

*Jakub Koryl*

Uniwersytet Jagielloński, Kraków  
jakub.koryl@uj.edu.pl

## Rejowe dykteryjki i kulturowe odsłanianie reformacyjnego dyskursu

(Paweł Stępień, *Śmiech w czasach ostatecznych. Tematyka religijna w „Figlikach” Mikołaja Reja*, Warszawa 2013, ss. 179)

Ostrożnie zapowiadany na początku lat 70. ubiegłego stulecia zmierzch wielkich narracji historycznych stał się na przestrzeni ostatnich co najmniej dwóch dekad zjawiskiem, które określa jeśli nie dominujący, to z pewnością wysoce eksponowany nurt we współczesnej humanistyce. W następstwie owego zwrotu, którego – w mojej ocenie – bodaj najbardziej wyrazistą egzemplifikacją pozostaje klasyczna dziś książka Carlo Ginzburga *Il formaggio e i vermi* z 1976 roku<sup>1</sup>, dotychczas marginalizowane w historiografii zjawiska stały się nie tylko wyodrębnionymi, ale nade wszystko samodzielnymi i poznawczo atrakcyjnymi zagadnieniami badawczymi. Dzięki rosnącemu w tym okresie zainteresowaniu historią kulturową ramy dostępnej nam wiedzy o wczesnej nowożytności zostały rozsądzone nie tyle w horyzoncie wertykalnym, czyli w przedmiocie tego, co niskie i wysokie (wertykalność bowiem wciąż zakłada „przedkulturową”, by tak rzec, pierwotną hierarchię tego, co badawczo mniej lub

---

<sup>1</sup> Zob. polski przekład: C. Ginzburg, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.*, przełożył R. Kłos, posłowiem opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1989.

bardziej wartościowe, a więc raczej ocenę dostępnej wiedzy niż jej zdobywanie i rozszerzanie), co raczej w wymiarze horyzontalnym, czyli na boki, a więc w odpowiedzi na rodzącą się świadomość pomijania lub wręcz rozmyślnego eliminowania z badawczego pola widzenia pewnych zjawisk jako nieliczących z tzw. kulturą wysoką i jej klasycznymi miarami.

Jednym z wielu beneficjentów kulturowego zwrotu w naukach humanistycznych powoli, aczkolwiek owocnie, staje się obecnie Mikołaj Rej, pisarz skądinąd dla analiz kulturowych wyjątkowo wdzięczny i wciąż bardzo daleki od badawczego wyeksploatowania. W ostatnich latach myślenie o Reju jako „zapomnianym teologu” – w miejsce spopularyzowanego przez Ignacego Chrzanowskiego, następnie podniesionego za pośrednictwem ideologii marksistowskiej do historycznoliterackiego dogmatu, a obecnie bezkrytycznie, czyli bezmyślnie powielanego wyobrażenia o Okszyku jako „ojcu literatury polskiej” – choć może sprawiać wrażenie atrakcyjnego chwytu, to w świetle wyników dotychczasowych badań nie powinno pozostawiać złudzeń, że mamy istotnie do czynienia z autorem pod wieloma ważnymi względami wydobywanym z zapomnienia. Przeszło dekadę temu Janusz Maciuszko, autor odpowiedzialny za przywołaną właśnie etykietę „zapomnianego teologa”, we wstępie do swojej rewelacyjnej, co tutaj oznacza również i przede wszystkim odkrywczej, książki zwracał uwagę, że

[...] o Reju wypowiedziano wiele słów nietrafnych, sądów powierzchownych i bałamutnych, czasem bardziej oddających osobiste zaangażowanie estetyczne czy religijne badacza niż rzetelną ocenę dorobku Nagłowiczani. Dla poznania jego twórczości zrobiono również wiele, choć kwestie religijne stawały często na drugim planie. [...] o pracach teologicznych poety pisywano po II wojnie światowej sporadycznie, i chociaż publikowano również prace o charakterze przełomowym, to jednak często zadowalano się powielaniem sądów dawniejszych badaczy. [...] Od pewnego momentu (obchody z 1969 r.) i w publikacjach autorów niezaangażowanych politycznie czy ideowo w powojenny system polityczny podkreślano, że badania nad wyznaniową stroną spuścizny Okszyca są potrzebne, również przy ewentu-

alnej kontynuacji wydań krytycznych jego pism. Tyle, że wtedy nie było już komu ich prowadzić, a sam postulat pozostał martwy<sup>2</sup>.

Sytuacja, w jakiej znalazły się *Figliki* jest, zdaniem Maciuszki, jeszcze trudniejsza: „ich teksty krępują nawet literaturoznawców; historycy Kościoła czy teologii w ogóle jakby o nich zapomnieli. Cóż bowiem mieliby szukać w – jak mniemają – rynsztoku”<sup>3</sup>.

Na wielu płaszczyznach najnowsza książka Pawła Stępnia *Śmiech w czasach ostatecznych. Tematyka religijna w „Figlikach” Mikołaja Reja* nie tylko częściowo wypełnia białą plamę zidentyfikowaną przez Maciuszkę, ale także wpisuje się w pragmatykę najnowszej historii kulturowej. Książka Stępnia bowiem, o czym mowa jest już w jej podtytule, koncentruje się bardziej na praktykach religijnych niż na teologicznych deliberacjach, na religijności popularnej niż na gabinetowej dogmatyce, na historii dyskursów i granicach ich społecznej akceptowalności raczej niż na tej lingwistyce, która pozbawiona jest społecznego nerwu, wreszcie – dotyczy w większym stopniu stypologizowanych doświadczeń w ramach określonych zbiorowości wyznaniowych niż systematycznej eklezjologii, która właśnie w XVI stuleciu zyskała dla siebie rolę wyodrębnionej i już samodzielnej dyscypliny teologicznej. Krótko mówiąc, w swojej najnowszej książce Stępień interesuje się pragmatyką kulturową, czyli praktycznym działaniem w codzienności i przestrzeni publicznej określonych zjawisk kulturowych, typowych dla wrażliwości eschatologicznej i wynikających zeń reformacyjnych sporów. Wprawdzie studium Stępnia dotyczy w zasadzie jednego tekstu – *Figlików*, ale ze względu na ich nieprzystawalność do tradycyjnej historiografii wnioski, jakich dostarcza, wykraczają daleko poza jednostkowe rozpoznanie dotychczas kulturowo niedowartościowanego zbioru.

---

<sup>2</sup> J.T. Maciuszko, *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Warszawa 2002, s. 15–16.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 496.

Czytelników *Śmiechu w czasach ostatecznych* – wypada sobie życzyć: licznych czytelników – Stępień stawia w bardzo komfortowej sytuacji. Już na wstępie badacz formułuje *expressis verbis* wiele pytań, na które jego książka będzie poszukiwać odpowiedzi: o funkcje pastoralne oraz polemiczne *Figlików*; o kulturowo rozumiane treści religijne tego zbioru, czyli popularne wyobrażenia o liturgii, kaznodziejstwie oraz pobożności, zarówno katolickiej, jak i protestanckiej; o stosunek Okszyca do europejskiej tradycji facecjonistycznej; wreszcie – co dla współczesnego czytelnika *Figlików* jest pytaniem bodaj najtrudniejszym – o społecznie akceptowalne granice polemicznego dyskursu. Liczbę takich pytań, rzecz oczywista, można powiększyć o inne zagadnienia, choć trzeba też powiedzieć, że w obecnej postaci jest to zestaw poznawczo funkcjonalny i w rezultacie także owocny. Na poziomie starannego, inwencyjnego doboru materiałów i problemów *Śmiech w czasach ostatecznych* jest książką niezwykle spójną. Ponadto pod względem kompozycyjnym praca Stępnia została skonstruowana w bardzo klarowny, a nade wszystko eksplikatywny sposób. Eksplikatywność mikronarracji autora, będąca w mojej ocenie jednym z największych walorów recenzowanej książki, oznacza, że kolejne jej części wzajemnie się dopełniają i wzbogacają całokształt obrazu dyskutowanego problemu. Dzięki temu, z czego czytelnik zdać może sobie sprawę dopiero przy końcu lektury, eksplikatywny wywód Stępnia zawiera się nie w poszczególnych, aczkolwiek do pewnego stopnia samodzielnych częściach, a jedynie w całości.

W pierwszym rozdziale Stępień w umiejętny, a na tle dotychczasowych studiów polskojęzycznych również bezprzykładny sposób rekonstruuje teologiczne podstawy jednego z najczęściej wykorzystywanych toposów piśmiennictwa polemicznego – obrazu papieża, czy szerzej Rzymu, jako Antychrysta. Takiej rekonstrukcji problematyki eschatologicznej, co ważne dokonanej na podstawie rozległej dokumentacji źródłowej, towarzyszy również niezwykle interesujące rozpoznanie związków, jakie w naturalny niejako sposób łączyły ówczesne wyobrażenia papieża jako Antychrysta z estetyką facecji jako adekwatnego medium wyrażania także treści eschatologicznych oraz dla polemicznego demistyfikowania rzeczywistej natury

rzymskiego adwersarza. Należy jednak dodać, o czym Stępień milczy, że takie wyobrażenia Antychrysta, zwłaszcza na obszarze niemieckiego luteranizmu, gdzie zwerbalizowano je w antyrzymskich mitach, szły w parze, jak przeszło pół wieku temu wykazywał Helmut Plessner<sup>4</sup>, z niebagatelnymi motywacjami politycznymi Niemców jako „spóźnionego narodu” względem Rzymu. Eschatologicznemu lękowi przed rzymskim Antychrystem towarzyszył bowiem, co potwierdzają liczne wypowiedzi m.in. Marcina Lutra, lęk przed romanizacją tego, co specyficznie niemieckie, a zarazem prawdziwie chrześcijańskie. Wszelako, pozbawiony politycznych implikacji, jedynie eschatologiczny obraz nakreślony przez Stępnia jest chyba dla potrzeb analitycznych *Śmiechu w czasach ostatecznych* w zupełności wystarczający.

Rozdział następny został poświęcony analogicznemu zagadnieniu, tym razem jednak oświetlanemu przez wypowiedzi samego Reja, zaczerpnięte z jego *Apocalypsis*, *Postylli* oraz *Zwierzyńca*. Odczytując poszczególne teksty, Stępień słusznie zwraca uwagę na frapującą, zwłaszcza w zestawieniu z programowymi niejako wypowiedziami Lutra, strategię Okszyca, który we wspomnianych tekstach unikał nazywania papieża *expressis verbis* Antychrystem. Często i rozmyślnie posiłkując się niedopowiedzeniem, Rej oczekiwał bowiem, by jego supozycyjne wypowiedzi swoje dopełnienie znalazły dopiero w asertorycznym akcie lektury, w swoistym *reader-response*, by sięgnąć po określenie z dykjonariusza bliskiego kulturowej historii czytelnictwa. Jednak to, co Stępień w komentarzu do takich praktyk nazywa „taktyką niedopowiedzeń”, wymaga głębszej analizy, nade wszystko retorycznej, której od czasów pionierskiej pracy Stefana Zabłockiego na temat wrażliwości krasomówczej Reja<sup>5</sup>, jeśli

---

<sup>4</sup> Zob. H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Frankfurt am Main 1974, s. 52–56.

<sup>5</sup> Zob. S. Zabłocki, *Spory o retorykę w XVI wieku a twórczość Mikołaja Reja*, [w:] idem, *Od starożytności do neohellenizmu. Studia i szkice*, pod redakcją P. Urbańskiego i T. Sapoty, Katowice 2008, s. 96–118. Pierwodruk w „Pracach Literackich” 1970, t. 11–12, s. 119–140.

niczego nie przeoczyłem, w ogólne już nie podejmowano. Uzasadnienie biblijne owej taktyki („kto czyta, niech rozumie”, Mt 24,15) z całą pewnością nie wyjaśnia tej ostatniej, skoro klasycy, by tak rzec, emfaticzno-dysymulacyjnych strategii jak Erazm z Rotterdamu, Wolfgang Capito czy Urbanus Rhegius, właśnie w materiale biblijnym odnajdywali legitymizację swoich rozmyślnie supozycyjnych wypowiedzi. Mimo że w skrajnych wypadkach przyjmowały one postać nikodemizmu (chyba obcą Rejowi), to każdorazowo opierały się na *dissimulatio* jako ironii prywatywnej, retorycznie umożliwiającej już typowe dla Reja wypowiedzi supozycyjne, których dwuznaczności były konkretyzowane sądem asertorycznym dopiero przez słuchacza lub czytelnika jego tekstów. W jakim stopniu Rej pozostawał pod wpływem tej *par excellence* humanistycznej, a wówczas już anachronicznej procedury retorycznej, bo od kilku dekad zgodnie zwalczanej zarówno przez zdeklarowanych katolików, jak i denominacyjnie zróżnicowanych protestantów, to wciąż pozostaje otwartym pytaniem.

Społeczne ramy tego, co akceptowalne w języku ówczesnej facecjonistyki (zarówno uprawianej przez Reja, jak i przez jego włoskich oraz niemieckich poprzedników) są tematem trzeciego rozdziału – pierwszego w całości poświęconego *Figlikom*. Na materiale zaczerpniętym z autotematycznych wypowiedzi Reja, poświęconych bowiem analizie funkcjonalnej oraz estetycznej facecji, Stępień porusza niezwykle istotne zagadnienie estetyczno-obyczajowych granic reformacyjnego dyskursu polemicznego. Jednakże autor *Śmiechu w czasach ostatecznych* przypisuje autoapologetycznym wyjaśnieniom Reja, w mojej ocenie, znacznie więcej, niż w nich istotnie zostało powiedziane, skoro Okszyz, zdaniem Stępnia, miał usprawiedliwiać się z rzekomej nieprzyzwoitości swojego zbioru. W kontekście nawet najwyższych, świeckich standardów ówczesnej obyczajowości, jakże odmiennych od naszych norm zachowania, jest to intuicja jeśli nie chybiona, to z pewnością mało precyzyjna

i anachroniczna<sup>6</sup>. Tymczasem, usprawiedliwienia Reja przed swoim czytelnikiem wynikały nie z przypisywanej pisarzowi przez Stępnia nieprzyzwoitości, ale wyłącznie z błahej tematyki *Figlików*. Jeśli zatem Rejowi i jego pierwszym czytelnikom mogło wówczas towarzyszyć uczucie zakłopotania lub nawet wstydu spowodowane lekturą *Figlików*, to jedynie na skutek pogwałcenia wciąż obowiązującej klasycznej reguły stosowności (styl niedostosowany do tematu), nie zaś w wyniku obyczajowej nieprzyzwoitości. Na podstawie dotychczasowych analiz kulturowych wolno, jak sądzę, przypuszczać, że dla Reja amplituda kpiny i powagi oraz zdrożności i wstydlivości była znacznie mniejsza niż dla dzisiejszego czytelnika. Już bowiem w 1939 roku, opierając się na źródłowej analizie m.in. zachowań przy stole i w sypialni, relacji damsko-męskich, a wreszcie, najogólniej rzecz ujmując, zagadnień skatologicznych, Norbert Elias zwracał uwagę w swojej głośnej pracy *O procesie cywilizacji*, że około połowy XVI wieku zmiany w standardach obyczajowości zachodziły w relatywnie powolnym tempie i wciąż jeszcze w niewielkim zakresie. Na znacznie większą skalę zaczęto usuwać określone zachowania poza ramy tego, co godziło się akceptować, dopiero poczynawszy od XVII-XVIII stulecia. W konsekwencji przesuwania się tzw. progu wstydlivości, zakres cenzurowanych zachowań, które wywoływały wstyd i zgorzzenie, rozszerzył się odtąd w niepomierny sposób, zwłaszcza w zestawieniu ze standardami obyczajowymi czasów, w których pisał Rej i inni facecjonści<sup>7</sup>. Wysoce znamienne jest ponadto, że w swoich analizach Elias, ten intelektualista w zasadzie przeoczony przez

---

<sup>6</sup> Przed takim anachronizmem przestrzegał Maciuszko – zob. J.T. Maciuszko, *op. cit.*, s. 497–498.

<sup>7</sup> Zob. N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011, s. 201–204. Na temat miejsca Erazmowego traktatu o dobrych manierach *De civilitate morum puerilium* Elias pisał: „Książeczka Erazma również i w tej dziedzinie wyznacza pewien punkt na krzywej cywilizacji, punkt, który w porównaniu z okresem wcześniejszym przedstawia wyraźne przesunięcie się progu wstydlivości, a w porównaniu z okresem późniejszym dużą swobodę w omawianiu czynności naturalnych, «brak wstydu», co większości

literaturoznawców, często polegał na tekstach Erazma, osobowości wówczas nad wyraz wytwornej i pedantycznej, a mimo to wciąż akceptującej te same zachowania i gesty, po które nieco później sięgał rzekomo gorszący Rej facecjonista.

Następne trzy rozdziały, wypełniające większą część *Śmiechu w czasach ostatecznych*, zostały poświęcone szczegółowej analizie kulturowej *Figlików*. Zróżnicowana i bardzo bogata treść została tu omówiona według klarownego i poznawczo funkcjonalnego kryterium tematycznego. Stępień analizuje zatem krytycznie dyskutowany w *Figlikach* zwyczaj całowania stóp papieża, militarne ambicje Kościoła katolickiego, zagadnienie Eucharystii i towarzyszących mu w pierwszej połowie XVI wieku kontrowersji, sakramenty spowiedzi oraz chrztu, kult obrazów i relikwii, łacinę jako język liturgiczny, pobożność pasyjną i jasełkową wraz z określającymi ją popularnymi wyobrażeniami. Tak uporządkowane analizy tekstów Reja zostały każdorazowo umieszczone w kontekście wypowiedzi nie tylko facecjonistów, ale – co istotne – również klasyków reformacji, głównie niemieckiej, jak Filip Melanchton, a nade wszystko Marcin Luter, oraz polskiej – tu najobszerniejszej dokumentacji źródłowej autorowi dostarczają wypowiedzi Marcina Krowickiego. Pragnę zaznaczyć, że umiejętnie i odkrywczo zrekonstruowany przez Stępnia kontekst nie ma charakteru jedynie dekoratywnego, ale w istotnie akuserski sposób prowadzi czytelnika po niełatwym przecież materiale *Figlików*. W rezultacie Stępień odsłania wiele, często nieoczywistych, aczkolwiek bardzo przekonujących znaczeń.

Ta rozległa i skrupulatnie nakreślona sieć powiązań nie jest jednak wyczerpująca. Poza humanistyczną tradycją facecjonistyki należałoby bowiem znacznie bliżej przyjrzeć się ówczesnym dyskusjom teologów, którym Rej w umiejętny sposób nadawał w swoich *Figlikach* przystępniejszą postać. Z argumentacji Stępnia wynika bowiem jednoznacznie, że toczony w XVI wieku dyskusje na temat sakra-

---

ludzi reprezentujących standard dzisiejszy może się wydać czymś niezrozumiałym, a często nawet żenującym” (*ibidem*, s. 201).



mentów nie miały jedynie gabinetowego charakteru, ale znajdowały oddźwięk w zbiorowych wyobrażeniach tak często werbalizowanych przez Okszyca. Popularny ton wypowiedzi Reja, motywowany nie tylko potrzebami polemicznymi, ale nade wszystko dostosowany do percepcji i wrażliwości religijnej niewykształconego teologicznie czytelnika, nie oznaczał bynajmniej, że w *Figlikach* swobodnie poczynął on sobie z materią doktrynalną. Istotne ponadto, że z ówczesnych kontrowersji teologicznych Okszyca wybierał na ogół te elementy, dzięki którym mógł przedstawić w kontrastywnie wyostrzonej postaci „naukę fałszywą” rzymskiego katolicyzmu i „szczyrą prawdę Pańską”, którą odnowił luteranizm. Stąd też na przykład w kilku dykteryjkach poświęconych sakramentowi Wieczerzy Pańskiej Rej nie wdawał się w dyskusję na temat charakteru obecności Chrystusa w Eucharystii nie tylko dlatego, że zapewne byłaby ona dla większości nieczytelna, ale również, a być może przede wszystkim, z tego powodu, że na temat rozumienia Chrystusowego *realiter* Luter i Melancton pozostawali zgodni z doktryną katolicką<sup>8</sup>. Poruszone natomiast w *Figlikach* zagadnienie transsubstancjacji już poważnie dzieliło katolików i ewangelików augsburskich, a co więcej, bez wdawania się w drobiazgowo rozważania, wyraziście egzemplifikowało uzurpatorski, bo naruszający suwerenność Boga, *par excellence* diabelski charakter katolickiej liturgii.

W związku z tym warto przemyśleć, na ile wypowiedzi polemiczne Reja – a także trafnie cytowanego Krowickiego i dodanego dla przeciwwagi Marcina Białobrzeskiego – na temat uzurpacji boskiej

---

<sup>8</sup> Jako niecisłą wypada ocenić konkluzję Stępnia na s. 79: „Niezależnie od różnych zapatrywań na istotę Wieczerzy Pańskiej, ewangelicy stanowczo odrzucali naukę Kościoła rzymskiego” (wyróż. moje – J.K.). Koniecznie należałoby tu bowiem doprecyzować, o jakich ewangelików chodzi – augsburskich czy reformowanych? Jeśli tych pierwszych, co sugeruje zawartość całego akapitu, to jest to konkluzja błędna. Na temat realnej obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii księgi wyznaniowe luteranizmu, inaczej niż ewangelicko-reformowane, są zgodne z nauką katolicką, różnią się natomiast w przedmiocie transsubstancjacji oraz komunii pod jedną postacią.

suwerenności, jakiej dopuszczali się katolicycy hierarchowie, pochodziły z teologicznej, a ściślej z Pawłowej rewaluacji człowieczeństwa, jaką bez implikacji politycznych przeprowadził Luter, przede wszystkim w *Dyspucie heidelberskiej*. W dalszej lekturze Figlików jest to sprawa istotna z dwóch co najmniej powodów. Nauka o usprawiedliwieniu z wiary, jako artykuł *stantis et cadentis* luteranizmu, kolejny raz pozwalając w wyostrzony sposób skontrastować ową doktrynę z katolicyzmem. Zarazem skutecznie kształtowała popularną wyobraźnię, skoro w najbardziej wyostrej postaci nauka o usprawiedliwieniu umożliwia Lutrowi nie tylko zakwestionowanie zdolności człowieka w wymiarze eschatologicznym, ale też odsłonięcie jego diabelskiej natury. „Co nazywa się Bogiem, w rzeczywistości jest tylko człowiekiem”, napisze przeszło czterysta lat później, na świadka przywołując m.in. Lutra, inny wielki teolog protestancki, Karl Barth<sup>9</sup>.

W takim właśnie kierunku zmierną analizy militarnych ambicji hierarchów kościelnych, którym Rej poświęcił dykteryjki *Kardynał, co do Boga na obiad prosił* oraz *Kardynał, co z wojskiem jechał*. Wskazując bowiem źródłowe dla obu tekstów facecje Poggia Braccioliniego i Heinricha Bebla, Stępień nie poprzestał na identyfikacji literackich homologii oraz drobnych odstępstw Reja od wzorcowych tekstów, ale na płaszczyźnie społecznej i religijnej zwrócił także uwagę na typowe dla wypowiedzi Okszyca implikacje wyznaniowe. Wnioski Stępnia są spójne, przekonujące i co najważniejsze – poznawczo owocne. Wszelako obie facecje Reja warto by zestawzić również, póki co w trybie quasi-eksperymentu porównawczego, z głośnym, satyrycznym dialogiem *Julius exclusus e coelis*, który wówczas był zgodnie przypisywany Erazmowi. Naturalnie, znowu nie chodzi tutaj o wskazywanie jedynie bezpośrednich, a poznawczo raczej jałowych zależności tekstowych (tzw. homologii), ale raczej o prześledzenie na prawach analogii tego, jakim zmianom, również konfesyjnym, była poddawana nieco wcześniejsza, a wyznaniowo indyferentna tradycja

---

<sup>9</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, zweite Fassung 1922, red. C. van der Kooi, K. Tolstaja, Zürich 2010, s. 70.

humanistycznej krytyki nadużyć kościelnych, skoro *Figliki* Reja są relatywnie późnym ogniwem tego złożonego procesu.

Na podobnej zasadzie poruszany przez Reja problem uzurpacji suwerenności Bożej w kontekście sakramentu kapłaństwa otwiera wciąż jeszcze niezagospodarowaną i chyba atrakcyjną badawczo przestrzeń. Anegdoty opowiedziane przez Okszyca, a dotyczące z dumą przypisywanego sobie przez stan kapłański monopolu religijnego, mogły być bowiem bliższym lub dalszym rezonansem nie tylko tradycji facecjonistycznej. Identyfikacja takich źródeł, a przynajmniej części z nich, zasługuje na tym większą uwagę, że dyskusje na temat religijnie uprzywilejowanej roli monastycyzmu, sprokurowane m.in. przez wczesne dictum Erazma – *monachatus non est pietas, sed vitae genus*, docierały też do Polski, czego potwierdzeniem jest wydana w Krakowie w 1540 roku *Apologia diluens nugas Erasmi in sacras religiones* autorstwa hiszpańskiego franciszkanina Luisa de Carvajal. I tym razem, z początku pozbawiona wymiaru wyznaniowego, a nawet insurekcyjnych motywacji, reprimenda Erazma zaczęła określać linie konfesyjnych, ściślej zaś katolicko-protestanckich podziałów.

Rozdział piąty, osobno poświęcony dykteryjce *Baba, co w Pasyję płakała*, należy do najbardziej błyskotliwych i odkrywczych fragmentów *Śmiechu w czasach ostatecznych*. Jak nigdzie indziej Stępień przybliży bowiem wczesnonowożytne wyobrażenia, które pomimo swojego popularnego, czyli pozaakademickiego i niegabinetowego pochodzenia zostały wzbogacone o systematyczny wykład teologiczny. Omówiona tu z akrybią symbolika osła, którą autor śledzi począwszy od czasów patrystycznych poprzez średniowieczne *expempla* i renesansową facecjonistykę na kuriozalnym, osłopodobnym monstrum, jakie rzekomo odnaleziono nad brzegiem Tybru w 1495 roku, kończąc, w XVI wieku została zwieńczona i wydatnie poszerzona przez Lutra i Melanchtona. Według wykładni obu teologów osioł przestawał być jedynie symbolem stosunkowo niegroźnej głupoty, a zaczął, już na planie eschatologicznym, odzwierciedlać przede wszystkim szatańską naturę papieżstwa. Na takim imponującym materiale Stępień przekonująco dowodzi, że *Baba, co w Pasyję płaka-*

ła, pomimo licznych powiązań z tradycją średniowieczną i humanistyczną, jest tekstem „gruntownie przeobrażonym i nasyconym nowymi znaczeniami” (s. 113). Dzięki tym ostatnim, a za pośrednictwem, co wynika z ustaleń Stępnia, przez teologię luterańską, dykteryjka Reja poza komicznym ostrzem wymierzonym w rzymski katolicyzm nabiera programowego charakteru dla ważnego elementu tradycji ewangelickiej, jakim było zniesienie łaciny jako niezrozumiałego języka liturgii.

Istotnie, odnotowany przez Reja śpiew kapłana, przypominający ośle zawodzenie, dotyka jednak jeszcze innego, w mojej ocenie również ważnego zagadnienia, co zrekonstruowana przez Stępnia tradycja oślej symboliki. Rozchodzi się tu bowiem o problem filologiczny, jakim była z powodzeniem dyskutowana również w Polsce niewłaściwa wymowa kościelna, a w dalszej perspektywie, już w wymiarze pozytywnym i postulatywnym, o wymóg skutecznego przepowiadania Słowa Bożego, które „smaga, zrywa się, rzuca, bieży, wybiega” na sumienia chrześcijańskie. W tym wypadku nie chodzi wyłącznie o traktat *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione*, w którym Erazm uporządkował nowożytną, topograficznie i funkcjonalnie zróżnicowaną fonetykę łacińską, ale nade wszystko o pracę jego dużo mniej znanego rówieśnika, Jerzego Libana z Legnicy, *De accentuum ecclesiasticorum exquisita ratione*. Liban, mimo że w innym miejscu otwarcie odcinał się od podejrzeń o faworyzowanie luteranizmu, dużo miejsca poświęcił bowiem tym kapłanom, *qui sacra verba adeo truncate pronuntiant*<sup>10</sup>, a zarazem wielokrotnie zwracał uwagę, że prawidłowa wymowa w czasie liturgii ma wartość pragmatyczną. Ponadto, już niezależnie od oślej symboliki, należy podkreślić, że w protestanckiej kulturze żywego słowa, a zwłaszcza w kaznodziejstwie niemieckojęzycznym, dźwiękowe standardy słowa mówionego zostały podniesione na bezprecedensowy poziom, również w zesta-

---

<sup>10</sup> J. Liban, *De accentuum ecclesiasticorum* / Krótka rozprawa o wybornej metodzie stosowania akcentów kościelnych, [w:] idem, *Pisma o muzyce*, oprac. i przeł. E. Witkowska-Zaremba, Kraków 1984, s. 106.

wieniu z klasyczną, retoryczną *pronuntiatio*, normatywną dla wielu uczonych starszych o pokolenie od Reja. Dość powiedzieć, że to właśnie z kaznodziejstwa luterńskiego, które brzmieniu słowa przypisywało większą, niż dziś możemy przypuszczać, wagę afektywno-twórczą, w znacznym stopniu zrodziła się, jak wykazywał m.in. Dietrich Bartel, barokowa retoryka muzyczna<sup>11</sup>. Wciąż otwarte pozostaje jednak pytanie, na ile Rej był w opowiedzianej przez siebie anegdocie zdolny do samodzielnej oceny fonetycznej wartości słowa, a na ile polegał na cudzej wiedzy albo nawet na zbiorowych wyobrażeniach.

Ostatnie dwa rozdziały, najobszerniejsze ze wszystkich, zostały poświęcone opisanej w *Figlikach* wczesnonowożytnej religijności popularnej – misteriom pasyjnym i jasełkowym oraz kultowi relikwii i obrazów. Książka Stępnia ukazuje, jak mocno wrażliwość intelektualna i religijna Reja była osadzona w tradycji średniowiecznej religijności popularnej. Przy czym owo osadzenie polegało w wypadku Okszyca nie na powielaniu dawnych wyobrażeń i praktyk, ale raczej na ich wysoce krytycznej i rozmyślnej reasumpcji, dodatkowo w istotny sposób zapośredniczonej przez protestancko sprokurowane przemiany w pobożności indywidualnej i zbiorowej, nie wyłączając wspomnianego wyżej artykułu o usprawiedliwieniu przez wiarę czy szerzej – antropologii ewangelickiej, która ograniczając do minimum aktywny udział człowieka w perspektywie eschatologicznej, broniła Bożej suwerenności również w przedmiocie przeżywania tajemnicy męki pańskiej. Innymi słowy, Stępień w sugestywny sposób przedstawia Rejowe dykteryjki jako swoistą soczewkę protestancką, głównie ewangelicko-augsburską, przez którą Okszyć krytycznie oglądał cały czas żywą w XVI stuleciu średniowieczną pobożność.

Dla włączenia twórczości Reja w uniwersalną, a więc pospołu grecko-łacińską oraz judeochrześcijańską sieć kulturowych powiązań zrobiono już sporo. Pomimo to *Śmiech w czasach ostatecznych*, dzięki ogromnej pracy źródłowej autora, wciąż pozwala odsłonić

---

<sup>11</sup> Zob. D. Bartel, *Musica Poetica. Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*, Lincoln-London 1997, s. 3–9.

wiele takich uniwersalnych znaczeń, dotychczas albo zupełnie trywializowanych, albo zwyczajnie przeoczonych. Co więcej, Stępień dokonuje swojej rewaluacji na materiale nie tylko marginalizowanym, lecz także takim, do którego tradycyjne procedury badawcze miały dostęp w niewielkim tylko zakresie. Literaturoznawców, teologów i historyków Kościoła pogodziła w przedmiocie *Figlików* dopiero, jeśli wolno tak powiedzieć, korzystająca z doświadczeń wszystkich tych dyscyplin perspektywa kulturoznawcza.

Ich głębsze znaczenia – czytamy w podsumowaniu – oświeśla wszakże umiejscowienie [...] w kontekście polskiej przedtrydenckiej pobożności pasyjnej, w kontekście ewangelickiej pobożności pasyjnej oraz w kontekście liturgii Triduum paschalnego i towarzyszących jej zwyczajów. W świetle tym [...] ujawniają swe głębsze znaczenia. Stanowią bowiem przejaw toczącego ze sługami Antychrysta walki o właściwy model pobożności pasyjnej i odrzucenie kultu obrazów, w istocie zaś o ocalenie dusz rzeszy prostaczków, którzy sami nie mogli poznać blasku „szczyrej prawdy Pańskiej” (s. 165).

To ambitna, ale też w pełni usprawiedliwiona konkluzja.

Wobec powyższego wnioski końcowe nasuwają się same. Nim jednak do nich przejdę, pragnę stanowczo podkreślić, że wszystkie powyższe uwagi, zwłaszcza te podane w trybie dalszych dezyderatów i sugestii, nie służą wytykaniu błędów ani tym bardziej wskazywaniu nieuzasadnionych przeoczeń. Takowych szukałem bezskutecznie (może poza nieprecyzyjnym określeniem „taktyki niedopowiedzeń” oraz nazbyt zawężonymi ramami obyczajowości XVI wieku). Zараzem trudno ganić humanistykę za poleganie na jej dystynktywnej cesze – „jak długo trwa rozumienie, tak długo nie kończy się zbieranie materiału”, co odnotował pierwszy systematyk nauk humanistycznych<sup>12</sup>. Być może jest to zatem materiał na następną książkę o *Figlikach*. To, co wciąż pozostaje jednak do zebrania już beneficjentom odkrywczej pracy Stępnia, dowodzi raczej, z jak wielowarstwowym,

---

<sup>12</sup> W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, red. B. Groethuysen, Göttingen 1992, s. 142.

bogatym w treści i znaczenia tekstem ma do czynienia skrupulatny czytelnik tych z pozoru banalnych, a w najlepszym razie nieprzy- stojnych *Figlików*. Tym większa zatem zasługa Pawła Stępnia, że jako pierwszy istotnie odsłonił on w *Śmiechu w czasach ostatecznych* dużą część dotychczas przeoczonych znaczeń, a sam zbiór odmalował jako popularną, co nie znaczy przecież niepoważną, wypowiedź Reja. To ostatnie wskazuje wreszcie na skomplikowaną nieoczywistość, rów- nież na poziomie stosowanej leksyki i recypowanych wyobrażeń zbiorowych, reformacyjnego dyskursu polemicznego. Rej, już wolno chyba to powiedzieć, przestaje być „zapomnianym teologiem”.