



MELUZYN

ISSN 2449-7339

1 (2014)

PRZEKROJE I ZBLIŻENIA

Paweł Bondaruk*

Uniwersytet Warszawski

„Nad Pismo Święte przyczyniać”. Kontekst teologiczny sceny zstąpienia do piekieł w *Historii o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* Mikołaja z Wilkowiecka¹

Wstęp: lektura prologu²

W tytule „pierwszego znanego i drukowanego polskiego misterium”³ zostały zawarte informacje o gatunku, temacie i autorze⁴ dzieła. Można stąd także dowiedzieć się o najważniejszych, podstawowych źródłach – Mikołaj z Wilkowiecka nadał wierszowaną formę treściom zaczerpnię-

* e-mail autora: pbondaruk@student.uw.edu.pl

¹ Mikołaj z Wilkowiecka, *Historija o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*, oprac. J. Okoń, Wrocław 1971. (Wszystkie cytaty źródłowe za tekstem redakcji A.) W skrótach lokalizacyjnych w tekście liczba rzymska oznacza numer części (litera P – Prologus), liczba arabska – numer wersu w danej części. Cytat zamieszczony w tytule pochodzi z prologu (w. 108). Tekst porównywany był również z cyfrową kopią pierwodruku, dostępną w zbiorach Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej: <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=252023&dirids=4&tab> (dostęp: 14.12.2014).

² Rozpoznania wstępne, wynikające z lektury prologu *Historii*, odnoszą się do całego utworu. Przedmiotem dalszej analizy jest scena zstąpienia do piekieł z czwartej części misterium, która – ze względu na brak bezpośredniego źródła biblijnego – stanowi dobitny przykład proponowanego modelu lektury dzieła Mikołaja z Wilkowiecka.

³ J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1995, s. 106.

⁴ O autorze *Historii*... zob. J. Krzyżanowski, *Mikołaj z Wilkowiecka*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 21, red. E. Ros-tworowski, Wrocław 1979, s. 150–151; J. Związek, *Mikołaj z Wilkowiecka i jego działalność kaznodziejsko-literacka*, [w:] *Studia historyczne*, t. 1, red. M. Żywczyński, Z. Zieliński, Lublin 1968, s. 9–106; o sporze dotyczącym autorstwa misterium zob. J. Okoń, *Spór o autorstwo „Historii o chwalebnym Zmartwychwstaniu”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie” 1968, s. 24–40. Wskazówki bibliograficzne zob. *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, t. 3: *Piśmiennictwo staropolskie*, oprac. R. Pollak i in., Warszawa 1965, s. 390–392. Zob. też I. Teresińska, *Mikołaj z Wilkowiecka*, [w:] *Dawni pisarze polscy. Od początków piśmiennictwa do Młodej Polski*, ko-ordynacja całości R. Loth, t. 3, Warszawa 2002, s. 52–53.

tym z czterech Ewangelii⁵. Podobnie w prologu utworu zapowiada, że będzie „powiadał wierszami” historię zaczerpniętą z Pisma Świętego (zob. P 57–60)⁶. Informacja o biblijnym źródle misterium powtarza się też w streszczeniu jego poszczególnych części: „pierwsza o tym będzie / Przy Ewanjelijej wszędzie” (P 65–66). Istotne uściślenie zawiera „summa” części czwartej:

Część czwarta według Dawida
I krześcijańskiego Kreda
O tym się będzie płała
I to rozpamiętawiała,
Jako Pan do piekieł stąpił,
Ojce święte z nich wybawił.
(P 83–88)

Autentyczność wydarzeń nieujętych w przekazie ewangelicznym potwierdzają zatem: prorocstwo Dawida z Księgi Psalmów i sformułowanie doktrynalne apostołskiego symbolu wiary, *Credo*.

W dalszej części prologu uzasadniono obecność motywacji pozakanonicznych, przywiedzionych „nad tekst świętej Ewanjelijej”, a równocześnie nad tekst biblijny w ogóle:

A jeśli co takowego
Do tego aktu świętego,
W tej chwalebnej historyje
Nad tekst świętej Ewanjelijej
Będziem przywozić skądinąd,
Nie poczytajcie nam za błąd.
Bo jeśli co przyczynimy,
Tedy z starych Patrów mamy.
(P 97–104)

Autor użył frazy „z starych Patrów”, czyli „ze starych [dawnych – P.B.] ojców” (*patres*)⁷. Mowa oczywiście nie o naturalnym, ale o duchowym porządku ojcostwa, jego nauczycielskim wymiarze. Nauczanie doktryny prowadzi do uformowania człowieka, co ustanawia relację rodzicielską w porządku ducha, podobnie jak zrodzenie – w sensie fizycznym⁸. „Jeśli ktoś – powiada Ireneusz z Lyonu – został przez innego pouczony słowem, to nazywa się go synem uczącego, tamtego zaś – jego ojcem”⁹. Ojciec duchowy staje się sprawcą nowego narodzenia, które – według pouczenia samego Chrystusa – jest zadaniem każdego wiernego. O wyjątkowości duchowego rodzicielstwa przypomina św. Paweł: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wy-

⁵ Zob. Mikołaj z Wilkowiecka, *Historyja...*, s. 1: „Historyja o chwalebnyim Zmartwychwstaniu Pańskim ze czterech świętych Ewanjelistów zebrana a wirszykami spisana przez księdza Mikołaja z Wilkowiecka zakonnika częstochowskiego”.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Zob. M. Karpluk, *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*, Kraków 2001, s. 131 [hasło: „ojciec”].

⁸ Zob. Irenaeus, *Adversus haereses* (PG 7, 1115) (l. 4, c. 41). Za pomocą skrótu PG odwołuję się do: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1–161, accurate J.–P. Migne, Parisii 1857–1866.

⁹ „Qui enim ab aliquo edoctus est, verbo, filius docentis dicitur, et ille eius pater”, *ibidem*. Jeśli nie wskazano tłumacza, przekład P.B.

chowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 4, 15)¹⁰. We wczesnochrześcijańskiej gminie ojcem nazywano przede wszystkim biskupa, od którego wszyscy członkowie wspólnoty otrzymywali chrzest. Jego przyjęcie w symbolicznym porządku oznaczało narodzenie się do życia dzieci Bożych. Wkrótce zaczęto wyróżniać niektórych czcigodnych nauczycieli wiary jako ojców nie tylko pojedynczych chrześcijan, lecz także całego Kościoła. W trosce o prawowierność nauki Wincenty z Lerynu proponuje odwołanie się do starszych (*maiores*), którzy „jakkolwiek w różnych miejscach i czasach, trwali we wspólnocie i wierze jednego Kościoła katolickiego i wyróżnili się jako godni zaufania nauczyciele”¹¹. W oparciu o tę definicję można stwierdzić, że Ojciec Kościoła winien charakteryzować się prawowiernością (*doctrina orthodoxa*) i świętością (*sanctitas vitae*), żyć w dawnych czasach (*antiquitas*)¹² oraz być uznanym przez Kościół (*approbatio Ecclesiae*)¹³.

Warto wspomnieć tu o indeksie umieszczonym na początku zbioru kazań Mikołaja z Wilkowiecka, zatytułowanym *Catalogus Patrum, et Scriptorum: ex quibus hoc opusculum conscriptum est*¹⁴. Przywołuje się tu nie tylko Ojców Kościoła czy pisarzy starożytnych, lecz także autorów średniowiecznych i szesnastowiecznych – niemal współczesnych Mikołajowi z Wilkowiecka. Nie sposób udowodnić, że on sam sporządził ów indeks lub że miał jakikolwiek wpływ na powstanie i treść katalogu. Zazwyczaj bowiem opracowaniem aneksów i adnotacji (drukowanych na marginesach) zajmował się wydawca książki¹⁵. Niemniej opisywane źródło nie traci na znaczeniu przy próbie ustalenia kontekstu źródłowego utworu Wilkowieckiego. Świadczy o tym, że w drugiej połowie XVI w. w Polsce widziano potrzebę odwoływania się do starych i nowszych autorytetów.

Nazwiska „Ojców i Pisarzy” ułożono w kolejności alfabetycznej. Jest to jedyna zasada uporządkowania danych w indeksie *Flores sermonum*. W żaden sposób nie odróżniono autorów starożytnych od współczesnych, „Ojców” od „Pisarzy”. Można przypuszczać, że granica nie była postrzegana jako ostra. Wszystko to prowadzi do uznania, że określenie „patrowie” z prologu *Historii o chwalebny Zmartwychwstaniu Pańskim* można rozumieć w szerszym znaczeniu: tak,

¹⁰ Cytaty biblijne, jeśli nie podano inaczej, pochodzą z *Biblii Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2008.

¹¹ Vincentius Lirinensis, *Commonitorium Primum* (PL 50, 641) (c. 3). Za pomocą skrótu PL odwołuję się do *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 1–217, accurate J.–P. Migne, Parisiis 1878–1890. Por. „[...] qui diversis licet temporibus et locis, in unius tamen Ecclesiae Catholicae communionem et fide permanentes, magistri probabiles extiterunt”.

¹² Początek okresu patrystycznego (tzn. czasu, w którym żyli i nauczali Ojcowie Kościoła) wiąże się z ukończeniem ostatnich ksiąg Nowego Testamentu (tj. ok. 100 r.). Umowna data końcowa wyznaczana jest rozmaicie, np. 451, 476, 604, 787, 800.

¹³ Zob. *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 575 [hasło: „patrologia – patrystyka”].

¹⁴ *Flores sermonum in Evangelia dominicalia post festum Sanctissimae Trinitatis, Ecclesiae Catholicae usurpata*, Cracoviae 1579. Cyfrowa kopia dostępna w zbiorach Polskiej Biblioteki Internetowej: http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=42626 (dostęp: 15.12.2014). O *Flores sermonum* zob. J. Związek, *Mikołaj z Wilkowiecka i jego działalność kaznodziejsko-literacka*, [w:] *Studia historyczne*, red. M. Żywczyński, Z. Zieliński, t. 1, Lublin 1968, s. 9–106 (*Catalogus Patrum* załączony na s. 97–99).

¹⁵ O metodzie pracy wydawcy dawnej książki i sporządzaniu indeksów zob. przykładowo E.L. Eisenstein, *Rewolucja Gutenberga*, tłum. H. Hollender, Warszawa 2004, s. 71–78.

jak przywołany już Ireneusz. Są to najpewniej, oprócz Ojców Kościoła, wszyscy w ogóle czcigodni pisarze, dzięki którym można lepiej poznać skarbiec chrześcijańskiej nauki.

Wydawca *Historyi*, Jan Okoń, objaśnia, że określenie „z starych Patrów” odnosi się do pism Ojców Kościoła, „tj. nauczycieli i pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa”¹⁶. Dodaje jednak: „Właściwie chodzi tu o apokryfy, tj. ewangelie (jak np. *Ewangelia Nikodema*) i inne pisma religijne nie wchodzące w skład kanonu biblijnego, powstałe głównie w I–III w. n.e.”¹⁷. Uznany za pewnik sąd o źródłowym pochodzeniu polskiego misterium od apokryficznej *Ewangelii*¹⁸ – wobec wyjaśnień samego autora i ich interpretacji już przedstawionych – nie jest chyba tak oczywisty.

Dotychczasowi badacze *Historyi* pozostawali w większości pod wpływem romantycznej wizji literatury. Zgodnie z nią piśmiennictwo, coraz doskonalsze w swych przejawach, wspina się na kolejne szczeble drabiny postępu, której zwieńczeniem są arcydzieła poezji romantycznej¹⁹. Stąd też podstawową funkcją lektury utworu Mikołaja z Wilkowiecka była ocena, a jej kryteriami – wzorcowe cechy dzieła romantycznego, takie jak: oryginalność, szczerłość, koloryt ludowy i narodowy oraz realizm. Próba ta najczęściej nie wypadała dla polskiego misterium korzystnie. Według badaczy pozostających pod wpływem idei romantyzmu opowieść „z Pisma świętego zebrana” nie mogła być oryginalna ani szczerą; należała do twórczości nienowoczesnej, a nawet – prymitywnej²⁰. Zainteresowanie tekstem misterium usprawiedliwiano poszukiwaniem zwiastunów literatury doskonałej, która znalazła swe spełnienie dopiero w okresie romantyzmu. Julian Krzyżanowski cenił sceny „o realistycznym zabarwieniu”²¹, zdradzające oznaki swojskości i rodzimości.

Niniejszy tekst nie wpisuje się w spory o nowatorstwo lub walory prymitywizmu szesnastowiecznego utworu. Wyrasta z przekonania o zasadniczej odmienności kultury, w której powstała *Historyja* i wynikającej stąd konieczności uważnego oświetlenia tradycji teologicznej, z której dzieło się wywodzi.

Kompozycja i tematyka sceny zstąpienia do otchłani podporządkowane są starciu dwu światów: nieba i piekła, dobra i zła, Chrystusa i szatana. Można wyróżnić trzy wymiary tego ko-

¹⁶ Mikołaj z Wilkowiecka, *Historyja...*, s. 13 (przyp. do w. 104).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Uważa tak również badacz apokryfu, Marek Starowieyski: „Typowym przykładem jej [tj. *Ewangelii Nikodema* – P.B.] zastosowania na gruncie kultury polskiej jest *Rzecz o chwalebnym zmartwychwstaniu* [sic!] Mikołaja z Wilkowiecka” (*Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2006, s. 635). Zob. także *The Middle-English „Harrowing of Hell” and „Gospel of Nicodemus”*, ed. W.H. Hulme, London 1907. Wydanie w jednym tomie staroangielskiego dramatu o zstąpieniu do otchłani wraz z przekazem *Ewangelii Nikodema* jest najpewniej wyrazem podobnej intuicji o pokrewieństwie źródłowym obu tekstów.

¹⁹ H. Markiewicz (*Wartości i oceny w badaniach literackich*, [w:] idem, *Główne problemy wiedzy o literaturze*, Kraków 1996, s. 338) zauważa, że „niektórzy badacze wyżej będą cenili te systemy, które są bardziej »nośne« wobec bliskich im treści ideowych”. O wartościowaniu w odniesieniu do literatury dawnej zob. J. Sokolski, *O wyższości średniowiecza nad renesansem lub odwrotnie*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków 22–25 września 2004*, t. 2, red. M. Czermińska, Kraków 2005, s. 474–480.

²⁰ Zob. na przykład J. Krzyżanowski, *Częstochowski prymityw teatralny*, [w:] *Historyja o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*, Warszawa 1961/1962, s. 3–11 [program przedstawienia Teatru Narodowego]: „Dzisiaj, w czasach podziwu dla wszelkich zjawisk kultury prymitywnej, obojętne czy będą to rysunki dzieci szkolnych czy »spiritual songs« murzyńskie, prymityw misteryjny ma wszelkie dane, by przemówił do nowoczesnego odbiorcy”.

²¹ J. Krzyżanowski, *Częstochowski prymityw teatralny...*, s. 9.

smicznego konfliktu. Są to: dialog wszechwiedzy i ignorancji (albo wiedzy Boga i wiedzy diabła), walka wszechmocy i bezsiły (albo mocy Boga i mocy diabła), wreszcie – spór między prawem Bożym a bezprawiem szatańskim (albo między prawem Bożym i prawem diabelskim).

Wszechwiedza i ignorancja

Czwartej części misterium, inaczej niż pozostałych, nie otwiera odczytany przez Ewanjelistę fragment Ewangelii. Ewanjeliści natomiast przypomina, że tym razem kanonicznym potwierdzeniem historii świętej będą ustępy:

Ze psalmu Dawidowego
Dwudziestego i trzeciego,
A z Kreda krześcijańskiego
Ze Składu Apostolskiego
W liczbie artykułu piątego,
Który jest Filipa świętego.
(IV 5–10)

Psalm 23²² „wybrzmiewa” w utworze dwukrotnie. Najpierw jako czytanie (*lectio*) wprowadzające słuchaczy w tematykę sceny. Tuż potem – w dramatycznym, wariacyjnym opracowaniu, rozpisany „na głosy” Lucypera, Cerberusa i Jezusa. Prócz stylistycznej modyfikacji ponownego przytoczenia zmienia się zasadniczo wymowa starotestamentowego tekstu. Uroczyście odczytywany w kontekście przypominającym proklamację lekcji czy graduau jawi się jako podniosłe prorocstwo spustoszenia piekła i dopełnienia zbawienia. Wplatając wszakże treść psalmu w żywy dialog – co prowokuje sama konstrukcja utworu, wyznaczona rytmem pytań i odpowiedzi – autor część świętych wersetów wkłada w usta mieszkańców piekieł: Lucypera i Cerberusa.

Cerberus dziwi się śmiałości Jezusa kołaczącego do bram piekła: „Cóż to za król wiecznej chwały, / Co to tak barzo zuchwały?” (IV 15–16). Spotkanie z Chrystusem prowadzi częstokroć diabła do wahania i dręczących wątpliwości²³. Odczuwa on niepokój, ponieważ nie potrafi zrozumieć zachowania Jezusa. Według wykładu *Questiones Veteris et Novi Testamenti*, uchodzących niegdyś za dzieło Augustyna, diabeł nie był w stanie właściwie ocenić natury Chrystusa: „Trafił się zatem, widząc niekiedy boską potęgę, a niekiedy ludzką słabość, wahając się, co uznać za prawdę”²⁴. Dlaczego czart jest bezradny wobec natury przychodzącego Jezusa?

Żli aniołowie, choć stali się zatwardziali w złości, nie utracili władzy rozumu. Piotr Lombard wymienia – za Izydorem z Sewilli i Augustynem – trzy sposoby poznania dostępne demonom: poprzez właściwą ich naturze przenikliwość (*subtilitas naturae*), doświadczenie (*experientia temporum*) oraz pośrednictwo świętych aniołów (*revelatio supernorum spirituum*)²⁵. W kome-

²² Według numeracji Wulgaty, w *Biblia Tysiąclecia* – Psalm 24 (23).

²³ Zob. Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaicum* (PG 58, 210).

²⁴ Pseudo-Augustyn, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (PL 35, 2261): „Videns enim aliquando divinam virtutem, aliquando hominis infirmitatem, ambigens quid verum esset, torquebatur”.

²⁵ Zob. Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor* (PL 192, 665).

tarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda Tomasz z Akwinu dodaje, że dzięki subtelności intelektualnej natury demony otrzymują poznanie „z przyczyn, które są przypisane do danych skutków naturalnych”²⁶. Doświadczenie natomiast umożliwia zdobycie wiedzy na podstawie znaków, „z których wielości można wydobyć jakieś poznanie”²⁷. Trzeci sposób, pośrednictwo świętych aniołów, dotyczy spraw niemożliwych do odczytania z przyczyn lub znaków naturalnych. Należy więc stwierdzić, że diabeł w samodzielnym zdobywaniu wiedzy może wybrać tylko jedną z dwu dróg: logikę przyczyn i skutków lub doświadczenie. W przypadkach nadnaturalnych zdany jest na to, co czyste duchy zechcą mu objawić²⁸.

Koncepcję przedstawioną przez Piotra Lombarda, uzupełnioną przez siebie w komentarzu do *Sentencji*, przeniósł Tomasz do *Summy teologicznej*. Tu jednak akcent spoczywa na charakterystyce poznania nadnaturalnego przez łaskę²⁹. Jest ono dwojakie:

[...] una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinatorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae.³⁰

[...] jedno jest tylko spekulatywne, np. gdy ktoś dowiaduje się o tajemnicach Bożych z objawienia; wtóre zaś jest afektywne – wzbudzające miłość ku Bogu; i to właśnie należy do daru mądrości³¹.

„Wiedza wbija w pychę, miłość zaś buduje” (1 Kor 8, 1) – powiada Paweł Apostoł. Szatan nie jest w stanie przeniknąć Bożych tajemnic, bo zaślepią go brak miłości. Stopień poznania właściwy diabłu był od samego początku uzależniony od woli Boga. Lucyfer nie przewidział swego upadku i srogiej kary, gdyż – według przypuszczenia Lombarda – „zapewne Bóg nie chciał objawić diabłu, co uczyni i co wycierpi”³².

Wszechmoc i bezsila

Aby zrozumieć sposób działania Boga w świecie i uzasadnić pełnię Jego panowania nad stworzeniem, tradycja chrześcijańska odwołuje się do mocy jako jednej z podstawowych cech najwyższej istoty. Co jednak oznacza twierdzenie, że Bóg jest wszechmogący? Czy da się wyznaczyć granice Jego potęgi? Czy Stwórca może sprawić, by przestały istnieć przeszłe zdarzenia albo

²⁶ Izydor z Sewilli, Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu, *Sentencje anielskie*, tłum. J. Szymański, B. Burliga, Kraków 2003, s. 188.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Zob. S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, cura R.P. Mandonnet, t. 2, Parisii 1929, s. 187.

²⁹ Poznanie naturalne – jak pokazano wyżej – zostało szerzej opisane w komentarzu do *Sentencji* Lombarda.

³⁰ *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonnis XII edita*, t. 5, Romae 1889, s. 139.

³¹ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 5, tłum. P. Belch, London 1979, s. 50.

³² Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor* (PL 192, 660) (l. 2, qu. 4): „Forte hoc Deus revelare diabolo noluit quid factururus vel passurus esset?”

czy należy przyznać Bogu władzę nad zasadami logiki i prawami natury? W całej historii teologii obecny jest spór o interpretację Bożej mocy³³.

W XII i XIII wieku w Europie poznaje się – głównie za pośrednictwem filozofów islamskich (Awicenny i Awerroesa) – nowe dzieła Arystotelesa. Według Awicenny, Bóg nie jest bezpośrednim stwórcą całego świata. Kreacja poczęła się odwiecznie za sprawą myśli Bożej, nie zaś z Bożej woli. Nie sposób bowiem – twierdził arabski filozof – odnieść do Boga czysto ludzkiego atrybutu woli.

W roku 1277 biskup Paryża Stefan Tempier potępił 219 tez, wśród których znalazły się propozycje teologiczne Arystotelesa oraz jego interpretatorów: zarówno arabskich (Awicenny i Awerroesa), jak i chrześcijańskich (Sigera z Brabancji, Rogera Bacona czy Akwinaty)³⁴. Wydarzenia paryskie sprowokowały serię kolejnych kondemnacji w różnych ośrodkach europejskich. W perspektywie wieków XIV i XV opozycja intelektualna wobec arystotelizmu i głoszonego przezeń determinizmu przejawiała się w większym niż dotychczas skupieniu uwagi na kwestii Bożej wszechmocy. Aby zwalczyć pogląd o niedostatkach Bożej swobody oraz jej podległości prawom odwiecznego świata, uzasadniano, że wszechmocny Bóg może uczynić, cokolwiek zechce. Kathleen M. Ashley przekonuje, że późnośredniowieczne zainteresowanie problematyką mocy Bożej miało wpływ na ówczesny dramat, jego stylistykę i obrazowanie³⁵.

Bóg za sprawą swej *potentia ordinata* działa w ramach ustalonego porządku w hierarchii ziemskiej i kościelnej. Wszelako *potentia absoluta* decyduje, że ma On możliwość czynienia wszystkiego, co zechce³⁶. Jedną z boskich manifestacji mocy bezwarunkowej w historii świętej było „złupienie” piekieł.

W *Historii* konflikt Chrystusa z szatanem został przedstawiony jako zbrojne starcie dwu mocy: *potestas Dei* i *potestas diaboli*. Nie sposób jednak mówić o równych siłach, gdy po jednej stronie staje do boju

Pan Jezus mocny i możny,
Na bitwę barzo potężny,

³³ Zob. streszczenie poglądów średniowiecznych autorów dotyczących zagadnienia mocy Boga: M. Paluch, *Wprowadzenie do Kwestii I. Jak zdefiniować wszechmoc?*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1: *O mocy Boga, O mocy rodzenia*, red. M. Olszewski, M. Paluch, tłum. Z. Bomert et alii, Warszawa 2008, s. 19–52.

³⁴ Szerzej o awerroizmie łacińskim i reakcji nań zob. na przykład E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 345–367.

³⁵ K.M. Ashley, *Divine Power in Chester Cycle and Late Medieval Thought*, „Journal of the History of Ideas” 1978, No. 3, s. 387–404. Zob. także polemikę z rozpoznaniem Ashley: J.R. Royse, *Nominalism and Divine Power in the Chester Cycle*, „Journal of the History of Ideas” 1979, No. 3, s. 475–476. Royse ostrzega przed uznawaniem każdej wzmianki o mocy Boga za wynik wpływu konkretnych tendencji teologicznych. Sformułowania użyte w dramacie, które Ashley uznała za wyostrenie słów Biblii w celu uwypuklenia aspektu mocy Bożej, są w istocie przytoczeniami innych fragmentów Pisma Świętego. Choć niektóre argumenty Ashley trzeba więc – za Roysem – uznać za nietrafione, nie podważa to tezy o wpływie późnośredniowiecznych sporów o atrybut mocy na utwory sceniczne. Wszelako nie sposób uważać dzieła literackiego wyłącznie za ilustrację poglądów danego filozofa czy teologa; pisarz nie realizuje programu teologicznego.

³⁶ Szerzej o rozróżnieniu między mocą absolutną a uporządkowaną zob. choćby: M. Paluch, *Dystynkcja „potentia absoluta” – „potentia ordinata”*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane...*, s. 385–390.

Który jest wszystkich mocy pan –
Ten też król wiecznej chwały sam.
(IV 21–24).

Od Pana „wszystkich mocy” pochodzi również siła jego przeciwnika. „Należy zaś wiedzieć – uczy Grzegorz Wielki – dlaczego wola szatana zawsze jest niegodziwa, ale jego moc nie jest nigdy bezprawna: ponieważ wola pochodzi od niego samego, lecz moc od Pana”³⁷. Ze względu na niegodziwość intencji moc diabła zostaje określona jako „niezbędna” (IV 61). Jedynym zaś rozwiązaniem staje się zniszczenie spotworniałej potęgi. Ostatecznie Jezus „mocną ręką Pańską / Starł już wszystkę moc szatańską” (IV 292–294). Wypełnił w ten sposób przepowiednię psalmu: „Zwycięstwo zgotowała Mu Jego prawica i święte ramię Jego” (Ps 98, 1).

Chrystus dał się poznać demonom „przez pewne doczesne znaki mocy swej”³⁸. W polskim misterium sąsiadują ze sobą dwa obrazy zwycięstwa nad złym duchem. Najpierw Zbawiciel, wskazując na swą chorągiew „czerwoną, / Krzyżem napieczętowaną” (IV 31–32), grozi:

Utknęć ją w tym tłustym brzuchu,
Szpetny, niezbędny zły duchu!
(IV 165–166)

W kazaniu przypisywanym niegdyś Janowi Chryzostomowi piekielny smok skarży się na włócznie, która przekłuwa jego serce i rozdziera wnętrzności³⁹. Uzbrojony *Christus miles*, obalający diabelskiego smoka, węża lub lwa, pojawia się też często w średniowiecznej ikonografii⁴⁰.

Tradycja drugiego wyobrażenia klęski szatana sięga interpretacji słów samego Jezusa: „Nie, nikt nie może wejść do domu mocarza i sprzęt mu zagrabić, jeśli mocarza wpierw nie zwiąże, i wtedy dom jego ograbi” (Mk 3, 27⁴¹). Otóż, zwycięski Syn Boży wiąże Lucypera, by ten nie zwodził więcej ludzi. Wtrąca następnie spętanego do piekła:

Oto, piekło, masz szatana,
Związanego jak barana.
Niechaj już tu zawždy siedzi,
Żadnemu więcej nie szkodzi.
Niechaj tu u słupa tego
Popłásze do dnia sądnego.
(IV 247–252)

³⁷ Gregorius Magnus, *Moralium libri, sive Expositio in Librum beati Job* (PL 75, 564) (l. 2. c. 10): „Sciendum vero est, quia Sathanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas iniusta: quia a semet ipso voluntatem habet, sed a Domino potestatem”.

³⁸ Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 350.

³⁹ Zob. Ioannes Chrysostomus, *In adorationem venerandae crucis* (PG 62, 748).

⁴⁰ Zob. K.M. Openshaw, *Weapons in the Daily Battle: Images of the Conquest of Evil in the Early Medieval Psalter*, „The Art Bulletin” 1993, No. 1, s. 17–38.

⁴¹ Zob. także Mt 12, 29.

„Gwoli więc temu – tłumaczy autor *Państwa Bożego* – związany jest diabeł i zamknięty w przepaści, by już nie zwodził te narody, z których się Kościół składa, a które przedtem, uwiedzione trzymał”⁴². O potędzie Boga świadczy przedstawiciel proroków w piekle, Ozeasz⁴³. Spośród trzech wypowiedzi dwie pierwsze, oddzielone wtrąceniem Cerberusa, skierowane są do czar-tów⁴⁴. Ozeasz przypomina najpierw swe prorocstwo, które tradycja odczytuje jako zapowiedź wyzwolenia sprawiedliwych z Otchłani. Chrystus nie porzucił nikogo spośród swoich wybranych, przeciwnie – w nich pokonał śmierć⁴⁵:

A wszakem ja wam, Ozeasz,
Te słowa więc mawiał nieraz: Oze. 13
„O śmierci gdzie jest moc twoja?
Już teraz nie masz pokoja. I. Kor. 15
Gdzie jest piekło twoje żądło?
Już cię przyszcie Pańskie zjadło!”
(IV 65–70)

Skróty lokalizacyjne zamieszczone w pierwodruku sugerują odniesienie słów proroka do fragmentów Księgi Ozeasza i pierwszego listu św. Pawła do Koryntian⁴⁶:

<i>Historija...</i>	<i>Wulgata</i> ⁴⁷	<i>Biblia Leopolity</i> ⁴⁸
O śmierci gdzie jest moc twoja [...] Gdzie jest piekło twoje żądło	Ero mors tua o mors / ero morsus tuus inferne (Os 13, 14) Ubi est mors victoria tua / ubi est mors stimulus tuus (I Cor 15, 55)	Będę śmiercią twoją, o śmierci/ kęśaniem twoim będę, o piekło (Oz 13, 14) Gdzie jest twoje zwycięstwo , o śmierci? Gdzie jest twój oścień, śmierci? (1 Kor 15, 55)

Autor *Historii* we własnej redakcji przytoczeń biblijnych podkreślił upadek mocy śmierci i piekła, klęskę potęgi zagłady w starciu z siłą Boga.

⁴² Augustyn, *Państwo Boże...*, s. 812.

⁴³ Prorok Dawid, wymieniony w spisie person części czwartej, w utworze występuje jedynie jako autor Psalmu 23.

⁴⁴ Po raz trzeci Ozeasz zabiera głos, by przedstawić Jezusowi plan posłania wybranego Ojca do Matki Boskiej z wieścią o Zmartwychwstaniu. Poselstwo do Maryi stanowi odrębny wątek i nie dotyczy bezpośrednio sceny zstąpienia do otchłani, nie będzie więc tu analizowane.

⁴⁵ Zob. Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi: in librum III*, [w:] idem, *Opera omnia*, t. 3, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1887, s. 462.

⁴⁶ Wypowiedź Ozeasza w *Historii...* jest w istocie kompilacją cytatów z obu ksiąg biblijnych. Wskazuje na to zestawienie z tekstem Wulgaty i tłumaczeniem *Biblia Leopolity*.

⁴⁷ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer et aliis, recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber, ed. 5, emendatam retractatam praeparavit R. Gryson, Stuttgart 2007, s. 1383 oraz s. 1788.

⁴⁸ *Biblia, to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu na polski język według łacińskiej Biblii od Kościoła krześcijańskiego powszechnego przyjętej*, Kraków 1575 – kopia cyfrowa w zbiorach Dolnośląskiej Biblioteki Cyfrowej: <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetaddata?id=10260&from=publication> (dostęp: 15.12.2014). Tytuł i cytaty z *Biblia Leopolity* zredagowano zgodnie z: *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt*, red. M.R. Mayenowa, Z. Florczak, oprac. J. Woronczak, Wrocław 1955 (zasady przyjęte dla tekstów typu B).

Wreszcie warto zwrócić uwagę na związek głównego tematu utworu – zmartwychwstania – z mocą Bożą. Jadam modli się:

Ażeś Ty ziścił łaskawie
Obietnicę Bożą prawie,
Zmartwychwstawszy dnia trzeciego,
Podług mocy bóstwa swego.
(IV 299–302)

A wcześniej jeden ze strażników grobu, poruszony cudownymi zdarzeniami Wielkiej Nocy, oznajmia biskupom:

Nowinę tę wiedzcie pewną:
Pan zmartwychwstał mocą własną.
(III 49–50)

Chrystus zmartwychwstał dzięki własnej, nadprzyrodzonej mocy, samowładnie. „A tak żyć będzie – powiada Augustyn – i śmierci nie ogląda, choć i umrze; lecz duszę swą wyrwie z ręki piekieł, dokąd zstąpił dla rozwiązania innym piekielnych węzłów. A wyrwie duszę swą ową mocą, o której mówi w Ewangelii: »Mam moc położyć duszę moją, a mam moc zasię wziąć ją«⁴⁹.

Prawo i bezprawie

Złowrodzy panowie piekieł traktują niewolonych „dziadów” niczym swoją własność: cenną, lecz krnąbrną. Tłumią wszelki sprzeciw ojców, przeczuwających już nadejście Chrystusa i ryczącą wolność (zob. IV 47–56, 73–80). Obawiają się utraty więźniów. „Biada – trwoży się Cerberus – jeśli je stracimy / Niewczas takich nabędziemy!” (IV 45–46). Lucyfer zaś zaklina Chrystusa, aby nie czynił szkody w piekielnych włościach i nie odbierał zdobyczy: „Daj pokój piekłu naszemu / I łupowi nam wdzięcznemu” (IV 101–102). Zarówno sam szatan, jak i Chrystus (zob. IV 110–111) mówią o „łupie”, co wskazuje na nieprawe pochodzenie diabelskiego stanu posiadania, będącego – jak można się domyślać – wynikiem rabunku. Charakter bezprawnych poczynań szatana wyjaśnia groźba Jadama, ośmielonego obecnością Zbawiciela u bram:

Przypłacisz wnet onej zdrady,
Którąś mię domieścił szkody,
Iż ja i przez mię wszytek świat
Dla jabłka wiądl jako polny kwiat!
(IV 141–144)

⁴⁹ Augustyn, *Państwo Boże...*, s. 668.

Koncepcja zbawienia podzielana przez Ojców greckich (Ireneusza, Orygenes, Grzegorza z Nyssy) bywa nazywana „teorią okupu”⁵⁰. Opiera się na biblijnym określeniu celu misji Syna Człowieczego: „dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 28). Człowiek, przez grzech pierworodny, oddał się dobrowolnie w ręce diabła („Dla jabłka wiądl jako polny kwiat!”; IV 144). Tym samym – uważali pisarze wschodni – szatan zyskał pewne prawo do przetrzymywania wszystkich członków rodzaju ludzkiego w piekielnym więzieniu. Niewola ta trwałaby wiecznie, gdyby Bóg nie dał swego Syna jako „okupu”. Diabeł był przekonany, że Chrystus jest tylko człowiekiem, a zatem stanowi niewystarczającą daninę. Przyjął więc ów „okup” i doprowadził do śmierci Syna Bożego. W ten sposób zwodziciel sam został zwiedziony – oczywiście, bez naruszenia prawa.

Augustyn nie kwestionuje „teorii okupu”, ale zwraca uwagę, że zbawienie nie ogranicza się do sprawy między Bogiem a szatanem. Oznacza także oczyszczenie, usprawiedliwienie i przebóstwienie człowieka:

Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia iure detinebant, purgavit, abolevit, extinxit, et sua resurrectione in novam vitam nos praedestinos vocavit, vocatos iustificavit, iustificatos glorificavit. Ita diabolus hominem, quem per consensionem seductum, tanquam iure integro possidebat in ipsa morte carnis amisit.⁵¹

[Chrystus] poprzez swoją śmierć, a mianowicie jedną, złożoną za nas, najprawdziwszą ofiarę, wszystkie winy, na skutek których najwyższa instancja i władza słusznie skazała nas na karę pokuty, oczyścił, zmazał, zgładził i poprzez swe Zmartwychwstanie przeznaczył nas i powołał do nowego życia, powoławszy usprawiedliwił, a usprawiedliwionych otoczył chwałą. W ten sposób właśnie na skutek śmierci ciała diabeł utracił człowieka, uwiedzionego za jego własnym przyzwoleniem, którego posiadał jak gdyby pełnoprawnie.

Można stwierdzić, że według Augustyna człowiek nie jest tylko przedmiotem sporu o prawo własności, ponieważ miłosierne wezwanie Boga skierowane do niego ustanawia nową relację dwu podmiotów. Ważna będzie tu nie tylko wymiana racji prawnych, lecz także bezinteresowne usprawiedliwienie i przebóstwienie stworzenia.

Odmienne rozłożenie akcentów doprowadzi wielu kolejnych pisarzy do neutralizacji dualizmu „teorii okupu”. Wojciech Brojer zauważa:

Język prawny wikła świat diabelski w podwójną zależność. Raz, jako właściciel, diabeł staje się depozytariuszem Boga, który jest przecież ostatecznym posiadaczem wszelkiego stworzenia; dwa, własność reguluje prawo, któremu diabeł musi się podporządkować i którego [...] musi dochodzić wobec instancji nadrzędnej⁵².

⁵⁰ Szerzej o teoriach odkupienia zob. przykładowo: J.D. Cox, *The Devil and the Sacred in English Drama 1350–1642*, Cambridge 2000, s. 7–27; N.P. Constan, *The Last Temptation of Satan: Divine Deception in Greek Patristic Interpretations of the Passion Narrative*, „The Harvard Theological Review” 2004, No. 2, s. 139–163.

⁵¹ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 899–900) (l. 4, c. 17).

⁵² W. Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław 2003, s. 315–316.

W dodatku – jak dowodzi przedstawiciel nowej „teorii zbawienia”, Anzelm z Canterbury – diabeł zdobył władzę nad człowiekiem przez podstęp, a zatem – bezprawnie. W konsekwencji nie może być mowy o równym sporze między najwyższym i sprawiedliwym Bogiem a upadłym i nikczemnym oszustem⁵³. Wobec tych rozpoznań nie dziwi, że w misterium wielkanocnym Mikołaja z Wilkowiecka Jezus gani Lucypera, usiłującego dochodzić swych praw: „Siedzisz sobie przekwintując, / Z Bogiem, by z równym żartując” (IV 159–160).

Diabeł, skoro zawiodył prośby, występuje w roli poszkodowanego: „Gwałt czyni, łupi nam piekło!” (IV 173) – skarży się. W ten sposób kłamliwie przesuwając zarzut rabunku na Chrystusa, choć – jak już wiadomo – sam winien jest grabieży. Jezus odpowiada:

Milcz! Nie narzekaj, szatanie!
 Krzywdać się żadna nie stanie!
 Gwałtuć nie czynię żadnego:
 Biorę to, co jest mojego.
 Twego nie tknę – biorę trzodę
 Swą, którąś uwiódł przez zdradę.
 (IV 223–232)

Tak oto oddalone zostaje oskarżenie o złupienie piekła niesprawiedliwą przemocą. „Nie uczynił krzywdy diabłu...” – zaznacza Piotr Abelard w *Komentarzu do Listu do Rzymian św. Pawła*, gdy przyznaje, że Chrystus wyzwolił ludzkość z piekieł⁵⁴.

Zakończenie

Zrozumienie *Historii o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*, podobnie jak innych utworów zakorzenionych w tradycji średniowiecznej, wymaga badania tekstu w kontekście jego macierzystej kultury. „Zadowolić się badaniem tych dzieł jedynie powierzchownie i najbardziej dosłownie, to nie tylko porzucić chęć zrozumienia ich autorów, lecz także ich zdradzić”⁵⁵ – powiada Henri de Lubac. Jacek Kowzan ostrzega przed podejmowaniem zbyt dalekich poszukiwań hermeneutycznych, bowiem:

[...] często bywa tak, że motywy religijne, wypreparowane ze swego macierzystego kontekstu teologicznego, stając się przedmiotem literatury, kategorią tekstową czy [...] elementem kompozycji dramatycznej, tworzywem misterium, ujawniają całą swoją polisemię, która czyni ryzykowną wszelką interpretację⁵⁶.

⁵³ Zob. Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, [w:] idem, *Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, t. 2, Edinburgh 1946, s. 56 (l. 1, c. 7).

⁵⁴ Zob. Abaelardus, *Commentariorum super Sancti Pauli Epistolam ad Romanos libri quinque* (PL 178, 833): „Non fecit Dominus iniuriam diabolo, cum de massa peccatrice carnem mundam et hominem ab omni peccato immunem susceperit”.

⁵⁵ H. de Lubac, *Egzegeza średniowieczna*, tłum. J. Kaznowski, „Christianitas” 2009, s. 168.

⁵⁶ J. Kowzan, „Zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał?” – glosa do „*Historii o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*”, „Pamiętnik Literacki” 2008, z. 3, s. 176.

Można odnieść wrażenie, że polskie misterium padało raczej ofiarą interpretacji anachronicznych niż – choćby fałszywie – przenikliwych.

Próba interpretacji sceny zstąpienia do otchłani z *Historji o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* w kontekście tradycji starożytnej i średniowiecznej pozwala dostrzec w polskim utworze głębokie oddziaływanie podstawowych kategorii teologii średniowiecza: wiedzy, mocy i prawa. Podjęte tu rozważania nad teologicznym kontekstem misterium, a także szerokie rozpoznania źródłowe Jana Okonia⁵⁷ przekonują o konieczności dalszych, szczegółowych dociekań, zmierzających do odsłonięcia kontekstu macierzystego utworu. Na baczną uwagę zasługują rozmaite problemy teatrologiczne, jak choćby kwestia, w jaki sposób na wczesną recepcję misterium wpłynął potrydencki zakaz dramatyzacji liturgicznych?⁵⁸ Nie mniej istotne wydaje się zbadanie możliwych inspiracji liturgią i obrzędowością Wielkiego Tygodnia. Nie sposób przecież zapominać o różnorodności narzędzi „mistagogii popularnej”⁵⁹ uczonego Paulina.

„Nad Pismo Święte przyczyniać”. Theological context on the scene of the Descent into Hell from *Historja o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* by Mikołaj from Wilkowiecko

The Summary

The article reflects upon the scene of the Descent into Hell from *Historja o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*, in the theological context. The reading of the Easter mystery play from the perspective of the Church fathers and Medieval writers is explained by the author himself, Mikołaj from Wilkowiecko (16th century). The conflict between God and Satan, the climax of the mystery play, is presented from three angles: as a dialogue of the omniscience and ignorance, a battle of the omnipotence and impotence and a dispute between law and chaos.

słowa kluczowe: misterium, Zstąpienie do Piekieł, Ojcowie Kościoła, teologia, diabeł, Mikołaj z Wilkowiecka

keywords: mystery play, Descent into Hell, the Fathers of the Church, Theology, Devil, Mikołaj from Wilkowiecko

⁵⁷ Przedstawione przede wszystkim w monograficznym wstępie do wydania utworu: J. Okoń, *Wstęp*, [w:] *Mikołaj z Wilkowiecka...*, s. III–CVII. Badacz wskazuje na włoskie *sacre rappresentazioni*, tradycję dramatu liturgicznego i samej liturgii jako źródła niektórych środków ekspresji teatralnej oraz na tematy włoskiej homiletyki. Zaznacza równocześnie, że „przegląd źródeł, pobieżny tylko [...], odsłania złożoną postać misterium. [...] Wskazuje dodatkowo na powiązania *Historji* z tradycją literacką, niekoniecznie [...] z tradycją misteryjną” (*ibidem*, s. XXI).

⁵⁸ „Urzędowy zakaz dramatyzacji liturgicznych – przypomina Okoń we *Wstępie* – sformułuje Sobór Trydencki dopiero w r. 1568, nowe przepisy przyjmą się jednak szerzej w Polsce znacznie później, poprzez *Agenda ad uniformem ecclesiarum* w wydaniu Hieronima Powodowskiego, tj. od r. 1591” (*ibidem*, s. XV).

⁵⁹ Sformułowanie zaczerpnięte z tytułu rozdziału poświęconego traktatom o mszy Mikołaja z Wilkowiecka, zamieszczonego w książce Pawła Szczanieckiego, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św. Seria 2*, Poznań 1966, s. 163–172. W kontekście sceny zstąpienia do piekieł Szczaniecki zauważa: „Natchnieniem musiała być antyfony rezurekcyjna *Cum Rex gloriae*, którą w Polsce śpiewano już w XII w.” (*ibidem*, s. 164).