

WIELKOŚĆ W UNIŻENIU – NOWY WZORZEC W HAGIOGRAFII WŁADCY

(*Żywoł Świętego Kazimierza Królewica Polskiego i Książęcia Litewskiego w Wilnie Roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma Wołodkiewicza przełożony*, oprac. J. Okoń, Warszawa 2016)

MICHAŁ GOŁĘBIEWSKI*

Edycja *Żywotu Świętego Kazimierza Królewica Polskiego i Książęcia Litewskiego* Mateusza Chryzostoma Wołodkiewicza, dokonana przez prof. Jana Okonia (Warszawa 2016), jest dziełem istotnym dla badań nad literaturą i kulturą staropolską z co najmniej kilku powodów. Przede wszystkim utwór ten – skądinąd wart odnotowania jako pierwsza spisana w języku polskim hagiografia królewicza – przez długi czas uchodził za zaginiony. Wydany w Wilnie w 1606 roku, dopiero teraz ukazał się ponownie. Co więcej, omawiane tu wydanie uzupełnione zostało o tekst oryginału i przekładu *Vitae Beati Casimiri Confessoris* biskupa i legata papieskiego, Zachariasza Ferreriego z 1521 roku, naddo o łacińską wersję Grzegorza Święcickiego z 1604 roku (wraz z przekładem oficjum i mszy ku czci św. Kazimierza), stanowiącą bezpośrednią podstawę dla Wołodkiewicza, oraz o niewielkie dzieło Piotra Skargi z 1610 roku. Znaczącym dodatkiem okazują się ponadto utwory poetyckie, w tym maryjny wiersz przełożony na język polski przez późnorenansowego poetę, Stanisława Grochowskiego. Tom prof. Okonia dostarcza bowiem nie tylko transkrypcji dzieła Wołodkiewicza wraz z krytycznym komentarzem, ale udostępnia czytelnikowi także wspomniane utwory, tworząc tym samym niezwykle cenny kontekst dla badań nad wczesnonowożytną literaturą o tematyce religijnej. Podtytuł *Żywotu* brzmi: *Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, a informacja ta dotyczy nie tylko *Żywotu*, ale również utworów Ferreriego i Święcickiego. Po trzecie – edycja prof. Okonia ukazała się drukiem akurat w 1050-lecie chrztu Polski, co prowokuje do głębszej dyskusji nad kształtem katolicyzmu na ziemiach I Rzeczypospolitej, jak również w kulturze polskiej w ogóle. Wreszcie – *Żywoł Świętego Kazimierza* stanowi ciekawy kontekst dla refleksji nad różnymi obliczami świętości w tradycji Kościoła rzymskiego, przede wszystkim zaś świętości ludzi świeckich. Temat ten, wciąż zbyt słabo rozpoznany w badaniach nad literaturą staropolską, znajduje w dziele Wołodkiewicza znakomitą podstawę źródłową.

W trakcie lektury *Żywotu* narzuca się dość oczywiste pytanie o tradycje monastyczne i pobożnościowe, które zainspirowały zarówno św. Kazimierza w jego osobistej formacji duchowej, jak i opisujących jego życie hagiografów. Toteż we wstępie prof. Okoń dostrzega mocne wpływy *devotionis modernae* na budowanie wizerunku Jagiellończyka według Ferreriego¹. W pewnym stopniu dotyczy to również dzieł Święcickiego i wzorującego się na nim Wołodkiewicza. Przede wszystkim należy zauważyć, że w ramach narracji obu dzieł polski królewicz nie spełnia znanego od średniowiecza wizerunku chrześcijańskiego władcy. Wręcz przeciwnie, przez wzgląd na mocne przywiązanie do idei

* Michał Gołębiowski – mgr, doktorant, Wydział Polonistyki UJ.

¹ J. Okoń, *Wstęp* [w:] *Żywoł Świętego Kazimierza Królewica Polskiego i Książęcia Litewskiego w Wilnie Roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma Wołodkiewicza przełożony*, oprac. J. Okoń, Warszawa 2016, s. 14.

„wyrzeczenia się siebie”, w pewnym sensie idzie mu na przekór. Jego pobożność jest wobec tego w znacznym stopniu zindywidualizowana, związana raczej z uniżeniem, *humilitate*, aniżeli z koncepcją ziemskiej reprezentacji Jezusa królującego (por. Ef 1, 21–22: „Nad wszelakie księstwa i władzą i moc, panowanie, i wszelkie imię, które się mianuje nie tylko w tym wieku, ale też i w przyszłym. I wszystko poddał pod nogi jego: a jego dał głową nas wszystkim kościołem”). Co do samego św. Kazimierza, na jego formację zasadniczy wpływ miał z jednej strony kult Chrystusa cierpiącego i eucharystycznego, a z drugiej – cześć dla Matki Bożej jasnogórskiej oraz duchowość bernardyńska². Wiadomo jednakowoż, że dla obu tych tradycji istotny był „duch ofiarniczy”, przejawiający się w codziennym dążeniu do „śmierci dla siebie”, pokory oraz bezinteresownej miłości bliźniego. Przede wszystkim ich punktem centralnym stała się pogłębiona refleksja nad człowieczeństwem Chrystusa, rozumianym zarówno jako podstawa do *imitationis Christi*, jak i do odnajdywania Jego obecności w najbardziej potrzebujących i wzgardzonych. Wszystkie te idee znalazły wyraz w szesnasto- i siedemnastowiecznym literackim wizerunku Jagiellończyka. Znamienne, że w miejsce insygniów namiestnika królewskiego, ikonografia przedstawia św. Kazimierza jako dzierżącego lilię dziewictwa. Zamiast dobrze zakorzenionego w dotychczasowej kulturze europejskiej chrystocentrycznego i chrystomimetycznego wizerunku monarchy, można tu dostrzec raczej naśladownictwo Chrystusa utajonego w Najświętszym Sakramencie, a ściślej rzecz biorąc – ideę wielkości duchowej oraz podobieństwa do Zbawiciela przejawiającej się nie inaczej, jak w zaparciu się siebie. Prof. Okoń pisze o tym wątku *Żywotu* w następujący sposób:

Kazimierz stał się bowiem świętym wbrew dynastycznym tradycjom średniowiecza, powracając jakby do czasów ewangelicznych: unżył się na wzór Chrystusa, wziął we władanie własne człowieczeństwo i złożył je w ofierze Bogu. Dzięki cnocie pokory dał przykład postawy dla świata niezrozumiałej, ale jednak owocnej również dzisiaj, w czasach zupełnie odmiennych. Także dziś przypomina ona, że najwyższą wartością jest godność człowieka, będąca udziałem zarówno rządzących, jak i rządzonych.³

Wyłożony tu wzorzec wskazuje na istotne zmiany paradygmatu we wczesnonowożytnym pojęciu życia chrześcijańskiego. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy chodzi tu o rewizję średniowiecznego ideału, czy też o odnalezienie nowych form duchowości, stanowiących swoistą reinterpretację praktyk Kościoła pierwotnego i starożytnego. Wiadomo przecież, że relacje pomiędzy kulturą wieków średnich a Renesansem, podobnie jak między arystotelizmem scholastyki a *devotioe moderna* stanowią kwestię nader złożoną, daleką od prostych antagonizmów. W każdym razie, zamiast namaszczonego obrońcy Ewangelii, spełniającego wzorzec następcy Dawida i katechona, *Żywot* przedstawia osobowy wzór człowieka świeckiego realizującego drogę doskonałości ewangelicznej (a więc w pewnym sensie zakonnej) wedle nowych idei dewocyjnych. Nacisk położony został zdecydowanie na indywidualną pobożność i rozwijanie heroicznym cnót w codziennych praktykach życiowych, takich jak spotkanie z bliźnim czy pobieranie nauk, zwłaszcza zaś w pomocy ubogim i chorym. Święty Kazimierz, tak w *Żywocie* jak i w *Vitae*, ukazany został jako człowiek miłosierdzia (wątek ten okazuje się bardzo aktualny dla współczesnej refleksji nad tradycją teologiczną Kościoła katolickiego). Zarówno u Skargi, jak i u Wołodkiewicza centralne miejsce zajmuje bowiem problematyka pomocy najmniejszym. Nie jest to więc świętość związana ze sprawiedliwym używaniem władzy, z niesieniem kerygmatu o władzy Chrystusa nad światem (por. Mt 28, 18: „Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi”) w wymiarze społecznym i politycznym, lecz raczej ze «zwróceniem się ku wnętrzu». Warto przy okazji odnotować fakt, iż postać św. Kazimierza opisana została przez wszystkich zaprezentowanych przez prof. Okonia autorów jako uderzająca swoją prostotą. Czy nie świadczy to o wczesnonowożytnym pojmowaniu haseł „powrotu do życia ewangelicznego” oraz „pierwotnego kerygmatu”?

² Tamże, s. 17–18.

³ Tamże, s. 14.

Wiele z poruszanych wyżej kwestii znajduje odbicie w zdecydowanej dominacji odniesień biblijnych w budowaniu wizerunku św. Kazimierza. Stanowią one dla hagiografów właściwie jedyne autorytatywne źródło. Ferreri i Wołodkiewicz opierają się oczywiście także na Tradycji, nie zapominając wśród cnót Jagiellończyka wymienić doskonałego posłuszeństwa wobec nauki papieskiej, jednak w toku swojego wywodu – należy to odnotować – nie odwołują się bezpośrednio do żadnego z tekstów soborów powszechnych, Ojców Kościoła, a tym bardziej teologów scholastycznych. Co więcej, dobór odniesień biblijnych dotyczy na ogół wskazań moralnych, nie mających zasadniczego znaczenia dla doktryny. Jest to istotny trop sugerujący pojawienie się nowych wzorców świętości u schyłku średniowiecza oraz ich wpływu na świeckie modele pobożności czasów późniejszych, tj. XVI i XVII wieku. Już Tomasz à Kempis pisał: „Przed wszystkimi innymi sztukami ucz się czytać Pismo Święte i poprawnie je rozumieć, mocno wierzyć, dobrze i sprawiedliwie żyć”⁴. Czy jednak oznacza to również nadanie terminowi *ratio* (rozumianemu w zestawieniu z *fide*) nowego odcienia znaczeniowego? Wołodkiewicz podkreśla przede wszystkim szczerść św. Kazimierza, jego umartwienie wewnętrzne, prowadzone przez niego pobożne rozmowy oraz posłuszeństwo zwierzchnictwu duchowemu. Boża Mądrość z *Księgi Przysłów*, która pojawia się już w pierwszym zdaniu *Żywota* (zob. Prz 8, 12.16: „Ja mądrość mieszkam w radzie, a przy myślach ćwiczonych bywam. Przez mnie księżęta panują, i mocarze skazują sprawiedliwie”), przejawiałaby się zatem w przypadku polskiego księcia nie w uczonych wywodach (jak w literaturze złotego okresu patrystyki oraz w scholastyce), nie w wielkich przymiotach rozumu rozjaśniającego tajemnice wiary i dostosowującego je do wymogów kultury, ale w chętniej wzgardzie świata, w miłosierdziu wobec potrzebujących oraz w częstym uczestnictwie w kościelnych nabożeństwach. Można tu raz jeszcze przywołać słynne pouczenie Tomasza à Kempis: „Na cóż ci się przyda mądre rozprawianie o Trójcy, jeśli brak ci pokory [...]. Święty i sprawiedliwy nie stajesz się przez podniosłe słowa; miłym Bogu czyni cię cnotliwe życie”⁵. Ten model pojmowania biblijnej mądrości wspierałby właśnie taki dobór cytatów biblijnych, który ogniskuje uwagę czytelnika na obyczajowości i etyce «Bożego sługi». Warto wszakże zauważyć, że hagiografie św. Kazimierza właściwie nie przedstawiają żadnych cudów związanych z jego ziemskim życiem (motywu jakże popularnego dla dawniejszego żywotopisarstwa świętych). Królewicz ujawnia wielkość swojej wiary wyłącznie dzięki cnotliwemu życiu (którego opisy okazują się w znacznej mierze trawestacją przekazu biblijnych ksiąg mądrościowych), zaś uzdrowienia oraz nadzwyczajne łaski wiążą się dopiero z jego pośmiertnym wstawiennictwem.

Żywot Świętego Kazimierza umożliwia zatem wgląd w zmianę paradygmatu postrzegania świętości, jaka dokonała się we wczesnej nowożytności. Dotychczasowa kultura religijna konstytuująca zjawisko *Christianitatis* znała kilka zasadniczo odrębnych modeli życia ewangelicznego. Prawdą jest, że wedle tradycyjnego systemu wartości inaczej Chrystusa reprezentował władca, inaczej rycerz czy fundator inicjatyw kościelnych, a jeszcze inaczej zakonnik. Wołodkiewicz, jak i pozostali zaprezentowani w tomie prof. Okonia autorzy, przedstawiają natomiast osobę świecką, królewicza, który nie kontynuuje wzorca świętego monarchy, ale przyjmuje niejako mniszy styl życia. Jest on ufundowany zarówno na pogardzie doczesności („wzgardziwszy wszelką pompą świata”⁶), jak i na czystości, posłuszeństwie oraz pokorze. Wszystko to natomiast w optyce *devotionis modernae*, a więc nurtu pobożności, który na gruncie żywotopisarstwa świętych stanowił ogniwo pośrednie pomiędzy hagiografią średniowieczną a potrydencką.

⁴ B. Calati, R. Grégoire, A. Blasucci, *Duchowość średniowiecza*, tłum. K. Franczyk, J. Serafin, „Historia duchowości”, t. IV, Kraków 2005, s. 428.

⁵ T. à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Kraków 2014, s. 19–20.

⁶ *Na Grób ś. Kazimierzowi* [w:] *Żywot Świętego Kazimierza Królewica Polskiego i Książęcia Litewskiego*, dz. cyt., s. 124.

EWANGELICY REFORMOWANI DOBY STAROPOLSKIEJ WOBEC EUROPY

*(Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej.
Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury
i piśmiennictwa XVI–XVII wieku,*

red. Dariusz Chemperek, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego,
Warszawa 2015, ss. 436)

ZBIGNIEW PASEK*

Polska reformacja na tle innych krajów jawi się jako ruch szlachty w celu rozbudowy swojej wolności i przywilejów, a nie pogłębiony ruch odnowy religijnej. Naznaczona wieloma sprzecznościami, długo wydawała się historykom płytka i epizodyczna. Jej trwający dwa pokolenia wybuch i powolny regres od schyłku XVI wieku, dowodziły tezy, że jej ideały mało zostały ugruntowane wśród obywateli Rzeczypospolitej. Szlachta odwróciła się od niej, a bez protekcji możnych wszak nie mogła rozwijać się i trwać. Sprzeczności które nią targwały okazały się jednak w dłuższej perspektywie historycznej inspirujące i prekursorskie dla różnych współczesnych postaw i systemów wartości.

Choć poza niewieloma przykładami brak u nas teologicznych debat nad zakresem predestynacji czy rozumieniem obecności Chrystusa w Wieczery Pańskiej, to polscy protestanci mają nie tylko doniosły wkład w rozwój kultury polskiej, ale także wkład, choć wyparty i niechciany, w rozwój ideowy kultury europejskiej właśnie pod postacią impulsu idei wiary zgodnej z rozumem – dziedzictwo braci polskich. Niechęć do uznawania ich idei za rodzimy wkład w kulturę uniwersalną pochodzi przede wszystkim ze strony dominującej kultury katolickiej, która tak ściśle się związała z polsnością, że można sformułować tezę, iż ją zawłaszczyła. To poważne oskarżenie budowane jest m.in. na rezydentnej wrogości katolicyzmu do wszelkiej odmienności religijnej i postawie nietolerancji jakże dobrze polskim ewangelikom przez te wieki współistnienia znanej. Należy jednak przypomnieć, że także ewangelicy dystansowali się od dziedzictwa ideowego i przede wszystkim religijnego małopolskiego zboru mniejszego. Podzieleni na kilka nurtów protestanci polscy (luteranie, reformowani bracia czescy i bracia polscy) walczyli o zachowanie własnej tożsamości religijnej i odcinali się od wszelkich radykalizmów. Zawierając Zgodę Sandomierską w 1570 roku nie uzgodnili jednego wyznania wiary, ale uznali własne konfesje (co było prekursorskie) za prawdziwe. Z perspektywy czasu rozmaicie się interpretuje to wydarzenie – mogły stać za tym albo troska o własną tożsamość religijną albo brak zdolności do kompromisu. Można też dostrzec, że ta deklaracja sandomierska jest zbliżona do współczesnych rozwiązań dialogu ekumenicznego. Trudno rozstrzygnąć czy formułowane wówczas zdania były tylko pretekstem do odrzucenia jedności różnych kościołów protestanckich w imię partykularyzmu i własnej pozycji, czy stała za nimi szczerza i pogłębiona wiara i troska o tożsamość. Przyjęta i zaadaptowana w duchu irenicznego kompromisu *Konfesja helwecka II* nie zyskała aprobaty luteranów już 25 lat później, na synodzie toruńskim. Można przedłożyć pytanie, czy było to wynikiem postawy wierności „szczyremu” słowu bożemu we własnej interpretacji, czy znakiem zdolności do kompromisu, którego polska szlachta uczyła się w parlamentarnych debatach. Odcięto się od radykalizmu braci polskich, aby pokazać, że celem polskich protestantów nie jest utopijne odrzucenie ówczesnych relacji społecznych i tradycyjnej religijności, ale reforma nadużyć i usunięcie z praktyki chrześcijańskiej średniowiecznych naleciałości.

* Zbigniew Pasek – prof. dr hab., Katedra Kulturoznawstwa i Filozofii AGH w Krakowie.

Problematyka ta żywo przez historyków reformacji dyskutowana wciąż na nowo powraca w podejmowanych studiach i badaniach. Najnowsze z nich rzucają światło na toczą od lat debatę wokół polskiej reformacji. Przykładem niech będzie niezwykle interesujący projekt badawczy o nazwie „Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości”, którym kieruje prof. Alina Nowicka-Jeżowa. W serii wydawniczej, która pod tym samym tytułem prezentuje wyniki przeprowadzonych badań ukazały się już cztery tomy (z zaplanowanych 12). W 2015 wyszedł tom pod redakcją Dariusza Chemperka pt. *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku* (BUW, Warszawa 2015).

Bogactwo i rozległość omawianej problematyki uniemożliwiają szczegółowe omówienie całej książki. Składa się ona z 12 obszernych artykułów. Mają one zróżnicowany charakter, jedne są bardziej ogólne, jak na przykład te poświęcone relacjom reformowanych wspólnot z braćmi czeskimi, teologii reformacyjnej w katechizmach, pieśniach czy literaturze doby staropolskiej, a inne są bardziej szczegółowe, jak np. te poświęcone korespondencji Jana Kalwina z przedstawicielami polskiej dyplomacji, czy samym królem Zygmuntem Augustem, lub tekst o birzańskich Radziwiłłach jako protektorach reformacji.

Tom otwiera artykuł, *Bezwocne starania...* o wymianie listów między kalwinem Zygmuntem Augustem, Jakubem Uchańskim, Janem Tarnowskim i Mikołajem Radziwiłłem Czarnym pióra Marzeny Liedke. To interesujące studium, które z jednej strony pokazuje styl pracy wielkiego reformatora Europy, z drugiej daje wgląd w przyczyny powściągliwości najważniejszych osób Rzeczypospolitej wobec reformacji (poza Radziwiłłem oczywiście). Uderza „natarczywość” reformatora z Genewy domagającego się bardzo stanowczo by bardziej zdecydowanie i konsekwentnie wprowadzić reformę chrześcijaństwa. Choć swoją stanowczość usprawiedliwiał autorytetem Pawła (s. 32) to w tej korespondencji widzimy jak postawa głęboko religijna misjonarza zderza się z realiami polityki i interesami stanu. Przywołajmy ciekawostkę, zwrot kalwina napominającego hetmana Tarnowskiego – „wstrętny jest jemu [Bogu – przyp. M.L.] taki rozsądek, gdy pragniemy ofiarą pobożności wykupić wewnętrzny spokój” (s. 33).

Wart osobnego wzmiankowania jest niezwykle interesujący szkic Aliny Nowickiej-Jeżowej poświęcony analizie postawy Jana Kochanowskiego wobec protestantyzmu. Wybitna znawczyni literatury religijnej doby staropolskiej podjęła temat iście symboliczny – relacji środowisk humanistycznych Rzeczypospolitej do idei reformacyjnych. Dowodzi, analizując dzieła Kochanowskiego, właściwie jego „brak zaangażowania” w ówczesny spór o nadużycia moralne Kościoła (s. 258). Autorka wskazuje na niechęć poety do agresywnej retoryki antyrzymskiej protestantów („nierządnicza babilońska”) oraz dobrotliwy ton jaki pojawia się we fraszkach opisujących udział duchownych rzymskich w rozkoszach dworskiego życia. Postawa Jana z Czarnolasu pełna humanistycznej tolerancji, była bardzo osobista, a autorka dowodzi, że autor *Odprawy posłów greckich* dystansował się do „cech kultury duchowej wspólnot protestanckich” (mimo rozmaitych biograficznych wydarzeń, jak np. ślub złożony w Królewcu luteriańskiemu władcy) (s. 263). Píše autorka, że Kochanowski „nie pozostawił niczego, co godziłoby w wiarę – czy to katolików czy protestantów” (s. 265), co pokazuje „nie tyle konformizm i zmysł strategii lub nikodemizm, ile szacunek dla spraw boskich” (s. 265). Zdanie to przenosi nas na nowo w postawione na początku tekstu pytania, na ile reformacja i sprawy religijne w Rzeczypospolitej miały charakter „pogłębiony”? Takie wszak wątpliwości od lat dyskutują historycy. W osobie Kochanowskiego znajdujemy raczej postać oddaloną od gorących sporów religijnych. W ówczesnych debatach raziło go mało chrześcijańskie zacietrzewienie i wzajemna agresja. Nowicka-Jeżowa przypomina fragment *Elegii*, w którym odkłada Kochanowski „na starość” rozstrzyganie czy komunია ma być „pod dwoma postaciami i jaką wartość mają uczynki wobec wiary [...] i czy ksiądz może się żenić” (s. 261). Można tylko mieć wątpliwość czy ówczesne kłótnie teologów katolickich i protestanckich były „degradacją sacrum” (s. 268), a poszukiwania Kochanowskiego podążały w stronę „piękna, dobra i prawdy”?

Sądzę, że ci, którzy toczyli tak zażarte boje o predestynację i Eucharystię, toczyli ją także w głębokiej trosce o to jak wyrazić powinni chrześcijanie sposób obecności Boga w ich codzienności i życiu, a więc w trosce o *sacrum*. Spór katolicko-protestancki w swej istocie był także sporem o boskość Boga, a postawa humanistyczna zmierzała w stronę wartości nie zawsze religijnych, co intuicyjnie wynika z starannej analizy Nowickiej-Jeżowej.

Drugim z tekstów który chciałbym wyróżnić jest artykuł Marty M. Kacprzak o szesnastowiecznej pieśni reformowanych ewangelików. Autorka jest świadoma jak trudno badać treści konfesyjne z uwagi na „bliskość kategorii teologicznych i etycznych różnych nurtów ewangelicyzmu” (s. 172). Mimo tego podejmuję się zadania omówienia specyfiki i rozpoznania „profilu duchowo-intelektualnego polskich ewangelików reformowanych” (s. 176). Jak trudne to zadanie warto się przekonać, dopowiadając, że przywoływane przez autorkę artykułu hasło *Soli Deo gloria*, które jest „znamieniem Kościoła reformowanego” (s. 191) (czy nie lepiej było dać – „kościółów”?) jest równocześnie hasłem Towarzystwa Jezusowego, czyli jezuitów. Podobny problem pojawia się na s. 194, na której wymienia ona cechy „charakterystyczne dla ewangelicyzmu: słaba natura człowieka, stateczne trwanie w wierze, nadzieja w miłosierdziu, chwała Boża”. Należy zauważyć, że każdy z tych elementów, a zwłaszcza miłosierdzie, mają ogólnochrześcijański charakter i, w zależności od kontekstu teologicznego, znamionują także katolicką czy nawet prawosławną religijność. Kacprzak używa terminu „polska kultura protestancka” (s. 173), który nie wiem czy nie powinien brzmieć: kultura protestancka Rzeczypospolitej, bowiem choć powstawała w języku polskim najczęściej, to wszak współtworzyły ją różne nacje. Mimo tej uwagi praca autorki ogromna, dzięki szerokiej kwerendzie analiza obejmuje rozległe spektrum pieśni i kancjonałów, a wniosek, że „pieśni te zasadniczo unikają [...] ewidentnej polemiki konfesyjnej i [...] przywoływania najbardziej kontrowersyjnych i budzących emocje tematów nowej teologii, antropologii i etyki” (s. 213) ponownie pokazuje jak trudno dojrzeć reformowany charakter ich wymowy. Nadal nierozstrzygnięte pozostaje też pytanie o wrażliwość polskiej reformacji na teologiczne spory. Czy „łagodna” wymowa pieśni nie wynikała z tego, że korzystały z kancjonałów różne nurty polskiej reformacji, czy z teologicznej ślepoty? Czy ireniczna postawa unikania zadrażnień czy niewiedza o zasadniczym charakterze różnic między luteranami a reformowanymi stała za kształtem tych pieśni?

Podobne dylematy pojawiają się i w innych artykułach. Rafał Marcin Leszczyński omawiając treści reformowanych katechizmów, w punkcie poświęconym *Katechizmowi brzeskiemu* zaznaczył, że „odnosi się wrażenie, że jego autor nie potrafił doprecyzować zagadnienia obecności Chrystusa w Wieczerzy, albo wołał je pominąć ze względów – nazwijmy to – ekumenicznych” (s. 78). Użycie słowa ekumenizm co do XVI wieku to raczej metafora, ale zauważmy ponownie – dlaczego brak wyrazistego oblicza konfesyjnego? Leszczyński stwierdza: „reformowanych cechuje bowiem otwartość na ludzi odmiennych poglądów” (s. 67), co stoi w jaskrawej sprzeczności z długimi wywodami Marzeny Liedke, autorki poprzedniego w kolejności tekstu, w którym szeroko uzasadnia nietolerancję Kalwina wobec ludzi o odmiennych poglądach. Trudno od ludzi XVI wieku oczekiwać postaw tolerancyjnych, sama idea tolerancji wchodzi w krwiobieg kulturowy wraz z oświeceniem, ale postawy ireniczne o prekursorskim charakterze się zdarzały (*vide* radykalna reformacja). Trochę razi to uogólnienie. Sam Leszczyński kończy swój tekst zdaniem o dialogu reformowanych z Rzeczypospolitą z Europą (s. 87), ale całość jego interesującego artykułu tegoż nie dotyczy...

Inne artykuły także posiadają ogromną wartość dokumentacyjną i analityczną, streszczenie całości przekraczałoby rozmiary niniejszego omówienia. Jak się zdaje, podjęcie analizy piśmiennictwa i literatury kalwińskiej w perspektywie dialogu między środowiskami reformowanych ewangelików w Rzeczypospolitej a kulturą europejską, pozwala wyraźniej zobaczyć specyfikę i profil rodzimej reformacji. Tekst redaktora tomu Dariusza Chemperka, poświęcony poezji ewangelików reformowanych w XVII wieku podsumowuje całość monografii akapitem, w którym autor zwraca uwagę na wachlarz postaw jakie ujawnia ta literatura (po polsku, łacinie i litewsku!) – od

dyskretnego i powściągliwego do całkiem jawnego manifestowania swojej konfesji. Wewnętrzne zróżnicowanie i brak wzajemnej wrogości (w formach jakie znamy z Zachodu) wśród poróżnionych ewangelików Rzeczypospolitej były manifestacjami tych wartości, które i dziś warto pielęgnować: tolerancji i powstrzymywania się od agresji nawet w obronie prawdy religijnej. W monoreligijnej niemal Polsce współczesnej pamięć tej tradycji jest niewielka, a wydaje się dzisiaj tak bardzo ważna. Przypomnienie jej aktualności i związków z europejskim kontekstem jest zasługą autorów tej monografii.

Lektura książki pozwala nie tylko na uświadomienie sobie zakresu obecności europejskiej debaty religijno-filozoficznej w piśmiennictwie powstałym pod berłem Jagiellonów i królów elekcyjnych. Książka jest ważnym głosem środowiska badaczy reformacji pokazującym, że przepływy idei i wartości kulturowych (i religijnych) w XVI i XVII wieku nie był bezkrytycznym czerpaniem z Zachodu, ale że na różne sposoby dokonywano pewnej selekcji. Przyjmując reformowaną interpretację chrześcijaństwa, unikano gwałtowności i środków przymusu w jej wdrażaniu, a ludzie odpowiedzialni w państwie (tak ci, którzy przyjęli wiarę z Genewy jak i pozostali) oponowali wobec zniecierpliwionego Kalwina, żądającego zdecydowanych działań. Może nie świadczy to o gnuśności umysłowej, że nie debatowaliśmy o predestynacji i Wierzy Pańskiej. A raczej świadczy o może nie zawsze uświadomionym, ale jakże cennym instynkcie obywatelskim tego przeszłego wieloreligijnego kraju, w którym spraw Bożych nie poddawało się państwowym i powszechnym wyrokom prawa. Przynajmniej do pewnego czasu...

ANTY-BEATRYCZE

(Sebastian Borowicz, Joanna Hobot-Marcinek, Renata Przybylska,
Anty-Beatrycze. Studia nad kulturową historią obrazu,
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016)

MAGDALENA POPIEL*

Sześć lat temu, w 2010 roku, po raz pierwszy otrzymaliśmy publikację, której autorami była trójka humanistów specjalizujących się w trzech zbliżonych, ale jednak odmiennych dziedzinach: Renata Przybylska – językoznawczyni zajmująca się językoznawstwem kognitywnym, leksykologią, socjolingwistyką i retoryką, Joanna Hobot-Marcinek – literaturoznawca, metodyk, teatrolog oraz Sebastian Borowicz – archeolog klasyczny i historyk sztuki. Wydana wówczas książka zatytułowana *Stara rebeliantka. Studia nad semantyką obrazu* została bardzo dobrze przyjęta, wysoko oceniona przez recenzentów, zyskała liczne grono przychylnych czytelników. Z tym większą ciekawością sięgnęłam po kolejne dzieło tego samego zespołu – *Anty-Beatrycze. Studia nad kulturową historią obrazu pijanej i szalonej staruchy* ukazało się w Wydawnictwie Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego wydanie zamyka pracę nad projektem częściowo finansowanym z grantu Narodowego Centrum Nauki, który zaowocował dwiema, a właściwie trzema publikacjami, ponieważ książka Joanny Hobot-Marcinek *Stara Baba i Goethe. Doświadczenie i transgresja starości. Tadeusz Róże-*

* Magdalena Popiel – prof. dr hab., Katedra Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Wydziału Polonistyki UJ.

wicz, Czesław Miłosz, Jarosław Iwaszkiewicz, wydana w 2012 r., także zrodziła się z podobnych zainteresowań.

Ze współpracy archeologa, literaturoznawcy i językoznawcy wyniknęło coś, co wcale nie zdarza się często: dzieło, które nie jest hybrydyczną kompilacją różnych punktów widzenia i perspektyw badawczych, lecz spójne transdyscyplinarne studium pewnego zjawiska kulturowego. Dwie publikacje: *Stara Rebelianka* i *Anty-Beatrycze* doskonale się dopełniają. Ukazują obraz starej, pijanej i szalonej kobiety w dwóch przekrojach: *Stara Rebelianka* była przede wszystkim analizą semantyczną obrazu *anus ebria* (gr. *graus oinophoros*). Głównym polem badawczym tego pierwszego tomu był antyk i współczesna polska literatura. Druga książka, *Anty-Beatrycze. Studia nad kulturową historią obrazu pijanej i szalonej staruchy* przynosi natomiast historyczną panoramę funkcjonowania *graus oinophoros* w kulturze europejskiej: od I wieku n.e. po wiek XIX. Autorzy korzystają zarówno z materiału literackiego, a właściwie piśmienniczego, jak i plastycznego, a jego rozległość, szczególnie z zakresu XVI, XVII i XVIII wieku, jest imponująca. Książka będąc swobodną kolekcją wyobrażeń nie przekształca się jednak w monotony katalog. Autorzy osiągnęli ten efekt różnymi sposobami: po pierwsze, ujawniając stereotypowość konstrukcji obrazowych starali się jednak akcentować różnorodność ich realizacji, co sprawiło, że szeroka panorama przykładów stała się atrakcyjna i barwna, po drugie – eksponowali kulturowe funkcje owych antypatycznych staruch, rajfurek, wiedzów, wariatek w obrębie konkretnych historycznych dyskursów politycznych, teologicznych, medycznych, i po trzecie – umieszczali je często w szerokiej perspektywie „długiego trwania”, sygnalizując istotne procesy zachodzące w kulturze europejskiej, np. przełamywanie alegorycznych przedstawień w realistyczne czy też podkreślając intrygującą opozycję żywej obecności obrazu szalonej staruchy w kulturze Północy i niechęci do niego kultury Południa.

Wydaje się, że postać jaką wybrali autorzy, to przypadek tak marginalny, że poświęcenie mu kilkustronicowego artykułu wyczerpałoby temat. Właściwie wszystko można by zamknąć w takim zbiorze „cnót” tej postaci, jak ten sporządzony przez XVIII-wiecznego wierszokletę:

Nic brzydszego jak wódką kobieta zalana,
 Jedno z niej pośmiewisko: do mroku od rana
 Świegotliwa, swarliwa, obmowna, chełpliwa,
 Niezgodna, szkalująca, próżniaczka, mrukliwa,
 Kordyjaczka zgłupiała, jako diabeł harda,
 Do złego jak wosk miękka, do dobrego twarda,
 W ustach tylko przekłętwa abo sprośne żarty,
 Nie spłukałby brzydkości nurtem całej Warty
 [...]

(Karol Antoni Żera, *Wódka z elixerem proprietatis*
 (1729))

Nic dodać, nic ująć! A jednak, opowieść trójki autorów o tej odrażającej a zarazem jakże fascynującej figurze, toczy się na ponad sześciuset stronach. *Anty-Beatrycze* jest tomem prawie dwa razy większym od poprzedniego, ale podczas jego lektury wcale się nie nudzimy, ba! niekiedy czujemy niedosyt. Każdy fragment książki odsłania nową twarz bohaterki; autorzy pokazują jak w różnych momentach europejskiej kultury, poprzez manifestacje artystyczne, słowo i obraz, każde z pojęć składowych obrazu *anus ebria* a zatem: szaleństwo, pijaństwo, starość, kobiecość dokonując brutalnej demaskacji tabu – staje się znakiem rebelii, sprzeciwu. Ta kobieca postać pełni funkcję zwierciadła, w którym kultura postrzega swój obraz nie fałszywie uładowany, ale krytyczny, dramatycznie skonfliktowany. Jest to szczególna cecha tych klisz kulturowych, które mają wyjątkowy ładunek rozsadzania przyzwyczajęń petryfikujących nasze myślenie i wrażliwość.

Ta *figura composita*, dziwnie rozciągliwa semantycznie, zespała kulturowy model kobiecości ze wszystkimi obliczami starości, szaleństwa i oszołomienia alkoholowego, erotycznego. W poszu-

kiwaniu jej śladów podążamy przez stulecia coraz bardziej przekonani, że zdecydowaliśmy się na wyjątkowo atrakcyjną i pełną niespodzianek podróż po kulturze europejskiej wczesnego chrześcijaństwa i czasach nowożytnych. Z perspektywy badań kulturowych książka opowiada historię estetyzacji sfery wykluczenia społecznego. Wartość tej publikacji właśnie w związku z pytaniem o mechanizmy estetyzacji obszarów wykluczenia, ujawnia się w dwóch ważnych kwestiach.

Z wywodów autorów wynika, że w średniowieczu i czasach nowożytnych obraz starej pijanej, szalonej kobiety wkraczając w sferę *semiosis* najczęściej w formie alegorii, funkcjonuje przede wszystkim jako silny anty-wzorzec. Wszystko to, co w danym modelu kultury zostaje zanegowane i odrzucone w zakresie porządku społecznego (jako margines wspólnotowy czy ostracyzm), a także naturalnego (jako dziwaczność, twór na opak), w obszarze moralności (zło), a także estetyki (brzydota) może zostać ulokowane, skumulowane w obrazie *anus ebria*. Właśnie ogromną pojemność, funkcjonalność oraz perswazyjność tej figury negacji dokumentuje *Anty-Beatrycze*.

Można także na ten problem popatrzeć inaczej, pytając chociażby o przyczyny żywotności tego obrazu. Dlaczego w każdym momencie europejskiej kultury odradzał się on z taką siłą? Otóż, książkę *Anty-Beatrycze* można czytać jako dzieje europejskiego mizoginizmu. Przedstawia ona historię kultury europejskiej budującej i utrwalającej przez wieki obraz Wielkiej Wszeteczniczy. Ta tradycja czerpała z antyku jedynie formy, nie idee, inspirowała ją bowiem głównie chrześcijańska myśl teologiczna dająca podstawy wielu represyjnym instytucjom XVI i XVII w. Niezależnie od tego czy obraz pijanej staruchy był budowany w konwencji alegorycznej czy realistycznej uaktywniał skojarzenia z tym co złe i odrażające, grzeszne i godne pogardy w wymiarze materialnym jak i duchowym.

Odpowiedź na proste pytanie, kto sygnował te obrazy jest tyleż oczywista, co naiwna. Toteż zamiast przywoływać bogatą argumentację, jakiej dostarcza krytyka feministyczna, odpowiem słowami młodopolskiego pisarza, do którego miałam kiedyś słabość. W *Żywych kamieniach* Wacława Berenta znajdziemy taką sentencję: „Nie masz bo w każdym grodzie bardziej przykrych niechęci niżli panów podstarzałych do kobiet już niemłodych”....

Lektura *Anty-Beatrycze* sprzyja także innemu stylowi odbioru: stanowi ona studium na temat mechanizmów historycznych przemian europejskiej sztuki. Beatrycze, Ofelia, Nimfa to kobiece stereotypy, toposy, archetypy. Ofelia wiecznie młoda i niewinna, Ofelia szalona, a zarazem jakże malowniczo obsypana kwiatami – to wszyscy znamy, ale Siwowłosa Ofelia jaką wymyśliła Anna Świrszczyńska? Wyobraźnia poetów przełamuje nasze stereotypy myślowe, dzieła malarzy wprowadzają ożywczy zamęt w naszym wspólnotowym *imaginarium*. *Imaginarium* pracownie formowanym przez wcześniejszych poetów i malarzy. Wiemy dobrze, że mitologia nowożytna ta wywodząca się od Dantego i Szekspira po dzień dzisiejszy istnieje w ciągłym, jak powiadał Jean Francois Lyotard, „przepisywaniu”. Są w kulturze europejskiej figury, które od początku wywodzą się ze sfery cienia, tego nieodłącznego towarzysza Piękna, Harmonii, Dobra. Ale są i takie, które rodzą się z zaprzeczenia obrazów stworzonych przez sztukę. Sebastian Borowicz lokuje obraz *anus ebria* w ugruntowanej tradycji badań nowoczesnej historii sztuki:

Brzydka starucha z Winchesteru to jedno z wcieleń Warburgiańskiej Nimfy; to anty-Nimfa, nimfa odwrócona, figura nie-piękna z przeciwnego bieguna estetyki. Swoim nieoczekiwanym powrotem ten nietypowy, niewłaściwy obraz – często wywołując wrażenie obcości, niechęci – przywołuje całą rodzinę wyobrażeń z naszej perspektywy dziwnych, których pierwotna funkcja nie jest dla nas ani oczywista ani zrozumiała. (16)

Georges Didi-Huberman, uważny czytelnik i poniekąd krytyczny kontynuator koncepcji Warburga, w swoim eseju zatytułowanym *Nimfa Moderna. Essais, sur le drape tombe* (Paris 2002) pokazał jak XX-wieczne fotografie przedstawiające np. paryskie kloszardki i ich nędzne ubrania ożywiły obraz antycznej Nimfy. Ten wątek badań ukierunkowany w stronę *visual study* obejmujący fotografię, film, internet i inne media jest jedną z możliwych linii kontynuacji tematyki *Anty-Beatrycze*.

W tym wypadku jednak autorom nie tyle należałoby podpowiadać, w jaki sposób tkać kolejne wątki i tak już obszernej książki czy, jak ją uzupełniać (choć trudno powstrzymać się od pytań dotyczących zasad kompletowania materiału, np. o skromną reprezentację literacką i plastyczną wieku XIX, a także priorytety metodologiczne, np. niezrozumiałą nieobecność Ernsta Roberta Curtiusa). Praca zyskałaby na wyrazistości, gdyby przy doborze przykładów autorzy kierowali się w sposób konsekwentny regułą koniunkcji wyróżnionych cech wybranej bohaterki, a nie traktowali je alternatywnie. W portrecie kobiety nie zawsze równocześnie upojenie, starość i szaleństwo pozostają mocnymi kryteriami wyboru obrazu; materiał nadmiernie rozrasta się z powodu eksponowania tylko jednej z tych cech. Podobnie, większa precyzja wywodu wpłynęłaby korzystnie na wartość niektórych konkluzji. Niekiedy jednoznaczne wnioski mające charakter uniwersalizujący trzeba by opatrywać istotnymi zastrzeżeniami: stosują się one bowiem do pewnych kręgów kulturowych (np. tylko do kultury ludowej a już niekoniecznie mieszczańskiej).

Patrząc z perspektywy czytelnika biorącego do ręki owych sześćset stron tekstu, warto na koniec wspomnieć o istotnej zalecie książki: jest ona, powiedziałabym, przywołując efekt sensualny, smakowita w swoich celnych, zaskakujących, często zabawnych egzemplach, a jest ich całe mnóstwo: od językowych perełek, dosadnych cytatów, po literackie drobiazgi, obrazowe szczegóły. Ma się wrażenie, że autorzy nie pisali tej książki przytłoczeni jarzmem obowiązku rozliczenia grantu z NCN, ale robili to ze sporą dozą przyjemności, co uczyniło, ich narrację przyjazną dla czytelnika.
