieje przymierza Boga z narodem wybranym. Jest ona w czytaniach liturgicznych przedmiotem systematycznie powtarzanego wykładu historii Izraela. Postępuje on w porządku kolejnych ksiąg biblijnych, ale rzecz jasna nie w trybie annalistycznym ani podręcznikowym.

Nowy Testament podchwytuje żydowskie ujęcie linearne, ale w kształtowaniu swego kanonu (odrzućcia apokryfów) dokonuje zamknięcia, doprowadzając linię do końca przez dodanie Apokalipsy. Jednak ten aspekt eschatologiczny jest raczej sugerowany obrazowo niż dyskursywnie, zgodnie z charakterem Objawienia św. Jana – wbrew nazwie bardziej **wizyjnym** niż **objawionym** w sensie nadprzyrodzonej wprawdzie, ale bezpośredniej i dość praktycznej komunikacji między Jahwe a Abrahamem czy Mojżeszem.

Po ukształtowaniu kanonu Nowego Testamentu jako historii Mesjasza, zamykającej się dla tego świata Sądnym Dniem, dalszy przekaz i recepcja dokonują się dwoma nurtami w różnym stopniu scalającymi narrację. Prymaryny jest przekaz tekstu w porządku czterech ewangelii oraz Dziejów Apostolskich, które mają format fabuły biograficznej. Osnuwają wszak tę treść wokół życia i działań Jezusa, a potem jego apostołów. Wtórny przekaz tekstów Nowego Testamentu już nawet w wrywkowych perykopach, a zdecydowanie w parafrazach dąży do harmonizacji przekazów ewangelicznych – różniących się wszak w pewnych szczegółach – w jedną spójną opowieść. Te tzw. **harmonie ewangeliczne**⁴¹ stanowią mniej widoczny typ przekazu, zarówno tekstu, jak i treści Nowego Testamentu. Typ jest istotny nie tylko jako część wachlarza gatunków źródeł, ale jako wyższy stopień kognitywnego przetworzenia materii źródłowej, porządkowanej myślowo w jednolitą historię, lepiej zrozumiałą i skuteczniej komunikowalną. Choć trzyma się ona jak najbliżej **tekstu** Pisma

⁴⁰ S. Wielgus, *Badania nad Biblią*, s. 348–355.

⁴¹ Por. *Ewangeliium Domini Nostri Ihesu Christi secundum quatuor evangelistarum*; w opisach bibliogr. tzw. *Harmonia ewangeliczna*, w: T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 2008, s. 573.

i służy jego przekazowi, to stanowi niezbędne przygotowanie do umieszczenia w centrum przekazu jego **treści**. Można to przejście wyjaśnić konstruktywistycznie jako konieczność kognitywną: jeden umysł zapamiętujący i odtwarzający złożony komunikat znacznie lepiej sobie radzi z fabułą jednolitą niż wielonurtową: jeden skrzypek nie może zagrać kwartetu smyczkowego.

Ustalwszy jednolitą fabułę, aparat poznawczy łatwiej skoreluje protohistoryczne elementy wiedzy – np. motywy z ujęć genealogicznych i chronologicznych – w wypowiedzi historiograficznej, choćby szcążkowe. Ilustruje to przykład struktury genealogii Jezusa, która w ujęciu św. Mateusza (Mt 1, 1–17) dzieli listę przodków od Abrahama na trzy epoki po czternaście pokoleń (Mt 1, 17), jako cezury używając raz postaci króla Dawida, innym razem zaś okresu tzw. niewoli babilońskiej, czyli wysiedlenia tysięcy zbuntowanych Judejczyków do Babilonu (VI w. przed Chr.). Owe *Księgi Rodzaju Jezusa Krysta syna Dawidowego, syna Abraamowego*⁴² dotarły do nas fragmentarycznie w przekładzie polskim jako część harmonii ewangelicznej z XV w.:

A tako wszystkie rodzaje od Abrama aż do Dawida rodzajow szternaście, a od Dawida aż do prześcia babilońskiego rodzajow szternaście, a od⁴³ prześcia babilońskiego aż do Krystusa rodzajow szternaście.

Cezura babilońska pojawia się też sporadycznie jako chronologiczna lokalizacja niektórych punktów genealogii:

a Josyjasz porodził Jekonijasza i bracią jego w prześciu babilońskim⁴⁴.

Na ogół genealogia Jezusa zadawała się sukcesją ojcostwa (w ważniejszych przypadkach rodzicielstwa). Samo umieszczenie genealogii na początku biografii Jezusa nie było oczywiste, brak jej w dwu ewangeliach (Marka i Jana), nie uwzględniał jej też pierwszy *Diatessaron*, jednak logika spójnej biografii zapraszała do otwarcia jej takim rozdziałem, umieszczającym postać Mesjasza w historii Izraela, choćby nawet w kategoriach umownych, skoro Józef nie był przecież biologicznym ojcem Jezusa. Zaznacza się tu przemożny nacisk na historyczność, a więc na fizyczność Inkarnacji, co stanowi fundament Kościoła Chrystusowego.

⁴² *Harmonia ewangeliczna*, k. 1r–7v, rkps BN BOZ 1116, polona.pl/item/6064147/6/, transliteracja i transkr.: *Fragment „Harmonii ewangelicznej”*, w: *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wyd. i oprac. W. Wydra, W.R. Rzepka, wyd. 2 uzup. i popr., Wrocław 1995, s. 86–88; M. Leńczuk, *Piętnastowieczne przekłady Nowego Testamentu*, transkr. M. Leńczuk, <http://stnt.ijp.pan.pl/tlumaczenia/index?l=1> (dostęp: 18 VIII 2017).

⁴³ W transkrypcji on-line opuszczone jest zdanie „a od Dawida aż do prześcia babilońskiego rodzajow szternaście”; błąd literowy ‘do’; rkps ma wyraźne ‘od’ (k. 7v, w. 9–10 od góry).

⁴⁴ Tamże, ostatnie dwa wersy na k. 6r.

W warstwie historycznej Nowy Testament buduje swój przekaz na motywach pochodzących zarówno ze sfery duchowej, jak i cielesnej. Skupia się oczywiście na działalności nauczycielskiej Mesjasza, ale także na jego męce, którą jest opłacona misja Odkupiciela, oraz na zmartwychwstaniu, które niesie wierzącym obietnicę przezwyciężenia śmierci i życia wiecznego. Unikalnym osiągnięciem tradycji Mesjasza jest misterne wyważenie ambiwalencji stosunku do wiary mojżeszowej. W swoich słowach i czynach mesjasz Jezus tworzy silną tkankę więzi ze Starym Testamentem jako prefiguracją Nowego, będącego wynikiem aktualizacji tego, co „było napisane”. Zarazem stale przeciwstawia się praktyce faryzejskiej Synagogi i nową naukę buduje zarówno na ciągłości, jak i na sprzeciwie, przedstawianym zawsze jako nowe i właściwe odczytanie Starego Testamentu. Skoro jest to religia interpretacyjna, nie dziwi więc ogromny wkład, jaki do jej rozbudowy i trwania wniosły szkoły egzegetyczne i niezliczone umysły, które zgłębiały jej niuanse, dając swoim przemyśleniom wyraz w niezmiernych płonach twórczości traktatowej i artystycznej.

Gęstość połączeń Nowego ze Starym Testamentem dała zacyzyn do istotnej myślowej odrębności, jaka ukształtowała się w praktyce chrześcijańskiej, opartej na ciągłym przywoływaniu, uobecnianiu motywów z życia Jezusa jako zdarzeń realnych, ale jakby ponadczasowych, obejmujących przeszłość Synagogi, poddanej wybiórczej, wstecznej apropiacji, której wyrazem może być choćby eklezjalny wykład Pieśni nad pieśniami czy popularne w średniowieczu uznawanie Izajasza za „piątego ewangelistę”. Czytania mszalne i brewiarzowe, formy sztuki medytacyjnej, lektury i praktyki pobożne – wszystko to polegało na wyobrażonym obcowaniu ze światem przedstawionym Ewangelii, z jej czasem, a więc z osobami, miejscami i zdarzeniami z historii świętej. Dobitnie formułują taki cel średniowieczne apokryfy: parafrazy biblijne uzupełniające luki w oryginalnych narracjach o różnym stopniu szczegółowości.

Najpoczytniejszym polskim dziełem tego rodzaju jest bez wątpienia monumentalny *Żywot Pana Jezu Krysta* pióra Baltazara Opeca, wydawany wielokrotnie od 1518 r. aż do XIX w., obecnie zaś dostępny w wydaniu krytycznym Wiesława Wydry i Rafała Wójcika⁴⁵.

Dzięki temu treningowi „ów czas” (*illud tempus*) stał się bardzo bliski, wierni bardzo łatwo się do niego myślami przenosili, czy raczej to on ich wchłaniał, emanując z ciągłego przepowiadania w służbie Bożej, podtrzymywany w wyobraźni zapłodnionej lekturami, kazaniami, przedstawieniami malarskimi i (para)teatralnymi – jak misteria pasyjne i rezurekcyjne, sztuki eucharystyczne, ale i prostsze Groby Pańskie, szopki, herody.

W różnych realizacjach rozmaicie, ale do pewnego stopnia wszędzie czas terażniejszy przenika się z czasem biblijnym. Zatraca się poczucie dystansu

⁴⁵ Wyd. Poznań 2014.

czasowego, wierni przeżywają swą pobożność jako zanurzoną w jednolitym czasie Zbawienia. To ich pamięć przechowuje przeszłość i może ją stale udostępniać świadomości⁴⁶. Ten sposób konceptualizacji czasu w chrześcijaństwie nazwałem anamnezą⁴⁷. Termin znany jest w różnych dyscyplinach. W psychologii oznacza ciągłość indywidualnej świadomości, umożliwiającą jej dostęp do całej wiedzy jednostki o swojej przeszłości, co jest fenomenem założycielskim zarówno dla samodzielnego życia człowieka, jak i dla społeczności. Filozofia poznania (u Platona) przez anamnezę rozumie „przypominanie” przedwiecznych idei jako źródło wiedzy. Wreszcie anamneza liturgiczna oznacza uobecnienie we mszy zdarzeń i wypowiedzi z Ewangelii. Ich generującą sekwencją jest oczywiście wszystko, co dotyczyło okresu Wcielenia⁴⁸.

Cała teologia Odkupienia zbudowana jest na znaczącym szeregu przemian ciała Syna Bożego, poczynając od Inkarnacji poprzez Mękę, śmierć na krzyżu, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie i Przemienienie, „powrót do Ojca”, a więc ponowną transcendentalizację połączoną z ziemskim istnieniem sakramentalnym, które ogranicza cielesną obecność do eucharystii (transsubstancjacja) i ożywia odtąd duchowo inne ciało – zbiorowy byt wielu ludzi w ramach Kościoła jako ciało mistyczne. Również koniec świata (paruzja) wiąże się z ideą osobowego objawienia Zbawiciela jako sędziego żywych i umarłych.

Z tymi fazami cielesności Zbawiciela wiąże się nie tylko cały kalendarz liturgiczny, ale i ważne odmiany form pobożności, z których może najbardziej widoczną był doloryzm pasyjny. Jednak najważniejsze tradycje dewocyjne narosły wokół nabożeństw stanowiących szczegółowe kulty etapów życia Jezusa: Zwiastowanie, Narodzenie, Obrzezanie, Epifanię, Paschę (Mękę i Zmartwychwstanie), Wniebowstąpienie, Przemienienie. Miały one w dziejach różną wagę liturgiczną i społeczną. Dość powiedzieć, że trzy spośród tych momentów z biografii Jezusa było przyjmowane za początek roku w kalendarzu⁴⁹.

⁴⁶ Tu por. A. Giddens (za M. Heideggerem): *presence availability*; A. Giddens, *A Contemporary Critique*, t. 1, s. 39: „The concept of presence availability links memory (storage) and spatial distribution in the time-space constitution of social systems”. „According to Mead, ‘presencing’ exhausts reality: the past always exists only ‘in the present’, as memory”, tamże, s. 32, z odesłaniem do: G.H. Mead, *The Philosophy of the Present*, La Salle 1959.

⁴⁷ A. Dąbrówka, *Trwanie „onego” czasu. Anamneza w średniowiecznych przedstawieniach dramatycznych*, w: *Mediewistyka literacka w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 2003, s. 158–180.

⁴⁸ Tenże, *Wewnętrzne formy pobożności w kaznodziejstwie*, w: *Kaznodziejstwo średniowieczne – Polska na tle Europy. Teksty, atrybucje, audytorium*, red. K. Bracha, współpr. A. Dąbrówka, Warszawa 2014, s. 237–248.

⁴⁹ Tamże, s. 239–240. Właściwie chodzi o cztery systemy: *circumcisio* (święto Obrzezania), anuncjacyjny (25 marca), bożonarodzeniowy (9 miesięcy później) i wielkanocny – czyli w kategoriach cielesnych prenatalny, natalny, postnatalny i rezurekcyjny. Więcej

Narzędziami anamnezy były zatem nie tylko czytania i symboliczne gesty oraz znaki w liturgii, ale cały wachlarz zachowań pobożnych. Układają się one w sekwencję kroków precedensowych i naśladowczych. Pasyjne nabożeństwo Drogi Krzyżowej upamiętnia i powtarza Mękę Pańską, ale polega na utożsamieniu wiernych z Matką idącą śladami Syna. Schemat tamtej drogi, owa pierwsza *via dolorosa* łącząca w jednej podróży kluczowe zdarzenia Pasji zwane **stacjami**, powtarza się w niezliczonych kalwariach, niekiedy przybierających architektoniczne i topograficzne formy jakiejś pseudo-Jerozolimy. Pobożność okazywana jak każda *ortopraktyka* (ortodoksja w sferze praktyki⁵⁰), ma swoją topikę precedensową. Aczkolwiek to myślenie przesiąknięte jest metaforami, nie alegoryzuje ono zdarzeń i przestrzeni Ziemi Świętej, ale je raczej teatralizuje. Czyni to w ten sam sposób, który do misterium anamnezy włącza wiernych, którzy „nie udają” tłumy witającego palmami proroka na osiołku, ale się z nim utożsamiają⁵¹. Kalwarie „utożsamiają” teren, w którym są usytuowane, z Jerozolimą, i też przecież go „nie udają”.

Inną formą upamiętniania i uobecniania przeszłości założycielskiej, pionierskiej, ale potem coraz częściej hagiograficznej i eucharystycznej są pielgrzymki – o ogromnej różnorodności co do przedmiotu i zasięgu: od lokalnych – do najbliższej parafii z cudownym obrazem, po wielkie peregrynacje na skraj kontynentu (Santiago de Compostela), a nawet na inny kontynent (Ziemia Święta). Wszystkie one zagospodarowują realny świat jako ziemię obiecaną. Dołączają nowe regiony do Kościoła, powstałego najpierw w Judei.

Żywoty świętych, historycznych osób, których doczesne szczątki jako relikwie są najczęstszym celem pielgrzymek, w aspekcie historii Zbawienia włączane są do typologicznego wykładu Biblii. *Zwierciadło zbawienia ludzkiego*, powstałe na początku XIV w. jako tekstowo-ilustrowany skrót Biblii w układzie typologicznym znanym z *Biblii pauperum*, trafia do języków wernakularnych (niemiecki, niderlandzki, francuski, hiszpański). Wersja niemiecka z ok. 1500 r. wybiera z Ewangelii celne egzemplaria i przeplata je wyjątkami z żywotów świętych⁵².

o chronologii w kontekście inkarnacyjnym zob. A. Dąbrówka, *Średniowiecze. Korzenie*, Warszawa 2007, s. 240–242.

⁵⁰ Pojęcie ortopraktyki zapożyczyłem z *Orthopraxis*; P.F. Gehl, *Competens Silentium. Varieties of Monastic Silence in the Medieval West*, „Viator” 18, 1987, s. 125–160.

⁵¹ O.B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages. Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*, Baltimore 1965: s. 46; podobnie J. Lewański, *Tajemnica Ofiary i Odkupienia w średniowiecznym teatrze liturgicznym*, w: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 17; szerzej o tym zob. A. Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia, cywilizacja, estetyka*, wyd. 2, Toruń 2013, s. 411–413.

⁵² *Speculum humanae salvationis. Der spiegel menschlicher behaltens mit schenen historien vnd auszügen der Bibel über die ewangelien vnd episteln mit seinen figuren. Mit deutschen Perikopen und Auszügen aus Der Heiligen Leben*, Augsburg: Johann Schönsperger, 1500.03.02.

Wzorce osobowe świętych naśladują Chrystusa, relikwie stają się za substytutem Boga, którego obecność w tym świecie ograniczono do siedmiu sakramentów. Widzimy to prawie na każdej ilustracji, jak niemiecki kodeks prawny *Sachsenspiegel*, który pokazuje relikwiarz jako nieodzownego uczestnika i świętego świadka przysięg sądowych, co znajduje odpowiednik jeszcze w nowożytnych czasach w zwyczajach przysięgania „na Biblię”. Transcendentalizacja *sacrum* i sakramentalistyczna redukcja jego dostępności zostawiła w świecie *profanum* miejsce dla wzorcowych naśladowców Chrystusa, których realne, a przy tym egzemplaryczne żywoty rzutowane były na życie każdego.

Swoboda poruszania się po całym czasie Zbawienia, życie za pan brat ze świadkami Inkarnacji, zagładanie do stajenki w Betlejem – to wszystko było możliwe i nie powodowało konfuzji, gdyż Kościół wypracował potężne narzędzie orientacji w czasie historycznym – kalendarz liturgiczny. Łączył on w sobie dwa osiągnięcia naukowe: komputystykę i genealogię (głównie w zakresie hagiografii)⁵³. Obliczanie daty Wielkanocy, organizowanie świąt w cykle: wokół paschalny i bożonarodzeniowy, wtopienie ich w stały, regularny porządek niedziel, a wreszcie rozmieszczenie wśród nich wspomnień biograficznych o wielkich świętych – dawało w efekcie czasową mapę ludzkiej przeszłości. Uczni w Piśmie mieli swoje ozdobne kalendarze w księgach liturgicznych, znaczni wierzący w ilustrowanych godzinkach, a niepiśmienni w cyzjojanach⁵⁴. Technicznie rzecz biorąc, cyzjojan polega na tropowaniu, czyli podkładaniu ciągłego tekstu narracyjnego pod teoretyczną czy ezoteryczną strukturę (tu: kalendarz liturgiczny). Nawet tak skrócowa forma – w 365 sylabach! – potrafiła zmieścić klucz do wiedzy o kilkuset świętych, a sporadycznie o postaci historycznej spoza kalendarza liturgicznego. Ten ostatni przypadek znajdujemy w majowym segmencie cyzjojanu płockiego:

Staszka ściał Bolesław, A jedno to usłyszał, eż precz bieżał Urban...

Tylko dwie pogrubione sylaby należą do kalendarza, wyznaczając dni 8 i 25 maja (Stanisław – Urban). Zupełnie wyjątkowo, jak na zwyczaje tego gatunku, imię Bolesława znalazło się tu nie ze względu na miejsce w kalendarzu, ale z powodów historycznych, czyli jak Piłat w *Credo*⁵⁵.

⁵³ Ph. Ariès (tenże, *Czas historii*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Gdańsk–Warszawa 1996) wyróżnił trzy etapy protohistoryczności, które hasłowo można określić: kalendarz, genealogia, pomnik. O tym, jak te formy obcowania z przeszłością zaznaczały się u zarania polskiej historiografii piszę w art. *Nasza najpiękniejsza katedra*, w: *Odczytywanie Długosza*, red. K. Janus, B. Łukarska, E. Hak, Częstochowa 2016, s. 13–22.

⁵⁴ O chronologii i rachubie czasu zob. A. Dąbrówka, *Średniowiecze. Korzenie*, rozdz. 17, s. 238–260; tamże na s. 243–245 o cyzjojanach i analiza przytoczonego przykładu.

⁵⁵ Tamże, s. 244.

Na wielu stronach tej książki poznamy inne przypadki inkrustowania tekstów perełkami wiedzy o przeszłości. Powyższy przykład dowodzi, że umieszczano je gdziekolwiek i przy każdej okazji. Tam, gdzie (kiedy) w poznaniu świata dominowały narzędzia z obszaru kultury religijnej – one kazały inkorporować motywy przeszłościowe.

Dzięki tym pomocom żaden człowiek wierzący nie czuł się zagubiony w historii.

B. Egzegeza historyczna

Zapoznaliśmy się w punkcie A tego rozdziału z rozpowszechnieniem tekstu i treści Biblii w aspekcie jej odniesień do przeszłości. Drugą płaszczyzną badań nad przeszłością w Biblii jest naukowa egzegetyka i popularyzująca jej wyniki homiletyka.

Ponieważ zadaniem tego rozdziału nie jest przedstawianie dziejów badań nad Biblią oraz dróg komentowania i wykładania jej znaczeń⁵⁶, skupimy się tylko na kilku najdonioślejszych osiągnięciach w tej dziedzinie, które stworzyły erudycyjny gmach egzegezy biblijnej. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić pełny komentarz do całej Biblii, nazywany Biblią głosowaną, a najczęściej *Glossa ordinaria*⁵⁷.

Dość powszechnie zaliczana do największych dokonań intelektualnych XII w., *Glossa* powstawała w częściach przez kilka wieków, a domykana redakcyjnie była przez ok. 100 lat. Podobnie jak to bywało z wielkimi katedrami, nie budował ich jeden mistrz ani nawet jeden zespół, lecz powstawały wysiłkiem niezliczonych majstrów i artystów, niekiedy z kilku kolejnych pokoleń. Składniki *Glossy* wyrastały z praktyki szkolnego objaśniania linijka po linijce, co było powszechnym zwyczajem literatury komentującej. Jeszcze XVII-wieczne kompendium holenderskie określa styl *Canticum Canticorum* jako bukoliczny – gdyż posługuje się scenerią pasterską: lasy, ogrody, pastwiska – i dramatyczny, gdyż wprowadza osoby mówiące i akcję rozgrywa scenicznie⁵⁸.

W trakcie redagowania pełnego komentarza biblijnego, scalającego dorobek różnych egzegetów, komentatorów i nauczycieli, *Glossa* komplikowała

⁵⁶ B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1983; ogólne wprowadzenie w j. pol. daje S. Wielgus, *Badania nad Biblią*.

⁵⁷ M.T. Gibson, *The Twelfth-Century Glossed Bible*, „Studia Patristica” 23, 1990, cyt. za: taż, „Artes” and Bible in the Medieval West, Aldershot 1993, s. 237–244; taż, *The Place of the Glossa ordinaria in Medieval Exegesis*, „Ad litteram” 1992, cyt. za: taż, „Artes” and Bible, s. 5–28.

⁵⁸ *Synopsis criticorum aliorumque Sacrae Scripturae interpretum et commentatorum, summo studio et fide adornata, indicibusque necessariis instructa*, a Mattheo Polo [Matthew Poole] Londinensi, t. 2: *Complectens libros omnes a’ Jobo ad Cantici Canticorum ex recensione Johannis Leusden*, Ultraiecti sumtibus J. Ribbii, MDCXXCIV [Utrecht 1684], szp. 1961–1962.

się, ale dzięki wieloaspektowości komentarzy umieszczonych na przejrzysto podzielonych stronach nabierała charakteru kompendium („a reference book for use outside of the lecture room”⁵⁹). To jego nieakademickie przeznaczenie i ogromna waga dla całego Kościoła znalazły potwierdzenie w szybkim wprowadzeniu na rynek książki drukowanej. Mimo ogromnej objętości – 2500 stron formatu folio – *Glossa ordinaria* miała trzy wydania inkunabułowe (pod różnymi tytułami): Strassburg 1480–1481⁶⁰, Wenecja 1495, Bazylea 1498; następnie sześć wydań w XVI i dwa w XVII w. *Patrologia Latina* w tomach 113 i 114 powtarza druk z XVII w. i nie odzwierciedla źródeł średniowiecznych⁶¹. Brak całościowej edycji krytycznej, postępuje ona częściami według ksiąg biblijnych⁶².

Glosy biblijne są znakomitym materiałem do rozpoznania, jak badacze i czytelnicy Pisma Świętego postrzegali zawarte w nim motywy przeszłościowe: co i jak z nich rozumieli oraz jaki czynili z nich użytek. Ze względu na odległość czasową i przestrzenną zdarzeń Starego Testamentu, brak ciągłości między tamtymi ludami, państwami a narodami chrześcijańskimi, wątki z tamtej historii nie mogły mieć charakteru informacyjnej wiedzy o własnej przeszłości, ale pełniły funkcję egzemplaryczną – służyły do tworzenia obrazowych porównań i metafor. Choć nie były z takim zamiarem pisane, to były czytane jako historyczne prefiguracje lub konstruowane jako poetyckie alegorie. Z kolei ogrom tego materiału oraz intensywność i długotrwałość tych badań sprawiły, że objaśnianie Biblii wytworzyło pewien sposób myślenia i specyficzną poetykę, co wyłożył w osobnej teorii Northrop Frye⁶³. Kluczowymi kategoriami opisującymi tę poetykę są metafora, mit i typologia. Przekaz posługuje się śmiałym obrazowaniem, organizuje go narracja z udziałem osób nadprzyrodzonych, a nie opis faktów, układ zdarzeń jest zaś podporządkowany typologii, a nie zależnościom przyczynowo-skutkowym.

Nas interesuje tu typologia jako teoria procesu historycznego.

Typologia jest figurą języka, która porusza się w czasie: typ istnieje w przeszłości, a antytyp w teraźniejszości, bądź też typ istnieje w teraźniejszości, a antytyp w przyszłości. Typologia jako sposób myślenia jest naprawdę tym, co zakłada i do czego prowadzi: jest teorią historii, bądź też dokładniej procesu historycznego.

⁵⁹ L. Smith, *The Glossa Ordinaria. The Making of a Medieval Bible Commentary*, Turnhout 2009, s. 114.

⁶⁰ To wyd. ma reprint: Turnhout 1992.

⁶¹ M. Gibson, *The Twelfth-Century Glossed Bible*, s. 232.

⁶² Ostatnio wyd.: *Gilbertus Universalis. Glossa ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete. Prothemata et Liber I. A Critical Edition with an Introduction and a Translation*, wyd. A. André, Stockholm 2005.

⁶³ Por. N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, wstęp M.P. Markowski, Bydgoszcz 1998 (oryg. *The Great Code. The Bible and Literature*, 1982).

Jest założeniem, które głosi, iż historia posiada znaczenie i sens i że prędzej czy później wydarzy się coś, co ów sens ujawni, stając się przez to antytypem tego, co zdarzyło się wcześniej⁶⁴.

Mówiąc „wydarzy się coś”, Frye nie dopowiada, że czynnikiem sprawczym nie jest w takich razach ślepy traf. Czynnikiem tym jest w tym przypadku mechanizm religii, zdefiniowanej jako system kulturowy przez Clifforda Geertza. Jej siłą napędową jest wiara w działanie siły wyższej, gwarantującej sens świata⁶⁵.

Egzegetyka nakładająca na tekst biblijny interpretacje celowościowe – a takie przecież jest myślenie typologiczne – nauczyła podobnego stylu pisarzy świeckich. Czytając dawne kroniki, zżymano się, że ich autorzy nie dbają o spisywanie i weryfikację faktów, tylko rozwodzą się nad ich znaczeniami. Dlaczego to czynią, wyjaśnia Frye:

Weltgeschichte posługuje się kryteriami zwykłej historii i usiłuje odpowiedzieć na pytanie: „Co zobaczyłbym, gdybym się tam znalazł?” *Heilsgeschichte*, taka, z jaką mamy do czynienia chociażby w Ewangeliach, powie nam raczej tak: „To może nie jest to, co byście zobaczyli, będąc tam, jednak to, co byście zobaczyli, nie trafiłoby nijak w to, co w tym wszystkim jest najważniejsze”⁶⁶.

Konsekwencji intensywnego obcowania autorów z Biblią jako **źródłem treści**, nie zaś nienaruszalnym **świętym tekstem**, było więcej. Niezliczone parafrazy, skróty, kompendia, indeksy, przechodzące z warsztatu na warsztat, wymieniane, studiowane, pamięciowo opanowywane i odtwarzane, adaptowane, poprawiane, poszerzane, aktualizowane – nie tylko służyły jako pomoc dydaktyczna studiującym Biblię i pragnącym zrozumieć jej przekaz, ale były wszechstronną **szkołą pisania, pisarstwa, redagowania i krytyki**. Nie przypadkiem to parafrazy biblijne, takie jak *Aurora* Piotra Rigi czy *Tobias* Mateusza z Vendôme, mogły uchodzić za wzorcowe osiągnięcia poezji⁶⁷. Rymowany łaciński dystych *Aurory* dzięki popularności dzieła, figurującego powszechnie

⁶⁴ Tamże, s. 102–103, cyt. ze s. 102.

⁶⁵ W antropologicznym ujęciu C. Geertza religia to (1) system symboli służący (2) wytworzeniu u ludzi silnych, szerzących się i trwałych nastawień i motywacji poprzez (3) formowanie wyobrażeń (*conceptions*) o istnieniu ogólnego porządku bytu i (4) nadający tym koncepcjom aurę takiej faktyczności (*factuality*), że (5) nastawienia i motywacje wydają się całkowicie rzeczywiste; tenże, *Religion as a Cultural System*, w: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, red. M. Banton, London 1966, s. 1–45. Wykorzystałem tę koncepcję w swojej teorii cywilizacji średniowiecznej; A. Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*.

⁶⁶ N. Frye, *Wielki kod*, s. 76.

⁶⁷ O *Aurorze* w tym duchu zob. P. Pludra-Żuk, *Aurora – wierszowana Biblia*, s. 162, z odwołaniem do: J.-Y. Tilliette, *Verses Style*, w: *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, red. R.J. Hexter; D. Townsend, Oxford 2016, s. 251.

na listach średniowiecznych lektur, mógł się ugruntować i przejść do języków wernakularnych, aby stać się ulubioną formą wersyfikacyjną w liryce, epice i dramacie. Mateuszowa metryczna parafraza starotestamentowej Księgi Tobiasza⁶⁸ weszła do ścisłego kanonu podręczników szkolnych nazywanych zbiorczo *Auctores octo*⁶⁹ i jeszcze w XVI w. łącznie wydawanych drukiem.

Tak więc powołanie pisarskie, postawa autorska miały także ten religijno-intelektualny bodziec, nie tylko „uzasadnione autobiograficznie zbliżenie, porównanie lub utożsamienie się autorskiego ja z postacią biblijną”, jak twierdził Peter Dronke, a za nim Judson B. Allen⁷⁰. Ta procedura adaptacyjna dotyczy zatem nie tylko przetwarzania motywów literackich, ale wszelkiej twórczości, także naukowej, a co ważniejsze: oprócz pisarskich modeluje także czynności odbiorcze: poznawcze, badawcze, interpretacyjne, moralizatorskie, i po prostu czytelnicze.

Najsłynniejsza i najważniejsza⁷¹ z biblijnych parafraz, *Aurora* Piotra Rigi, miałyby zupełnie inny charakter, gdyby nie połączyła wykładu alegorycznego ze streszczaniem, które ponadto nie ogranicza się do komprymowania treści, ale ambitnie opowiada ją jako ciągłą, własną opowieść⁷². To, co nie było zakodowane w treści Biblii, lecz powstało wskutek wysiłku rzesz komentatorów, zostało włączone do streszczeń jako nadrzędny sens zdarzeń i stworzyło nową kompozycję, czyli nowy utwór. Mateusz z Vendôme w zakończeniu wstępu do *Tobiasza* (w. 53–54) kwituje korzystanie z przekładu Hieronima, komentarza Bedy, sobie przypisując jedynie nadanie formy metrycznej.

Transfert Hieronymus, exponit Beda, Matthaheus
Metrificat, reprobat livor, amicus habet⁷³.

Mateuszowy *Tobiasz* nie jest bynajmniej jedynie wierszową parafrazą biblijnej księgi. Owszem, uczciwie oddaje główną jej treść, ale idzie w adaptacji dużo dalej, nie tylko bowiem moralizuje czy alegoryzuje oryginalną treść, ale śmiało dodaje kluczowe elementy nowej doktryny. Biblijny tekst staje się wehikułem dla misji chrystianizacyjnej.

⁶⁸ Odpisy w kodeksach krakowskich: BJ 1955; BJ 1571.

⁶⁹ Wiele różnych edycji, np. *Auctores octo cum commentario*, zawierający: Cato, *Disticha*; Theodolus, *Ecloga*; Reinerius, *Fagifacetus*; Bernardus, *De contemptu mundi*; Floretus; Matthaheus Vindocinensis, *Tobias*; Alanus de Insulis, *Doctrinale*; Aesopus, *Fabulae* (Lyon 1494).

⁷⁰ Więcej o tych średniowiecznych narodzinach poezji europejskiej zob. A. Dąbrówka, *Procedury adaptacyjne w piśmiennictwie średniowiecznej Polski*, w: *Średniowieczna wizja świata. Jedność czy różnorodność (idee i teksty)*, Łódź 2009, s. 61–85.

⁷¹ G. Dinkova-Bruun, *The Book of Job in Latin Biblical Poetry of the Later Middle Ages*, w: *A Companion to Job in the Middle Ages*, red. F.T. Harkins, Leiden 2016, s. 335.

⁷² „[...] its contents provide a useful exegetical digest for readers at different levels of intellectual maturity”, tamże, s. 337; por. też P. Pludra-Żuk, *Aurora – wierszowana Biblia*.

⁷³ *Matthaei Vindocinensis Tobias*, wyd. F.A.W. Müldener, Getynga 1955, s. 22.

Schrystianizowany *Tobiasz* był historią stworzoną po to, by łatwiej było zapamiętać i odtworzyć nie fabułę, ale pewną wiedzę kulturową, tzn. doświadczenie nie tylko wyrażane i komunikowane, ale aktywnie skonstruowane jako przekaz; warunkiem takiego konstruowania jest – jak w każdym skutecznym transporcie – opakowanie zawartości i zaopatrzenie jej w sposób użycia. W omawianym przykładzie zawartością „przesyłki kulturowej” są katolickie elementy katechetyczne, nie tylko zakodowane artystycznie („opakowane” w powieściową narrację), ale opatrzone instrukcjami poetologicznymi objaśniającymi metodę zakodowania⁷⁴.

Wkład egzegetyczny znajdujemy nie tylko w parafrazach, ale nawet w oryginalnej poezji wernakularnej. Wielki poeta angielski Geoffrey Chaucer w poemacie *House of Fame* zręcznie korzysta z napięć, jakie stwarza współistnienie w świecie przedstawionym *allegoria in factis* i *allegoria in verbis*⁷⁵.

Poniżej omówimy kreowanie w komentarzu używającym formy apelu do drugiej osoby postawy odbiorcy w kategoriach kaznodziejstwa i ogólnie realizacji zadań kościołotwórczych. Tę wielowątkową kwestię pokażemy na kilku przykładach, zaczynając od Pieśni nad pieśniami, na której od początku chrześcijańskiej biblistyki⁷⁶ ćwiczyły się umysły i budowano szkoły interpretacyjne⁷⁷.

Część Biblii głosowanej poświęconą Pieśni nad pieśniami wydała krytycznie Mary Dove, której zawdzięczamy również przekład angielski⁷⁸. Biblioteka Narodowa posiada dość wczesny egzemplarz *Glossa ordinaria* do *Canticum Cantorum* (dalej: CC), datowany na połowę XIII w.⁷⁹ Inny zidentyfikowany kodeks z głosowaną CC jest w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej⁸⁰.

⁷⁴ Dłuższa interpretacja *Tobiasza* zob. A. Dąbrówka, *Treści religijne w średniowiecznych podręcznikach*, s. 459–498, cyt. ze s. 490–491.

⁷⁵ E.E. Martin, *The Interior of his Mind. Exegesis in The House of Fame*, w: *The Rhetorical Poetics of the Middle Ages. Reconstructive Polyphony. Essays in Honor of Robert O. Payne*, red. J.M. Hill, D.M. Sinnreich-Levi, Madison 2000, s. 106–129.

⁷⁶ Por. Orygenes, *Homiliae in Cantica Cantorum* (tłum. św. Hieronima).

⁷⁷ Por. np. F. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958.

⁷⁸ *Glossa ordinaria. Pars 22. In canticum canticorum*, wyd. M. Dove [z tłum. ang.], Turnhout 1997 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, 170); M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, Sussex 2004 (tylko tłum. ang.).

⁷⁹ BN, rkps 8105 III: *Biblia (Parabola Salomonis, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Liber Sapientiae, Ecclesiasticus) cum glossa ordinaria*; opis kodeksu: J. Kaliszuk, *Spis ksiąg klasztoru franciszkanów w Chełmnie z drugiej połowy XIII wieku*, „Studia Źródłoznawcze” t. 47, 2009, s. 95–108.

⁸⁰ BJ, rkps 316, *Glossa ordinaria*, kodeks zakupiony w 1436 r. przez Tomasza Strzemińskiego i darowany *pro libraria collegii artistarum* (BJ, katalog rękopisów, s. IX); por. też BJ, rkps 1454, *Glossa ordinaria*, pergaminy z przełomu XII I XIII w., zakupione w Bazylei w 1436 r.

Glossa do tego jakże szczególnego tekstu stanowi przykład interpretacji opartej na ekstremalnej metaforze: miłosny temat i pieśń weselną wykładła jako relacje łączące „Kościół i jego głowę”⁸¹. To czyni tę księgę – oderwaną od zdarzeń historycznych – w pewien sposób centralną dla chrześcijańskiego odczytania Starego Testamentu, gdyż znajduje w nim cały twórczy wysiłek związany z tą adaptacją i translacją, który służy celowi kościołotwórczemu, a przebiega zgodnie z estetyką rekapitulacji: „Wypełnienie wszystkich dusz »mową i mądrością Pańską« – to istota rekapitulacji. Chrystus przez to staje się Głową, że jest w każdej głowie”⁸².

Dla naszego tematu (przeszłość) nie jest to jedyny obiecujący komentarz biblijny. Zapewne wiele znajdzie się w objaśnieniach do ściśle historycznych ksiąg Starego Testamentu, np. takich jak Księga Estery, mówiąca o relacjach ludności żydowskiej z władzą świecką⁸³.

W zasadniczych modelach interpretacji pary Sponsus – Sponsa w pierwszej roli zawsze obsadzano Chrystusa, w drugiej natomiast był to Kościół – Synagoga, Ecclesia – lub dusza wierzącego chrześcijanina. Kierunek tej interpretacji nadał już List do Hebrajczyków 1,8–9⁸⁴. Nie jest to bynajmniej jedyny taki przykład, w pewnym sensie cały Nowy Testament jest tak przesycony odniesieniami do Starego, że jest jego egzegezą.

Wykłady eklezjologiczne CC mają odniesienie historyczne, zwracają bowiem uwagę na przelomowość Inkarnacji i kościołotwórczą misję Chrystusa, który – nie przyjęty przez Synagogę – wyszedł z niej, aby stworzyć własny Kościół. Natomiast wykład spirytualistyczny, pozostając w poetyce alegorezy, odnosi się do Kościoła nie jako do historycznej instytucji, ale do ciała mistycznego: „na sposób pieśni ślubnej śpiewa mistycznie o unii Chrystusa i Kościoła”⁸⁵. Definicję unii mistycznej powtarza wstęp 7:

W Pieśni nad pieśniami [Salomon – A.D.] odsłania unię Chrystusa i Kościoła w przypowieści o narzeczonym i narzeczonej, a podniósłszy duszę do miłości rzeczy niebieskich, zachęca ją do włączenia się do unii z Bogiem⁸⁶.

Rzecz znamienna, tej ahistorycznej alegorezy spirytualnej *Glossa ordinaria* nie wplata w tok dalszych wywodów, które pozostają przy wykładzie

⁸¹ *Glossa ordinaria*, wstęp 6: „Materiałem tematycznym jest narzeczony i narzeczone, czyli kościół i jego głowa”, M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 3 (jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są dziełem autora).

⁸² A. Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*, s. 366.

⁸³ Por. N. Frye, *Wielki kod*, s. 129–130.

⁸⁴ M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 173.

⁸⁵ Tamże, wstęp 7, s. 4.

⁸⁶ Z odwołaniem do Izydora z Sewilli i jego wstępu do Ksiąg Salomonowych (PL, LXXXIII, Paris 1850, s. 164A–165A); M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 5.

eklezjologicznym⁸⁷. Tylko we wstępach 3 i 4 pojawia się wzięty z Orygenesesa apel do czytelnika Pieśni nad pieśniami jako istoty duchowej:

Tak więc ty, [czytelniku – A.D.], jako istota duchowa (1 Kor 3,1), w duchu usłysz słowa miłości, i naucz się przenosić impuls duszy i ogień naturalnej miłości ku lepszym rzeczom⁸⁸.

„Duszę” ze wstępu 7 można również uznać za odwołanie do czytelnika, ale pada ono w kontekście Kościoła jako ciała mistycznego, złożonego z pojedynczych dusz, stanowiących zatem jedynie skutek dystrybucji tej większej całości. Dzięki tej sublimacji czytelnik dokona przemiany w „piękną duszę”, a to pozwoli mu „zaśpiewać tę Pieśń nad pieśniami razem z Oblubieńcem”, co oznacza duchowe utożsamienie się z Oblubienicą (wstęp 4)⁸⁹. Egzegeta opisuje tu znany z liturgii mechanizm uczestnictwa wiernych w nabożeństwie, który polega na utożsamieniu się z uczestnikami wydarzeń z życia Chrystusa, nie na ich udawaniu⁹⁰. Kiedy Oblubieniec oznajmia Oblubienicy, że jest „kwiatem polnym, lilią w dolinie” (2,1) i pragnie, aby jego zapach poznał cały świat, nawołuje ją: „Tego nie da się osiągnąć, jeśli nie wyposażysz się do pełnienia obowiązku kaznodziejskiego”⁹¹. Widzieliśmy wyżej, jaką szkołą pisania i interpretacji była twórczość parafrazująca Biblię. Tutaj znowu stwierdzamy, że utożsamienie z wzorcowymi postaciami utworów, a wręcz z ich alegorycznymi interpretacjami (tym razem z Oblubienicą), jest miarą kompetencji do „śpiewania”, czyli rozumnego wykonania, najpierw tej pieśni, a następnie całego przepowiadania.

Egzegeza modeluje zatem wszelkie relacje między Głową Kościoła a jego członkami i właściwie wszelką jego substancją. Przedmiotem interpretacji eklezjologicznej w *Glossie* jest bowiem cały tekst, nie tylko postać Oblubienica z jego towarzyszami i Oblubienicy z dziewczętami. Dziewczęta, które według słów Oblubienicy kochają Oblubienca, okazują się „kościółkami, które składają się na jeden Kościół katolicki” (*Glossa* 25 do 1,2)⁹².

⁸⁷ Za: L. Smith, *The Glossa Ordinaria*, s. 241.

⁸⁸ M. Dove wskazuje na źródło tej glosy w: Orygenes, *Homiliae in Cantica Cantorum* (tłum. św. Hieronima), II, 1, 42:15–22; cyt. z: *Glossa Ordinaria. Pars* 22, s. 75.

⁸⁹ M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 2. Ta glosa odsyła do Orygenesesa, *Homiliae in Cantica Cantorum* (tłum. św. Hieronima) I, 28:16–18; *Glossa Ordinaria. Pars* 22, s. 75.

⁹⁰ Udział ludu w procesji palmowej to dla O.B. Hardisona (tenże, *Christian Rite and Christian Drama*, s. 46) przykład gry teatralnej opartej nie na impersonacji, ale na identyfikacji: niosący palmy nie wcielają się w tłum jerozolimski onego czasu, nie udają tamtych ludzi, nie stwarzają wrażenia, że są tamtymi, ale się z nimi utożsamiają; A. Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*, s. 412–413, z odesłaniem do: O.B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama*; K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, t. 1–2, Oxford 1933.

⁹¹ M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 35.

⁹² Tamże, s. 10.

99 (*Glossa* do 1,6: „bo powędruję za rzeszami twoich towarzyszy”) „Towarzysze Oblubienica są heretykami, ponieważ ogłaszają tajemnice jego imienia i wiary”, i mogą przyciągnąć Oblubienicę⁹³.

160 (do CC 2,15 „małe lisy”) „schizmatycy i heretycy którzy są przebiegli i udają pokornych”⁹⁴.

Tak więc „totalna egzegeza” *Glossy* sprawia, że przetwarza ona całą scenę, np. ogród. I tak czytamy: „w ogrodach” (1,5) – to w głosie 93 „ogród narodów, aby owocowały”; „mój własny ogród” otrzymuje dopełnienie 94 „najpierw założony w Jerozolimie przez Chrystusa i apostołów, ale teraz w wielu miejscach na całym świecie”⁹⁵.

Podobnie jak postaci, również elementy krajobrazowe podlegają alegoryzacji. Tłumaczac „czas obrzynania winnic” (CC 2,11), *Glossa* 109 wyklada rzecz jako nawrócenie:

Po odcięciu bezużytecznych gałęzi jałowej religii serca ludzi są przygotowane, aby wydać owoce przyszłej wiary, a wady są odcięte, gdyż przyszedł czas odpuszczenia grzechów⁹⁶.

Forma narracyjna *Glossy* przyczynia się do przybliżenia materii czytelnikowi zainteresowanemu zrozumieniem treści moralnej, katechetycznej, nie zaś teologicznych zawłości. Egzegeci posługują się kolokwialnym stylem pełnym figur retorycznych. Wprawdzie wychodzą od rzetelnie cytowanych wersetów Pisma Świętego, ale bez żadnych skrupułów je poszerzają, parafrazują, nie wahając się stosować pierwszą osobę i poszerzając o wiele zdań wypowiedzi Jezusa. Te rozbudowane prozopopeje sprawiają, że dzieło egzegezy wkładane jest w usta samego Jezusa, który uzupełnia skąpy przekaz Ewangelii, jakby przywołany ponownie, aby go poszerzył. Nie jest to żadna literacka lekkomyślność, goniąca za efektem retorycznym, ale wynik głębokiego rozumienia kościołotwórczej misji Chrystusa. Skoro przyszedł on, aby dokonać Odkupienia za grzech pierworodny, a nie został przyjęty przez Synagogę, musiał założyć własny Kościół. Ktokolwiek zatem naucza tych, co mu uwierzyli, ten odtwarza tamtą założycielską ziemską drogę Nauczyciela i pozwala mu dłużej się objaśniać. Egzegeci w takich razach po przytoczeniu objaśnianej kwestii piszą: „Innymi słowy on powiada”:

pamiętaj, że ja, który potrafiłem urodzić się z Dziewicy, Ja który jestem Bogiem, ukazałem się na świecie w pokorze, wykazałem, że jestem sojusznikiem maluczkich

⁹³ Tamże, s. 19.

⁹⁴ Tamże, s. 59.

⁹⁵ Tamże, s. 18.

⁹⁶ Tamże, s. 53.

i pokornie poszedłem do samej śmierci. Dlatego ty przestań szukać bezpieczeństwa w spoczynku⁹⁷.

Kim jest ów „ty” w takich zwrotach egzegetycznego Chrystusa? Dość często można się domyślać kapłana, gdyż mowa jest o głoszeniu kazań, tak jak w głosie do następnego wersetu

2,2: Jak lilia wśród cierni taka jest moja umiłowana między córkami⁹⁸.

6 (do II 2) Szukasz spoczynku i pochwały właściwej dla łoża małżeńskiego, ale wiedz, że załsnisz większym blaskiem od kolców udręk, i że owoc kaznodziejstwa jest większy niż owoc spokoju⁹⁹.

100 (II 11 „już zima minęła”) Powinieneś głosić kazania, ponieważ jeśli jest w tobie wiedza, jest także okazja do odbioru wiedzy przez tych, do których cię posyłam¹⁰⁰.

101 Jest nieco łatwiej głosić kazania po tym, jak niektórzy zostali nawróceni, aniżeli dawniej, kiedy jeszcze nikt nie wierzył¹⁰¹.

133 do CC 2,14 („w rozpadlinach skalnych...”) Nie wstydz się przepowiadać krzyż Chrystusa, choć to może wydawać się błazeństwem dla niewierzących (por. 1 Kor. 1,18), ponieważ sami apostołowie, którzy są ścianą i fortyfikacją kościoła go przepowiadali. Albo, prorocy i patriarchowie są ścianą, w której apostołowie znaleźli ucieczkę¹⁰².

154 (do CC 2,15) nie wystarczy stawiać swoje życie jako przykład dla innych i uprawiać dobre kaznodziejstwo, jeśli przy tym nie poprawiamy tych, co błędzą, i nie pomagamy słabym¹⁰³.

Te dość liczne odniesienia do **kaznodziejstwa** – wybrane tylko spośród glos do dwu (na 8) rozdziałów CC – uzmysławiają nam, że wczesny Kościół polegał na głoszonym słowie, a właściwie na ludziach, którzy je głosili. Glosy, przybierające często formę wołacza w drugiej osobie, są czymś więcej niż objaśnieniami – są apelami do czytelnika-kapłana, umacniającymi go w powołaniu.

Z licznych odniesień *Glossy* do zbiorowości Kościoła można by odtworzyć istotne wydarzenia towarzyszące jego założeniu i działaniu. Mijająca „zima” z wersetu II 11 to „zmarzlina pogaństwa” (glosa 103)¹⁰⁴. „Misterium Inkarnacji”

⁹⁷ Glosa 1 dla wersetu 2:1 *Jestem kwiatem...*; tamże, s. 35.

⁹⁸ *Glossa Ordinaria. Pars 22*, s. 141.

⁹⁹ Glosa 6 do 2:2: „Tu requiem queris et laudem lectuli, sed scito quod candidior tribulationum aculeis efficieris, et maior est fructus predicationis quam quietis”, *Glossa Ordinaria. Pars 22*, s. 141.

¹⁰⁰ M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 52.

¹⁰¹ „Modo facilius est predicare cum quidam iam sint conuersi quam prius cum nullus adhuc crediderat”, *Glossa Ordinaria. Pars 22*, s. 173.

¹⁰² Tamże, s. 181.

¹⁰³ M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 58.

¹⁰⁴ Tamże, s. 52.

odczytuje glosa 21 do CC VIII 3: „Jego lewe ramię pod moją głową”¹⁰⁵; dzięki darom jakie On „przyniósł na ten świat przez swe wcielenie, Judea zażywa spokoju w obliczu światowych zawieruch, i mówiąc przenośnie, śpi z Bogiem”. Pierwszy Kościół – Judea – jest utożsamiony z Oblubienicą w rozdziale VIII Pieśni nad pieśniami. Werset „Któż mi da ciebie” itd. (VIII 1) *Glossa* objaśnia¹⁰⁶:

1 Wprowadzona jest Judea, już natchniona i dobrze pouczona, i szuka Boga z wielkim pożądaniami.

3 **Abym cię mogła całować**, to znaczy [wspólnota kościelna Judei mówi – A.D.]: „żeby cię mogła ujrzeć twarzą w twarz, i mówić z tobą ustami w usta”¹⁰⁷.

30 **Któraż to jest** (CC VIII 5): „Chrześcijański Kościół niezydowski, zdumiony Judeą i radujący się z nią, płonąć tak wielką miłością do swego nowo uznanego oblubieńca, mówi [któraż to jest, etc. – A.D.]”¹⁰⁸.

W glosie 8 do CC 2,2 „ciernie kłujące lilię” są wykładane jako kaleczące Kościół herezje, a w glosie 11 jako pogaństwo oraz inne córki, które stoczyły się w nieprawość (czyli schizmatycy)¹⁰⁹.

Jak widać, egzegeza Pieśni nad pieśniami, operująca dość często ogólnikowym odniesieniem Oblubienicy do Kościoła, potrafi różnicować etapy jego rozwoju, wprowadza zatem do alegorezy motywy z przeszłości i zarys porządku historycznego.

Również działanie **Kościola jako ciała mistycznego** nie jest wolne od myślenia historycznego. Najpierw jest odczytywane w ahistorycznej weselnej alegorii. Glosa 34 do „pokładzinowego” wersetu CC 2,6 „Jego lewa ręka pod mą głową...” tłumaczy:

kiedy serca wiernych otrzymują pocieszenie w tym życiu przez uczestnictwo w sakramentach, przez znaki ducha, przez radość świętych pism, które Bóg daje jako wsparcie podczas pielgrzymki [tego życia – A.D.]¹¹⁰.

Jednakże w toku swojego rozwoju Kościół zaludniany był przez świętych Pańskich, którzy według *Glossy* są jak „jelenie polne” (CC 2,7), zrzucające

¹⁰⁵ Tamże, s. 159.

¹⁰⁶ Za Anzelmem *Excerptum Anselmi Magistri*, BN Ms lat. 14.801 f. 29r; *Enarrationes in Canticum Canticorum*, PL, CLXII, Paris 1854, 1223A-B; M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 157.

¹⁰⁷ Za Alkuinem, *Compendium in Canticum Canticorum*, PL, C, Paris 1863, 661C; motywy wzięty z Bedy, *In Cantica Canticorum*, V (viii, 1), 47–48; M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 157.

¹⁰⁸ „Judea in tantam sponsi agniti caritatem exardescite, gentilis admirando et congratulando dicit »quae est ista«, *Glossa ordinaria. Pars 22*, s. 389.

¹⁰⁹ M. Dove, *The Glossa Ordinaria on the Song of Songs*, s. 36, 37.

¹¹⁰ Tamże, s. 42.

zbyteczne części (sierść i poroże): „W ten sam sposób święci odrzucają ziemskie rzeczy dla miłości Boga”¹¹¹.

Ten sam obraz w następnej glosie znajduje odmienne objaśnienie, mianowicie pozostając w ramach idei ciała mistycznego, odnosi się do wzorowych wiernych:

58 Ci ludzie, którzy przez wyjątkową czystość umysłu wznoszą się ponad zwykły bieg życia Kościoła niczym nad płaskie kwietne pola, są górami i pagórkami, a zostawiając za sobą przyziemne rzeczy kontemplują rzeczy wyższe¹¹².

W następnym zdaniu egzegeza, nazywająca dotąd górami i pagórkami wiernych zdolnych do życia kontemplacyjnego, zaczyna je odnosić do pobożności mistyków:

58 cd. Bóg skacze po nich [górach i pagórkach – A.D.], gdyż powoduje iluminację serc uwznioszonych, nawiedzając je od czasu do czasu, ale nie pozostaje, lecz skacze lub przeskakuje, gdyż słodycz tej kontemplacji jest krótka i rzadka z powodu ociążałości ciała¹¹³.

Głową Kościoła jako mistycznego ciała jest Chrystus. Dlatego też powracającym – głównym – motywem egzegezy *Pieśni Salomonowej* jest chrystologiczna interpretacja Oblubieńca. Słynny werset CC 2,8, „idzie skacząc po górach, przeskakując pagórki” glosa 57 alegorycznie przekłada na życie **Jezusa**:

57 Uczynił skok z nieba do łona, z łona do kołyski, z kołyski na krzyż, z krzyża do grobu, i z grobu wraca do nieba. On jest tym wyniesionym ponad wszystkie góry i pagórki, to znaczy ponad **wszystkich świętych** zarówno wielkich jak pomniejszych¹¹⁴.

59 **Oblubieniec** skacze po górach i pozostawia na nich jakby odciski stóp, którymi to znakami daje poznać, że tu był, gdyż **święci** naśladują go swoim cierpieniem i przez sposób życia¹¹⁵.

Obok licznych eksplikowanych utożsamień Oblubieńca z Chrystusem znajdujemy przypadki implikowane, przemilczane, tłumaczące tekst biblijny nie alegorycznie, ale metaforycznie. Czyni tak autor glosy 72 do wersetu CC 2,9, „oto on stoi za ścianą naszą, zaglądnąjąc w okna, patrząc przez kraty”.

¹¹¹ Glosa 43; tamże, s. 44.

¹¹² Glosa 58; tamże, s. 46.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Glosa 57; tamże, s. 46.

¹¹⁵ Glosa 59; tamże, s. 47.

72 Tak jak słońce wpadające przez okno oświetla dom, tak Chrystus oświeca nas przykładem i nauczaniem apostołów. **Jak przez kraty**, to znaczy: przez małe otwory wpada mało światła, więc ciemna jest wiedza, jaka dociera do nas przez proroków¹¹⁶.

Zwroty do pojedynczego słuchacza sprawiają, że tryb tej narracji przypomina traktat moralistyczny Tomasza z Kempen (à Kempis) *Imitatio Christi*, zwłaszcza część będącą bezpośrednią rozmową między duszą wierzącą a Chrystusem – bardzo osobistą w tonie i opartą właśnie na prozopopei wkładającej w usta Jezusa niezliczone pouczenia i rady.

Zwraca uwagę migotliwość tak rozbudowanej alegorezy, w której jedno miejsce CC może otrzymać kilka wykładów, i odwrotnie – te same znaczenia (osoby, zdarzenia) mogą być w różnych miejscach reprezentowane alegorycznie przez inne. Ta mnogość wynika zapewne z konieczności opatrzenia objaśnieniami długiego, spójnego tekstu, co wymusza alegoryzację najdrobniejszych detali świata przedstawionego. Łatwiej jest autorowi, który dopiero komponuje taką alegoryczną przypowieść, gdyż dobiera sobie motywy pasujące mu jakoś do alegorezy i układające się w równoległą historię – taki rodzaj kompozycji przedstawia *Powieść o róży*. Kiedy dzieło powstało bez zaplanowanego podtekstu, dopisywanie go w dodanej alegorezie jest o wiele trudniejsze i zmusza do chwytania się zaskakujących skojarzeń. Do akceptacji tych niekiedy karkołomnych jak na owe czasy konstrukcji myślowych – oprócz popularności samej metody czytania i rozumienia alegorezy – mogły się przyczynić konstrukcje mnemotechniczne, w których *imagines agentes* były nierzadko dalekie od realizmu czy prawdopodobieństwa.

Motywy przeszłościowe znalazły się w glosach z różnych powodów. Zasadniczym jest potrzeba umocowania wykładni eklezjologicznej w epizodach z rozwoju Kościoła. Choć nie to było celem glosowania Pieśni nad pieśniami, jednak *Glossa ordinaria* przywołuje główne fakty: powołanie Kościoła, jego zaszczerpienie w Judei i Jerozolimie, szerzenie się go poza Izrael, spory doktrynalne w jego łonie – schizmy i herezje, wreszcie stała wrogość Synagogi i pogan. Wszystkie te motywy historyczne są w trybie alegorezy „rozpoznane” w słowach Pieśni nad pieśniami, czyniąc z niej obrazowy model relacji między Kościołem a jego Głową. Stworzenie typologicznego stosunku między Oblubieńcem a Chrystusem wiąże Nowy Testament ze Starym i z Oblubienicy czyni typologiczną poprzedniczkę Kościoła chrześcijan.

Zarazem można zauważyć metaforyzację, czyli pewne odhistorycznienie wątków z dziejów starotestamentowych. We wstępie 4 glosator ostrzega czytelnika, że dotarcie do *Pieśni* jest tak trudne jak ucieczka Mojżesza z Egiptu. Tak więc fundamentalne zdarzenie w historii Zbawienia zostaje przywołane

¹¹⁶ Glosa 72; tamże, s. 49.

jako oczywiście znany fakt, ale nie w celu jego przypomnienia komukolwiek, lecz ze względu na jego potencjał semantyczny. Atmosfera alegorezy sprawia, że i to niewinne porównanie wysiłku badacza Pisma Świętego do heroicznego czynu ojca-wybawiciela narodu izraelskiego czyni z nich znowu parę typologiczną. Stawiając obok Mojżesza swojego czytelnika, *Glossa* udostojnia jego zadanie i włącza go w dzieło budowy nowego i wolnego Kościoła chrześcijańskiego, stawianego na równi z Synagogą wyzwoloną z niewoli egipskiej.

Popularna egzegeza polskojęzyczna

Również w Polsce Uniwersytet Krakowski był miejscem naukowego, a więc łacińskojęzycznego komentowania Biblii¹¹⁷. Dorobek ten jest fragmentaryczny. Wyjątkiem jest objaśnienie do *Genesis*, które ok. 1468 r. napisał Stanisław, syn Andrzeja z Zawady († 1491).

We wstępie definiuje podstawowe pojęcia (Bóg, teologia, przyroda, wiara, wiedza, niebo i ziemia), następnie wyklada **cztery sensy** tekstu biblijnego, aczkolwiek głosi prymat czytania literalnego. Uznaje potrzebę sztuk wyzwolonych dla egzegezy, omawia też przekłady Biblii, uznając Wulgatę za natchnioną¹¹⁸.

Przykłady polskojęzycznych objaśnień do tekstu biblijnego są jeszcze późniejsze niż odpisy łacińskich biblii głosowanych i nie wykraczają poza krąg kaznodziejski czy umoralniający. W najstarszych polskich *Kazaniach świętokrzyskich* można znaleźć kilka miejsc objaśniających, dotyczących wszakże drobnych wycinków Pisma Świętego, używanych w liturgii związanej ze świętymi, o których traktują kazania. Polskojęzyczne piśmiennictwo późnośredniowieczne objaśnia głównie nie tekst Biblii, ale jej treść, z dużym udziałem apokryfów.

Szczególnego rodzaju egzegezy polskojęzycznej dostarczają traktaty medytacyjne z najsłynniejszym z nich – *Żywotem Pana Jezu Krysta*¹¹⁹ Baltazara Opeca – na czele. To monumentalne dzieło uczyło całe pokolenia Polaków, jak niezależnie od rytmu nauczania Kościoła, bo dzięki własnej lekturze, rozumieć Ewangelię Chrystusa i z pewnością utrwaliło, czy może nawet współokreśliło profil polskiej katolickiej pobożności, z wybitną rolą Maryi.

Praktyka duszpasterska, w tym samokształcenie na drukowanych książkach, walnie uzupełniały wachlarz środków transferu wiedzy o tekście i treści Biblii.

¹¹⁷ Ogólnie: S. Wielgus, *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska*, Lublin 1992.

¹¹⁸ Edycja fragm. *Komentarza do Księgi Rodzaju Stanisława z Zawady*, rkps BJ 1358 i BJ 1429, M. Szafarkiewicz, *Edycja wybranych kwestii Komentarza do Księgi Rodzaju (cz. 1) Stanisława z Zawady*, „Acta Mediaevalia” 3, 1978, s. 109–144.

¹¹⁹ Wyd. z facsimile: W. Wydra, R. Wójcik, Poznań 2014.

Nie można jednak całkiem ignorować **teologii**, gdyż tam dokonywała się systematyzacja praktyki Kościoła Chrystusowego, która przecież w Biblii jest zaledwie ogólnie postulowana. Egzegezy biblijnej dokonywano wysiłkiem tysięcznych umysłów poświęcających jej życie nie z ciekawości ani czci dla dawnych ksiąg, ale by ją zrozumieć jako instrukcję, jak poprowadzić do zbawienia wszystkich, którzy uwierzyli w Ewangelię. Ważne dzieła teologiczne, jak *Sentencie* Piotra Lombarda czy *Rationale divinarum officiorum* Wilhelma Duranda, osadzały w Piśmie Świętym realne zjawiska i praktyki religijne oraz wywodziły z niego kategorie chrześcijańskie.

Można w takich razach mówić o **wtórnej egzegezie – katechetycznej i liturgicznej**. Zresztą same te dzieła bywały przedmiotem refleksji i studiów¹²⁰ oraz akademickich rozpraw na stopień, ale to zaliczymy już do obszaru nauki i edukacji.

Wtórna egzegeza katechetyczna i liturgiczna była może mniej twórcza naukowo, ale dla systemu religijnego nieodzowna. Nie tylko bowiem myślowo uspoźnia i pogłębia system religijny, ale problematyzuje zagadnienia podane w Ewangelii obrazowo i werbalizuje je jako dyrektywy indywidualnych zachowań.

Idąc tym tropem, można wyróżnić **trzeci krąg egzegezy**, jeszcze mniej naukowy, ale poznawczo nie mniej płodny – **kazania w językach ludowych**. Ich częstotliwość ocenia się jako początkowo skąpą. Długi czas głównym adresatem twórczości homiletycznej byli klerycy.

Kazania świętokrzyskie reprezentują wczesny etap polskiej homiletyki, na którym przywołuje się źródło biblijne nie tylko *expressis verbis* („pisze święty Łukasz”), ale cytując je po łacinie¹²¹, przez co zbliżają się do szkoły glosowania Biblii na potrzeby adeptów teologii.

W objaśnieniach przeważają etymologie nazw własnych, np.:

Czcie się tako we Księgach Sędskich: Anjeł,
prawi, święty zstąpi do Galaa ku synom israelskim – Galaa wyprawia
się miasto plwających, to je nieustawicstwo ludzi grzesznych...¹²²

Jednak etymologie te nie służą instrukcji krajoznawczej i filologicznej, ale realizują ten sam cel co alegoryczny wykład Pisma Świętego, jakiego dokonywała *Glossa ordinaria*.

¹²⁰ Np. Nicolaus Weigel, *Alphabetum materiarum in Sententiarum libris*, Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, rkps I Q 61, oai:www.bibliotekacyfrowa.pl:43195 (dostęp: 29 IV 2018).

¹²¹ M. Mejor, *Łacina w Kazaniach świętokrzyskich*, w: *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja, nowe propozycje badawcze*, wyd. P. Stępień i in., Warszawa 2009, s. 81–102.

¹²² W. Twardzik, *Transkrypcja*, w: tamże, s. 241–261, tu: *Kazanie I, Na dzień św. Michała*, wersy 4–6, s. 244.

Kazania świętokrzyskie wiążemy ostatnio ze środowiskiem benedyktynów tynieckich¹²³. To od nich zbiór kazań trafił do nowo powstającego ośrodka pielgrzymkowego z relikwiami Krzyża Świętego. Okolicznościowe kaznodziejstwo uprawiane w miejscach nawiedzanych masowo przez pielgrzymów (zwykle pod opieką zakonów) należy dodać do duszpasterstwa parafialnego (diecezjalnego). Zanim ukształtował się zwyczaj coniedzielnego kazania podczas sumy¹²⁴, **kazania** do ludu odbywały się tylko w Wielkim Poście. W ciągu stuleci nie tylko stworzyło ono nieporównywalny z niczym korpus tekstów uporządkowanych w cykle podyktowane rodzajem świąt w kalendarzu liturgicznym¹²⁵, ale i wypracowało systematyczne kursy tematyczne, na kształt cyklu wykładów akademickich¹²⁶.

Egzegetyczny wymiar kaznodziejstwa ponownie ujawnia i potwierdza znaczenie czynnika religijnego dla rozwoju ówczesnej literatury. Skłoniło to badaczy średniowiecznej teorii literatury do zaproponowania terminu „poetyka scholastyczna”¹²⁷. Jego autorzy obejmują nim praktykę twórczości religijnej i świeckiej jako refleksji etycznej oraz łączą go z poetyckim rozumieniem teologii jako całkowicie odrębnej od wnioskowań logiki. Jeżeli dawni twórcy nie wahali się przedstawiać historię Zbawienia językiem poezji, to i my dzisiaj, pisząc teorię poznania przeszłości, powinniśmy to brać pod uwagę i tego języka się uczyć.

¹²³ M. Derwich, *Kazania świętokrzyskie – łysogórskie – tynieckie?*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi” 4, 2010, s. 15–21.

¹²⁴ I. Skierska, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003, zwł. rozdz. 3.III: „Nauczanie podczas mszy”, s. 172–189.

¹²⁵ O tym więcej dalej, w rozdziale A. Zajchowskiej-Bołtromiuk, *Przeszłość w zbiorach kazań modelowych „de tempore” i „de sanctis” mistrzów Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku*.

¹²⁶ Więcej o tym zob. *Medieval Monastic Preaching*, red. C. Muessig, Leiden 1998.

¹²⁷ A. Minnis, I. Johnson, *Introduction*, w: *The Cambridge History of Literary Criticism*, t. 2: *The Middle Ages*, Cambridge 2005, s. 8–9.