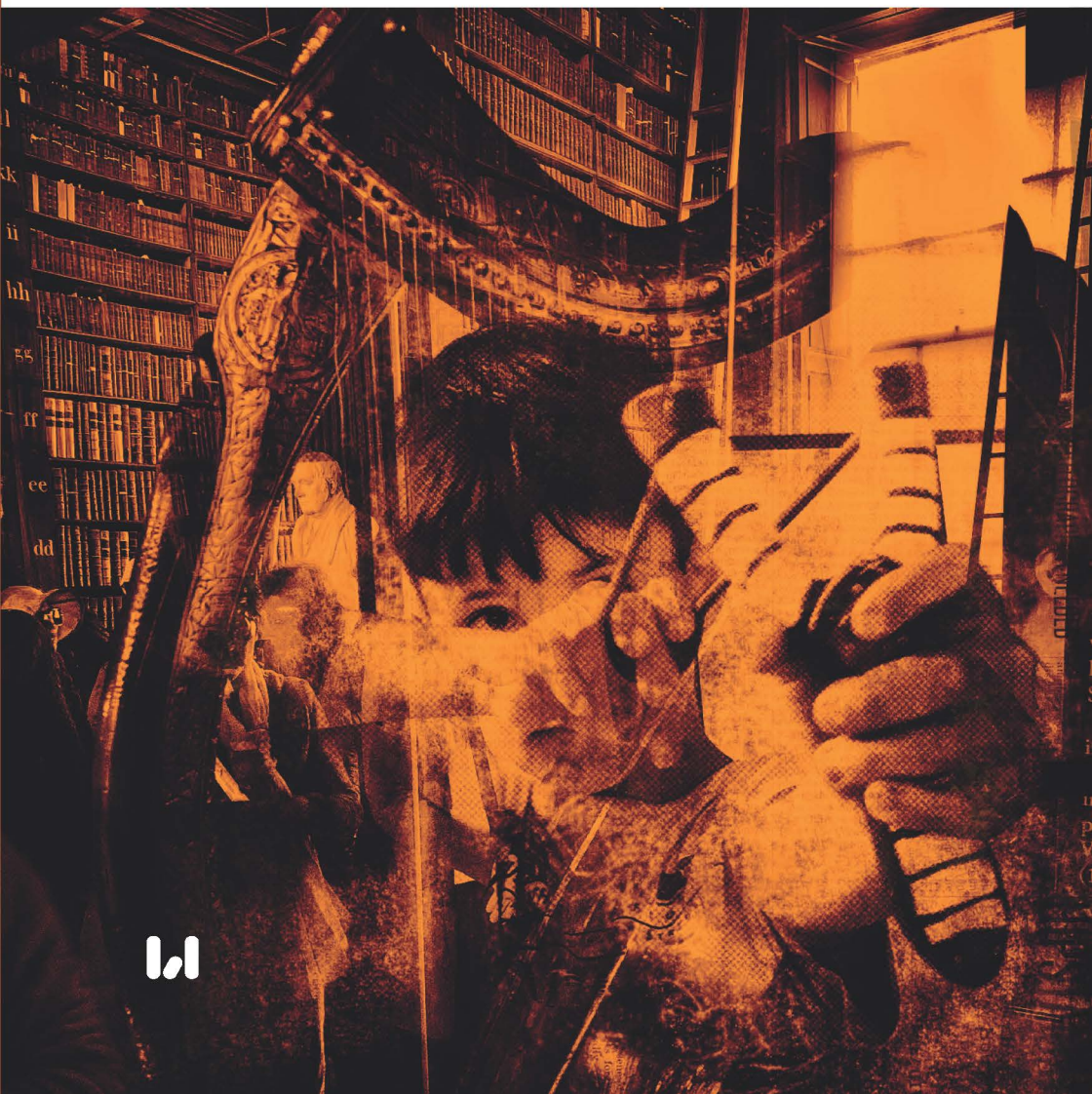


Jarosław Płuciennik

# Odwaga poetyki

Aktywizm, opór, psalmy



# **Odwaga poetyki**

Aktywizm, opór, psalmy



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

Jarosław Płuciennik

# **Odwaga poetyki**

Aktywizm, opór, psalmy



**WYDAWNICTWO**  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO  
Łódź 2019

Jarosław Pluciennik – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny  
Instytut Kultury Współczesnej, Katedra Teorii Literatury  
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

*Sławomir Jacek Żurek*

REDAKTOR INICJUJĄCY

*Urszula Dzieciatkowska*

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

*Joanna Pakuza*

SKŁAD I ŁAMANIE

*AGENT PR*

KOREKTA TECHNICZNA

*Leonora Gralka*

PROJEKT OKŁADKI

*Katarzyna Turkowska*

Zdjęcia wykorzystane na okładce: *Harfa Briana Śmiałego* w *Trinity College Library*

Dublin i *Harfista z procą*, Łódź

autorstwa Jarosława Pluciennika

zdjęcie autora na skrzydle

Mateusz Pluciennik

© Copyright by Jarosław Pluciennik, Łódź 2019

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08332.17.0.M

Ark. wyd.12,4; ark. druk. 17,875

ISBN 978-83-8142-688-6

e-ISBN 978-83-8142-689-3

<https://doi.org/10.18778/8142-688-6>

Dla Mateusza. I dla nadziei



Niech ci się szczęści! Wystąp w obronie prawa,  
łagodności i sprawiedliwości, a prawica twoja  
dokona cudownych czynów! (Ps 45,5)





# SPIS TREŚCI

<b>Wstęp</b> .....	13
<b>Część I</b>	
<b>Aktywizm</b> .....	19
1. Fuga. Styl działania i styl kultury .....	21
1.1. Wzory kultury .....	21
1.2. <i>Vita activa</i> u Hannah Arendt .....	23
1.3. Naśladowanie Bonhoeffera .....	24
1.4. Rozczarowanie Kościołem widzialnym .....	29
1.5. Wolność – działanie – aktywizm .....	30
1.6. <i>Przez dobrą moc Twą, Panie, otoczony</i> .....	31
1.7. Bohaterowie .....	32
1.8. <i>Śmierć Mojżesza</i> .....	33
1.9. Wzór muzyczny .....	35
2. Młot i słowo. Modele protestu .....	41
2.1. Wprowadzenie .....	41
2.2. Protest i zerwanie więzi – różne formy protestu .....	43
2.2.1. Forma 1: Luter i młot na Kościół .....	46
2.2.2. Forma 2: Luter i stanowisko w walce .....	49
2.2.3. Forma 3: Luter i wolność człowieka w drodze .....	50
2.2.4. Formy 4: Eskalacja form protestu – ogień i demony .....	52
2.3. Wizja rozwoju kultury .....	54
2.4. Kultura i pielęgnacja .....	55
3. Pochwała negacji .....	59
3.1. Logiczna negacja – metafora lustrzanego odbicia .....	59
3.2. Metafora fizycznej siły .....	62
3.3. Metafora protestu .....	64
3.4. Negacja jako warunek niezależności .....	66
3.5. Negacja, presupozycje, możliwość porozumienia .....	67
3.6. Filozofia negacji, filozofia buntu .....	70

4. Protest song jako forma oporu .....	73
4.1. Wprowadzenie .....	73
4.2. Noe, początki protest songów i <i>Róbmy swoje</i> jako piosenka natchnienia .....	74
4.3. Kultura, Biblia i inspiracja .....	76
5. Twórcze myślenie i zaangażowanie społeczne .....	83
5.1. Twórcze myślenie i zaangażowanie społeczne .....	83
5.2. Niedokończony projekt .....	91
6. Marcin Luter, filologia i maczuga .....	95
6.1. Marcin Luter nie był filozofem? .....	95
6.2. Kulturowe konteksty filozofowania młotem. Opór, prawa człowieka i narzędzia wolności .....	97
6.3. Bliżej ludzi i filologii .....	101
6.4. Humanizm, indywidualizm, filologia, poliglotyzm .....	103
6.5. Luter i twórczość .....	106
7. Odwaga poetyki i kulturoznawstwo .....	109
7.1. Odwaga poetyki .....	109
7.2. Kulturoznawstwo a nauki polityczne i polityka .....	112
7.3. Kulturoznawstwo a interdyscyplinarność .....	114
7.4. Kulturoznawstwo a cyfryzacja .....	117
7.5. Humanizm i nauki humanistyczne .....	119

## **Część II**

<b>Poetyka</b> .....	123
1. Wzorzec fugi i wzorzec sylwy. Poliglotyczna analiza kognitywistyczna a sylwiczność .....	125
1.1. Niewiasta czy kobieta, dzielna czy cnotliwa? .....	128
1.2. Laska, kij czy... berło? .....	131
2. Poetyka kognitywna liryki i epiki .....	135
2.1. Przedmiot badania .....	135
2.2. Poliglotyczna analiza i poetyka kognitywna .....	136
2.3. Dotychczasowe badania .....	137
2.4. Kategorie analityczne .....	138

**Część III**

<b>Psalmy</b> .....	147
1. Epicka rama i poetyka oporu w psalmach .....	149
1.1. Walka i zemsta .....	149
2. Lider .....	169
2.1. Literacka kultura Reformacji .....	170
2.2. Niedokończona Reformacja w Polsce .....	171
2.3. Psalm 110 w Nowym Testamencie.....	173
2.4. Nieskończony Bóg jest nieogarniony – „Kościół Cię nie ogarnie, wszędę pełno Ciebie” .....	176
2.5. <i>Sola gratia</i> , czyli „Głos łaskawy” i spory o zbawienie oraz prede- stynację .....	180
2.6. Rama epicka opowieści o Gedeonie .....	184
2.7. Wódz jako sługa i ofiara – ku teologii Eucharystii .....	189
2.8. Kochanowski jako kreatywny uczestnik reformacyjnego dyskursu...	192
3. Broń i technika jako element epickiej ramy walki .....	195
3.1. Sublimicyzm – przypadek Psalmu 139,6 .....	195
3.2. Idolatria – przypadek Psalmu 75,2–5 .....	202
3.3. Umiarkowana odwaga poetyki .....	210
4. Więzienie i wybawienie .....	213
4.1. Niewola .....	213
4.2. Wybawienie.....	217
4.3. Ciało jako kotwica tekstu i oporu .....	223
5. Kicz, prawo i sprawiedliwość.....	225
5.1. Kognitywistyczne studium anachronizmu .....	225
5.2. <i>Huśtaj się nisko, słodki rydwanie</i> .....	226
5.3. Anachronizm. Dominująca wartość estetyczna (DWE) i parametr archaizmu kulturowego (PAK).....	227
5.4. Rama epicka i starotestamentalne pojęcie sprawiedliwości.....	230
5.5. Kognitywna analiza slotów semantycznych (KASS) ogniskujących referencyjnych domen semantycznych (ORDS) .....	232
5.6. Kulturowy parametr kiczu (KPK) .....	237

<b>Literatura cytowana .....</b>	<b>241</b>
<b>Lista pierwodruków wcześniejszych wersji rozdziałów .....</b>	<b>263</b>
<b>Indeks osób.....</b>	<b>265</b>
<b>Indeks rzeczowy.....</b>	<b>271</b>
<b>Streszczenie/Abstract .....</b>	<b>283</b>

## WSTĘP

Książka, którą czytelnik trzyma w dłoniach, powstawała od 2015 roku, chociaż moje zainteresowanie psalmami i ich przekładami trwa już wiele lat, sięgając jeszcze czasów studiów. W części teoretycznej niniejsza praca dotyczy miejsca nauk humanistycznych, kulturoznawstwa i teorii literatury w społeczeństwie, w części analitycznej opisuje zaangażowanie społeczne i odbiór społeczny psalmów traktowanych jako pierwowzór zaangażowanej literatury. W tej książce chciałbym pokazać czytelnikowi, że przywoływane przeze mnie pojęcie kultury jest równoznaczne z wizją zaangażowania, troskliwego, aktywnego i empatycznego pielęgnowania. To bardzo bliskie sobie kategorie uczestniczenia w życiu i jego wyzwaniach. Przed 2015 rokiem stan humanistyki, nauk społecznych i poszczególnych dyscyplin naukowych wydawał się pozostawać w permanentnym kryzysie postnowoczesnym i podekonstrukcjonistycznym. Nie było żadnego paradygmatu, który mógłby opisać wszystko to, co działo się w życiu akademickim. Przed 2015 rokiem wprost zgadzałem się ze Stanleyem Fishem, który pisał, że świat akademicki musi mieć własne kryteria profesjonalizacji. Dzisiaj muszę przyznać, że głęboko się z nim nie zgadzam. Destabilizacja porządku światowego, której jesteśmy świadkami, wskazuje na to, że nie może być mowy o izolacji czy bierności, i że tzw. trzecią misją świata akademickiego jest właśnie propagowanie wizji kultury jako aktywnego zaangażowania, troski, uprawy i pielęgnowania. Właśnie tej wizji muszą być podporządkowane dwie inne: prowadzenie badań naukowych i dydaktyka. Taki sposób uprawiania zaangażowanej humanistyki świetnie kreśli Timothy Snyder w *The Road to Unfreedom* (2018). Książka Snydera jest fascynująca w śledzeniu różnych powiązań i analogii, ale także jako próba połączenia akademickiej dyscypliny historii, historii idei, filozofii dziejów oraz dziennikarskiej roboty kulturoznawczej, bo dziś, w dobie portali społecznościowych, trudno uprawiać naukę bez mediów. Traktuję ten przykład jako ważną propozycję współczesnego uprawiania historii idei.

Snyder odczytuje Putinowską Rosję poprzez czytanych przez Putina filozofów, głównie Ivana Ilyina, który wypędzony przez komunistów z Rosji fascynował się faszyzmem i caryzmem, dodając im mistycznej aury. Najistotniejsze w myśli politycznej Ilyina nie są rządy prawa czy konstytucja, tylko jednostka mająca charakter zbawiciela (u nas w Polsce pobrzmiwa tu oczywiście „emerytowany zbawca narodu”). Innym myślicielem rosyjskim o mistycznym nachyleniu był Lew Gumilow, dla którego dekadenski Zachód miał zostać zastąpiony młodą, silną, heteroseksualną Eurazją. To co się dzieje w Rosji jest eksportowane do Europy i Ameryki. Ale z Zachodu sprowadzono zwłoki Ivana Ilyina i pochowano go z ceremonialną i religijną pompą w obecności najważniejszych osób w Kościele Rosji w 2005 roku (Władimir Putin wielokrotnie cytował w parlamencie rosyjskim właśnie Ilyina). Naprawdę historia idei jest ważna tak samo jak dzieje, które przeobrażają świat czołgami i nalotami. Obecnie dynamicznie przeobraża się kultura cyfrowa, dlatego tym ważniejsza staje się historia idei i żywa obserwacja współczesności.

W tym właśnie momencie potrzebne jest wyjaśnienie metodologiczne, dlatego na kartach tej książki tak często przywoływany jest Dietrich Bonhoeffer, Hannah Arendt i Paul Tillich. Przed 2015 rokiem główna diagnoza Jeana-François Lyotarda o kompromitacji tzw. wielkich narracji oraz rozpoznania m.in. Michela Foucaulta o nadchodzącym końcu człowieka i ery humanistycznej (posthumanizm) wyglądały na niezwykle słuszne. Historia wydawała się skończona. Dzisiaj chyba oczywiste jest, że historia toczy się żywo na naszych oczach, że wielkie narracje faktycznie skompromitowały się wielokrotnie, jednak ich atrakcyjność dzisiaj wcale nie zmalała, przybiera tylko inne formy i przemawia różnymi językami. Najważniejszą kompromitacją narracji narodowego socjalizmu i rasizmu była Zagłada (hebr. *Shoah*). To jest zniszczenie całej humanistycznej tradycji Zachodu. Holokaust powinien być przestrogą i mnie ta lekcja wydaje się fundamentalnie istotna. Dlatego sięgam w mojej książce ponownie do szczególnych świadków czasu wzrostu narodowego socjalizmu: Hannah Arendt – wygnanej z Niemiec wybitnej Żydówki, Dietricha Bonhoeffera – pastora ewangelickiego biorącego udział w spisku na życie Hitlera i straconego za to w 1945 roku przez hitlerowców, oraz Paula Tillicha – teologa protestanckiego, emigranta z 1933 roku do Stanów Zjednoczonych, wroga hitlerowskich Niemiec. Sięgam po nich, gdyż uważam, że wzorce myślenia i działania

obecne w ich pisarstwie są nadal aktualne. Wzory życia także. I jednocześnie sięgam do psalmów jako do wzorca literatury zaangażowanej w opowieść o wyzwoleniu człowieka i zaangażowanej wielokrotnie w opór i walkę. Psalmi traktuję jako protest songi oporu i pieśni inspiracji. Wybieram jednocześnie wizję antropologiczną odwagi bycia (Tillich) i *zoon politikon* (Arendt), bo uważam, że pragnienie wolności jest podstawową potrzebą człowieka, którą widać nawet na najbardziej elementarnym poziomie potrzeby swobodnego ruchu ciała. I właśnie cielesność jest tym wątkiem, który nie jest opisywany przeze mnie wprost często (choć w jednym rozdziale wyraźnie piszę o kotwicy ciała), ale hipoteza ucieleśnienia kultury jest także dla tej książki kluczowa.

Materiałem analitycznym w dużej części moich rozważań są psalmy i protest songi, jako pieśni oporu i inspiracji, których własności literackie nie mają wiele wspólnego ze współczesnością. Pragnę jednak pokazać, że psalmy jako zasadniczo liryczny gatunek, związany na dodatek z muzyką, posiadają w swoim świecie przedstawionym elementy, które każą je widzieć w ramie, którą nazywam epicką. Ta epickość niekoniecznie musi być rozumiana jako nazwa związana wyłącznie z epiką jako jednym z trzech rodzajów literackich (por. Izdebska, Szajnert, 2012). Ta epickość ma wiele wspólnego z jednej strony z gatunkiem eposu jako epiki opisującej dzieje społeczności w chwili szczególnie ważnych przemian (por. Krzywy, 2012), z drugiej zaś oczywiście z narracyjnością. Psalmi są porównywalne do przedpiśmiennych pieśni o herosach z jednej strony, z drugiej natomiast swoim realizmem zapowiadają do pewnego stopnia realizm powieściowy. Psalmi posiadają ramę epicką, którą jest opowieść o wyzwoleniu. Najbardziej istotna wersja to opowieść o wyjściu z ziemi egipskiej, ziemi niewoli, jednak w każdej księdze Biblii ta podstawowa opowieść jest przeobrażana na różne sposoby, najbardziej radykalnie w księgach Nowego Testamentu. Każdy psalm ma taką ramę, także psalmy pokutne.

Sięganie do psalmów jako materiału analitycznego jest także motywowane tym, że unosi się nad nimi duch Dawida, legendarnej i mitycznej postaci, jednocześnie jednej z najbardziej realistycznie przedstawionych w Biblii hebrajskiej. Dawid jest bohaterem, ale jest także człowiekiem z krwi i kości. W kontekście epickiej gatunkowości i z perspektywy narratologicznej jego postać jest postacią trójwymiarową, nie jest ani płaska, ani papierowa. Dawid, będąc pasterzem z Betlejem, robi oszałamiającą



kariere na dworze króla Saula jako harfista. Stając się wojownikiem, z Bożej łaski pokonuje wielkiego Goliata, jest także namiętym miłośnikiem kobiet i bezwzględny dowódca. Błądzi i grzeszy, ale także triumfuje. Nie ma łatwego życia, ciągle napotyka na opór, staje się przywódcą tych, co na marginesie. Jest trójwymiarową z krwi i kości postacią. Ma procę, harfę i koronę. Ale także włócznię i miecz. Jest kochankiem i wojownikiem, psalmistą i tancerzem, królem i kapłanem.

Część pierwsza mojej książki składa się z pięciu rozdziałów wprowadzających jej teoretyczne ramy. Poetykę wywodzę od antycznego *poiesis*, ale sytuuję ją na tle ogólnokulturowym, nie tylko literaturoznawczym. Zgodne to jest zresztą z *Poetyką* Arystotelesa, który pisze przecież o dramacie i teatrze antycznym. Stąd punktem wyjścia czynię pojęcie wzorów kultury, widząc w nich uogólnienie także stylów językowych i poznawczych. Rozpaczynam od wzorów kultury obecnych u Dietricha Bonhoeffera, gdyż to właśnie on jest znakomitym przykładem harmonijnego połączenia życia aktywnego, zaangażowanego i obywatelskiego z życiem kontemplacyjnym, które owocowało konkretną twórczością (rozprawa *Naśladowanie* oraz *Listy i notatki z więzienia*), mającą olbrzymi związek z psalmami. A to psalmy są ucieleśnieniem owej odwagi poetyki, hardości tworzenia kultury w oporze do zastanej rzeczywistości. Odwagę poetyki wiąże z Tillichowską odwagą bycia, przekładaną nieprecyzyjnie jako „męskość bycia”. W świetle mojej interpretacji kompletnym błędem jest charakteryzowanie psalmów jako gatunku lirycznego, a poetyki w ogóle jako obszaru kreacji oderwanej od rzeczywistości. Taka twórczość to absolutny margines wielkiej, wartościowej literatury świata. Większość literatury w nowoczesności jest głęboko zaangażowana w dzieje, czyli w historię. Tym samym epicka rama, o której piszę w odniesieniu najpierw do psalmów i Biblii, może być epicką ramą każdej twórczości literackiej. Dopiero na tym tle widać misję humanistyki i poetyki zarazem: bardzo często są one domeną protestu i stawiania oporu względem uwierającej rzeczywistości.

W części drugiej umieszczone zostały metodologiczne fragmenty uzasadniające poliglotyczną poetykę kognitywistyczną. W tej części znajdzie czytelnik wyjaśnienie związku fugi i sylwy, jak również poetyki kognitywnej, w której centralne miejsce zajmuje epicka rama konceptualna liryki.

W części trzeciej proponuję charakterystykę kilku elementów składających się na epicką ramę psalmów w przekładach na język polski. Ujęcie to ma charakter komparatystyczny. Metodologicznie ta część wspomagana jest przez instrumentarium poetyki kognitywnej. Na epicką ramę poetyki oporu składa się wszystko to, co wpisuje się w opowieść o walce w psalmach. Są to następujące elementy tematyczne: zniewolenie, więzienie, zemsta, sprawiedliwość, broń, lider i wybawienie.

## Podziękowania

Wdzięczny jestem przede wszystkim tym ostatnio poznanym wspaiałym ludziom, którzy tworzą kulturę rozumianą jako aktywna pielęgnacja wartości, solidarność i empatia. Bez nich ta książka miałaby na pewno zupełnie inny kształt, jeśli w ogóle by powstała. Dziękuję wszystkim organizatorom i dyskutantom na licznych konferencjach: w Cambridge – „Society for Reformation Studies” (2015 i 2016 rok); w Brnie – Brněnské genologické kolokvium (2015); w Łodzi – „Kicz w języku/komunikacji” (2015), „Humanistyka jako translacja i komunikacja” (2016), „Negacja w dyskursie” (2017) oraz „The Culture of Reformation and Reforming Culture” (2017); w Wolverhampton (UK) – „Salvage” (2016); w Warszawie – „Protest and Dissent” oraz „500 lat Reformacji” (obie 2017); w Bazylei – „Empathies” (2017); w Krakowie – „Wolność w kulturze” (2018) oraz w Poznaniu – „Wzory kultury a wzory obywatelskości – aktywność społeczna w przestrzeni publicznej” (2018). Dziękuję także za zgodę na ponowne użycie przeze mnie tekstów publikowanych we wcześniejszych wersjach w innych źródłach (lista na końcu książki). Dziękuję mojej rodzinie, także synowi Mateuszowi, za czas na pisanie oraz szczególnie gorąco mojej żonie – Magdalenie Rembowskiej-Pluciennik, za wnikliwą pierwszą lekturę i opinie krytyczne, które pozwoliły książkę ulepszyć. Dziękuję także niezmiernie za wszystkie wnikliwe uwagi krytyczne recenzenta książki Sławomira Jacka Żurka, które pozwoliły mi ulepszyć ją i poprawić moją argumentację. Jednocześnie, biorąc pełną odpowiedzialność za całość, odpowiadam wyłącznie jako jej autor za wszystkie jej błędy i niedoskonałości. Dziękuję także za współpracę ekipie z WUŁ, w tym w szczególności redaktor merytorycznej Pani dr Joannie Pakuzie.

Dziękuję także za rozmowy i inspiracje podczas spotkań w Warszawie i Łodzi Ellen Hinsey, zajmującej się trudnymi relacjami między historią, etyką i demokracją.

CZĘŚĆ I

**AKTYWIZM**



# 1. FUGA. STYL DZIAŁANIA I STYL KULTURY

## 1.1. Wzory kultury

Kiedy pisze się o wzorach kultury, najbardziej klasycznym tekstem przywoływanym przez autorytety w dziedzinie studiów nad kulturą, jest książka Ruth Benedict z 1934 roku – *Patterns of Culture* (1934, wyd. pol. 1966 – *Wzory kultury*). Najważniejsze w tym podejściu antropologicznym czy – jak podkreśla Jan Grad (2017: 11) – „etnopsychologicznym” albo „kulturalistycznym” wydaje się rozumienie wzorca kultury jako analogicznego do wzorca osobowego. Autorka wstępu do polskiego wydania – Antonina Kłoskowska, pisała: „Wychodząc od zyskującego podówczas popularność twierdzenia, że podstawowa struktura osobowości stanowi odbicie kształtującej ją kultury, Benedict sformułowała tezę, iż kultura stanowi z kolei konfigurację porównywalną do osobowości w powiększonych rozmiarach – *personality writ large*” (1966: 43). Zaś przewodnik Benedict – Franz Boas, we wstępie do jej książki, pisał: „Musimy pojmować jednostkę jako żyjącą w swej kulturze, kulturę zaś jako przeżywaną przez jednostkę” (tamże: 60). Już teraz trzeba stwierdzić, że podstawą rozważań Benedict stała się słynna dychotomiczna wizja kultury Friedricha Nietzschego, w której konkurują ze sobą dwa pierwiastki: dionizyjski i apoliński. Te zaś u Nietzschego kojarzą się z kategorią wzniosłości w jego fundamentalnej wczesnej pracy z roku 1872 *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (wyd. 2 – *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, 1886). Tam właśnie znajdziemy definicję tych dwóch pierwiastków. Jednak istotne jest także, że Nietzsche posługuje się przynajmniej trzema pojęciami kultury: 1) „jedność stylu”; 2) w zwykłym sensie: „cywilizacja”, „kultywacja”, „samoćwiczenie”, „wyrafinowanie”, *Bildung*; 3) wytwory artystyczne, moralne, religijne itd. (Prange, 2013: 10–11). Chciałbym w tym wprowadzającym rozdziale przekonywać, że to najzwyczajniejsze drugie rozumienie kultury jako kultywacji jest najlepsze przy rozpatrywaniu

jej wzorów w piśmiennictwie Dietricha Bonhoeffera. Następnie pokażę swoiste uwznioślenie aktywizmu w jego fascynującym obiekcie inspiracji – w psalmach. To pojęcie kultury i wyrafinowania – tak widoczne w szczególnym utworze muzycznym w gatunku fugi – ma jednocześnie najwięcej wspólnych cech z kulturą jako aktywnością pielęgnacyjną, uprawą i empatią.

Gdy Antonina Kłoskowska charakteryzuje podejście metodologiczne w antropologii Benedict, odwołuje się do pojęcia zasady:

Każda z charakteryzowanych kultur jest natomiast przedstawiona jako realizacja pewnej naczelnej zasady, która przewija się jako motyw przewodni przez wszystkie społeczne działania i wytwory zbiorowego życia. W kulturze Zuni zasadę tę stanowi rytualizm, w kulturze Kwakiutłów – współzawodnictwo o prestiż społeczny, w kulturze Dobu – lęk i poczucie zagrożenia (Kłoskowska, 1966: 44).

Chciałbym argumentować, że taką naczelną zasadę można znaleźć w przypadku pojmowania stylu życia w piśmiennictwie Bonhoeffera w jego odniesieniu do wytworów kultury, zwłaszcza zaś muzyki i jej gatunków. Jednak, aby uszczegółowić, będzie potrzebne wprowadzenie.

Bardzo jednak intryguje takie swoiste połączenie indywidualistycznej perspektywy metodologicznej, w której przez wzór kultury rozumie się przede wszystkim wzorzec osobowy, z perspektywą genologiczną, w której odkrywa się „metawzór”, „wzór wzorów”, jak pisze Jan Grad, cytując m.in. Annę Pałubicką (2017: 13).

Ciekawie wygląda ten problem definicyjny w refleksji kognitywistycznej, w której dominuje myślenie analityczne i pragmatystyczne połączone z naturalizmem. George Lakoff w swoim czasie posługiwał się pojęciem wzorców (ang. *paragons*) (1990, wyd. pol. 2011), jednak najbardziej ogólnie używał określenia „wyidealizowany model pojęciowy” (ang. *Idealized Cognitive Models*, w skrócie ICM). W tym samym duchu pisze Mark Johnson, kiedy charakteryzuje moralną wyobraźnię poprzez odniesienie do „narracyjnego kontekstu tożsamości i działania” (1993: 150–184). W trakcie rozważań odnosi się często do perspektywy doświadczeniowej, pragmatycznej, która walczy z tendencjami absolutystycznymi i obiektywistycznymi. Ten sposób myślenia można także znaleźć w *Moral Politics* George’a Lakoffa, który pisze o dwóch modelach chrześcijaństwa (1996: 245–262). Te właśnie rozważania będą mi

przydatne później. Ten model chrześcijaństwa opisywany przez Lakoffa jest na wskroś aktywistyczny i zaangażowany. Z takim modelem spotykamy się także w sposobie działania króla Dawida, jego stylu życia, ale i pisania, bo przecież był on twórcą przynajmniej części psalmów. Ten model kultury widać także w epickiej ramie konceptualnej samych psalmów. Takie wzorce wskazują na ucieleśniony wymiar kultury.

## 1.2. *Vita activa* u Hannah Arendt

Bardzo intryguje antropologiczna wizja Hannah Arendt w jej filozoficznym dziele *Kondycja ludzka* (2010). W nim właśnie znajdziemy jedno z najistotniejszych sformułowań najważniejszej zmiany w myśleniu nowożytnym, która pojawiła się w wyniku splotu trzech doniosłych faktów kulturowych: odkryć geograficznych (odkrycie Ameryki), reformacji religijnej (Reformacja Lutera) i wynalazków astronomicznych (wynalezienie teleskopu). Te przełomowe wydarzenia powodowały fundamentalną nowożytną zmianę w postrzeganiu prawdy: prawda już się nie objawia, nie możemy jedynie na nią czekać i potem ją kontemplować, prawda się odnajduje niejako przypadkiem pod wpływem działania, takiego jak operacja anatomiczna (ang. *theatrum anatomicum*), podróż za morza i oceany czy praktyka pracy. Właśnie w *Kondycji ludzkiej* pojawia się dość mało intuicyjne rozróżnienie czynności ludzkich według Arendt: na pracę (ang. *labor*), wytwarzanie (ang. *work*) i działanie (ang. *action*). Temu podziałowi towarzyszą nieco bardziej abstrakcyjne wzorce antropologiczne: *animal laborans*, *homo faber* i *zoon politikon*. Praca zarobkowa (ang. *labor*) nie jest sama w sobie działaniem, ale tworzy w konsekwencji zarówno prywatną własność, jak i urzeczowienie świata czy powstanie społeczeństwa konsumentów. W tym kontekście nie będzie od rzeczy wspomnieć, że Dawid pracował zarobkowo jako pasterz. Wytwarzanie (ang. *work*), czyli inaczej dzieło (powiązane etymologicznie z działaniem) także nie jest działaniem *sensu stricto*, jednak powoduje przeniesienie akcentu na powstawanie dzieł, instrumentalizm i rynek wymiany. Dawid był twórcą w tym sensie, wytwarzał nie tylko psalmy, ale wykonywał je, śpiewał i grał na instrumencie, który można porównać do harfy. Wedle Arendt, dopiero w działaniu (ang. *action*) da się dostrzec w pełni sens życia człowieka, który żyje, jeśli działa, zaś życie



jest w tym ujęciu dobrem najwyższym. W tym sensie według koncepcji Arendt – jeśli odnieść ją do kontekstów biblijnych – król Dawid osiągnął pełnię kondycji ludzkiej, bo odniósł sukces jako lider polityczny – zjednoczył zwaśnione plemiona Izraela. Można spekulować, że Arendt, kończąc swoją książkę rozdziałem *Życie jako najwyższe dobro*, pojmując owo życie jako wolność. Badacze myśli Arendt zauważali wspólne wątki w jej myśli z bardzo wszechstronnym księdzem ewangelickim Bonhoefferem – łączy ich nie tylko to, że oboje urodzili się w 1906 roku, ale i to, że musieli zmagać się z własną kulturą i własnym społeczeństwem (i/lub także rządem). Pomimo to, że Arendt odróżnia dzieło od pracy i działania, wydaje mi się, że u obu istnieje ideał pracy pojmowanej jako „poiesis”, zaś to oznacza nie tylko „sztukę życia”, ale także performatykę różnego typu, także teatralną (na to zwraca się uwagę w przypadku Arendt, na jej zainteresowanie sztuką teatru).

### 1.3. „Naśladowanie” Bonhoeffera

Mniej więcej w tym samym czasie co *Wzory kultury*, wydane w 1934 roku, powstawało jedno z najważniejszych dzieł Dietricha Bonhoeffera pt. *Naśladowanie* (*Nachfolge*, 1937, wyd. pol. 2017).

Ksiądz dr Dietrich Bonhoeffer – urodzony w 1906 roku we Wrocławiu teolog ewangelicki i członek niemieckiego ruchu oporu antynazistowskiego, a także reformator chrześcijański, należał do elity intelektualnej i kulturalnej w Trzeciej Rzeszy, ale jednocześnie miał spore kontakty międzynarodowe, studiował m.in. w Nowym Jorku, w którym zetknął się z ruchem praw człowieka wśród amerykańskich czarnych. Spędził kilka lat także w Londynie i Barcelonie, występował na protestanckim kongresie w Danii. Był przeciwnikiem nacjonalisty niemieckiego. Uważał, że żaden Kościół oddający cześć człowiekowi-führerowi nie może być nazywany chrześcijańskim, dlatego przystąpił do Kościoła Wyznającego i stał się jego liderem. Do końca wojny był prześladowany i więziony przez hitlerowców, przede wszystkim za udział w spisku na życie Hitlera. Postawa i życie Bonhoeffera były inspiracją dla działań opozycji antytotitarnej w wielu krajach – w tym również w Polsce.

Był to ewangelicki teolog, wrocławianin (tam się urodził), berlińczyk (tam się wychowywał i uczył), barcelończyk i nowojorczyk (tam odbywał

staże), szczecinianin (w jego dzielnicy, nazywanej Finkenwalde, Bonhoeffer założył półlegalne seminarium duchowne). Był bardzo niemiecki i kosmopolityczny zarazem, protestancki i ekumeniczny. Tak tytułuje się go w jednej z książek o nim: pastor, męczennik, profeta i szpieg (Metaxas, 2010). A można dodać także – niedoszły zabójca Hitlera. W 1945 roku został stracony na osobisty rozkaz wodza Trzeciej Rzeszy za planowany, choć nieskuteczny, zamach. Można argumentować, że w życiu Dietricha Bonhoeffera metafora „życie to podróż” ukonkretniła się w tym dziele jako „chodzenie w ślad”, „naśladowanie”. Jego *Nachfolge* (1937) jest do dzisiaj inspiracją dla wielu chrześcijan, choć zdążył napisać także wprowadzenie do psalmów oraz etykę. Jednak opublikowane dopiero po jego męczeńskiej śmierci *Listy z więzienia* (1951) stanowią o jego reputacji w szerszych kręgach czytelnicy. W Polsce fascynowali się nim zarówno Tadeusz Mazowiecki, Jacek Kuroń czy inni opozycjoniści spod znaku KOR, Stanisław Barańczak, jak i poeta-filozof Tadeusz Różewicz. Ten ostatni napisał nawet wiersz jemu poświęcony – *Nauka chodzenia*, a następnie nazwał tak tomik będący wyborem wierszy:

*Nauka chodzenia*

„langgestreckt auf meiner Pritsche  
starre ich auf die graue Wand”

w ostatnich dwóch latach biorę lekcje  
u pastora Dietricha Bonhoeffera który został powieszony  
9 kwietnia 1945 roku

na rozkaz Führera  
Hitlera Hiedlera Hüttlera  
Hitlera Schickelgrubera  
czy jak mu tam było?

Führer zdechł 30 kwietnia  
razem z wiernym psem

(biedny pies)

Tak zaczyna się ten wiersz o inspiracji Bonhoefferem. Ale nie wynika on z entuzjazmu dla jego teologii (choć pewnie ona była wielka także

dla teologów), nie ze spojrzenia praktyka-teoretyka na psalmy (choć to spojrzenie do dzisiaj zachowało walor świeżości i autentyczności), ale z inspiracji działaniem elementarnym, politycznym i cielesnym. „Nauka chodzenia, pisania, czytania, myślenia” – jak pisze Różewicz. Najważniejsze nauki teologiczne dla Różewicza to te, w których każe on nauczyć się areligijnego chrześcijaństwa, życia duchowego inspirowanego Chrystusem, ale bez Boga w świecie. To jest chodzenie, pisanie, czytanie, myślenie. Różewicz pisał, cytując, co powiedział mu bezgłowy pomnik Bonhoeffera we Wrocławiu:

trzeba się z tym zgodzić  
 że Bóg odszedł z tego świata  
 nie umarł!  
 trzeba się z tym zgodzić  
 że jest się dorosłym  
 że trzeba żyć  
 bez Ojca

[...]  
 przyjacielu  
 skreśl jedno „wielkie słowo”  
 w swoim wierszu  
 skreśl słowo „piękno”

(2002–2004)

Nieprzypadkowo w oczach Różewicza, główne przesłanie Bonhoeffera kojarzy się z frankfurcką szkołą krytycyzmu. Po Auschwitz nieosiągalna jest poezja i sztuka. Pisanie, poetyka musi być elementarzem ruchów cielesnych, czynów elementarnych. Musi być działaniem<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Przemysław Dakowicz opublikował po angielsku propedeutyczny z punktu widzenia protestanckiego, ale niezwykle ważny artykuł o relacjach Tadeusza Różewicza i Bonhoeffera (Dakowicz, 2016). 9 kwietnia 2019 roku w rocznicę śmierci ks. Bonhoeffera Uniwersytet Łódzki i Centrum Dialogu im. Marka Edelmana w Łodzi oraz Polskie Towarzystwo Ewangelickie zorganizowało seminarium pt. „Zaangażowanie. Nauka chodzenia: Bonhoeffer i Różewicz” poświęcone pamięci ofiary Bonhoeffera z udziałem dr. Dakowicz

Chciałbym przekonywać, że ten pastor ewangelicki i spiskowiec na życie Hitlera jest prawdziwym uosobieniem wolności, jej ikoną, choć teologicznie ta ostatnia nazwa za bardzo nie przystaje. Owa ikona nie jest wynikiem idolatrii ani marketingu, tylko owocem aktywnego działania w świecie. Chociaż faktycznie ekumeniczne po II wojnie światowej opactwo Westminster w Londynie postawiło w swojej ekumenicznej galerii świętych posągi dwóch męczenników chrześcijańskich XX wieku – Dietricha Bonhoeffera oraz Martina Luthera Kinga. Warto na marginesie wspomnieć, że w tym opactwie znajduje się także pomnik franciszkanina – św. Maksymiliana Marii Kolbego z Polski. Trzeba jednak zaznaczyć, że taka pomnikowość była obca duchowości Bonhoeffera, nie czuł się męczennikiem, choć wiedział przez długi czas, że nie uda mu się uniknąć kary za spisek na życie Hitlera. Jako chrześcijanin Bonhoeffer negował widzialny Kościół w Niemczech z powodu poparcia, jakiego ta widzialna instytucja udzieliła hitleryzmowi. Jako chrześcijanin z powodu zła, które jego ojczyzna wyrządziła innym, życzył Niemcom upadku, bo czuł się bardziej chrześcijaninem niż Niemcem. Tak jak Norwid, który w Polsce zawsze podkreślał, że jego ojczyzna wywodzi się najpierw z nad Eufratu. Bonhoeffer jako chrześcijanin także jest autorem koncepcji, która, moim zdaniem, wynika wprost z przesłania Ewangelii, ale brzmi niereligijnie, ta wizja polityczna została przed laty nazwana „polityką niepolityczną”.

Terminu tego używała Anna Morawska w swojej biografii Bonhoeffera pt. *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy* (1970). Autorka odnosi się do koncepcji bezreligijnego chrześcijaństwa jako związanego z politycznym działaniem Bonhoeffera, które jednocześnie nie jest polityczne, bo nie jest partyjne i nie jest ani państwowe, ani nawet obywatelskie. Chodziło o to, że Bonhoeffer był, chcąc nie chcąc, wśród swoich przyjaciół spiskowców także intelektualistą, który próbował walczyć o alternatywne Niemcy, próbował dla nich znaleźć miejsce w wysnionej powojennej już Europie. Tadeusz Mazowiecki tak charakteryzował tę dziwnie

---

cza i dr. hab. Jerzego Sojki. Zob. <https://www.centrumdialogu.com/wydarzenia-centrum-dialogu/1856-zaangazowanie-nauka-chodzenia-bonhoeffer-i-rozewicz> (dostęp: 20.07.2019), relacja wideo: <https://www.youtube.com/watch?v=ixW5ei8ZwU4&t=689s>, [https://www.youtube.com/watch?v=FjLM2TeI\\_Os&t=269s](https://www.youtube.com/watch?v=FjLM2TeI_Os&t=269s) (dostęp: 20.07.2019).

brzmiającą dla niewtajemniczonych w szczegóły koncepcję: „Jest to więc polityka, która musi wywikłać się z narzuconej sytuacji, musi odnaleźć własną ścieżkę, musi rodzić się z odczytania własnego rodzaju wierności podstawowym zasadom moralnym i własnego sposobu służby. I musi zachować zdolność działania, przyjmując, że zdarzenia chwili nie będą dla niej łaskawe. Ufność tych, którzy tą drogą idą, bierze się nie tylko z doświadczenia historycznego, które mówi, że klęski i powodzenia mają inną miarę w skali chwili i inną w skali pokolenia, lecz również z siły pewnego optymizmu czerpanego z poczucia zgodności tej drogi z własnymi wyborami moralnymi” (Mazowiecki, 2017: 20, pierw. 1971). Moim zdaniem ta polityka niepolityczna jest kolejną wersją działania *vita activa*, opisywanego przez Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej*. Ona wynika z uznania ludzkiego działania za powołanie, za misję. Tadeusz Mazowiecki cytuje Bonhoeffera z czasów hitlerowskich Niemiec:

Zdawało się nam dotąd, że do niezwykłych praw życia ludzkiego należy możliwość jego planowanej projekcji, zawodowej i osobowościowej. To już przeminęło. Mocą okoliczności znaleźliśmy się w sytuacji, w której musimy wyrzec się „troski o dzień jutrzejszy” (Mt 6,34) (Bonhoeffer, 2017: 19).

Ta troska musiała wedle Bonhoeffera ustąpić miejsca perspektywie dalekosiężnej. Sam ksiądz Dietrich przyznaje, że kiedy spiskował, nie miał czasu na czytanie Biblii, co u księdza ewangelickiego musi pobrzmiwać jako osobisty dramat. Jednak perspektywa pozainstytucjonalnego naśladowania Chrystusa, wybierania tego, co niezwiązane z ewidentnym, państwowo usankcjonowanym złem Trzeciej Rzeszy, kazała myśleć o prześladowanych, mordowanych i więzionych w obozach koncentracyjnych. Innymi słowy, praca zarobkowa oraz wytwarzanie dzieł muszą ustąpić działaniu pojętemu jako akcja czy nawet performance. *Vita activa* czasami nie ma chwili na kontemplację, musi być gotowa na reakcję, na bieżąco, *a vista*. Uderzające jest to, że Bonhoeffer w jednym z listów do przyjaciela przyznaje się do tego, że nie ma czasu na lekturę Biblii. Trzeba wspomnieć, że to mówi autor-teolog, który napisał krótko przed wojną m.in. *Wprowadzenie do Psalmów*. Jego chrześcijańskie zaangażowanie prowadzi go nawet do zanegowania pozorów religijności. Dlatego jest autorem koncepcji chrześcijaństwa, które niekoniecznie opiera się na oficjalnej religii, bo ta go rozczarowała. Instytucja Kościoła, który wspiera reżim faszystowski, traciła sankcję bycia

Kościółem, zborem chrześcijan. Dlatego tzw. Kościół Wyznający, formalnie zbiorowość chrześcijan odłączonych od niemieckiego Kościoła, była uważana przez Bonhoeffera jako ten Kościół prawdziwy, w przeciwieństwie do tego, który miał sankcje państwowe za cenę wsparcia reżimu. Istnieją dokumenty pokazujące heilujących biskupów zarówno katolickich, jak i tych niby-protestantów, którzy uznali liderem swojego Kościoła jedyne go wodza narodu, führera. Bonhoeffer w *Nasładowaniu* tworzy także (około 1933 roku) koncepcję „drogiej łaski”, która sprzeciwia się pojęciu tzw. taniej łaski. Warto podkreślić, że zbliża tym samym pojęcie prawa i miłosierdzia, łącząc judaizm z chrześcijaństwem. Podczas pobytu w hitlerowskich więzieniach właśnie żydowskimi psalmami także fascynował się Bonhoeffer. Co prawda psalmy zostały przyjęte przez chrześcijaństwo przed wieloma wiekami, ale w hitlerowskich Niemczech nie były dobrze widziane, a Bonhoefferowskie wprowadzenie do psalmów stało się zakazane przez hitlerowską cenzurę. W tym sensie Bonhoeffer realizuje swoją misję zaangażowania politycznego pomimo swojego życiowego zajęcia jako pastor. Ale tym samym wypełnia paradoksalnie swoją życiową misję. Zapomina o Arendtowskiej pracy zarobkowej i wytwarzaniu, po żeby stać się człowiekiem działającym, politykiem, choć bezpartyjnym i niepaństwowym.

#### **1.4. Rozczarowanie Kościołem widzialnym**

Warto zatem podkreślić, że Bonhoeffer z wielu względów był rozczarowany Kościołem widzialnym. Tadeusz Mazowiecki pisze o tym tak:

W pismach Bonhoeffera są dwa teksty szczególnie wymowne i wstrząsające. Pierwszy – kazanie wygłoszone w Berlinie w 1933 roku akurat w przeddzień podpalenia Reichstagu. Nawiązuje on w tym kazaniu do starotestamentowej postaci Gedeona, któremu Bóg kazał wybawić Izraelitów, żądając równocześnie, by nie zaufał własnej sile. „Czy słyszysz, Kościele, Gedeona? – mówił pastor Bonhoeffer. – Niech sam Bóg, Jego Słowo, Jego sakrament i Jego przykazania będą twoim orężem. Nie szukaj innej pomocy. Nie przerażaj się. On jest z tobą. Poprzestań na Jego łasce. Nie chciej być Kościołem silnym, potężnym, czczonym i honorowanym, lecz pozwól, by Bóg był twoją siłą, twoją chwałą i honorem. Ale może nie wierzysz Bogu?” (Mazowiecki, 2017: 16).

Kościół w rozumieniu Bonhoeffera był Kościołem Wyznającym, który działa skoncentrowany na Chrystusie, dlatego głównym dziełem teologicznym tego niemieckiego pastora pozostaje *Naśladowanie*, niedawno ponownie wydane w Polsce w Katowicach w 2017 roku z okazji jubileuszu 500 lat Reformacji. To naśladowanie jest naśladowaniem niełatwym i wymagającym. Wymagającym świadectwa w działaniu i aktywności. Podobny charakter mają słowa jego pieśni wzorowane na psalmach Dawida.

### 1.5. Wolność – działanie – aktywizm

W *Naśladowaniu* właśnie akcentuje się, tak charakterystyczne dla kultur protestanckich, odwołanie do rozumienia zawodu jako powołania i misji. Zawód to nie jest tylko praca zarobkowa, to jest służba społeczeństwu i światu. Jako taka misja służenia, diakonii, jest zarówno tożsama z Arendtową pracą zarobkową (u Arendt pracą), jak i tworzeniem (wytwarzaniem). Ta praca zarobkowa i tworzenie w niekorzystnych okolicznościach historycznych muszą zostać niekiedy porzucone na rzecz działania, aktywizmu. Pisze Bonhoeffer: „Człowiek pracujący na chleb, zatroskany o zawód-powołanie [niem. *der Beruf* – przyp. J. P.] i rodzinę, musi zaś je porzucić – warunki owe stają się wówczas najbardziej bezbożną, choć od Boga daną próbą” (Bonhoeffer, 2017: 26–27). Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że przed uwięzieniem Bonhoeffer zaręczył się z Marią von Wedemayer, kobietą, której już później nie dane mu było zobaczyć.

W innym miejscu, w przejmujących listach z więzień, w których spędził kilkanaście miesięcy, pisze: „Nasze bycie chrześcijanami dziś będzie ograniczone do dwóch rzeczy: modlitwy i prawego działania pośród ludzi. Całe chrześcijańskie myślenie, mówienie i organizacja muszą być odrodzone z tego modlenia i działania” [tłum. J. P. za: Bonhoeffer, Bethge, 1967: 105]. Zatem zamiast kontynuacji takiej swoistej żydowskiej syntezy modlitwy i badania, czyli lektury Pisma Świętego, Bonhoeffer wprost proponuje syntezę modlitwy i działania. W tym miejscu mamy wyraźne ucieleśnienie myśli i uczucia – słowo wcielone.

W tych zapiskach z więzienia Bonhoeffer najlepiej widoczny jest jako ikona wolności, to jest swoista marka „Bonhoeffer”. Jest on autorem fragmentu zatytułowanego *Stacje na drodze wolności*: w nim definiuje „działanie” jako drugą stację wolności:

Nie na to co dowolne, lecz prawe odważyć się i to czynić nam trzeba, nie w możliwość unosić się, lecz rzeczywiste w odwadze ujmować, nie w ucieczce myślowej, lecz tylko w czynie wolności jest miejsce. Wyjdź z drżenia bojaźliwego wprost w wydarzeń wicher tylko przykazaniem Bożym i swoją wiarą niesion, a wolność wtedy przyjmie ducha twego z radością (Bethge, 2003: 82).

Następne stacje na drodze wolności to Cierpienie i Śmierć. Jednak najpierw jest „zdyscyplinowanie (bycie uczniem)”. Bonhoeffer nie robi z siebie męczennika. W jednym z listów (z 9 marca 1944 roku) napisanym z więzienia wyznaje na dwa miesiące przed egzekucją, że to, czego doświadcza w więzieniu, nie jest cierpieniem. Cierpienie realne, cielesne, rany, ból, krzyż – to jest prawdziwie cierpienie. Kiedy w Schönbergu pojawili się strażnicy mający go prowadzić na szubienicę, Bonhoeffer powiedział do Besta: „Niech Pan powie biskupowi, że dla mnie to jest koniec, ale także i początek. Wraz z nim [biskupem – przyp. J. P.] wierzę w uniwersalne braterstwo chrześcijańskie, które wznosi się ponad wszystkimi interesami narodowymi, i wierzę, iż do nas będzie należeć zwycięstwo” (cyt. za: Bethge, 2003: 86). Dlatego też pozostawił on przejmującą pieśń *Przez dobrą moc Twą, Panie, otoczony*, która do dzisiaj śpiewana jest ze łzami w oczach przez ewangelików na całym świecie, także w Polsce. To jest pieśń wzywająca do działania, do bycia gotowym na wszystko. To jest ponadczasowa marka wolności. Ewangelicki pastor i spiskowiec jednocześnie, święty, męczennik, ale i aktywista.

### **1.6. Przez dobrą moc Twą, Panie, otoczony**

Przez dobrą moc Twą, Panie, otoczony,  
przeżywać mogę każdy dzień i rok.  
Wiernością Twoją jestem pocieszony,  
wiem, że mnie wiedzie Twej miłości wzrok.

Refren:

Gdy dobra moc Twa stale mnie ochrania,  
nie lękam się, co mi przyniesie dzień,  
Ty jesteś ze mną stale od zarania,  
Ty chronisz mnie, gdy idzie nocy cień.



Lecz moje serce dręczą stare grzechy  
i gniecie brzemię, ciężkich cierpień znój.  
Dlatego szukam, Panie, Twej pociechy,  
ach, nie omijaj mnie, o Zbawco mój.

Choć, Panie, dajesz kielich mi goryczy  
i chcesz, bym kornie wypił go do dna,  
to jednak dusza ma na Ciebie liczy,  
że Twoja miłość nam ratunek da.

Niech dzisiaj ciepło Twoje światło płonie,  
przed którym pierzchnąć musi życia noc.  
Daj nam wytchnienie w dzieci Twoich gronie,  
byśmy wysławiać mogli Twoją moc.

A gdy nastanie cisza upragniona,  
daj mi usłyszeć dzieci twoich śpiew  
i niech też dusza moja utęskniona  
dostąpi wejścia do ojczystych stref.

Tekst: ks. Dietrich Bonhoeffer, 1944  
Tłumaczenie: ks. Tomasz Bruell, 1980

Źródło: *Śpiewnik Ewangelicki*, 2002, nr 100.

## 1.7. Bohaterowie

Wspominałem już na wstępie tego wprowadzającego rozdziału, że w antropologicznych rozważaniach w książce *Wzory kultury* autorka próbowała odkryć abstrakcyjne wzorce zachowań i zasady je organizujące. Jednak od czasów przynajmniej Thomasa Carlyle'a i jego *Bohaterów* (1841) wzory kultury to także wzory osobowe *sensu stricto*, to jednostki wybitne, takie jak mityczny Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell czy Napoleon. Pisze Carlyle o bohaterach tak:

Bohaterowie – jako bogi, prorocy, poeci, kapłani – są to formy bohaterstwa, stanowiące własność wieków starożytnych, właściwość czasów najodleglejszych; niektóre z tych form od dawna straciły możliwość istnienia

i nie ukazą się już więcej światu. Przeciwnie zaś bohater jako publicysta – kategoria, o której dziś właśnie mówić zamierzamy – stanowi całkowicie wytwór czasów nowych, i dopóki sztuka cudowna pisma lub pisma prędkiego, zwanego drukiem, nie przestanie istnieć, możemy być pewni, że i taki bohater będzie trwał, jako jedna z głównych form bohaterstwa w wiekach przyszłych. Bohater taki z wielu względów tworzy wytwór nader osobliwy (Carlyle, 2010: 198).

Dość istotne jest, że pisanie dla niego może być odpowiednikiem czynów wielkich reformatorów i wodzów w rodzaju Cromwella czy Napoleona. Ten kult widać już w ciekawym fragmencie *Uwag o rządzie polskim* w rozdziale *Duch dawnych urzędzeń*:

Silne dusze tamtych wydają się niektórym przesadą historyków. Jakżeż ci, którzy czują się tak mali, mogliby przypuszczać, że żyli kiedyś ludzie tak wielcy? [...] Patrzą na współczesne narody. Widzę u nich wielu takich, co robią prawa, lecz ani jednego prawodawcy. U starożytnych widzę trzech głównych prawodawców, zasługujących na szczególną uwagę: Mojżesza, Likurga i Numę (Rousseau, 1966: 188–189).

Potem znajdziemy w tym rozdziale pean na cześć Mojżesza, który dzięki rytuałom, ceremoniałom, obyczajom i zwyczajom stworzył wolny naród. W tym kontekście warto wskazać, że na kartach więziennych listów Bonhoeffera znajdziemy także odniesienie do Mojżesza, ale charakterystyczne, że w szczególnej chwili, chwili śmierci, przed Ziemią Obiecaną.

## 1.8. Śmierć Mojżesza

### *Śmierć Mojżesza*

Na szczycie góry stoi w końcu  
Mojżesz, prorok i mąż Boży.

Jego oczy bez mrugnięcia spoglądają na widok,  
Przyglądają się obiecanej scenie, oglądają ziemię świętą.

Teraz, Panie, wypełniły się Twoje obietnice,  
dla mnie słowo Twoje było na zawsze pewne.

Wyzwolenie i zbawienie są Twoimi darami,  
gniew Twój karze, odrzuca, konsumuje.

Wiekuiсты, wierny Panie, Twój sługa bez wiary  
dobrze wie – zawsze sprawiedliwa jest Twoja wola.

Więc teraz, dzisiaj, wymierz mi moją karę,  
otul mnie długim mrocznym snem śmierci.

Bogaci uprawiają winnice na świętej ziemi;  
wiara zna tylko obietnicę ich wina.

Napełnij wąpiącego tym gorzkim pragnieniem,  
i niech jego wiara głosi Tobie wdzięczność i chwałę.

Cudowne dzieła, których dokonałeś przeze mnie,  
zmieniając kielich żółci na słodką rozkosz.

Daj mi być świadkiem przez zasłonę śmierci  
Jak mój lud triumfalnie ucztuje.

Zawiodłem i zatopiłem się w twojej wieczności,  
ale patrz: mój lud maszerujący naprzód, wolny.

Bóg szybko karał grzech lub wybaczał,  
Ty wiesz, jak ukochałem ten lud.

Dość, że narobiłem im wstydu i grzechu  
i widziałem ich zbawienie – teraz nie muszę żyć.

Zostań, trzymaj moje bezsilne dłonie, pozwól mi upaść mojej lasce;  
wierny Boże, przygotuj mnie do mego grobu

[tłum. z ang. – J. P.].

Widać w tym fragmencie wyraźnie, że bohaterstwo dla Bonhoeffera nie jest bohaterstwem spektakularnych triumfów, raczej codziennej pracy i wypełnienia misji, dokonania tego, do czego zostało się powołanym. Mojżesz przez niego opisywany z perspektywy personalnej, bo podmiot mówiący jest tożsamy z Mojżeszem, to bohater bliski

zwykłemu człowiekowi. Bliski niczym tak ważny w tych rozważaniach Dawid z niektórych psalmów tzw. pokutnych, kiedy widać w nim zarówno całą słabość człowieka, jak i żarliwość życia wewnętrznego. Mojżesz nie jest ani wielkim prawodawcą z Dekalogiem w ręku (tak jak na pomniku Dekalogu w Łodzi), ani wodzem z berłem (laską) prowadzącym lud przez rozstępujące się Morze Czerwone, choć tak go chce widzieć przecież zarówno kultura popularna, jak większość kultury chrześcijańskiej (wiele ekranizacji Starego Testamentu). Umierający stary człowiek nie jest spektakularną postacią – zupełnie inaczej prawodawca ze słynnej rzeźby Michała Anioła w kościele św. Piotra w Rzymie – umierający starzec to obraz bardzo intymny i mało atrakcyjny dla kultury masowej skłonnej bardziej do rozrywki i uniesień triumfu. Wybór właśnie momentu śmierci wielkiego prawodawcy przypomina nieco styl polskiego Zbigniewa Herberta, który demitologizuje mity, sięgając po ich marginesy albo traktując wszystko jako swoiste apokryfy. Fakt, że podmiot mówiący w tym utworze lirycznym jest tożsamy z Mojżeszem, nasuwa myśl o tym, co sprawiło, że autor chciał chociaż na chwilę wejść w skórę umierającego proroka, że jego właśnie uczynił swoistym epickim awataram siebie samego. Oczywiście jest, że Bonhoeffer mógł odczuwać podobieństwo sytuacji życiowej: poczucie spełnienia misji, wypełnienia zadania: choć spisek na Hitlera się nie powiódł, to przecież ocalił on jakąś część narodu niemieckiego trwającą w oporze – choć symbolicznie, jednak był znakiem takiego oporu. Męczeńska śmierć autora tego wiersza jest po prostu świadectwem narodu niemieckiego i chrześcijaństwa jako takiego, Kościoła Wyznającego.

### 1.9. Wzór muzyczny

Mojżesz mógł być dla Bonhoeffera bohaterem pozytywnym z oczywistych względów religijnych, podobnie jak mógł być nim Chrystus w *Naśladowaniu*. I Dawid grający na harfie Saulowi. W tym punkcie Bonhoeffer zbliża Stary Testament z Nowym, wskazując w *Naśladowaniu* na „drogą”, a nie „tanią wiarę”, czyli namawiając do wysiłku w celu wypełnienia chrześcijańskiej misji i wysiłku czynu.

W świetle nauk Lutrowych obok *Sola scriptura*, mamy także *Sola gratia*, czyli „tylko łaskę”. Wedle tego zbawienie zawdzięczamy jedynie

łascie, nie możemy niczego zdziałać przez nasze czyny, dlatego Luter i jego naśladowcy uderzyli w samo sedno średniowiecznej praktyki – sprzedaż odpustów, bo przekonanie je fundujące, że można poprzez kupno „odpuszczenia” zbawić duszę, było w takim świetle wielką herezją. Podobnie jak przekonanie o konieczności umartwiania ciała w praktyce „biczowników” średniowiecznych. Luter i luteranie uważają, iż tylko łaska zbawia ludzi, że Jezus Chrystus (*Solus Christus*) zbawił wszystkich ludzi, ponosząc męczeńską śmierć na krzyżu. W komunii świętej rozpamiętujemy ten czyn i łączymy się z Nim. Nie możemy jednak ani powtarzać tego kosmicznego aktu zbawienia, ani też nic do niego dodać i nic od niego ująć. W przekonaniu niektórych krytyków protestantyzmu jest to „tania wiara”, bo nic nas nie kosztuje, musimy jedynie uwierzyć, aby być zbawieni. W tym punkcie właśnie jest wiele nieporozumienia, bo przekonanie o *Sola gratia* nie oznacza nawoływania na przykład do bierności i pasywnej medytacji. Chrześcijanin powinien ucieleśniać postawę Chrystusa poprzez naśladowanie i miłość bliźniego – najważniejszego boskiego przykazania wedle słów Jezusa (Mt 22). Za tą miłością idzie działanie i w tym miejscu pojawia się to nawoływanie Bonhoeffera do „drogiej wiary”.

Kiedy pisze o umierającym Mojżeszu zbliża się do topicznej postaci wodza narodu, ale (jakby nie chcąc wpatrywać się w triumfalny jego pochód przez rozstępujące się wody Morza Czerwonego) odwołuje się nie do triumfu, lecz do momentu śmierci wodza. Nie był to wybór zupełnie oczywisty, gdyż rzeczywistość Trzeciej Rzeszy to przecież dominacja wodza, który miał wprowadzić naród niemiecki do nowej ziemi obiecanej, miał dać nową przestrzeń życiową rasie aryjskiej. Trzeba to wprost powiedzieć, że rola wodza w narodzie niemieckim nie była wyłącznie efektem odwiecznego działania mitu Imperium Rzymskiego, choć i to zapewne też. Jednak część formalnie chrześcijan niemieckich, zarówno katolików, jak i protestantów, widziała w wodzu narodu odpowiednik aryjskiego Mojżesza. Co więcej, nawet Hitler nie tylko widział się w roli wodza Mojżesza, ale w roli nowego Chrystusa, „zbawcy narodu”. Jak pisze Eugeniusz Grodziński, cytujący dzieła Hitlera:

W Jezusie upatruje Hitler swego poprzednika sprzed dwóch tysięcy lat. Swoją, powierzoną mu przez Boga, misję widział Hitler w bezlitosnym tępieniu Żydów. „Wierzę – pisał – że działam zgodnie z wolą Wszech-

mocnego: gdy zwalczam żydostwo, osłaniam dzieło Naszego Pana” (*Mein Kampf*). Analogiczny cel miał Chrystus. „Głównym zadaniem Galilejczyka – głosił Hitler – było uwolnienie jego kraju od żydowskiego ucisku” (*Rozmowy przy stole*). „Chrystus nie robił żadnej tajemnicy ze swego nastawienia do narodu żydowskiego, sięgnął, gdy było to potrzebne, do bicia, ażeby wypędzić ze świątyni tych wrogów ludzkości... Właśnie za to został przybity do krzyża” (*Mein Kampf*) (Grodziński, 1993: 140).

Zatem rola „zbawcy narodu” bardzo odpowiadała Hitlerowi albo zwyczajnie była ona przydatna do propagandy. Hitler w wielu okolicznościach był koniunkturalistą:

[...] w *Mein Kampf* pisał: „W ramach naszego ruchu może zasiadać najgłębiej wierzący protestant oraz najbardziej oddany swej wierze katolik, nie wchodząc w najlżejszy nawet konflikt ze swymi przekonaniem religijnymi” (Grodziński, 1993: 143).

Zagłada Żydów mogła stać się zwykłą zemstą. To bardzo charakterystyczne, że dominującym wzorem muzycznym Trzeciej Rzeszy można właśnie uczynić utwór z dzieła Wagnera pt. *Cwał walkirii*, fragmentu monumentalnej, symfonicznej muzyki operowej. Fragment ten był świetnie wykorzystany przez Francisa Coppolę w filmie *Czas Apokalipsy*. Cwał Walkirii w tym filmie Coppoli, ale wstecznie także u Wagnera, może być widziany jako symbol połączenia rytmu i melodii muzycznych z wojną i technologią. *Cwał* ma w *Czasie Apokalipsy* potęgować grozę podczas nalotu śmigłowców zrzucających napalm na wietnamskie wioski Wietkongu. W tym sensie, muzyka i kultura stają się tutaj ucieleśnieniem techniki, bo wprzęgnięte są w wojnę i stają się swoistą bronią psychologiczną. Ten wątek streszcza w sposób znakomity połączenie najlepszych elementów ideologii związanej z dialektyką Oświecenia i charakterystyką nowoczesności. Wedle szkoły frankfurckiej i refleksji się z niej wywodzącej, Oświecenie to nade wszystko rozum instrumentalny (wedle teorii Habermasa), który absolutyzuje zysk i jest w istocie czystym rachunkiem. Dlatego ten rozum absolutyzuje technikę i cyfrę.

W myśli kulturowej historii nowoczesności, gdzie technika ucieleśnia rozum instrumentacyjny i uprzedmiotawiający ludzi, najlepiej widoczny jest ten związek wysokiej kultury z wątkami uniesienia z jednej strony, z drugiej zaś z wątkami zniszczenia. Jednak gdy spojrzymy na

Dietricha Bonhoeffera z punktu widzenia wątków i gatunków muzycznych, to okaże się, że dla niego wzorcem na pewno nie była dramatyczna i pełna napięć muzyka Wagnera, podobnie jak nie była nim dla innego wroga nacjonalizmu – Friedricha Nietzschego. Bonhoeffer pisze w swoich notatkach z więzienia o roli, jaką pełnił dla niego kontrapunkt w „polifonii życia”, zaś bardzo istotnym gatunkiem muzycznym stała się w jego myśli fuga. Pisze o tym szeroko Robert Smith (2006: 195–206).

Dla Bonhoeffera fuga mogła być podstawową metaforą kultury jako takiej, wyrafinowania, ale jednocześnie niezwykle rozbudowanego starania się o mistrzostwo. Jeśli *Cwał walkirii* można interpretować jako amplifikację marszu wojennego, to fuga nie wnosi semantyki entuzjastycznego marszu, cwałowania czy ataku. Fuga z kontrapunktem reprezentuje kunszt sam w sobie, mistrzostwo rzemiosła i starania. Wiara dla Bonhoeffera wymagała czynu i to czynu nie byle jakiego, ale pełnego kunsztu. Jednocześnie w tej apoteozie kontrapunktu dostrzec można podobieństwo do Bachtinowskiej opozycji polifonii wobec totalności monofonii, opozycji demokracji – względem totalitaryzmów XX wieku. Dla Bachtina powieść Fiodora Dostojewskiego ucieleśniała polifoniczność (1929), jednak z czasem uczynił z niej jakość powieści jako gatunku, który upowieściowuje wszystkie inne gatunki, z którymi się styka. W tym właśnie momencie mogą spotkać się nie tylko Bonhoeffer z Bachtinem, ale i Bachtin z Hannah Arendt. Bachtin znał totalitaryzm sowiecki i reagował na niego teorią polifoniczności, Arendt opisywała totalitaryzmy i przeciwstawiała im typowo okcydentalistyczne myślenie indywidualizmu, Bonhoeffer zaś walczył z totalitaryzmem faszystowskim – czynem. Bachtin, Bonhoeffer i Arendt przeciwstawiali się totalitaryzmom w imię zachodniego systemu wartości, którego korzenie znaleźć można także w chrześcijańskich wartościach miłości bliźniego, ale i w humanizmie się z tego wywodzącym, przypisującym człowiekowi wartość bezwzględną (stąd wynikał w Oświeceniu dyskurs praw człowieka). Jak już wskazywałem, z Bonhoefferem łączy Arendt także data urodzenia w 1906 roku (Bachtin był starszy o 11 lat), ale także coś, co badacze określają jako miłość życia. To swoista artystyczna postawa życiowa... Tak można widzieć w tej właśnie perspektywie miłości życia fascynację dla kultury rozumianej jako aktywność i tworzenie, *poesis*. *Notabene*, polifonia fugi jest atrakcyjną metaforą także współcześnie w nauce o zarządzaniu i organizacji (zob. Belova, King, Sliwa, 2008:

493–500). Metafora fugi wydaje się dobrze opisywać styl działania prezentowany przez Bonhoeffera w jego życiu, ale także projektowany przez niego w pismach. Ten styl działania wynikający z *vita activa* jest dokładnym wypełnieniem *Naśladowania*, które wpisuje się w bogatą tradycję zapoczątkowaną przez mistyczną księżeczkę *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis. To *vita contemplativa*, życie kontemplacyjne, w zamknięciu, w odgradzeniu staje się jedynie fragmentem większej całości, jest jednym z głosów w polifonii życia aktywnego. Wzory modelowe życia chrześcijańskiego dla Bonhoeffera to paradygmaty odwołujące się raczej do matczynej wizji aktywnej pielęgnacji i pobudzonej troski, aniżeli do wizji patriarchalnego modelu wymagającego i surowego ojca z okiem opatrności (Lakoff, 1996: *passim*). Umierający Mojżesz w wersji Bonhoeffera, to nie jest wymagający Mojżesz z drogi na pustyni. W wersji Bonhoefferowskiej to jest pełen troski maestro wpisujący się w subtelny obraz współlistnienia i współbrzmienia różnorodności polifonii. Realny Mojżesz z przekazu biblijnego umiera za karę (za zniszczenie tablic i gniew) w takim miejscu i czasie, że nie ma poczucia kunsztu wypełnienia swej misji. Umierający Mojżesz w Biblii jest ukarany, zaś u Bonhoeffera święci triumfy jako twórca narodu. To jest Mojżesz podziwiany przez Rousseau za geniusz polityczny, nie spektakularny wódz z laską pasterską w momencie rozstępowania się morza i ucieczki przed pościgiem Egipcjan. Mojżesz – prawodawca, troskliwy ojciec narodu.





## 2. MŁOT I SŁOWO. MODELE PROTESTU

### 2.1. Wprowadzenie

Żeby zrozumieć perspektywę Bonhoeffera trzeba pamiętać, że ewangelik luteranin ma przed oczyma wzorzec Luterski, który od *vita contemplativa* zakonu augustiańskiego przechodzi do *vita activa* nauczyciela akademickiego z początku, a u kresu – reformatora. Innymi słowy: luteranin ma przed oczyma wzorzec biograficzny oraz styl życia sięgający u źródeł do protestu przeciwko *vita contemplativa*. Jeśli można mówić o tym, że ten aspekt pasywny jakoś się jeszcze w protestantyzmie uchował, to w postaci zasady Luterskiej *Sola scriptura*, która w pewnym sensie może być widziana jako kontynuacja żydowskiej syntezy modlitwy i badania, czyli lektury Pisma Świętego. Jednak oprócz tak rozumianej kontemplacji (bardzo aktywnej, bo to jest modlitwa, żar, badanie oraz krytyka) mamy silny akcent na działanie w postaci protestu. Jest on formą zaangażowanego działania, to forma radykalnego działania.

Szczególnie istotne jest to w przypadku Bonhoeffera. Dla niego ważna była długoplanowa konstrukcja w procesie, budowanie misternej fugi, polifonicznej struktury wymagającej współpracy wielu motywów. Fuga znajduje czy może znaleźć swoją kontynuację we współczesnej jazzowej improwizacji. Bonhoeffer podejmował ważne decyzje w swoim życiu, które najlepiej tłumaczą się jako opór i protest: odmówił wraz z Kościołem Wyznającym wsparcia dla reżimu Hitlera. Dlatego w tym rozdziale chciałbym dokonać pogłębionej analizy form protestu związanych z Reformacją, która była przecież dla Bonhoeffera naturalnym kontekstem historyczno-ideowym. Pragnę wskazać trzy główne formy protestu związane z działalnością ks. Marcina Lutra, skupione wokół metaforycznych jego przedstawień ikonicznych: jako filozofa z młotkiem, jako lidera ruchu społecznego umacniającego swoje stanowisko w walce oraz jako chrześcijanina obwieszającego wolność człowiekowi, swojemu bratu. Wszystkie te metaforyczne reprezentacje ujawniają

zerwanie więzi z tradycją kościelną i jej współczesnością oraz akcentują wartości związane z protestantyzmem, takie jak: indywidualizm i wolność (sumienia, słowa i podmiotu ludzkiego). Następnie opiszę radykalne formy protestu w szeroko rozumianej Reformacji w postaci aktów palenia dokumentów i ksiąg oraz mechanizm demonizowania przeciwnika w satyrycznych przerysowaniach na rycinach i obrazach.

W drugiej części tego rozdziału omawiam obecną w projekcie reformacyjnym wizję, którą streścić można metaforycznie w zawołaniu: „bliżej człowieka”. Spróbuję ją pokazać, wskazując na zarys teorii języka i przekładu zaprezentowany w *Liście o przekładzie* Lutra z 1530 roku. Ujawnia się ona w pełni poprzez wyraziste empatyczne wychylenie ku zwykłemu użytkownikowi języka.

W trzeciej części rozdziału czytelnik znajdzie zarys koncepcji Reformacji jako ruchu, który ujawnia podstawy tzw. myślenia projektowego, związanego z empatią i troską oraz pielęgnowaniem. Myślenie projektowe polega w nauce o zarządzaniu na skupieniu się w projekcie na odbiorcy i jego pragnieniach i celach, sednem jest wzięcie pod uwagę perspektywy innego. Owo myślenie projektowe razem z ujawnionym wcześniej aktywizmem Reformacji pozwala na postrzeganie jej w kontekście samego pojęcia kultury: wizja Reformacji, którą w skrócie określiam hasłem „bliżej człowieka” kojarzy ją z pojęciem kultury jako takiej, której etymologia wywodzi się z czynności uprawiania, dbania i pielęgnowania. Główna teza tego rozdziału brzmi: Reformacja jest kulturą, aktywnym dbaniem i pielęgnowaniem, ale zarazem formą protestu, wynikającą z konieczności zerwania więzi z tradycją i teraźniejszością, co powoduje zaistnienie w jej trakcie także elementów destrukcyjnych. Jednak protest nie stanowi sedna jej działania. Innymi słowy: Reformacja przyjęła podstawowe przesłanie zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu o konieczności zanegowania „swojego zadowolenia” w teraźniejszym świecie, wyjścia ze swojej strefy komfortu. Tak też rozumiał to Bonhoeffer w *Naśladowaniu*, kiedy charakteryzował „drogą Łaskę”, która może działać jedynie wtedy, gdy zgodzimy się wypełniać zadania bez względu na własne zadowolenie w tu i teraz, na własną wygodę i komfort. Żeby rozpocząć drogę wybawienia, potrzebna jest decyzja o wyjściu. O tym piszę w innym miejscu tej książki. Narracja o wyjściu z domu niewoli jest narracją biblijną, która niekoniecznie musi być literalnie historyczna, jednak stanowi o istocie narracji biblijnych, każdej

innej. Żeby zdecydować o wyjściu, konieczna jest negacja teraźniejszości i trwania przeszłości. Ta negacja znajdzie dookreślenie teoretyczne w następnym rozdziale.

## 2.2. Protest i zerwanie więzi – różne formy protestu

Etymologicznie protest wywodzi się od ang. *protester*, zaś to słowo od łac. *protestari* czy *testari* – „mówić jako świadek”. W ten sposób protest znajduje filologiczne pokrewieństwo zarówno z testamentem, jak i z antycznym świadkiem, czyli gr. *martyros*. W poradniku dla protestujących Matthew Boltona, szefa brytyjskiej organizacji obywatelskiej Citizen UK, pisze on, że jego książka jest dla tych, co chcą coś zmienić (Bolton, 2018: Wstęp). Protest ma przygotowywać lub wprowadzać zmianę. Choć nie zawsze do niej prowadzi, protest nieskuteczny rodzi frustrację.

Protest Reformacji nie był wyłącznie odrzuceniem i negacją. Reformacja ma olbrzymi wpływ na świat współczesny, dobrze scharakteryzowany między innymi przez Zbigniewa Paska (2017) w czterech punktach: wypracowała nawyki republikańsko-demokratyczne; przyczyniła się do powstawania kultury słowa i rozwoju czytelnictwa; zlikwidowała magiczny wymiar kultury, zrjonalizowała świat; stworzyła etykę pracy i gospodarowania (zorganizowanego działania). Protest jest w takim kontekście negatywny, współcześnie może on przybierać różne formy. Można albo odmawiać podejmowania pracy, jak ma to miejsce w strajku, albo kupowania produktów, kiedy bojkotujemy firmę je produkującą, można zbierać się i wykrzykiwać na manifestacjach, rzucać przedmiotami itd., itp. To tylko przypadkowo wybrane formy protestu. Historia ruchów związanych z prawami człowieka jest pełna różnych jego form. Protest może mieć formę pokojową albo gniewną i gwałtowną, może być pojedynczy i masowy, antyrządowy i prorządowy (choć tutaj możemy się zastanawiać, czy nie jest to demonstracja raczej uległości niż protest, choć i tutaj można sobie wyobrazić, że demonstracja poparcia dla rządu to protest wobec aktów atakowania rządu). Wach i Janicki (2015) protest sytuują w kontekstach wykroczenia, transgresji i oporu.

Według definicji form protestu na autorytatywnych stronach „The Dynamics of Collective Action project”, projektu powstałego i zarządza-

nego na Uniwersytecie Stanforda oraz „The Global Nonviolent Action” możemy wymienić następujące formy protestu w języku angielskim:

Rally or demonstration, March, Vigil, Picket, Civil disobedience, Ceremony, Dramaturgical demonstration, Motorcade, Information distribution: tabling/ petition gathering, lobbying, letter-writing campaign, teachins, Symbolic display: e.g. Menorah, Creche Scene, graffiti, cross burnings, signs, standing displays, Attack by instigators, Riot, melee, mob violence, Strike, Boycott, Press conference, Organization formation announcement or meeting announcement, Conflict, attack or clash, no instigator, Law-suit: legal maneuver by social movement organization or group.

Trudno jest czasami jednoznacznie przetłumaczyć te nazwy na język polski:

rajd lub demonstracja, marsz, czuwanie, pikieta, obywatelskie nieposłuszeństwo, ceremonia, pokaz dramatyczny, motorjada, formy związane z dystrybucją informacji: zbieranie/składanie petycji, lobbing, kampania pisania listów, nauczanie, symboliczne wystawianie publiczne: np. menory, graffiti, palenie krzyża, znaki, stojące wystawy; atak przez podżegaczy, zamieszki, walka wręcz, przemoc ze strony tłumów, strajk, bojkot, konferencja prasowa, ogłoszenie o formowaniu organizacji lub ogłoszenie spotkania, konflikt, atak lub konflikt, bez podżegacza, pozew: manewr prawny przez organizację lub grupę ruchów społecznych.

Jak już pisałem na wstępie tego rozdziału, etymologicznie protest wywodzi się w języku angielskim od *protester*, ale to słowo znajduje filologiczne pokrewieństwo zarówno z testamentem, jak i z antycznym świadkiem, czyli gr. *martyros*. Dopiero późniejsza historia świata i różnego rodzaju cierpienie uczyniła ze świadka – męczennika, który tak głęboko zaświadcza samym sobą, że życie swoje poświęca prawdzie.

Po polsku to „ostry sprzeciw wobec działania uważanego za niesłuszne” (protest, WSJP). W etymologicznym słowniku angielskim można przeczytać (Harper, dostęp: 1.12.2017), że „protest” (n.) to:

c. 1400, „avowal, pledge, solemn declaration” from Old French protest (Modern French *prôtet*), from *preotester*, and directly from Latin *protestari* „declare publicly, testify, protest,” from *pro-* „forth, before” (from PIE root \**per-* (1) „forward,” hence „in front of, before”) + *testari* „testify,” from *testis* „witness” (see testament).

Meaning „statement of disapproval” first recorded 1751; adjectival sense of „expressing of dissent from, or rejection of, prevailing mores” is from 1953, in reference to U.S. civil rights movement. First record of protest march is from 1959.

protest (v.) mid-15c., „to declare or state formally or solemnly,” from Old French *protester*, from Latin *protestari* „declare publicly, testify, protest” (see *protest* (n.)). Original sense preserved in to protest one’s innocence. Related: *Protested*; *protesting*.

W polskim *Słowniku PWN* protest, który wywodzony jest u nas z języka niemieckiego, to:

1. «ostre wystąpienie przeciw działaniu uważanemu za niesłuszne»
2. «urzędowe stwierdzenie odmowy zapłaty przez dłużnika sumy wymienionej na wekslu, czeku itp.»

Synonimem jest sprzeciw, dezaprobata, opozycja, kontestacja, opór, kontra, odmowa, weto, remonstracja, bunt, rebelia, strajk, niezgoda, przeciwstawienie się, sprzeciwienie się, protestacja, głos oburzenia, votum separatum. Żaden jednak z tych synonimów nie ma potencjału związania z męczeństwem.

W połączeniach, które znajdziemy w języku polskim, protest będzie występował jako: antywojenny; głośny, gwałtowny, stanowczy; masowy, zbiorowy protest; masowe protesty; protest robotniczy, studencki; protesty społeczne, wyborcze; protest antyglobalistów, ekologów; górników, kolejarzy, lekarzy, pielęgniarek, robotników, rolników, służby zdrowia; mieszkańców; protesty związków zawodowych; protest wobec polityki; z jakiegoś powodu; protest przeciw/przeciwko budowie czegoś, przeciw/przeciwko łamaniu praw człowieka, przeciw/przeciwko likwidacji czegoś, przeciw/przeciwko podwyżkom, przeciw/przeciwko jakiejś polityce, przeciw/przeciwko władzy, przeciw/przeciwko wojnie.

Protest jednak – pojmowany etymologicznie – ma wiele wspólnego z testamentem i z obszarem prawnocywilnym. Pierwotnie protest ma wymiar nade wszystko indywidualny, choć tematycznie dotyka obszaru życia społecznego. Dlatego, kiedy piszę dalej o proteście w Reformacji (por. także Miller, 2017), to chciałbym omówić w tym kontekście trzy formy zerwania jednostki ze społecznością: tak właśnie widzi się często protestantyzm jako odpowiedzialny za podziały i zrywanie więzów. Mimo że jest to powierzchowny pogląd, to faktycznie, żeby mogło narodzić

się coś nowego, konieczne jest zerwanie z przeszłością, tradycją i społecznością, w której się wyrosło. O wpływie protestantyzmu i Reformacji na zrywanie więzów rodzinnych pisze m.in. Charles Taylor (2001). Etymologiczny związek testamentu i protestu każe także przywołać kontekst teorii wzniosłości: tam, gdzie jest testament, tam jest także zagrożenie życia, a tam, gdzie takie zagrożenie, pojawia się, wedle znawców tematu, wzniosłość (zob. Płuciennik, 2000). Najlepiej o tym pisał Michel Deguy (1993). Ta wzniosłość wybiera sobie dramatyczne, w sensie egzystencjalnym, formy ekspresji. Dzięki wzniosłości są one lepiej widoczne.

### 2.2.1. Forma 1: Luter i młot na Kościół

Za symbol Reformacji uchodzi oczywiście przybicie przez ks. dr. Marcina Lutra słynnych 95 Tez do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze 31 października 1517 roku. Do dzisiaj w wielu Kościołach ten dzień obchodzony jest jako Dzień Pamiątki Reformacji, popularnie nazywany Świętem Reformacji. Zatem za narodziny protestantyzmu bierze się samotny, pojedynczy czyn jednego człowieka. Zarówno protest, jak i testament mogą mieć formę pisaną, najczęściej w świecie nowoczesnym taką właśnie mają. Tezy Lutra nie tylko były spisane, choć nawoływały do debaty ustnej, ale były także wydrukowane. Luter będzie zresztą korzystał z druku bardzo często. Jednak warto zwrócić uwagę, że popularne wyobrażenie tego początku Reformacji i protestantyzmu (choć nazwa protestantyzm wzięła się z innego protestu, znacznie późniejszego – na Sejmie w Spirze w 1529 roku) jest niezwykle dramatyczne: doktor filozofii przybija młotkiem do drzwi kościoła swoje tezy. Sam. Pewnie pod osłoną nocy. Choć na obrazach malarskich i rycinach czasami towarzyszą mu świadkowie, jednak zawsze jest to manifestacja pojedynczego człowieka i do tego dramatyczna. Tak właśnie ludzie pragną widzieć ten początek: jako indywidualny, dramatyczny gest pojedynczego człowieka.

Miłość do prawdy i pragnienie ujawnienia jej są przyczyną, że zamierza się przeprowadzić w mieście Wittenberga dysputę nad niżej podanymi tezami. Przewodząc temu będzie czcigodny ojciec Marcin Luter, magister sztuk wyzwolonych i świętej teologii i jednocześnie nauczyciel tychże. Dlatego prosi on tych, którzy nie będą mogli osobiście wziąć udziału i dysputować z nami ustnie, żeby uczynili to na piśmie. W imię Pana naszego Jezusa Chrystusa. Amen (<http://ekumenizm.wiara.pl/do->

c/477882.95-tez-ks-Marcina-Lutra-ktore-zostaly-przybite-na-drzwiach, dostęp: 20.07.2019).

Ten pojedynczy akt miał wedle Melanchtona przywrócić światło Ewangelii (Roper, 2017: 15). To nic, że tezy te mogły być przyklejone klejem, niekoniecznie przybite, a na pewno były wysłane abp. Albrechtowi. Być może wtedy zawieszenie czegoś na drzwiach kościoła uniwersyteckiego miasta Wittenberga przypominało obwieszczenie wykładowcy dla studentów i wydziału na tablicy ogłoszeń (tak sugeruje Marshal, 2009, tłum. pol. 2019). Jednak w popularnej wyobraźni ten obraz Lutra z młotkiem w ręku utrwalił się jako akt dramatyczny w sensie aktu skojarzonego z egzystencjalnym napięciem. Lyndal Roper pisze, że już wtedy Luter ujawnił „umiejętność udramatyzowania sytuacji, zrobienia czegoś spektakularnego, co zwróci na niego uwagę” (2017: 16). Wydaje się, że wszyscy takich dramatycznych gestów potrzebujemy, aby uchwycić historię: przeskoczenie muru albo muru zburzenie to równie dramatyczne akty, które przecież przygotowane są przez długotrwałe procesy i wielu, wielu ludzi. Jednak Luter z młotkiem w ręku naprzeciw drzwi Kościoła musiał działać silnie na wyobraźnię, to spektakularny obraz. Podobne dramatyczne gesty były wcześniej u Lutra znane: np. do historii przeszła także Lutrowa dramatyczna scena zerwania z karierą prawniczą i zwykłą drogą akademicką na rzecz klasztoru, polegająca na odesłaniu togi i pierścienia do domu rodzinnego. Luter oświadczył, że tę część swojego życia oddzielił już grubą kreską (tamże: 61). Poszedł do klasztoru i radykalnie zerwał z przeszłością. I z ojcem w domu. Podobny charakter protestu miało zaproszenie kolegów na wystawną biesiadę z muzyką i innymi rozrywkami, a następnie zakomunikowanie kompanom o przywdzianiu habitu i pożegnanie się z nimi przed pójściem do klasztoru (tamże). Warto pamiętać, że Luter w chwili przybijania tez był jednak filozofem-teologiem. Inny filozof po kilkuset latach w tej samej niemieckiej tradycji będzie pisał o filozofowaniu młotem: Friedrich Nietzsche w przedmowie do *Zmierzchu bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem* pisze o przewartościowaniu wszystkich wartości, o znaku zapytania (17), o stawianiu pytania młotem. Dalej rozwodzi się o wojnie i wojennych cnotach, kontynuując tę samą indywidualistyczną tradycję. Pisze Nietzsche:



[...] zrezygnował z wielkiego życia, kto zrezygnował z wojny [...] Przede wszystkim wojna. Wojna zawsze była wielką roztropnością wszystkich duchów, które stały się nazbyt wewnętrzne, nazbyt głębokie; nawet rana ma w sobie lecznicze zdolności (Nietzsche, 2000).

W tych fragmentach naprawdę paradoksalnie antychrześcijański filozof-filolog pobrzmiwa tak, jakby przejął dogłębnie przesłanie proroków Izraela i misję Jezusa Chrystusa, którą odczytywał także Bonhoeffer w *Naśladowaniu*: żeby pójść w ślad Mojżesza i Jezusa, trzeba przekreślić własną przeszłość, trzeba umrzeć i narodzić się na nowo, zatem wyjść z domu niewoli i udać się na wędrówkę po pustyni do ziemi obiecanej.

Warto pamiętać, że w tę samą co Nietzsche tradycję wpisuje się obraz Lutra jako bohatera narodowego Niemców. Można przywołać drzeworyt Hansa Holbeina młodszego z 1519 roku, który przedstawia Lutra z maczugą jako niemieckiego Herkulesa, lewą ręką dusi on Hoogstraatena – przeciwnika Reuchlina (zwolennika tłumaczenia Biblii z hebrajskiego), a u jego stóp leżą zgładzeni wcześniej Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Ockham i Piotr Lombard (Roper, 2017: 181) (drzeworyt zob.: <http://spartacus-educational.com/00lutherM4.jpg>, dostęp: 20.06.2018). Innymi słowy, Luter, wedle Holbeina, filozofuje nie tylko młotem, ale także maczugą niczym germański Herkules. To jest dramatyczny protest nawiązujący swoimi popularnymi reprezentacjami do rewolucyjnych, ludowych wyobrażeń. Na tym tle pamiętać także trzeba, że u Lutra pochodzenie z górniczej rodziny miało także swoje znaczenie – Roper przypisuje temu faktowi także wartość teologiczną: niepewność górniczego życia prowadziła Lutra do przekonania o absolutnej wszechmocy Boga (Roper, 2017: 42). Można zatem powiedzieć, że wyobrażenie Lutra z młotkiem (a także z maczugą) miało także lekki podtekst rewolucyjny, było także aluzją do zwykłego człowieka, który przecież nie pisał tez, ale z młotkiem był zaznajomiony. Pismo, nawet jeśli wtedy stawało się coraz powszechniejsze, jednak było elitarne, młotek – egalitarny, bliższy „zwykłego człowieka”, bliższy ludziom. To pokazuje niezwykle ważny aspekt demokratyczny całego symbolu Lutra w kulturze, jednak dla Bonhoeffera działanie młotem dawało się uzgodnić z maestrią tworzenia i/lub wykonywania elitarniej formy fugi. Zamach na Hitlera wymagał zarówno pojedynczej ofiary samobójcy,

który miał się wysadzić w obecności Hitlera, jak i wspaniałej koordynacji działania wielu ludzi z jego otoczenia. Spisek nie jest wściekłym atakiem, jest wieloaspektowym procesem wymagającym udziału stosunkowo dużej liczby osób.

### 2.2.2. Forma 2: Luter i stanowisko w walce

Inną formą protestu było zaprezentowanie swojego stanowiska teologicznego przez Marcina Lutra na Sejmie w Wormacji w 1521 roku. Było to zerwanie więzi równie dramatyczne: do wyobraźni popularnej przeszedł Luter z młotkiem, ale także Luter mówiący: „Tak oto stoję, inaczej nie mogę, tak mi Boże dopomóż, Amen” (Roper, 2017: 195). Tak ponoć, wedle relacji świadków, odpowiedział, kończąc i podsumowując swoje stanowisko, które wedle niego brało się z interpretacji Pisma Świętego. Jedynie pismo, *Sola scriptura*, mogło go przekonać i jedynie argumenty z Biblii. Owo „Tak oto stoję” jest nie tylko tytułem biografii Lutra autorstwa Rolanda Baintona (Bainton, 1995) (takich tytułów zresztą jest więcej, zazwyczaj dotyczą jakichś dysydentów religijnych), ale bardzo symbolicznie można je nawet znaleźć jako... wielojęzyczny napis na skarpetkach sprzedawanych w Wittenberdze. Nie trzeba podkreślać w tym miejscu, że skarpetki nosi się na stopach, które są podstawą owego „stania”. Język ciała, który się w tym powiedzeniu ujawnia, jest dramatyczny i wywodzi się z retoryki walki, dlatego nie jest istotne to, że być może tak dokładnie nie powiedział: opowieść popularna tak właśnie tego chciała, żeby Luter symbolicznie zapał się w ziemię i powiedział: „nie ustąpię”, „tak oto stoję”, ruszę się, jeśli przekonacie mnie argumentem z Pisma. Do indywidualizmu pierwszego protestu dochodzi indywidualizm wolności: najpierw sumienia, potem myśli i słowa. To jest znak protestu: wolności słowa i sumienia – jedyny regulator dyskursu miało stanowić Pismo: stąd wywodzi się Luterska i luterkańska zasada *Sola scriptura*. Za nimi idzie prawo każdego indywidualnego człowieka do interpretacji Pisma Świętego, dyskurs jest przedstawiany jako podstawowa czynność umysłu, ten dyskurs jest uczonym dyskursem z Pismem, choć Pismo to także regulator i ograniczenie wolności słowa. Choć nie ma wolności w odniesieniu do działania łaski Bożej, to człowiek może samodzielnie myśleć i samodzielnie interpretować Pismo. Zatem: Luter chciał dysputy nad kwestią teologiczną,

ale w istocie było to przeciwstawienie się władzy Rzymu. Był to spór polityczny i ekonomiczny. I taki był także jego język: udramatyzowany społecznie i zaangażowany walecznie. Jego myśl była teologiczna na poziomie rodzaju dyskursu używanego w kontakcie z wiernymi oraz teologiczna na poziomie tego, jak rozumieć Kościół i słowo Boże. Luter miał przeciwko sobie tradycję, władzę i uzus. Jednak owo „tak oto stoję” jest metaforą nieustępliwości w proteście, nieustępliwości na polu walki, cielesna pozycja staje się duchowym stanowiskiem. Metafora ta może odnosić się w oczywisty sposób także do metafory konceptualnej: teoria to budowla a argumentowanie to wojna (Lakoff, Johnson, 1988). Stanowisko jest nade wszystko cielesne, ale reprezentuje jakość duchową. „Tak oto stoję” przedstawia protestacyjne stanowisko i jego trwałość, niewzruszoność. Nie jest już atakiem młotkiem, jest utrwaleniem zdobytych pozycji. Albo wytrwaniem w misji, tak jak u Bonhoeffera. To są ważne symboliczne obrazy stanowiące o ikonosferze Reformacji i jej kultury.

Jednocześnie warto podkreślić, że pojedynczy Luter z młotkiem i pojedynczy Luter na Sejmie w Wormacji to reprezentacja indywidualizmu i wolności, ale ten Luter stojący i upierający się wykazuje w tym inną cechę Reformacyjnej antropologii: reprezentuje autonomię podmiotu. Ten stojący Luter w oporze jest świetną reprezentacją autonomicznego nowoczesnego podmiotu (por. cytowany już Charles Taylor, *passim*, a także Płuciennik, 2006). I nie jest w tej chwili istotne, że Luter w drugiej połowie swego życia był nieustająco otoczony przez ludzi. Podobnie zresztą Bonhoeffer w więzieniu notuje i pisze listy, aby być także w swoim oporze widocznym dla ludzi.

### 2.2.3. Forma 3: Luter i wolność człowieka w drodze

Jeśli już mówić o reformacyjnej antropologii, to jakością przywoływaną w kontekście Reformacji był także aktywizm protestancki. Protestant, którego typowym reprezentantem uczynił Max Weber purytanina angielskiego, nie izolował się od świata, musiał okazać swoje cnoty w walce z codziennymi przeciwnościami. Warto przypomnieć, że Marcin Luter był augustiańskim mnichem, który mniszą suknię zrzucił i zamieszkał z rodziną w klasztorze już jako w swoim prywatnym domu. Aktywizm protestancki wiąże się z całym etosem pracy, która była średniowieczną maksymą „Ora et labora” ucieleśnioną w codzienności,

módl się – pracując, pracuj – modląc. Taka aktywność nie może mieć miejsca w izolacji za murami klasztorными, to jest ucieczka przed wolnością. Marcin Luter napisał trzydziestostronicowy traktat po niemiecku zatytułowany *O wolności chrześcijanina* (1529), w którym twierdzi, że chrześcijanin jest wolnym panem względem wszystkiego i nikomu nie podległym (zob. Luter, 1529: 1 oraz Roper, 2017: 178) Taka autonomia i wolność chrześcijanina muszą pociągać za sobą konieczność wykazania aktywności i kreatywności, oraz wymagają zaangażowania w dookolny świat i w jego wartości. Po kilkuset latach Edward Young w swoich *Conjectures on Original Composition* przedstawi filozofię kreatywności związaną z wartościami protestanckimi, chrześcijańskimi, przy pomocy świetnej metafory: schodzenia z utartych ścieżek (zob. Płuciennik, 2006). Aby osiągnąć sukces, czyli kreację nowego, musimy zejść z utartej ścieżki, wręcz zboczyć, co staje się kontynuacją protestu. Najpierw przychodzi zaangażowanie w ten świat, to znaczy wyruszenie w podróż, otwarcie na nowe doświadczenie drogi. Jednak drogą może być również tradycja, dlatego dopiero zejście z utartych szlaków prowadzi do prawdziwej kreatywności. Niepodległość wolnego chrześcijanina jest niepodległością także w wyborze dróg i ścieżek. To z konieczności wymaga zgody na błąd i błędzenie, co dowodzi akceptacji ludzkiej grzeszności. Pragnienie prawości nie kłóci się z uznaniem siebie za niedoskonałego. Indywidualizm radykalny to podkreślenie świadomości. Wyraźnie to widać w radykalnych grupach protestanckich anabaptystów, którzy akcentują konieczność pełnej świadomej autonomicznej decyzji przyjęcia chrztu – odrzucają oni chrzest dzieci, gdyż przystąpienie do chrześcijaństwa musi być indywidualnym, świadomym wyborem. Ten chrzest dorosłych jest świetnym obrazem protestu upewniającego się. Ale także wspomiana już przeze mnie metafora narodzenia się na nowo. Trzeba obumrzeć, żeby móc się narodzić na nowo, trzeba pozbawić się komfortu, wyjść z domu niewoli.

Dlatego, jeśli Luter z młotkiem jest szczególną reprezentacją pierwszej fazy protestu, Luter stojący w okopach walki – reprezentacją stabilizacji protestu, to Luter jako niepodległy i wolny chrześcijanin jest już reprezentacją protestu, który staje się afirmacją nowości, kreacji i innowacji. Luter w tych symbolicznych obrazach już nie walczy młotem, nie stoi uparcie, tylko kroczy pewnie w świat, w nieznaną. Taka forma wyzwolenia jest także obecna w myśli postpurytańskich republikanów,

takich jak np. Milton (zob. Achinstein 2003, 2014), który także sporo pisał nie tylko o wolności słowa („Areopagitica”), ale także o wolności chrześcijanina. Bonhoeffer ze swoim areligijnym chrześcijaństwem świetnie wpisuje się w tę tradycję. Jej początki widać już w Starym Testamencie, kiedy Dawid, nie bacząc na tradycję i opinię publiczną, tańczy nagi przed Arką. Ten taniec będzie zresztą także przywoływany przeze mnie, bo jest niezwykle symboliczny i znaczący, także dla muzycznych Niemiec. Nauka chodzenia z przywoływanego już wiersza Różewicza, to czasem nauka szaleńczego tańca.

#### **2.2.4. Formy 4: Eskalacja form protestu – ogień i demony**

W miarę postępu Reformacji retoryka walki i protestu zaostrzała się, nie był to już ani protest z młotkiem i maczugą, ani okopywanie swoich pozycji, ani zwykły, codzienny aktywizm w drodze. Dochodziło do czynów i aktów znaczenie gwałtowniejszych. Dało się zauważyć proces, który można nazwać demonizacją przeciwnika. Jednak jeszcze w pierwszej fazie Reformacji można wskazać na kolejną formę protestu, która staje się jego ikoną – tezy wydrukowane i przybite do drzwi młotkiem są jednym symbolem, natomiast drugim – palenie ksiąg. Luter, jak wiadomo, na sejmie w Wormacji nie ustąpił i musiał uciekać, a potem w bulli papieskiej nakazano spalić jego księgi. W wyniku eskalacji konfliktu, Luter coraz bardziej jawi się jako człowiek czynu – a nie filozof. Ikoną protestantyzmu obiegającą świat jest obraz Lutra palącego bullę papieską – do dzisiaj to znak rozpoznawczy tego protestu. W odwecie na papieżu Luter spalił bullę. Palenie dokumentów czy książek także współcześnie staje się formą protestu: warto przypomnieć symboliczne palenie powołań do wojska w trakcie rewolucji hippisów w latach sześćdziesiątych XX wieku uwidocznione w muzycznym filmie *Hair* Miloša Formana z 1979 roku. To spalenie bulli nie było pierwsze. Pierwsi, według Lyndal Roper, w paleniu ksiąg byli studenci zwolennicy Lutra, którzy publicznie spalili na rynku w Wittenberdze *Positiones* Tetzla – obronę odpustów (Roper, 2017: 111). Palenie dokumentów było już nie tylko przygotowaniem innych gwałtowniejszych form protestu i walki, łącznie z paleniem przeciwników, ale także symbolicznie zapowiadało późniejszy nieco ikonoklazm. Warto wspomnieć gwałtowne ruchy obrazoburstwa w Antwerpii w roku 1566 oraz ścięcie króla

w trakcie rewolucji Cromwellowskiej w Anglii w 1649 roku. Ścięcie króla to nie jest tylko zamordowanie człowieka, to akt społeczny i polityczny oraz symboliczny, to ukoronowanie obrazoburstwa, to ścięcie korony. Nie przypadkiem Cromwell w zapale obrazoburczym wyrzucił także z ołtarza krucyfiks, w radykalnej formie Reformacji ostał się jedynie symboliczny krzyż i nie ma już ołtarzy jako miejsca ofiary. Ścięcie króla to w tym kontekście ukoronowanie protestu: podkreślenie radykalnej wolności i niepodległości chrześcijanina. Chrześcijanin nie może być poddanym jednego człowieka, chrześcijaństwo w tym rozumieniu to radykalna forma demokracji. Nowożytny republikanizm, tak jak to się przedstawia w literaturze przedmiotu o Reformacji XVII wieku, jest konsekwencją przyjęcia tez protestanckich o wolności i niepodległości człowieka, w tym punkcie humanizm renesansowy i Reformacja jako nurty w antropologicznym myśleniu podkreślały godność człowieka (Law, 2011). Tę ideę trzeba widzieć jako tło spisku na życie Hitlera i udział w nim Bonhoeffera, pastora ewangelickiego. Jeśli Cromwell nie miał wątpliwości, że realizuje ewangeliczne przesłanie wolności chrześcijańskiej przy ścinaniu króla, to Bonhoeffer nie miał ich również, spiskując przeciwko Hitlerowi. Tę ideę spotykamy zresztą i w Starym Testamencie; Dawid walczący ze swoim Saulem to także ważny kontekst.

Warto jednak pamiętać, kiedy analizujemy radykalne formy protestu, że to była retoryka wykuwana w ostrej walce. W jej trakcie retoryka się zaostrzała. Na przykład obraz papieża i papieżstwa z 95 Tez Lutra nie jest jeszcze bardzo negatywny, jednak w trakcie rozwoju Reformacji papież nabiera cech Antychrysta. Roper pisze o swoistej obsesji Lutra: „jego retoryka antypapieska stawała się coraz ostrzejsza, a zdemaskowanie papieża jako Antychrysta urosło wręcz do rangi fundamentalnego aksjomatu jego teologii” (Roper, 2017: 22). Papistowskie powiązania króla Jakuba były jednym z ważnych argumentów profetów Cromwella, takich jak John Owen, który dzień po ścięciu króla wprost argumentował w mowie w parlamencie, że ścięcie papistowskiego władcy jest realizacją starotestamentowej sprawiedliwości (Fergusson, 2000). Nie była to zatem wyłącznie indywidualna obsesja jednego człowieka, Lutra, Cromwella czy Bonhoeffera, to był proces społeczny, wystarczy wskazać na obrazy Cranacha starszego *O początkach i pochodzeniu Antychrysta*. Obraz ten przedstawia papieża jako opuszczonego trupa, którego próbują reanimować diabły. Jest on zupełnie nagi, nosi jedynie tiarę. Nawet

Luter uważał, że wyraźnie widoczne narządy płciowe mogły urazić ludzi, nazywał malarza grubiańskim i nakazywał mu być mniej dosadnym (Roper, 2017: 417). Takie przedstawienie wroga jako Antychrysta, a więc jako demona, to jest wprost demonizowanie przeciwnika, po to, aby uzasadnić wszelkie gwałtowne formy walki. Demonizowanie przeciwnika jest na trwałe wpisane w repertuar walki. To już nie jest forma protestu, jest to forma walki, choć przygotowanej przez radykalne formy protestu, takie jak palenie dokumentów czy burzenie pomników i zdejmowanie obrazów.

W tym miejscu trzeba wspomnieć także palenie ksiąg przez nazistowskich studentów w 1933 roku w Niemczech i Austrii. Tym bardziej jest to porównywalne, że Niemiecki Związek Studentów (*Deutsche Studentenschaft*) opublikował w kwietniu tego roku *12 tez przeciwko niemieckiemu Duchowi* (*12 Thesen wider den undeutschen Geist*), których tytuł powierzchownie, ale wyraźnie, nawiązywał gatunkowo do 95 Tez Lutra. Choć tezy studentów nie nawoływały do debaty, tylko do oczyszczenia języka i kultury niemieckiej, głównie z intelektualizmu żydowskiego (Lewy, 2016). Zaraz po serii kilkudziesięciu wieców z paleniem ksiąg nastąpiło cenzurowanie bibliotek i wydawnictw. O tym kontekście nie można zapomnieć. To był początek Zagłady.

### 2.3. Wizja rozwoju kultury

Przeciwnicy Reformacji podkreślają ten omówiony już aspekt zrywania z przeszłością i wprowadzanie podziałów. Można byłoby dużo pisać o teologicznym znaczeniu rozważań Lutra o zbawieniu człowieka tylko z wiary (*Sola fide*), czy o przeznaczeniu człowieka do zbawienia tylko z łaski (*Sola gratia*) i bez żadnych pośredników poza Jezusem Chrystusem (*Solus Christus*). Jednak ta bardzo indywidualistyczna teologia miała także inne wymiary: bardzo dobry przykład filologiczny stanowi pochodzący z 1530 roku słynny *List o przekładzie* Lutra. Wykazuje on jedną podstawową intencję tej wizji zbawienia wywodzącej się z dośrodkowej siły: przesłanie do bycia „bliżej człowieka”. Co prawda, Luter był postrzegany jako skonfliktowany z humanistami, takimi jak Erazm z Rotterdamu, jednak podzielał niektóre impulsy i wizje humanistów renesansowych. Na pewno bliska była mu filozoficzno-filologiczna

zasada powrotu do źródeł – *ad fontes*, która oznaczała naukę języków oryginału i rozwój komparatystycznych i translatorycznych umiejętności i postaw. W ramach refleksji nad przekładem Lutra, która sama w sobie może być już uznana jako bardzo humanistyczna, da się zauważyć wglądy Lutrowe w naturę języka jako takiego. Jego refleksji nie można oczywiście nazywać teorią przekładu ani teorią języka, jednak ogląd, który reprezentuje, da się pogodzić z nowoczesnymi tezami językoznawczymi i translatorycznymi.

Streszczając ten krótki list, można w nim zauważyć orientację na czytelnika i użytkownika języka, nie zaś na autora. Ponadto język ma, wedle Lutra, wyraźnie społeczny charakter. System językowy jest postrzegany z punktu widzenia bliskiego ludzkiej perspektywy, co pociąga za sobą postulat lokalizacji przekładu. Najczęściej przywoływany jest jeden znakomity akapit (Baker, Saldanha, 2009):

Tylko idiota pójdzie zapytać liter alfabetu łacińskiego, jak mówić po niemiecku, jak ci głupcy zwykli czynić. Musisz wyjść i pytać matkę w chałupie, dzieci na ulicy, zwykłego człowieka na rynku. Patrz im na usta, jak się poruszają, kiedy oni mówią i tłumacz w ten sposób [przeł. z ang. – J. P.].

Wydaje się to takie proste i oczywiste: słuchać, jak ludzie mówią i tłumaczyć na ich język, ale to jest przecież zerwanie z całymi stuleciami tradycji. Wszystko w imię jednego zawołania: blisko ludzi. Renesans był już w XIX wieku nazwany epoką rozwoju indywidualizmu. Jednym z najważniejszych dzieł dziewiętnastowiecznych było dzieło Burkhardta pt. *Renesans*. Tam właśnie zdefiniowano Renesans jako epokę jednostki i indywidualizmu. Renesans to także pochwała twórczości i emulacji. Jednak ten indywidualizm renesansowy, poza tym, że akcentował godność każdego człowieka, oznaczał także wzgląd na innego, oznaczał empatyczną troskę o innego.

## 2.4. Kultura i pielęgnacja

I w tym właśnie kontekście Reformacja staje się pewnym procesem nieustającego re-formowania. Często przywołuje się słynne powiedzenie spopularyzowane przez Karla Bartha *Ecclesia semper reformanda est*, które pochodzi prawdopodobnie od św. Augustyna.



Uwidacznia się w tym powiedzeniu przekonanie, że Kościół jest w nieustającym procesie reformowania. Podobnie życie indywidualne – powinno być umieraniem i rodzeniem się na nowo, ciągłym ruchem opuszczania „domu niewoli”, „sfery komfortu i oswojenia”, ciągłym wyruszaniem w drogę w nieznanne. Ale jeśli w wizji Lutera zaświadczonej w jego przekonaniach na temat przekładu na języki pospolite (nie na szlachetną łacinę) znajdujemy zawołanie „bliżej ludzi”, to jest to potwierdzenie czegoś co, można śmiało dzisiaj nazwać myśleniem projektowym. W naukach o zarządzaniu oznacza ono właśnie bycie bliżej ludzi, empatię, wsłuchiwanie się w ludzkie potrzeby (samo pojęcie *Design thinking* wywodzi się z 1969 roku od Herberta Simona, ale współcześnie występuje w wielu dyscyplinach). Twórczy proces Reformacji zapoczątkowany symbolicznie przez protest Lutera dokonany przy pomocy młotka, rozwijający się jako stanowisko w walce i waleczne wyruszenie w podróż w nieznanne, zapoczątkował proces nieustannego reformowania, który zasadnie można nazwać definicją kultury. W tym ujęciu Reformacja jest kulturą, zaś kultura jako uprawa jest nieustanną re-formacją. W procesie reformowania i protestu ciągle uwidacznia się wizja „bliżej człowieka” i jako że pielęgnacja i troska to esencja kultury, to w tak rozumianej kulturze mieści się wizja protestu Reformacji. Cytowany już przeze mnie w poprzednich rozdziałach George Lakoff w *Moral Politics* (1996) kreśli opozycyjne wizje społeczeństwa: pierwsza z nich oparta jest na modelu patriarchalnej rodziny, w którym pojawia się symboliczny obraz kontrolującego ojca i podporządkowanej mu matki, druga wzoruje się na modelu ang. *nurturance* (pol. żywienia, ale i pielęgnacji). Angielskie *nurture* bardzo trudno przetłumaczyć na język polski, nie mamy jednego odpowiednika: czasami będzie to żywienie, czasami pielęgnowanie, a często po prostu – troska. Wydaje się, że pomimo całego patriarchalnego wymiaru początkowej Reformacji, ten element wizji kultury opartej na pielęgnacji był widoczny w zawołaniu „bliżej człowieka”. Mimo że początkowo Reformacja nie miała być inwencją i twórczą zmianą, bo miała ona być powrotem do zagubionej Ewangelii, nie inwencją, stała się twórczym, niekończącym się procesem reformowania, przekształcania i ewolucji. Ten model procesu najbardziej przypomina konceptualnie model opamiętania i pokuty, aktywnego procesu będącego pracą nad sobą.

Warto w tym punkcie przypomnieć etymologiczny sens słowa kultura – to pierwotnie oznaczało „uprawa”, ale także „dbanie”, „troska”, „pielęgnowanie”. To także drugi sposób rozumienia kultury u Fridricha Nietzschego jako kultury, o czym pisałem w rozdziale 1.1. Ryszard Nycz tak definiuje dzisiaj zadania humanistyki:

[...] mając w pamięci złożoną etymologię kultury odsyłającą między innymi z jednej strony do kolonii, z drugiej do kultury, można by powiedzieć że kanoniczny model humanistyki jest też modelem kolonialnym, bo podporządkowanym na zasadzie imitacji/emulacji dominującego wzoru, natomiast w rywalizującym z poprzednim kreatywnym i sprawczym modelem kultury kultura jest swego rodzaju suplementem natury jako pełne troski i uważności akuszerskie pilnowanie nowego, bez pomocy czego nie doszłoby ono do swego urzeczywistnienia, humanistyka zaś niekończącą się pracą inwencji (tworzeniem/odkrywaniem porządku), kreatywności i innowacyjności (Nycz, 2017: 22).

Reformacja jest pielęgnacją i otwarciem na innowację. Reformacja jest kulturą. Towarzyszące jej formy protestu należy rozumieć, zawsze pamiętając o związanej z nią wizji widocznej w zawołaniu „bliżej człowieka”. Te formy protestu nie mogą być widziane w izolacji, apoteozowane, jak uczynił to na przykład Cromwell, ścinając Karola I, czy Nietzsche, który uczynił z filozofowania młotem – symboliczną maczugę na chrześcijaństwo w wersji zwłaszcza katolickiej. To „bliżej człowieka” często oznacza bliżej jego wolności i równości, bliżej uznania przynależnej mu godności. Bonhoeffer działał bardziej radykalnie w momencie, kiedy sytuacja polityczna w Niemczech uległa radykalizacji po 1934 roku. Zaś sam spisek miał miejsce już w trakcie wojny światowej rozpętanej przez Hitlera i jego popleczników, już w trakcie Holokaustu, o którym Bonhoeffer także przecież informował brytyjskich przyjaciół. „Tak oto stoję” Bonhoeffera zamieniło się w zespołową pracę: ta fuga musiała stać się koncertem. Sam Bonhoeffer wprost przeciwstawiał się prześladowaniom niemieckich Żydów-przechrztów.

To, że Reformacja i reformowanie mogą być esencją kultury jako uprawy, widać też w sensie teologicznym metafor używanych w Biblii. Najlepiej to jest także widoczne w tym, że Pan Jezus ukazuje się po zmartwychwstaniu jako ogrodnik (J 20). Zaś po wielokroć mówi o sobie jako o Dobrym Pasterzu. Te metafory mają pokazać prawdę, o której

ostatnio w marcu 2013 roku przypominał papież Franciszek: pasterz musi pachnieć owcami, nie zaś drogimi perfumami (Glatz, 2013). Kultura jest w tym kontekście wysiłkiem, pielęgnacją, trudem, pracą po prostu. Zwykło się myśleć o etyce protestanckiej jako o etyce pracy, jednak zdominowało obszar idei myślenie, którego zwieńczenie znajdziemy u Maxa Webera: myślenie o mieszczaństwie i jego wartościach jako istotnie ucieleśniających wartości Reformacji i protestantyzmu. Jeśli taka perspektywa zasłoni nam jednak agrarny charakter metafor użytych przez Pana Jezusa w Ewangeljach i w listach przez Apostoła Pawła, to zapomnimy o bardzo ważnym wymiarze chrześcijaństwa. Metafory, które przychodzą tu na myśl, ucieleśniające kulturę, to: Ogrodnictwo, Winiarstwo, Pasterstwo, Stróżowanie, Uzdrawienie.

Kultura to nie jest konsumpcja. Kultura to nie jest przemysł kulturalny, w którym się uczestniczy poprzez kupowanie różnych produktów: książek, płyt, filmów, biletów na koncerty (tak to kreślili w *Dialektyce Oświecenia* Horkheimer i Adorno). Kultura to reformacja. Kultura to tworzenie. Reformacja to kultura. Wysiłek, praca, trud. I w końcu działanie. Dlatego nie dziwi, że Judith Butler we współczesnych *Zapiskach o performatywnej teorii zgromadzeń* powołuje się na Hannah Arendt i jej etycznie motywowaną niezgodę, na jej polityczne, objawiające się między innymi publiczystycznie – działanie (Butler, 2016: 98–108). Choć polemizuje z Arendt, z jej koncepcją prywatności ciała, zestawia ją z Emmanuelem Levinasem i jego filozofią dialogu.

Reformacja jest kulturą, bo nawołuje do opamiętania, to jest nieustannej pracy nad samym sobą i pracy w trosce o innych i otoczenie. W tym świetle kultura to niezgoda na teraźniejszość, to działanie ku przyszłości.

### 3. POCHWAŁA NEGACJI

Aby pogłębić nieco tę zarysowaną w poprzednim rozdziale teorię protestu i historię reformowania siebie i świata, w tej części zarysuję pewną możliwą koncepcję negacji, jako jednej z najbardziej ludzkich cech, które umożliwiają wolność. Ten rozdział stanowi nieco bardziej filozoficzną część historycznych rozważań, na jego końcu przypomina filozofię buntu i zestawiam ją z postacią Dawida.

#### 3.1. Logiczna negacja – metafora lustrzanego odbicia

Zacznę od ujęć klasycznych logików, choć moje spojrzenie wykracza poza stanowisko propozycjonalne dwuwartościowej logiki. Widoczne jest takie podejście w twierdzeniach z klasycznej filozofii Arystotelesa. W wersji uproszczonej logiki praktycznej stosowanej na użytek praktyki zwłaszcza prawników i humanistów, negację ujmuje się jako jedną z najprostszych relacji logicznych, np.:

- (1) Chcę zabić Hitlera.
- (2) Nieprawda, że chcę zabić Hitlera.

Symbolicznie można przytoczone zdania wedle jednej z konwencji zapisać jako:

- 1. 1.(1) — T
- 2. 2.(2) —  $\neg$  T

Taka relacja wydaje się prosta, jasna i zrozumiała. Chociaż czasami można napotkać jeszcze różne warianty językowe, ale to wszystko przecież – w myśl klasycznej refleksji logicznej – przez niedoskonałość

języka naturalnego, przez jego „zanieczyszczenie”. Można wszak wyobrazić sobie jeszcze negację w prostym stwierdzeniu negatywnym:

(3) Nie chcę zabić Hitlera.

Jednak pomimo tej dopuszczalnej w logice klasycznej wariantowości przeczenia w językach naturalnych, zasadniczo napotykamy tutaj w użyciu metaforę odwrócenia, zwierciadlanego odbicia, opozycji, przeciwieństwa i symetrii. Dobrze to ilustruje logiczna matryca przeczenia w tzw. tabeli prawdy (Negation, 2012):

P	$\sim P$
0	1
1	0

Zastosowano tutaj inną niż metaforyczna konwencję, jednak istota pozostaje ta sama: rzeczywistość negacji jest lustrzana.

Rzeczywistość języka naturalnego jest znacznie bardziej złożona, o czym wiedziano już od dawna. Przyjrzyjmy się prostym dwóm przykładom zdań (4) i (5):

(4) Jestem gruby.

(5) Nie jestem gruby.

O naturze negacji w tym wypadku moglibyśmy powiedzieć, że jest ona skalarna. Zwłaszcza, jeśli przywołać na przykład rzeczywistość skalarną: czym jest negacja w przykładzie (4) w relacji do choćby podziału wskaźnika zwanego BMI (Body Mass Index) według wskazań WHO (World Health Organization), w których występuje następująca stopniowalność:

Wychudzenie (z wewnętrznymi trzema stopniami)	Zdrowa waga	Nadwaga	Otyłość (z wewnętrznymi trzema stopniami)
1	2	3	4

Kiedy zaprzeczymy zdanie o zdrowej wadze:

- (6) Mam zdrową wagę [T].  
 (7) Nie mam zdrowej wagi [ $\neg$  T].

nie będziemy wiedzieć właściwie, do jakiej rzeczywistości się odnosimy, bo nie potrafimy wskazać właściwego stopnia jakości, o której mówimy (wagi). To jest chyba dobry przykład na skalarną naturę nie tylko negacji, ale także na złożoność rzeczywistości, także językowej. Klasyczna logika pozostaje na gruncie litery i zdania. Ujawnia się to w klasycznym ujęciu tzw. zasady wyłączonego środka: na gruncie logiki Arystotelesa nie ma możliwości, aby T i  $\neg$  T mogły być jednocześnie prawdziwe (Horn 1989; 2001: 97–153). Zaś rzeczywistość językowa nigdy nie jest izolowanym zdaniem, wszystko ma swój kontekst w postaci choćby pewnych presupozycji (definicja nastąpi później), jak zwykle się określać to zjawisko. Inaczej mówiąc: język jest dialogiczny, nie stanowi monologu.

Między innymi dlatego dla semantyki języka naturalnego lepsze niż opisana wyżej wydają się takie teorie logiczne, które podkreślają nieostrość ludzkiego myślenia w języku oraz niesymetryczność samej semantyki (Deemter, 2012: *passim*). Pewnego rodzaju chaotyczność jest wbudowana w ludzkie życie zarówno w aspekcie ewolucji jednostkowej, jak i ewolucji gatunkowej. Dlatego na przykład logika zbiorów rozmytych, jak się wydaje, lepiej niż logika klasyczna nadaje się do opisu fenomenów semantycznych ludzkiego języka, także tych związanych z negacją. Stąd odrzucam jako nierealną logikę Arystotelesowską, bo nie nadaje się ona do opisu czysto ludzkiego fenomenu negacji (Lakoff, 1987: *passim*). Negacja w logice Arystotelesowskiej jest jak monologowy pojedynczy dźwięk, nie nadaje się do opisu polifonii w fudze czy dialogicznego umysłu Bachtina. A polifonia jako gra różnych wartości lepiej oddaje życie społeczne jako metafora niż monolog.

Tu chodzi o zasadę sprzeczności, która ma swoje podłoże w Biblii. W niej możliwe są do wypowiedzenia takie opinie: „Dawid był dobrym człowiekiem”; „Dawid nie był dobrym człowiekiem”. Jak to możliwe? Logika, którą reprezentował Arystoteles była późniejsza niż Objawienie biblijne, które daje możliwość innego spojrzenia na rzeczywistość: równocześnie z kilku perspektyw, z których każda jest prawdziwa. Biblia jest wielogatunkowa i już choćby przez to samo wieloperspektywiczna.

Gatunki to m.in. różne sytuacje życiowe (niem. *Sitz im Leben*). Ten typ myślenia widoczny jest także w Talmudzie. Zatem można powiedzieć, że fuga jest dla Bonhoeffera lepsza, bo lepiej oddaje polifoniczną naturę prawdy, tak jak w dialogiczności Bachtina.

Jednak zanim zacznę analizować ten problem, pragnę odnieść się jeszcze do innych metafor, które, jak przypuszczam, rządzą teoriami negacji. Najbardziej oczywista jest opisana powyżej metafora odbicia, symetrii. Ale takie przeciwieństwo zyskało także innego typu uzasadnienie na gruncie teorii tzw. semantycznej dynamiki siły Leonarda Talmy'ego (Talmy, 2000: *passim*; Lewandowska-Tomaszczyk, 1996: 130–135).

### 3.2. Metafora fizycznej siły

Metafora siły (we wspomnianej dynamice siły Talmy'ego) jest wyraźnie widoczna w wypowiedzianych zdaniach, kiedy uświadomimy sobie, że wśród kilkuset synonimów słowa „przeciwstawiać się” znajduje się także grupa synonimów, które odnoszą się do siły fizycznej:

„Przeciwstawiać się” – ‘np. w odniesieniu do opierania się czemuś’: buntować się, burzyć się, iść z kimś na udry, jeżyć się, kontestować, kontrargumentować, kontrować, nie zgadzać się z czymś, nie zgadzać się z kimś, opierać się, oponować, oprotestowywać, płynąć pod prąd, protestować, sprzeciwiać się, stawiać opór, stawiać się kantem, stawiać weto, szumieć, walczyć, wierzgać, wnosić protest, wyrażać sprzeciw, występować z protestem, wzbraniać się, wzdragać się (ISSJP). To wszystko kojarzy się również z fizycznym oporem.

Spośród wymienionych synonimów kilka odwołuje się do fizyczności: opierać się, oponować, płynąć pod prąd, stawiać opór, stawiać się kantem. Autorzy ISSJP podają grupę synonimów ‘w kontekście stawiania oporu czemuś’:

bronić się przed czymś rękami i nogami, bronić się przed czymś zębami i pazurami, kontrować, opierać się, ostawać się, płynąć pod prąd, sprzeciwiać się, stawić czoła czemuś, stawić czoło czemuś, utrzymywać się, walczyć, wzbraniać się, wzdragać się (ISSJP).

O negacji jako fizycznej sile, a raczej jako o zjawisku mentalnym, odwołującym się do domen konceptualnych związanych z dynamiką sił,

można mówić zwłaszcza w ramach kognitywnej lingwistyki Leonarda Talmy'ego, w której nawet symbole reprezentujące dynamikę siły były w jakimś sensie bardzo wymowne (Talmy, 2000: *passim*).

Agonista, czyli to, co w języku aktywne (dodatknie w sensie energetycznym), było reprezentowane przez owal; natomiast antagonistą, rodzaj blokady semantycznej był przestawiany jako symbol kanciasty, przypominający agresora i drapieżcę:



I faktycznie w niektórych kontekstach negacja pojmowana w myśl metafory *blokad* będzie odpowiedniejsza niż w myśl metafory lustrzanego, symetrycznego odbicia.

W literaturze pięknej bardzo ciekawie myśl o negacji jako o oporze wyraził Czesław Miłosz w wierszu *To*:

Żeby wreszcie mógł powiedzieć, co siedzi we mnie.  
Wykrzyknąć: ludzie, okłamywałem was  
Mówiąc, że tego we mnie nie ma,  
Kiedy TO jest tam ciągle, we dnie i w nocy.  
Chociaż właśnie dzięki temu  
Umiałem opisywać wasze łatwopalne miasta,  
Wasze krótkie miłości i zabawy rozpadające się w próchno,  
Kolczyki, lustra, zsuwające się ramiączko,  
Sceny w sypialniach i na pobojujowiskach.  
Pisanie było dla mnie ochronną strategią  
Zacierania śladów. Bo nie może podobać się ludziom  
Ten, kto sięga po zabronione.

Przywołuję na pomoc rzeki, w których pływałem, jeziora  
Z kładką między sitowiem, dolinę,  
W której echu pieśni wtórzy wieczorne światło,  
I wyznaję, że moje ekstatyczne pochwały istnienia  
Mogły być tylko ćwiczeniami wysokiego stylu,  
A pod spodem było TO, czego nie podejmuję się nazwać.



TO jest podobne do myśli bezdomnego,  
kiedy idzie po mroźnym, obcym mieście.

I podobne do chwili, kiedy osaczony Żyd  
widzi zbliżające się ciężkie kaski niemieckich żandarmów.

TO jest jak kiedy syn króla wybiera się na miasto  
i widzi świat prawdziwy: nędzę, chorobę, starzenie się i śmierć.

TO może też być porównane do nieruchomej twarzy kogoś,  
kto pojął, że został opuszczony na zawsze.

Albo do słów lekarza o nie dającym się odwrócić wyroku.

Ponieważ TO oznacza natknięcie się na kamienny mur,  
i zrozumienie, że ten mur nie ustąpi żadnym naszym błaganiom

(Miłosz, 2000: 7–8).

W ten poetycki sposób Miłosz daje nam odczuć negatywność istnienia w postaci bardzo częstego bólu i cierpienia. Jednak niezwykle charakterystyczny jest ów mur z finalnego dwuwierszu, mur, który „nie ustąpi żadnym naszym błaganiom”. To jest fizyczna siła sprzeciwiająca się naszej woli, to jest siła, która może sprawić ból i cierpienie, to jest siła blokująca ruch naprzód. I tak właśnie można widzieć negację. Miłosz jest tutaj także chrześcijański, zgodziłby się pewnie z Bonhoefferem i jego przesłaniem „drogiej łaski” i konieczności „wyjścia z domu niewoli”, z domu oswojenia i komfortu.

### 3.3. Metafora protestu

Zatem kiedy spotyka nas w życiu negacja, możemy odczuwać ból i cierpienie. Do zadawanego bólu i cierpienia bardzo często kierowana jest inna reakcja: protest. Słowo „nie” oznacza niezgodę na jakieś działanie, jest elementarną blokadą czyjejś akcji. Przywykliśmy traktować przeczenie „nie” w kategoriach antytezy, przeczenia logicznego, jednak bardzo często w praktyce słowo „nie” pozostaje w sferze pragmatyki działania, nie zaś logicznych stwierdzeń i antytez. Polisemia „nie”, świetnie

opisana przez Barbarę Lewandowską-Tomaszczyk na przykładzie języka angielskiego (1996), jest dobrym wzorem logiki rozmytej – logiki, w której dochodzi do wyodrębnienia wielu bardzo złożonych zjawisk. Można powiedzieć, że „nie” pragmatyczne jest sprzeciwem rozumianym wolicjonalnie, niesemantycznie czy logicznie oznacza „nie chcę”.

W ISSJP znajdziemy podgrupę synonimów dla leksemu sprzeciwiać się ‘w kontekście protestacyjnym’: buntować się, być w opozycji, kwestionować, negocjować coś, nie zgadzać się z czymś, nie zgadzać się z kimś, odrzucać, opierać się, podważać, protestować przeciwko czemuś, protestować przeciwko komuś, przeciwstawiać się czemuś, przeciwstawiać się komuś (ISSJP).

Sprzeciw widoczny w „nie” może wynikać z elementarnej potrzeby obrony, najlepiej widocznej wtedy, gdy zagrożona jest nietykalność cielesna podmiotu. Jednak sprawa może dotyczyć innych zjawisk, nie tylko związanych z cielesnością.

Nicholas P. Miller w swojej przeglądowej książce wyraźnie uwypukla związek między protestem, sprzeciwem, negacją a godnością ludzką i prawami człowieka (Miller, 2017: *passim*). Negacja oznacza często protest przeciwko naruszaniu nietykalności cielesnej, ale także przeciwko naruszaniu godności człowieka. Tak bywało w wielu przypadkach protestu, jednak warto sobie uświadomić, że negacja jako protest może mieć różne nasilenie (tak jak negacja jako blokada) i różne formy symboliczne. Gdyby na przykład odnieść się ponownie do słynnego protestu Marcina Lutera, to można stwierdzić istnienie łagodnej formy protestu w słynnym symbolicznym akcie przybicia 95 Tez do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze, ale i istnienie gwałtownej formy protestu w równie słynnym spaleniu przez niego bulli papieskiej. Zresztą 10 grudnia 1520 roku spalił on także papieskie księgi prawnicze. Spalenie bulli było gwałtowną formą protestu, co warto sobie uświadomić, gdyż przeciwnik stawał się już groźny w sensie elementarnym. Jednak na gwałtowniejsze formy protestu w postaci rewolty chłopskiej (1524–1525) Luter już nie był gotowy i odrzucał je. Innymi słowy: negacja jako protest może być za taką uznana, jeśli nie towarzyszy jej agresja powodująca zniszczenie agresora. Widać to także w synonimach do czasownika sprzeciwiać się ‘np. w sensie potocznym o stawianiu oporu’: buntować się, burzyć się, czupurzyć się, fikać, jeżyć się, kontestować, opierać się, podskakiwać, porywać się, protestować, przeciwstawiać się, rzucac się, stawiać opór, stawiać się, szurać,

wierząc, zadzierać (ISSJP). Można tutaj stwierdzić istnienie reaktywności tak rozumianego sprzeciwu. Jeśli rozciągamy negację na obszary pragmatyczne i praktyczne, to można się zastanowić, czy synonimem negacji jako protestu nie będzie na przykład militarna kontrakcja czy zabijanie. Bo przecież i takie formy protestu można spotkać w życiu społecznym.

### 3.4. Negacja jako warunek niezależności

Negacja w kontekstach oporu i protestu pozwala lepiej zobaczyć prawdopodobną rolę, jaką odgrywała negacja w procesie ewolucji człowieka i kultury. *Stanfordzka encyklopedia filozofii* podaje w pierwszym akapicie definiującym hasło „negacja”, że jest ona zjawiskiem nade wszystko semantycznym i że trzeba ją pojmować jako wszechobecną w języku i nieobecną w całkiem złożonych systemach komunikacji zwierzęcej (Horn, Wansing, 2015). Jednym słowem, negacja ma duży związek z tym, co odróżnia człowieka od istot na wcześniejszych etapach ewolucji naturalnej. Rzecz niewątpliwie ciekawa, ale nie znaczy ona, że musimy zrezygnować z hipotezy ucieleśnionych źródeł konceptualizacji negacji. Wręcz odwrotnie.

Jeśli założyć, że negacja jest typowa dla *homo sapiens*, to może wydać się zasadne przywołanie kategorii semantycznych, które wskazywano jako typowo ludzkie. Według Petera Gärdenforsa (2010) kluczowe w rozwoju ludzkości jest wynalezienie tzw. reprezentacji oderwanych. To one sprawiły, że doszło do wyodrębnienia się ze środowiska jednostek i powstania tzw. życia wewnętrznego. Człowiek jako *homo sapiens* ma szczególną zdolność tworzenia reprezentacji oderwanych. W takich reprezentacjach specjalizuje się język, to w języku są one w stanie dominować. Efektem ewolucji i przyrostu reprezentacji oderwanych oraz przyczyną dalszego rozwoju jest wykształcony dzięki temu mechanizmowi świat wewnętrzny. W ten sposób, docieramy do poziomu rozwoju tzw. istot popperowskich, według terminologii Daniela Dennetta (1996: 88–93, 98–99, 100–101). Elementy świata wewnętrznego, wedle Gärdenforsa, to dystans (przestrzenny i czasowy), wyobraźnia (jako niekopia), alternatywa (także negacja), symulacja (hipotezy), intencjonalność, planowanie (antycypacje) oderwane reprezentacje

(Gärdenfors, 2010). Świat wewnętrzny kojarzy się także z jeszcze bardzo zaawansowaną jego jakością, mianowicie z tzw. czytaniem cudzych myśli i intersubiektywnością oraz szczegółowymi jej elementami, takimi jak: teoria emocji, teoria uwagi, teoria intencji, teoria cudzego umysłu oraz – *last but not least* – samoświadomość.

Wszystkie te elementy teorii „świata wewnętrznego” łatwo jest zobaczyć w kontekście rozwoju życia kontemplacyjnego – *vita contemplativa* jest koniecznym etapem w rozwoju duchowym, dlatego Dawid spędza swój czas próby w jaskini, dlatego też pisze psalmy, gra na harfie i dlatego Chrystus idzie na pustynię oraz do Ogrodu Oliwnego. Luter zaś spędza swój czas izolacji na zamku w Wartburgu na tłumaczeniu Biblii, a Bonhoeffer podczas uwięzienia w Tegel w Berlinie, a potem we Flossenburgu.

### 3.5. Negacja, presupozycje, możliwość porozumienia

Wydaje się, że presupozycje straciły atrakcyjność jako pojęcie teoretyczne, bo już dawno stwierdzono, że ukrywają one wiele różnorodnych zjawisk (Płuciennik, 1995, 2001). Są szczególnego rodzaju parasolką, pod którą skrywa się wiele zjawisk. Sięgam jednak po ten stary i klasyczny już termin, bo pozwala on zobaczyć, jak zachowuje się negacja i jak bardzo silna może być. Klasycznym przykładem na presupozycje są pytania, które mogą oprócz pytań komunikować także pewne stwierdzenia, znajdujące się wówczas jakby w tle. Świetnie będzie to zjawisko ilustrował przykład (9):

(9) Czy w Polsce już jest dyktatura?

Jeśli przeciwstawimy temu pytaniu zwykle „nie” oraz antonim słowa „już”:

(10) Nie, w Polsce nie ma jeszcze dyktatury,

to nie zniwelujemy presupozycji, która jest także aktywna w stwierdzeniu przeczącym (10). W takich wypadkach mówimy o presupozycjach. Presupozycją (9) i (10) jest zdanie (11):

(11) W Polsce może być dyktatura w niedalekiej przyszłości.

Aby zanegować taką presupozycję, musimy zejść na poziom dyskursu i relacji międzypodmiotowych. Pojawi się wtedy rodzaj konfliktu mentalnego dwóch wizji świata, nie będzie to zwykła logiczna sprzeczność, kiedy zastosujemy mocną negację, jak w przykładzie (12):

(12) Dlaczego zakładasz, że w Polsce może być dyktatura, przecież to absurdalne.

Pierwsza negacja podana w przykładzie (10) to negacja logiczna, korzystająca z metafory odwrócenia. Stosujemy tutaj symetryczną antytezę tezy, o którą się pyta w zdaniu (9). Natomiast mocna negacja zobrażowana przykładem (12) jest to negacja pragmatyczno-psychologiczna, bliska już metaforze konfrontacji i protestu. Można uznać, że ta sytuacja dyskursywna stanowi model negacji pragmatycznej opartej na metaforze protestu, ale także blokady. Warto jednak nie tracić z oczu i tego, że negacja pozostaje cały czas sobą, tyle tylko, że różnicuje ją odniesienie oraz siła. Dlatego, chcąc zachować cały czas jednolitość nazewnictwa, w przypadku negacji lepiej jest sięgnąć nie do logiki Arystotelesowskiej, ale do logiki negacji modeli poznawczych o zmaconej strukturze. Dlatego zamiast zapisu klasycznego:  $\neg T$ , proponuję zapis skalarny  $\neg T (\infty 1, 2, 3, 4, 5)$ . Taki zapis jest w dużej mierze umowny, choć jednoznacznie neguje ujęcie przeczenia określone przez logiki klasyczne. Będzie to negacja logiki zbiorów zmaconych, przypominająca propozycję Lotfi Zadeha (1965) z lat sześćdziesiątych XX wieku, choć pewne podstawy wielowartościowości dał już Jan Łukasiewicz w latach dwudziestych XX wieku (u niego pojawiły się jednak tylko trzy wartości). Nie będę się upierał, żeby tych wartości negacji było akurat pięć, może ich być więcej, jak o tym świadczy choćby cytowana skala WHO BMI, najważniejsze, żeby pamiętać, iż mamy do czynienia z negacją różnego stopnia.

(13) Nieprawda, że w Polsce jest już dyktatura [ $\neg T (\infty 1)$ ].

(14) Nie, w Polsce jeszcze nie ma dyktatury [ $\neg T (\infty 1)$ ].

Zdania (13) i (14) to są dwa warianty negacji symetrycznej, antytezy. Inaczej będzie w następnym przykładzie (15):

(15) Nieprawda, że w Polsce jest już dyktatura i nie ma przesłanek, aby taka była [ $\neg T (\infty 2)$ ].

Widać wyraźnie, że odniesieniem negacji (15) jest nie tylko teza zawarta w pytaniu, ale także szerszy kontekst pytania, milczące założenie pytania (abstrahuję tutaj od sporu, czy nośnikiem tego założenia są partykuły komunikacyjne „już” i „jeszcze” czy też coś innego, na przykład model poznawczy, tak jak jest on pojęty w kognitywnej semantyce np. Lakoffa). Zatem negacja pojmowana praktycznie jako wieloogniskowa albo polireferencyjna będzie miała czasami w jednej wypowiedzi kilka funkcji i mnogość ognisk referencyjnych bądź mnogość odniesień po prostu. W przypadku (15) mamy takie odniesienia (ogniska referencyjne) tylko dwa, ale ujawniają się one na różnych poziomach komunikacyjnych. Ognisk referencyjnych może być jednak więcej, np.:

(16) Nieprawda, że w Polsce jest już dyktatura i nie ma przesłanek, aby taka była i nie ma takiego bytu jak Polska [ $\neg T (\infty 3)$ ].

W przykładzie (16) zanegowano następne milczące założenie tkwiące w użyciu nazwy własnej *Polska*. Każde użycie nazwy własnej zakłada istnienie przedmiotu odniesienia (poza przykładami metajęzykowymi). Niegdyś nazywano to założenie *presupozycją egzystencjalną*. W przypadku (16) zanegowaliśmy nie tylko stan rzeczy i ocenę tego stanu rzeczy, ale także realizm oceny rzeczywistości mówiącego podmiotu. Jeśli ktoś nie ma wątpliwości co do istnienia jakiegoś przedmiotu, a oponent stwierdzi iluzoryczność takiego przedmiotu, można mówić o ostrym konflikcie dwóch wizji świata. Jeszcze głębiej sięgnie negacja, kiedy zanegujemy jakość przedmiotu odniesienia presupozycji egzystencjalnej w przykładzie (17):

(17) Nieprawda, że w Polsce jest już dyktatura i nie ma przesłanek, aby taka była i nie ma takiego bytu jak Polska, zaś Polska to był dziki kraj, w którym nie mogło być mowy o rządach [ $\neg T (\infty 4)$ ].

Cztery różne odniesienia i cztery różne moce negacji pozwalają na uwyrażnienie tego, że sprzeciw negacji ma różną głębię i różny stopień nasilenia podmiotowego zaangażowania. To prawda, że w sensie

literalnym mamy tutaj kilka negatywnych określeń, jednak jest to symultaniczne działanie jednej negacji jednego pytania wyjściowej (9).

Można sobie wyobrazić jednak, że zamiast czterech, tych odniesień będzie pięć:

(18) Nieprawda, że w Polsce jest już dyktatura i nie ma przesłanek, aby taka była i nie ma takiego bytu jak Polska, zresztą Polska to był dziki kraj, w którym nie mogło być żadnych rządów, zaś w Polsce, znaczy nigdzie [ $\neg T (\infty 5)$ ].

To jest może żartobliwy przykład głębi negacji, wydaje mi się jednak, że ukazuje on, jak bardzo praktyczna jest logika negacji. Można powiedzieć, że z poziomu semantyki przenieśliśmy się na poziom teorii wyższego rzędu, mianowicie – filozofii.

Filozofia ta jest praktycznym ucieleśnieniem tego nieprzyjemnego aspektu Reformacji, który czasami wywołuje także negatywne komentarze. Jednak w XX wieku filozofia negacji stała się wręcz synonimem myślenia.

### 3.6. Filozofia negacji, filozofia buntu

Jak już wielokrotnie pokazywałem w poprzednich rozdziałach, negacja to czasem zjawisko modelowe dla protestu, niezgody, ale także sporu i rebelii. Albert Camus w *Pessimism and Tyranny* w 1945 roku pisał: „Nie, nie wszystko da się streścić w negacji i absurdzie. Wiemy to. Musimy jednak najpierw wyeksponować negację i absurd, ponieważ są tym, co spotkało nasze pokolenie i co musimy wziąć pod uwagę” (Camus, 1988: 55) [tłum. – J. P.].

Camus w słynnym esej *Człowiek zbuntowany* daje wyraz przekonaniu, że bunt to nie jest uzurpacja narcystyczna, wynikająca z pragnienia totalnej wolności, nie jest tej totalnej wolności żądaniem, raczej występuje przeciwko niej, bo neguje nieograniczoną siłę władzy politycznej, która nie tylko zezwala na naruszenia nienaruszalnej granicy (np. nietykalności osobistej), ale sama ją narusza. Takiej wizji człowieka zbuntowanego wobec władzy o zapędach totalitarnych towarzyszy nieco bardziej filozoficzna wizja człowieka negacji jako człowieka buntu, który

nie zgadza się na ograniczenia swojego jestestwa przez determinację własnej bytowości. W tym tkwi potencjał bycia nieskończonym. Niezgoda na siebie w tym momencie jest otwarciem na możliwość rozwoju. Rozwoju zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym. To jest zgoda na nieustanne reformowanie także siebie. Można śmiało powiedzieć, nawiązując do wspomnianej już wcześniej przeze mnie „nauki chodzenia” Różewicza, że ta nauka chodzenia, nauka myślenia, to jest także nauka negacji, która w konsekwencji stanowi podstawę wolności.

Taka wizja rebelii, buntu i negacji dobrze wpisuje się w motywy obecne w psalmach. Dawid jest niewątpliwie ucieleśnieniem odwagi buntu, choć jego postać, jak o tym pisałem we wstępie, staje się niezwykle wielowymiarowa i złożona. Dawid sam w sobie jest postacią niewątpliwie fascynującą przez tę złożoność właśnie. Dawid potrafi zanegować warunki wstępne walki z Goliatem – walkę na miecze – i dzięki tej innowacyjności, jaką stanowi uniknięcie starcia bezpośredniego – zastosowanie procy i kamienia – wygrywa (piszę o tym dalej, idąc za Gladwell, 2013, wyd. pol. 2014). Bez negacji nie byłoby w jego przypadku sukcesu. Kiedy Saul kazał mu przynieść 100 napletków filistyńskich, ten przyniósł mu 200. I w tym wypadku Dawid jest innowacyjny przez negację warunków wstępnych. Jest bohaterem.





## 4. PROTEST SONG JAKO FORMA OPORU

### 4.1. Wprowadzenie

Po zarysowaniu stylów działania aktywistycznego oraz różnych form protestu i negacji chciałbym opisać w tym rozdziale kulturę jako aktywizm, którego postacią może być protest song. W dalszej części zestawiam protest songi z psalmami, gdyż jedno i drugie są ideowo nacelowane w stworzenie „nowego człowieka”, mają na celu wyzwolenie słuchacza, czytelnika, śpiewającego. Psalm i protest song traktuję jako gatunki kulturotwórczego oporu, protestu, symbol postaw postaci, które pojawiają się w całej mojej książce. Zarówno protest song, jak i psalm to liryka powiązana mocno z muzycznym wykonaniem, ale też jego projektem. Protest song został niewątpliwie nobilitowany, kiedy jednego z reprezentantów gatunku – Boba Dylana, uhonorowano Literacką Nagrodą Nobla w 2016 roku: za – jak uzasadniano – „tworzenie nowych form poetyckiej ekspresji w ramach wielkiej tradycji amerykańskiej pieśni”. Figuruje on w opracowaniach ruchów społecznych jako ich swoisty bard. Aby dookreślić pojęcie protest songu rozważam najpierw pojęcie gatunku na przykładzie *Róbmę swoje* Młynarskiego. Wydaje się, że już sam tytuł tej piosenki wskazuje na aktywność czy wręcz pracę (wytwarzanie w antropologii Hannah Arendt), ale sprawa jest znacznie bardziej złożona w budowie jej świata przedstawionego, głównie przez aluzje biblijne i odniesienie do bohaterów starotestamentowych, bliskich przecież centralnemu dla mnie bohaterowi Dawidowi, także muzykowi i twórcy pieśni (psalmów). Po nakreśleniu kilku cech charakterystycznych protest songu, wskazuję na pokrewieństwo utworu Młynarskiego z piosenkami, które w skrócie można nazwać budującymi (dającymi nadzieję, inspirującymi, ideowymi) w nurcie uniesienia religijnego.

## 4.2. Noe, początki protest songów i *Róbmy swoje* jako piosenka natchnienia

Wśród piszących o tzw. protest songach panuje przekonanie, że mamy w ich przypadku do czynienia z pojęciem dość poręcznym, jednak niezbyt ostrym. Co prawda najnowsza historia pieśni protestu zaczyna się od słynnego *Dziwacznego owocu* (*Strange Fruit*) w wykonaniu Billie Holiday (Lyndsey, 2011), jednak w innych źródłach znaleźć można także swoiste antecedencje gatunku nawet już w rewolucji Cromwella w XVII wieku czy rewolucji francuskiej (zob. Protest Song Lyrics Net). Niby wszyscy wiedzą, że pieśni protestu są poezją zaangażowaną, jednak dominuje pogląd, że pieśń protestu musi być przeciwko jakiemuś zjawisku społecznemu lub politycznemu:

Pieśń protestu; forma poetycko-pieśniarskiej twórczości zaangażowanej wywodząca się z piosenki kabaretowej lub ulicznej, której zasadniczym przesłaniem jest protest przeciwko negatywnym zjawiskom społ., polityce państwa, niesprawiedliwości czy bezprawiu (por. Baluch, Gierowski, 2016: 301).

Jednak znawcy tematu zwracają uwagę, że protest song to utwór powiązany z ruchem zmian społecznych, i może być gatunkiem ludowym, klasycznym lub komercyjnym. Ruchy społeczne zgodnie z Ronem Eyermanem (1998: 6) mają nawet swoistą estetykę i kojarzone są z kulturą transformacją. Te ruchy mogą być związane z żądaniem zniesienia pozostałości niewolnictwa (jak w USA), uznaniem praw (np. wyborczych) kobiet albo zaprzestaniem wojen (hippisi). Jednak można tutaj wymienić także ruch ACTA czy masowe protesty przed sądami i Parlamentem RP latem 2017 roku. Zgadzam się tutaj z Eyermanem, że z punktu widzenia kognitywnego ruchy społeczne, mimo że definiowane przez cielesną obecność ludzi na ulicach, stwarzają i wytwarzają wiedzę, a także jej nowe formy. Cieleśność manifestacji stwarza nie tylko nową konfigurację fizyczną (przemieszczanie, takie jak marsz czy fizyczna blokada), ale także nową konfigurację wiedzy.

Jeśli jednak spojrzymy na popularne omówienia pieśni protestu w Polsce, to ich autorzy wskażą nam bardzo stereotypowych reprezentantów antykomunistycznej piosenki bardów: Jacka Kaczmarskiego z *Murami*, *Przedszkolem* czy *Zbroją*, politycznego kabareciarza Jana Pietrzaka, z jedną

z najbardziej znanych polskich pieśni *Żeby Polska była Polską*, wiersze Jonasza Kofty m.in. *Pamiętajcie o ogrodach*. Oprócz nich znajdzie się jeszcze miejsce dla Stanisława Staszewskiego i Przemysława Gintrowskiego.

Oczywiście nie ma sensu widzieć w Młynarskim jakiegos barda antykomunistycznej opozycji, jednak jak wspominał on sam:

Pamiętam ten dzień – 4 czerwca 1989 roku. Atmosfera przed wyborami była niezwykła i niepowtarzalna. Kilkakrotnie zapraszano mnie na spotkania z ludźmi „Solidarności”, którzy kandydowali do Sejmu i Senatu. Zdarzało się, że na tych spotkaniach śpiewałem. Moja piosenka *Róbmy swoje* – z którą wielu ludzi się identyfikowało i powoływało na jej przesłanie – stała się w tym czasie hymnem. Niedługo przed 4 czerwca odbył się duży koncert w Teatrze Powszechnym w Warszawie, w którym wzięło udział kilkunastu wykonawców. Pamiętam między innymi Joannę Szczepkowską, Janka Pietrzaka. Czas był gorący, a klimat podniosły. Naładowany pełnymi nadziei oczekiwaniami. Występowaliśmy właśnie dla ludzi, którzy w tych wyborach mieli kandydować z list „Solidarności”. Był wśród nich pan Tadeusz Mazowiecki. Miałem przeświadczenie, zresztą nie tylko ja, że dzieje się coś wspaniałego i ogromnie ważnego. Wszyscy od dawna czekaliśmy na jakąś istotną zmianę. To się wyczuwało w rozmowach ludzi między sobą, w jakimś ogólnym, wspólnym kierunku patrzenia w przyszłość (cyt. za: Kowalczyk, 2017: 65)

Zatem był on człowiekiem jednoznacznie kojarzonym z opozycją antykomunistyczną, o czym też świadczyła historia jego życia zwłaszcza w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Jednak zazwyczaj komunistyczna władza nie karała go za same piosenki, bo były one wieloznaczne i inteligentnie napisane oraz lekko wykonywane. Chciałbym argumentować, że w przypadku tego swojego pokoleniowego hymnu (zawołania) *Róbmy swoje* mamy do czynienia z protest songiem, który można porównać z jednej strony do *If I Had a Hammer*, Pete’a Seegera i Lee Haysa z 1949 (Ruehl, 2017), z drugiej zaś nawet do *Amazing Grace* Johna Newtona z 1772 roku. Podobnie jak *Amazing Grace* stało się „pieśnią natchnienia” dla całych pokoleń przeciwników niewolnictwa i wojowników o prawa człowieka, jak *Gdybym miał młot* stał się hymnem inspiracji dla bojowników o prawa człowieka w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych, podobnie piosenka *Róbmy swoje* Wojciecha Młynarskiego może zostać zaliczona do

„pieśni natchnienia” (*inspirational songs*). To pieśń natchnienia, choć wykonywana z gracją podobną do zespołu folkowego Peter, Paul i Mary z początku lat sześćdziesiątych XX wieku. Przepelniona symboliką treści iście inspiracyjną, duchową, dotykającą sedna, z jednej strony dziedziny poetyki (jako subdyscypliny filozofii antycznej, w której Arystoteles zastanawia się nad twórczością), z drugiej zaś — dotykającą sedna etyki. Dla Platona, nauczyciela Arystotelesa, twórczość była nade wszystko inspiracją. Zupełnie inaczej w *Poetyce*, w której bada się jednak reguły twórczości, to jest jej teoria, w której wielką rolę odgrywają reguły i relacja emocjonalna międzyludzka, wzorzec relacji emocjonalnych (słynna para „litość i trwoga”) jako reakcja na rozpoznanie, relację kognitywną. Ale pojawiają się w tej refleksji także zagadnienia etyczne powiązane z ateńską demokracją. W tym sensie dobrze wpisuje się ta piosenka w ramę antropologiczną Hannah Arendt: tworzenie staje się dla twórców wyzwaniem politycznym – działaniem *sensu stricto*.

Kiedy pisze się o pieśniach protestu, słowo „protest” za bardzo oślepia i często nie dostrzega się, że opozycyjność może także być konstruktywna, oparta na inspiracji. Taką inspiracją życia aktywnego jest także Dawid ze swoimi psalmami. Protest nie zawsze polega na negacji wyrażanej wprost, protest może być kreacją alternatywnych światów. Tak jak np. w Psalmie 137, do którego jeszcze wrócę, kiedy rysuje się szczególnie gra między stanem terażniejszym, a przeszłością i przyszłością („Nad rzekami Babilonu ...”).

### 4.3. Kultura, Biblia i inspiracja

Kiedy w 2016 roku Teatr Ateneum prezentował swój spektakl oparty na tekstach Młynarskiego i nazwał go – odwołując się do tekstu słynnej piosenki – *Róbmymy swoje*, uczynił bardzo znaczący gest przypomnienia. W tym jednak wypadku powtórzenie nie jest monotonne, nawiązuje wręcz do myśli samego tekstu Młynarskiego. Autor ten w zwiastunie spektaklu na stronach internetowych (<https://teatrateneum.pl/?p=20622>, dostęp: 3.03. 2018) stwierdza, że Młynarski ma dwie dusze: jedną liryczną, drugą publicystyczną. Czytamy tam:

Ta pierwsza dusza podpowiada mu piosenki o ulubionej leszczynie, o polskiej miłości, „co umie przebaczać, umie drwić”, o pannie Heli, która „śliznym oczkiem strzela” i o nutach, co „wołą tańczyć solo”. Ta druga dusza każe mu pisać piosenki o walcu, który „przyjdzie i wyrówna” albo balladę o tych, „co się za pewno poczuli”.

Moim zdaniem ta dwoistość stwarza fałszywy obraz literatury i kultury. O takiej dwoistości trzeba byłoby mówić np. u Czesława Miłosza, a przecież cała jego koncepcja ocalenia w poezji nie bazuje na takiej dwoistości, poezja ocala nawet wtedy, kiedy mówi o „porcelanie” czy „podwiązka kurtyzany”. Taka sugerowana w tekście Ateneum dwoistość abstrahuje od faktu bardziej podstawowego, że kultura jest polityczna zawsze i kiedy Młynarski czy ktokolwiek inny jest liryczny, to tworzy tym samym pewien fakt polityczny. Kiedy Richard Rorty (1996: *passim*) pisze o sobie jako liberalnej ironistce, to jest polityczny nie tylko dlatego, że pisze o swoim liberalizmie, ale także dlatego, że używa ironicznej gry tożsamościowej, że jest figuralny, niedosłowny. Używanie figur jest aktem politycznym, nawet, jeśli tego nie chcemy. Zaś tworzenie w ramach społecznych jest działaniem. Poetyka jest etyką:

Raz Noe wypił wina dzban  
I rzekł do synów: Oto  
Przecieki z samej Góry mam –  
Chłopaki, idzie potop!

Widoki nasze marne są  
I dola przesądzona,  
Rozdzieram oto szatę swą -  
Chłopaki, jest już po nas!

A jeden z synów – zresztą Cham -  
Rzekł: Taką tacie radę dam:

Róbmy swoje!  
Pewne jest to jedno, że  
Róbmy swoje!  
Póki jeszcze ciut się chce,  
Skromniutko, ot, na własną miarę

Zmajstrujmy coś, chociażby arkę! Tatusiu:  
Róbmy swoje! Róbmy swoje!  
Może to coś da – kto wie?  
Raz króla spotkał Kolumb Krzyś,  
A król mu rzekł: Kolumbie,  
Pruj do lekarza jeszcze dziś,  
Nim legniesz w katakumbie!

Nieciekaw jestem, co kto truć  
Na twoim chce pogrzebie,  
Palenie rzuć, pływanie rzuć  
I zacznij dbać o siebie!

A Kolumb skłonił się jak paż,  
Po cichu tak pomyślał zaś:

Róbmy swoje!  
Pewne jest to jedno, że  
Róbmy swoje,  
póki jeszcze ciut się chce!  
I zamiast minę mieć ponurą,  
Skromniutko, ot, z Ameryk którą – odkryjmy...  
Róbmy swoje! Róbmy swoje!  
Może to coś da – kto wie?

Napotkał Nobla kumpel raz  
I tak mu rzekł: Alfredzie,  
Powiedzieć to najwyższy czas,  
Że marnie ci się wiedzie!

Choć do doświadczeń wciąż cię gna,  
Choć starasz się od świtu,  
Ty prochu nie wymyślisz, a  
Tym bardziej dynamitu!

A Nobel spłonął się jak rak,  
Po cichu zaś pomyślał – jak?

Róbmy swoje!  
Pewne jest to jedno, że

Róbmy swoje,  
póki jeszcze ciut się chce!

W myśleniu sens, w działaniu racja,  
Próbujmy więc, a nuż fundacja – wystrzeli?  
Róbmy swoje! Róbmy swoje!  
Może to coś da – kto wie?

Ukształtowała nam się raz  
Opinia, mówiąc: Kurczę,  
Rozsądku krzyny nie ma w was,  
Inteligenty twórcze!

Na łeb wam wali się ten kram,  
Aż sypią się zeń drzazgi,  
O skórze myśleć czas, a wam?  
Wam w głowie wciąż drobiazgi!

Opinia sroga to, że hej,  
Odpowiadając przeto jej:

Róbmy swoje!  
Pewne jest to jedno, że  
Róbmy swoje!  
Bo jeżeli ciut się chce,

Drobiazgów parę się uchowa:  
Kultura, sztuka, wolność słowa – Kochani,  
Róbmy swoje! Róbmy swoje!  
Może to coś da – kto wie?

Rodacy!  
Róbmy swoje!  
A Ty, Widzu, brawo bij!  
Róbmy swoje!  
A Ty zdrowie nasze pij!  
Niejedną jeszcze paranoję  
Przetrzymać przyjdzie – robiąc swoje! Kochani,  
Róbmy swoje! Róbmy swoje!  
Żeby było na co wyjść!



W moim przekonaniu sensem głównym tego utworu jest zawołanie „róbmy swoje” zmotywowane poważnym twierdzeniem: „W myśleniu sens, w działaniu racja” oraz wskazaniem celu myślenia i działania: „Drobiazgów parę się uchowa/ Kultura, sztuka, wolność słowa”. To jest „nauka chodzenia” Młynarskiego, nauka myślenia, nauka wolności.

Gdyby przyrzeć się, jakie wzorce „inteligentów twórczych” podaje do naśladowania Młynarski, to uderza rozrzut osobowy, czasowy, kulturowy; zacznijmy od Noego, proroka starotestamentowego, patriarchy, bliskiego potomka Adama, wybrańca Boga ze względu na swoją prawość i sprawiedliwość. Bardzo charakterystyczne, że Młynarski od razu na samym wstępie tę prawość nieco pomniejsza wysunięciem na pierwszy plan jego słynnego konfliktu z synem Chamem, który upublicznił wizerunek pijanego ojca. Przesunięcie semantyczne względem opowieści biblijnej jest bardzo znaczące, to Cham jest inspiratorem budowy arki. Przy czym jest to pierwsza z brzegu nasuwająca się myśl, a nie jedyna możliwa misja i sens istnienia. Zatem pierwsza postać kojarzy się z jednej strony z prawem i sprawiedliwością, z drugiej z natchnieniem przez Boga („przecieki z samej góry mam”), z trzeciej z pracą inżynierską, która do dzisiaj znajduje mnóstwo komentatorów i natchnionych poszukiwaczy „zaginionej arki”. Dużo pisano także o symbolu „arki” odnozonej do literatury za sprawą Mickiewicza i jego *Pieśni Wajdeloty* z *Konrada Wallenroda*. Jednak błędem byłoby pójście tym tropem:

O wieści gminna! ty arko przymierza  
Między dawnymi i młodszymi laty:  
W tobie lud składa broń swego rycerza,  
Swych myśli przędę i swych uczuć kwiaty.

Arko! tyś żadnym niezłamana ciosem,  
Póki cię własny twój lud nie znieważy;  
O pieśni gminna, ty stoisz na straży  
Narodowego pamiątek kościoła,  
Z archanielskimi skrzydłami i głosem -  
Ty czasem dzierzysz i miecz archanioła.

Pierwszy fragment byłby bardzo pasował do koncepcji ocalenia wartości Młynarskiego, jednak koncepcja „narodowego pamiątek kościoła” byłaby tutaj kompletnie niedorzeczna, bo też następne wzorce osobowe

wskazywane przez autora *Róbmy swoje* nie są także z narodowego panteonu, raczej wskazują międzynarodowe, ogólnoludzkie wzorce kreatywności. Nie da się tutaj pogodzić statyki jakiegoś muzealnego „kościola pamiętek” z dynamiką działania, nie chodzi tutaj o stawianie pomników, tylko o tworzenie, ta etyka polega na poetyce, a nie rozpamiętywaniu.

Krzysztof Kolumb jest odkrywcą Ameryki i jako taki może funkcjonować jako symbol eksploracji nowych obszarów i ziem. Jest on dla Arendt także bohaterem nowoczesności i tego przesunięcia od modelu antropologicznego *animal laborans* do *homo faber*. Łączy go z Noem koncept pływania po wodzie, jednak nie to jest w tym wypadku istotne, bo jeśli Noe to inteligencja techniczna, inżynierska, to Kolumb – inteligencja naukowa, odkrywająca nowe obszary. Podobnie zresztą następną postać, czyli Alfred Nobel. Funkcjonuje on w tekście Młynarskiego głównie nie jako wynalazca dynamitu, choć również, ale jako założyciel fundacji Nobla, która corocznie skupia na sobie uwagę całego świata, kiedy przyznaje prestiżowe nagrody. Jest to znacząca zmiana. Powtórzę zatem, że „w myśleniu sens”, w wymyślaniu i odkrywaniu, kombinowaniu, w dobrej robocie „w działaniu racja”. „Róbmy swoje” nie jest nawoływaniem do bierności i wycofywania się z życia publicznego. Zupełnie na odwrót: jako piosenka inspiracyjna to nawoływanie do aktywizmu, celem zaś tego myślenio-działania jest ocalenie, które Młynarski zabawnie i skromnie nazywa „uchowaniem drobiazgow”: „Drobiazgow parę się uchowa/ Kultura, sztuka, wolność słowa”. Innymi słowy, „róbmy swoje” nie propaguje eskapizmu, raczej inteligentny aktywizm i wolność słowa, etykę wolności i powołania do działania. W tym sensie daje się ten protest song zestawiać z protest songami w psalmach, songami, które wynikają z filozofii oporu wobec rzeczywistości, także władzy. W tym sensie protest songi to pieśni inspiracyjne, bo motywujące do działania i do stawania się „nowym człowiekiem”, „narodzonym na nowo”. Protest song to nawoływanie do ocalenia poprzez wyjście ze strefy komfortu, z domu niewoli, z domu oswojenia. Psalmi są w tym sensie protest songami i pieśniami inspiracji zarazem.



## 5. TWÓRCZE MYŚLENIE I ZAANGAŻOWANIE SPOŁECZNE W POETYCE

### 5.1. Twórcze myślenie i zaangażowanie społeczne

Moje rozważania dotychczasowe, będące swoistą ramą teoretyczną dla analiz psalmów, wskazywały już na związek pieśni inspiracyjnych z pieśniami oporu, protest songami m.in. po to, aby wskazać pokrewieństwa ideałów chrześcijańskiej wolności (tkwiącej u podstaw Reformacji) z ideałami i wartościami liberalnej demokracji. To jest może mało oczywiste, ale nie brakowało w historii interpretacji Starego Testamentu również takich fragmentów, które wskazywały na nowoczesność niektórych postaci i scen. Takim bohaterem nowoczesności może stać się np. Abraham, ale nie ten składający w ofierze swego obiecane go przez Boga syna Izaaka na górze Moria, ale ten negocjujący i targujący się z Bogiem przed zniszczeniem Sodomy. On nie tylko swobodnie dyskutuje z Bogiem, ale śmie się targować do upadłego w imię uratowania jedyne go choć sprawiedliwego (por. Neiman, 2009). Dawid pokonujący olbrzyma Goliata podstępem i umiejętnością zastosowania innowacyjnych metod walki, umiejętnością myślenia poza schematami, także współcześnie jest inspiracją nowoczesności i innowacji (Gladwell, 2013, wyd. pol. 2014). Przez wiele dekad romantyzmu scena walki Jakuba z Bogiem stawała się też natchnieniem dla poetów, także nowoczesności (zob. Słonimski czy Grochowiak, ale także bard Kaczmarek). Dla wielu teologów taka walka, zmaganie, to jest symbol modlitwy. Na tym tle istotne jest przyjrzenie się, jak widzi się sedno liberalnych wartości w ramach liberalnej edukacji współczesnej, to właśnie w jej kontekstach daje się zrozumieć duża wartość twórczości, eksploracji oraz aktywizmu. W 2005 roku w USA doszło do powstania instytucji o nazwie Liberal Education and America's Promise (LEAP), rodzaju publicznego stowarzyszenia promującego liberalną edukację jako „nadzieję i obietnicę USA”. Inicjatywa była odpowiedzią na rosnące

zapotrzebowanie wykształconych uniwersytecko absolwentów-pracowników, ale także zapotrzebowanie na aktywnych dojrzałych obywateli. LEAP zaczęło promować tzw. podstawowe (uniwersalne) efekty uczenia się. W ramach takiego promowania doszło do sformułowania w latach 2007–2009 rubryk efektów kształcenia VALUE. Wśród szesnastu podstawowych i uniwersalnych efektów kształcenia na pierwszym miejscu znalazły się twórcze myślenie i zaangażowania społeczne.

Jak można przeczytać w tekście angielskim, rubryki VALUE zostały opracowane przez zespoły ekspertów wydziałów reprezentujących uczelnie i uniwersytety w Stanach Zjednoczonych, które zbadały zarówno istniejące już rozwiązania na uczelniach, jak i dodatkowe informacje zwrotne od wykładowców. Rubryki są niezwykle pomocne w ukonkretnieniu efektów kształcenia i ewaluację ich osiągnięcia, czyli efektywność. Dostarczają one deskryptorów efektywności, które na dodatek można stopniować. Mogą służyć na poziomie instytucjonalnym do oceny i dyskusji na temat uczenia się studentów. Te podstawowe efekty uczenia są różnie realizowane na poszczególnych kierunkach studiów.

Uniwersalną wartością pierwszoplanową jest zaangażowanie obywatelskie, tak ważne zarówno dla Bonhoeffera, jak i Arendt, a definiowane jest jako „działanie na rzecz wprowadzenia zmian w życiu obywatelskim naszych społeczności i rozwijaniem połączonej wiedzy, umiejętności, wartości i motywacji, aby różnica-zmiana stała się możliwa. Oznacza to promowanie jakości życia w społeczności, poprzez polityczne i niepolityczne procesy” (Ehrlich, 2000: VI). Dodatkowo zaangażowanie obywatelskie obejmuje akcje, w których osoby biorą udział w działaniach o charakterze osobistym i publicznym, które zarówno wzbogacają życie osobiste, jak i są społecznie korzystne dla społeczności. Jak wskazują badania społeczne najbardziej zaangażowani w tym sensie są najlepiej wykształceni.

Zaangażowanie obywatelskie może przybierać różne formy, od indywidualnego wolontariatu do zaangażowania organizacyjnego oraz po uczestnictwo w wyborach. W przypadku studentów może to obejmować uczenie się w społeczności poprzez zajęcia z usługami edukacyjnymi, badania społecznościowe lub usługi w obrębie społeczności.

Twórcze myślenie jest zarówno zdolnością do łączenia lub syntezy istniejących pomysłów, obrazów lub wiedzy w oryginalny sposób, jak i doświadczeniem myślenia, reagowania i pracy w sposób wyobrazeniowy, charakteryzujący się wysokim stopniem innowacyjności, rozbieżnego myślenia i podejmowania ryzyka.

Tabela 1. Rubryka innowacyjnego myślenia

	<b>Zwieńczenie</b>  <b>4</b>	<b>Kamienie milowe</b>		<b>Standardowa miara</b>  <b>1</b>
		<b>3</b>	<b>2</b>	
		1	2	
<b>Zdobycie kompetencji</b> Ten krok dotyczy nabywania strategii i umiejętności w określonej domenie.	Refleksja: Ocena procesu twórczy i produkt za pomocą kryteriów właściwych dla domeny	Utwórz: tworzy całkowicie nowy obiekt, rozwiązanie lub pomysł odpowiedni dla domeny	Adaptacja: Pomyślnie przystosowuje odpowiedni przykład do swoich własnych specyfikacji	Model: Udaje się odtworzyć odpowiedni przykład
<b>Podejmowanie ryzyka</b> Może obejmować ryzyko osobiste (obawa przed zawstydzeniem lub odrzuceniem) lub ryzyko niepowodzenia w pomyślnym ukończeniu zadania, tj. wykraczanie poza pierwotne parametry zadania, wprowadzanie nowych materiałów i formularzy, rozwiązywanie kontrowersyjnych tematów, propagowanie niepopularnych pomysłów lub rozwiązań	Aktywnie wyszukuje i prowadzi przez nieprzetestowane i potencjalnie ryzykowne kierunki lub podejścia do rozwiązywania zadania w produkcie końcowym	Zawiera nowe kierunki lub podejścia do zadania w produkcie końcowym	Rozważa nowe kierunki lub podejścia, nie wychodząc poza wytyczne zadania	Pozostaje ściśle w granicach wytycznych zadania

Tabela 1 (cd.)

	1	2	3	4
<b>Rozwiązywanie problemów</b>	Nie tylko opracowuje logiczny, spójny plan rozwiązania problemu, ale rozpoznaje konsekwencje rozwiązania i potrafi sformułować powód jego wyboru	Po wybraniu spośród alternatyw opracowuje logiczny, spójny plan rozwiązania problemu	Rozważa i odrzuca mniej akceptowalne podejścia do rozwiązania problemu	Tylko pojedyncze podejście jest brane pod uwagę i służy do rozwiązania problemu
<b>Zawieranie sprzeczności</b>	Łączy w pełni alternatywne, rozbieżne lub sprzeczne perspektywy lub idee	Zawiera alternatywne, rozbieżne lub sprzeczne perspektywy lub pomysły w sposób rozpoznawczy	Zawiera (rozpoznaje wartość) alternatywnych, rozbieżnych lub sprzecznych perspektyw lub pomysłów w niewielki sposób	Potwierdza (wspomina na marginesie) alternatywne, rozbieżne lub sprzeczne perspektywy lub pomysły
<b>Innowacyjne myślenie</b> Nowość lub unikalność (idei, roszczenia, pytania, formy itp.)	Rozszerza nowatorski lub unikalny pomysł, pytanie, format lub produkt, aby stworzyć nową wiedzę lub wiedzę przekraczającą granice	Tworzy nowatorski lub unikalny pomysł, pytanie, format lub produkt	Eksperymentuje z tworzeniem nowatorskiego lub unikalnego pomysłu, pytania, formatu lub produktu	Reformuluje zbiór dostępnych pomysłów

	1	2	3	4
<b>Łączenie, syntezywanie, przekształcanie</b>	Przekształca pomysły lub rozwiązania w zupełnie nowe formy	Syntetyzuje idee lub rozwiązania w spójną całość	Łączy pomysły lub rozwiązania w nowatorski sposób	Rozpoznaje istniejące połączenia między pomysłami lub rozwiązaniami

Źródło: za ang. tekstem VALUE 2014.

Gdybyśmy musieli ocenić działanie wzorców osobowych wskazanych przez wybory m.in. Bonhoeffera z Biblii, to niewątpliwie zdobywają oni kompetencje, podejmują ryzyko, rozwiązują problemy, zawierają sprzeczności, są innowacyjni w myśleniu oraz świetnie łączą, syntetyzują i przekształcają dany im świat w nową jakość i nowe formy. Są niewątpliwie twórczy. Twierdzą jednak, że sednem tej twórczości nie jest twórczość sama dla siebie, tylko twórczość inspiracyjna, mająca wpływ na zmiany społeczne, przyczyniająca się do powstania „nowego człowieka”, „nowonarodzonego”. Najlepiej widać to w przypadku Noego, dzięki któremu przetrwały ludzkość i ziemską faunę. Trudniej sobie wyobrazić większe zasługi. Jednak także odkrycie Nowego Świata przez Kolumba, wynalezienie dynamitu i Nagrody Nobla wprowadzają kolosalną zmianę w świecie zarówno materialnym, jak i społecznym.

Jak podaje angielski tekst: „Zaleca się, aby oceniający przypisywali zero do dowolnej próbki pracy lub zbioru prac, które nie spełniają wydajności poziomu odniesienia (komórki 1)”.

Jak już pisałem, nasi bohaterowie są bez wątplenia zaangażowani społecznie, Noe buduje wraz z rodziną arkę, ale beneficjentem jego działań jest ludzkość i cała fauna, świat w ogólności. Dobro odkrywania nowych terytoriów jest również nie do przecenienia, jak i pomoc techniczna siły takiej jak dynamit i w przyszłości impuls w postaci Nagrody Nobla. Twórcze myślenie i zaangażowanie społeczne wynikają z dojrzałości osobowej. Na tym tle trzeba także widzieć Dawida z jego innowacją w technice walki (strzał z procy z dystansu, zanegowanie pierwotnych warunków walki Goliata jako walki wręcz z kontaktem bezpośrednim) oraz zaangażowaniem zarówno w leczenie Saula przy pomocy gry na harfie, ale także w jego strategiczne planowanie życia świątynnego



Tabela 2. Rubryki wartości zaangażowania obywatelskiego

	<b>Zwieńczenie</b>	<b>Kamienie milowe</b>		<b>Standardowa miara</b>
	<b>4</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>1</b>
	1	2	3	4
<b>Różnorodność wspólnot i kultur</b>	Demonstruje dowody korekty własnych postaw i przekonań z powodu pracy bądź uczenia się w różnorodności społeczności i kultur. Promuje zaangażowanie innych w różnorodność	Reflektuje nad tym, jak własne postawy i przekonania różnią się od innych kultur i społeczności. Wykazuje ciekawość, czego można się nauczyć z różnorodności społeczności i kultur	Ma świadomość, że własne postawy i przekonania różnią się od innych kultur i społeczności. Wykazuje niewielką ciekawość, czego można się nauczyć z różnorodności społeczności i kultur	Wyraża postawy i przekonania jako jednostka z jednostronnego punktu widzenia. Jest obojętny lub odporny na to, czego można się nauczyć z różnorodności społeczności i kultur
<b>Analiza wiedzy</b>	Łączy i rozciąga wiedzę (fakty, teorie itp.) z własnego akademickiego kierunku/dziedziny/dyscypliny na obszary zaangażowania obywatelskiego i własnego udziału w życiu obywatelskim, polityce, rządzie	Analizuje wiedzę (fakty, teorie itp.) z własnego kierunku studiów akademickich/dziedziny/dyscypliny, tworząc powiązania z zaangażowaniem obywatelskim i własnym udziałem w życiu obywatelskim, polityce i rządzie	Zaczyna łączyć wiedzę (fakty, teorie itp.) z własnego akademickich studiów/nauki /dziedziny/dyscypliny do zaangażowania obywatelskiego i do własnego udziału w życiu obywatelskim, polityce i rządzie	Zaczyna identyfikować wiedzę (fakty, teorie itp.) z własnego akademickiego kierunku, nauki/dziedziny/dyscypliny, wiedzę, która jest odpowiednia dla zaangażowania obywatelskiego i własnego uczestnictwa w życiu obywatelskim, polityce i rządzie

	1	2	3	4
<b>Obywatelska tożsamość i zobowiązanie</b>	Dostarcza dowodów na doświadczenie w działaniach obywatelskich i opisuje to, czego się nauczył o sobie w relacji do wzmocnienia i wykrystalizowania poczucia tożsamości obywatelskiej i ciągłym zaangażowaniu w działania publiczne	Dostarcza dowodów na doświadczenie w działaniach obywatelskich i opisuje, co nauczył się o sobie, ponieważ odnosi się do rosnącego poczucia tożsamości i zaangażowania obywatelskiego	Dowody sugerują, że zaangażowanie w działania obywatelskie jest tworzone na podstawie oczekiwań lub wymagań kursu, a nie z poczucia tożsamości obywatelskiej	Dostarcza nie-licznych dowodów na swoje doświadczenie w działaniach na rzecz zaangażowania obywatelskiego i nie łączy doświadczeń z tożsamością obywatelską
<b>Komunikacja obywatelska</b>	Dostosowuje strategie komunikacyjne, aby efektywnie wyrażać, słuchać i dostosowywać się do innych w celu nawiązywania relacji i rozwoju działań obywatelskich	Skutecznie komunikuje się w kontekstach obywatelskich, pokazując umiejętność wykonywania wszystkich następujących czynności: wyrażania, słuchania i dostosowywania pomysłów i wiadomości w odniesieniu do perspektywy innych osób	Komunikuje się w kontekstach obywatelskich, pokazując zdolność do czegoś więcej niż: wyrażania, słuchania i dostosowywania pomysłów i wiadomości w odniesieniu do perspektywy innych osób	Komunikuje się w kontekstach obywatelskich, pokazując umiejętność wykonania jednej z następujących czynności: wyrażania, słuchania i dostosowywania pomysłów i wiadomości w odniesieniu do perspektywy innych osób

Tabela 1 (cd.)

	1	2	3	4
<b>Działania obywatelskie i refleksja</b>	Demonstruje niezależne doświadczenia i wykazuje inicjatywę w zespołowym kierowaniu złożonymi lub wielowymiarowymi działaniami na rzecz zaangażowania obywatelskiego, któremu towarzyszą refleksyjne spostrzeżenia lub analizy dotyczące celów i osiągnięć swoich działań	Demonstruje niezależne doświadczenie i kierownictwo zespołem w działaniach obywatelskich, pokazując także refleksyjne spostrzeżenia i analizę dotyczących celów i osiągnięć swoich działań	Uczestniczył wyraźnie w działaniach ukierunkowanych na działania obywatelskie i zaczyna odzwierciedlać lub opisywać, w jaki sposób te działania mogą przynieść korzyści poszczególnym osobom lub społecznościom	Eksperymentował z pewnymi działaniami obywatelskimi, ale pokazuje słabo zinternalizowane rozumienie ich celów lub efektów i niewielkie zaangażowanie w przyszłe planowane działania
Konteksty/struktury obywatelskie	Demonstruje umiejętność i zaangażowanie we wspólną pracę w obrębie i w ramach społeczności i kontekstów w celu osiągnięcia celu obywatelskiego	Demonstruje zdolność i zaangażowanie w aktywną pracę w kontekstach i strukturach społeczności, aby osiągnąć cel obywatelski	Demonstruje doświadczenie określające celowe sposoby uczestniczenia w kontekstach i strukturach obywatelskich	Eksperymentuje z kontekstami i strukturami obywatelskimi, wypróbował niektóre, aby zobaczyć, co pasuje

Źródło: za ang. tekstem VALUE 2014.

oddanej mu społeczności (choć świątynię dla niej dane było zbudować dopiero jego synowi – Salomonowi). Dawid jest zaangażowany społecznie, sam zgłasza się jako skromny pasterz do walki z niepokonanym Goliatem, sam też tańczy nago przed Arką podczas procesji do Jerozolimy, ryzykuje ośmieszenie, ale jego zaangażowanie nie pozwala mu zrezygnować. Relacja z Bogiem jest tutaj cały czas w tle, aktywność w świecie posiada nieustannie kontrapunkt w postaci wycofania i refleksji.

## 5.2. Niedokończony projekt

Wiele już pisano o koncepcji Habermasa, który nazwał projekt modernizmu „niedokończonym projektem Oświecenia”. W 1980 roku Jürgen Habermas podjął myśl Adorno i Horkheimera z *Dialektyki Oświecenia* (1945, wyd. pol. 1994), którzy krytykowali Oświecenie, chcąc ocalić niektóre jego elementy i zawarł ją w artykule *Modernizm – niedokończony projekt* (1997), który potem rozwinął w książce *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* (Habermas, 2000: 7–8). Niedokończony projekt polegał na tym, że pomimo krytyki Oświecenia, tak mocno obecnej przecież u Horkheimera i Adorno, pomimo kompromitacji projektu oświeceniowego – rozumu instrumentalnego, ciągle pozostaje do realizacji, wywodzący się także z Oświecenia, rozum komunikacyjny (Habermas, 2000: 334–377). Dojrzałość była definiowana przez Kanta jako wolność słowa właśnie i samodzielność myślenia w jego słynnym artykule *Co to jest Oświecenie*. Jeśli jednak bliżej przyjrzeć się koncepcji Kanta w *Krytyce władzy sądzienia* (1986), to znajdziemy tam, oprócz krytycyzmu, niezwykle silną koncepcję indywidualistycznej samodzielności myślenia połączoną z jednej strony z wiernością sobie, konsekwencją oraz, z drugiej strony, z intersubiektywnością, zasada smaku każe odnieść swoje samodzielne myślenie do perspektywy innego, wstawić się w jego położenie (myślę, że u Kanta i idącego, jak się wydaje, w jego ślady Habermasa krytycyzm łączy się nierozdzielnie z aktywizmem będącym właśnie wyjściem w stronę ludzi, w stronę drugiego człowieka, w stronę perspektywy innego). Michel Foucault stwierdził, bazując na rozważaniach Kanta *Co to jest Oświecenie*, że oświecenie to ponadczasowa nowoczesna postawa krytycyzmu (Foucault, 2000: 276–293). I na tym poprzestawał, na krytyce także Oświecenia samego. Jednak

Foucault całym swoim życiem udowodnił, że ta postawa krytyczności względem władzy i porządków wiedzy przez nią stanowionych, musi być opatrzona działaniem: to dlatego między innymi wspierał całym sobą bunt pierwszej „Solidarności” w Polsce. W tym momencie spotykają się wielki filozof Kant, wielki teolog protestancki, męczennik oporu wobec faszyzmu – Bonhoeffer, wielki intelektualista – Foucault, wielki intelektualista-filozof – Habermas oraz wielki pisarz, pieśniarz pieśni inspiracji – Wojciech Młynarski. *Róbmy swoje* to nie jest zawołanie do spokoju i wycofania, to nie jest nawoływanie do krytyki, to jest pobudka do działania, *homo faber*, czyli człowiek twórczy ma się przeistoczyć w *zoon politicon*, *animal sociale*, czyli „zwierzę społeczne”, przeznaczone do życia społecznego, politycznego. Zaangażowanie obywatelskie samego Młynarskiego wzięło się z podzielenia wartości liberalnej edukacji: to ona propaguje aktywizm i twórczość, jak również krytycyzm. Młynarski jest liryczny i w samym tym lirycznym uniesieniu poprzez intertekstualność biblijną, intertekstualność historyczną i aluzję polityczną staje się polityczny na wskroś. Wartości, które pragnie ocalić to: „Kultura, sztuka, wolność słowa”. Tylko tyle, czy aż tyle. Czesław Miłosz w *Traktacie moralnym* w 1947 roku pisał:

Gdzież jest, poeto, ocalenie?  
 Czy coś ocalić może ziemię?  
 Cóż dał tak zwany świt pokoju?  
 Ruinom trochę dał powojów,  
 Nadziejom gorycz, sercom skrytość,  
 A wątpię, czy obudził litość  
 [...]  
 Epoka nasza czyli zgon,  
 Ogromna *Die Likwidation*,  
 Jak długo, rzecz nie umiem, potrwa,  
 O jakich usłyszymy łotrach.  
 Ceni ją, bo przez nią świat się zmienia  
 Budzący lekkie zastrzeżenia  
 [...]  
 Nie jesteś jednak tak bezwolny,  
 A choćbyś był jak kamień polny.  
 Lawina bieg od tego zmienia,  
 Po jakich toczy się kamieniach.

I, jak zwykł mawiać już ktoś inny,  
Możesz, więc wpłynąć na bieg lawiny.  
Łagódź jej dzikość, okrucieństwo,  
Do tego też potrzebne męstwo

(Miłosz, 2011: 302–316).

I tutaj znajdziemy pobudkę do aktywności, pobudkę do kultury: „łagodzenie dzikości i okrucieństwa” lawiny to jest domena kultury i sztuki, jak owe słynne Miłoszowe porcelanowe kwieciste filiżanki:

*Piosenka o porcelanie*

Różowe moje spodeczki,  
Kwieciste filiżanki,  
Leżące na brzegu rzeczki  
Tam kędy przeszły tanki

(Miłosz, 2011: 234).

I tutaj Miłosz w pewnym sensie łączy lirykę z publicystyką, bo liryka (a także obecna w tym wierszu bardziej potoczna liryczność), kultura i sztuka są polityczne na wskroś. Jednak w jednym punkcie Młynarski rozmiąłby się z Miłoszem. Wydawałoby się, że postawa, którą ten drugi proponował w *Piosence o końcu świata* (Miłosz, 2011: 206) ma wiele wspólnego z postawą Wojciecha Młynarskiego. Dadzą one się pogodzić, jeśli będziemy bardzo uniwersalnie interpretować gest wiecznego ogrodnika, który robi to, co powinien – „przewiązuje pomidory”, uprawia swój ogródek i „innego końca świata nie będzie”. Ten gest ogrodnika bez cienia strachu czy paniki jest uniwersalny, jednak nie można go porównać z gestami i czynami Noego, Kolumba czy Nobla. Oni tworzą nową rzeczywistość, tworzą nową społeczność i działają na jej rzecz. Można byłoby półzartem powiedzieć, że minimalny akt ogrodniczy to pójście na wybory, natomiast bycie Noem – to budowa struktur społecznych. „Kultura, sztuka, wolność słowa” – to zobowiązanie do aktywności. Przypomnę tutaj przywoływaną już etymologię słowa kultura, która oznaczała także kultywację ziemi, uprawę. Wskazywałem już na rozważania Ryszarda Nycza, nie będę zatem ponownie przytaczał definicyjnych fragmentów jego pracy, ta uprawa

wynika z troski i przejęcia się, a ma związek z kreatywnością i innowacją (Nycz, 2017: 22) To jest charakterystyka także nowej humanistyki, ale taka definicja kultury jest bliska temu pojęciu kultury, które występuje zarówno w pojmowaniu fugi u Bonhoeffera, jak i w pojmowaniu *zoon politicon* Hannah Arendt, jak i w postawie krytycyzmu Michela Foucaulta. Fuga jest kunsztowną formą muzyki polifonicznej, wymagającą od artysty jednocześnie wielkiego zaangażowania, ale i olbrzymich umiejętności koordynacji. I Foucaulta postawa krytycyzmu to uniwersalna postawa nowoczesności, stan nieustannego oświecania siebie, niemożliwy wysiłek dochodzenia do dojrzałości, oświecenia.

Trzeba jednak uzupełnić rozważania Nycza i wprost napisać, że tak rozumiana misja humanistyki oznacza misję polityczną, bo oznacza postulat zaangażowania społecznego. Humanistyka nie powinna mieć identyfikacji partyjnych, ale musi być zaangażowana w sprawy społeczne, być blisko człowieka. Humanistyka nie może zapominać o humanizmie. Widać taki postulat i takie rozumienie kultury także w omawianym tekście protest songu Wojciecha Młynarskiego. Kultura to kultywacja, kultywacja to działanie pielęgnacyjne, które zastępuje naturę, ale jest jednocześnie innowacją. Bycie kulturalnym oznacza bycie aktywnym w procesie kultywacji świata, kultywacji innego i kultywacji siebie. Kreatywność można w tym kontekście nazwać produktywnością jako Habermas w rozdziale „Inne wyjście z filozofii podmiotu – rozum komunikacyjny”:

Jeżeli otwieranie świata i sprawdzająca praktyka w świecie wzajemnie się warunkują to sensotwórcze innowacje krzyżują się z procesami uczenia się, a jedno i drugie z kolei zakotwiczone są w ogólnych strukturach działania nastawionego na porozumienie w ten sposób, że reprodukcja świata przeżywanego odbywa się zawsze również dzięki produktywności mieszkańców tego świata (Habermas, 2000: 376–377).

To jest właśnie wyzwanie: jeśli chcemy, aby projekt oświeceniowy był owocny, jeśli chcemy wzmacniać rozum komunikacyjny poprzez wychylenie ku innemu, także innemu w sobie, to otwieramy się na produktywność, na kulturę, aby samemu stawać się podmiotem kreacji. I aby stawać się podmiotem inspiracji dla innych, podmiotem budującym. To jest wyzwanie, które stoi także wielokrotnie przed Dawidem w psalmach: musi on mieć odwagę.

## 6. MARCIN LUTER, FILOLOGIA I MACZUGA

### 6.1. Marcin Luter nie był filozofem?

Marcin Luter często był postrzegany jako człowiek religii i polityki, daleki od filozofii zwłaszcza klasycznie rozumianej jako filozofia systematyczna i teoretyczna. Luter nie będzie również filozofem, jeśli zdefiniujemy filozofię jako opartą głównie na myśleniu. Jednym z poważniejszych rysów jego teologii jest oparcie jej na doświadczeniu wiary: w mowach stołowych mówi np. że „doświadczenie czyni teologa” (Tischreden, WA, TR 1, 16, 13), zaś jednym ze sztandarowych zawołań jest *Sola fide*, a nie jakies hipotetyczne *sola sententia*. Reformator zatem raczej nie był postrzegany jako filozof, bo tradycyjnie filozof w jego czasie kojarzył się ze scholastyką, zaś w teologii Lutrowej w centrum stała wiara i doświadczenie. Co więcej, wedle Ewangelii i zwłaszcza Listów Pawłowych (1 Kor 1,23) filozofia grecka to ten świat, dla którego ukrzyżowanie to głupstwo, czyli przeciwieństwo mądrości, do której zmierzali filozofowie i ich poprzednicy – sofisci. Chrześcijaństwo to niekoniecznie mądrość i tak to musiał także widzieć ewangelik Luter. Ów doświadczeniowy charakter teologii zaś bliski jest doświadczeniowemu charakterowi filozofii pragmatyzmu, który – *notabene* – dał nawet opisy doświadczenia religijnego. Można powiedzieć, że w horyzoncie filozoficznych poglądów bliższych poglądom Lutra prędzej zobaczylibyśmy filozofię pragmatyzmu, filozofię krytyki nowoczesnej czy filozofię egzystencji aniżeli filozofię scholastyczną. Postaram się ten pogląd bliżej uzasadnić, jednak na wstępie tego rozdziału także muszę zaznaczyć, że Luter nie może być postrzegany jako klasyczny filozof i klasyczny akademik, bo używa języka, który jest daleki od intelektualizmu. Język jego nasycony jest wulgaryzmami, skatologią i karnawalizacją (Skjelver, 2009; Bagchi, 2005). Luter myśli i odczuwa jednocześnie, a także mówi i pisze. Bliżej mu dziś do myślenia performatywnego, bo jest zanurzony w dosadnym języku walki. Postrzegano go jako proroka religijnego, ale także jako buntownika



politycznego. I dlatego właściwszym kontekstem filozoficznym mogłaby być także filozofia Karla Marxa, nie zaś scholastyki. W scholastyce wyraźnie odróżniano wiarę i rozum, choć temu drugiemu przypisywano dość szeroki zakres. Jednak to nie doświadczenie u Tomasza z Akwinu czyni teologa, tylko „racjonalna” argumentacja uzasadniająca istnienie Boga. Nie można sobie wyobrazić Lutra uzasadniającego istnienie Boga przy pomocy argumentacji Tomasza. Zbyt daleko tej argumentacji od Pisma Świętego i nie byłaby ona stosowna w sytuacji, kiedy jednym z głównych haseł Reformacji Lutrowej staje się *Sola scriptura*. Luter kocha Słowo. Jest filologiem *sensu stricto*. Podobnie trudno zrobić filozofa z Dietricha Bonhoeffera, pastora i reformatora, czy nawet z Hannah Arendt, która raczej łączy uprawianie filozofii z antropologią, historią myśli i popularyzacją wiedzy. O Dawidzie trudno jest mówić w tych kategoriach, bo popełniamy anachronizm: Dawid był postacią sprzed narodzin klasycznej greckiej filozofii. Ale nawet, gdybyśmy chcieli Dawida tak charakteryzować, to nie da się go postrzegać, jak to próbowano wielokrotnie, jako refleksyjnego twórcę lirycznych psalmów. Ten wymiar występuje u niego, jednak pozostaje zawsze w ramach epickich, zawsze jest jednocześnie liderem, wojownikiem, a nawet pracującym zarobkowo pasterzem.

Ponownie chciałbym w odniesieniu do obrazu Lutra z maczugą przywołać w tym miejscu wspomniany już przeze mnie słynny drzeworyt Hansa Holbeina młodszego z 1519 roku. Pisze o tym także Theophil Burckhardt-Biedermann (1905). Innymi słowy, Luter – wedle Holbeina – filozofuje nie tylko młotem, ale także maczugą niczym germański Herkules. Bardzo pomocna jest ta rycina, żeby poznać historyczne pojmowanie czynów i myśli Marcina Lutra, jego recepcję. To co głównie robi na tej rycinie ów Herkules, czyli przebóstwiony heros mitologiczny, to walka z przeciwnikiem filologicznym, filozofowie antyczni i scholastyczni zostali już pokonani! Można z tego wnioskować, że najważniejszą stawką tej walki groźną, najeżoną kolcami maczugą nie jest zwycięstwo nad filozofami. Najważniejszą stawką jest zwycięstwo na gruncie filologii i sztuki przekładu. Jednak owo groźne narzędzie daje obraz dramatycznego protestu, nawiązującego swoimi popularnymi reprezentacjami do rewolucyjnych, ludowych wyobrażeń. Jak już wspominałem, owo wyobrażenie Lutra z młotkiem czy maczugą może być widziane jako posiadające wymowę rewolucyjną, bo narzędzie pracy (młotek) czy broń (maczuga) są bliższe zwykłemu człowiekowi od

pism i druków. Młotek i maczuga są niezwykle egalitarne, nie intelektualne. I na tym tle trzeba wspomnieć o innych tradycjach filozoficznych, które mogły być bliższe rozumienia swojej misji przez Lutera. Karl Marx w swoich słynnych *Tezach o Feuerbachu* pisał o scholastyce: „Spór o rzeczywistość czy nierzeczywistość myślenia, izolującego się od praktyki, jest zagadnieniem czysto scholastycznym”. Jest to druga teza z jedenastu zawartych w tym szkicu, który na końcu daje światu słynną sentencję: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić” (1888). Ta jedenasta Teza o Feuerbachu zainspirowała Siergieja Prokofjewa w jego *Kantacie o 20. rocznicy Rewolucji Październikowej*. I współcześnie „sierp i młot” będzie się kojarzyć jednoznacznie z Rosją radziecką, jej symbolami oraz komunizmem. Choć, jak o tym świadczy historia kultury popularnej, współczesne wyobrażenia wcale nie muszą być tak jednoznaczne. Jak potwierdza refleksja akademicka – relacja słowa i czynu ma głębszy wymiar (por. Ricoeur, 2008: 101–220; Milerski, 2011; Godoń, 2012).

## 6.2. Kulturowe konteksty filozofowania młotem Opór, prawa człowieka i narzędzia wolności

*Gdybym miał młot* to piosenka, która została napisana przez Pete’a Seegera i Lee Haysa w 1949 roku, zaś po raz pierwszy utwór ten nagrany został przez ich zespół The Weavers (co na język polski trzeba było przetłumaczyć jako „Tkacze”). W historii piosenek często przywoływana ona jest jako gatunkowo tożsama z protest songiem, a zatem z piosenką zaangażowaną i krytyczną. Według historyka muzyki Kim Ruehl (2017) The Weavers byli jednymi z pierwszych, którzy rozwijali muzykę folkową. Pisali folkowe utwory ze starych klasyków i tworzyli zupełnie nowe w tej samej tradycji. Charakterystyczne było ich brzmienie akustyczne, na pierwszym planie – gitara klasyczna, choć czasem także banjo. Dzisiaj ten gatunek muzyki nie kojarzy się z krytyką *status quo*, jest zbyt łagodny.

W 1962 roku folkowe trio z Greenwich Village Peter, Paul i Mary nagrało tę piosenkę i cieszyła się ona znacznie większym powodzeniem w tej wersji. Wielu innych artystów z całego świata nagrywało jej wersje (m.in. Trini Lopez w 1963 roku). Między nagraniem The Weavers a Peterem, Paulem i Mary piosenka odniosła tak wielki sukces, że stała

się częścią dziedzictwa amerykańskiej muzyki folkowej. Melodia i tekst stały się hymnem walki społecznej o prawa człowieka w latach sześćdziesiątych. W 2013 roku piosenka w wersji wykonywanej przez Triniego Lopeza znalazła się na ścieżce dźwiękowej filmu *Ida* Pawła Pawlikowskiego, nagrodzonego w 2015 roku Oscarem w kategorii „Najlepszy film nieanglojęzyczny”. Nie można na pewno powiedzieć, że piosenka i ten film miały idylliczny charakter, bardzo dużo w nich krytycyzmu. Umieszczono jednak tę piosenkę w historii protest songów (Lynskey).

Jest coś niezwykle uwodzącego w pozornej naiwności tekstu tej piosenki, zwłaszcza, kiedy wsłuchiwać się w niego w pełnym folkowym, łagodnym brzmieniu muzycznym:

Gdybym miał młot,  
Młotkowałbym rano  
Młotkował wieczorem,  
W całym naszym kraju.

Wybilbym wszystkie zagrożenia.  
Wydałbym ostrzeżenie,  
Wykułbym miłość między moimi braćmi i siostrami,  
W całym naszym kraju.

Gdybym miał dzwonek,  
Zadzwoiłbym rano,  
Dzwoiłbym wieczorem,  
Na cały nasz kraj.

Wydzwoiłbym wszystkie niebezpieczeństwa,  
Zadzwoię jako ostrzeżenie  
Chciałbym usłyszeć echo miłości między moimi braćmi i siostrami,  
W całym naszym kraju.

Gdybym miał piosenkę,  
Śpiewałabym ją rano,  
Wieczorem zaśpiewałbym,  
W całym naszym kraju.

Śpiewem zaczaruję zagrożenie,  
Wyśpiewam ostrzeżenie,

Wyśpiewam miłość między moimi braćmi i siostrami,  
W całym naszym kraju.

Cóż, mam młotek,  
I mam dzwonek,  
I mam piosenkę do śpiewania  
W całym naszym kraju.

To młot sprawiedliwości,  
To dzwon wolności,  
To piosenka o miłości między moimi braćmi i siostrami,  
W całym naszym kraju.

To młot sprawiedliwości,  
To dzwon wolności,  
To piosenka o miłości między moimi braćmi i siostrami,  
W całym naszym kraju.

Młot sprawiedliwości i dzwon wolności brzmią naprawdę mocno w tej piosence o miłości siostrzano-braterskiej, o równości. Tradycja walki młotem jest naprawdę długa i niekoniecznie musi nawiązywać do znanych symboli partii komunistycznych (sierp i młot) dawnego ZSRR. Zanim jeszcze Nietzsche zaczął filozofować młotem (*Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, 1888), jak już wskazywałem, to Marcin Luter był z młotkiem i maczugą, które nie przystoją jakoby intelektualistom, do którym pasuje maszyna do pisania, a jeszcze lepiej, zwiewne gęsie pióro...

To piosenkowe wykuwanie przy pomocy młotka braterstwa i sprawiedliwości w omawianej piosence Tkaczy nie jest zupełnie pozbawione tradycyjnych kontekstów, na pewno pasuje do kontekstów walki: w średniowieczu popularny był także młot wojenny, ale za tym kryje się jeszcze starsza tradycja, jak o tym świadczy choćby symbol Thora, bożka gromów i błyskawic w mitologii Wikingów. W tym wyobrażeniu spotka się mitologia germańska, która łączy młotek i maczugę Lutra z ryciny Holbeina młodszego. Przypomnę, iż ojciec Thora, Odyn, wynalazł runy, czyli pismo, jedno z najpotężniejszych inwencji technicznych. Przypomnę też, że bardowie grający na harfie byli piewcami wolności narodowej zarówno w Irlandii, jak i Szkocji czy Walii. Dawid na tym

tle nie wygląda wcale na odosobnionego. Jest paradygmataczny, tylko musimy przywołać odpowiedni paradygmat archaiczny, a nie zanurzony w późnej fazie *Galaktyki Gutenberga*.

Warto wskazać, że ta omawiana przeze mnie piosenka stała się hymnem ruchu o prawa człowieka w USA z lat sześćdziesiątych. Lider tego ruchu – Martin Luther King, w 1964 roku dostał Nagrodę Nobla, a był pastorem baptystycznym. Młotek sprawiedliwości, dzwon wolności i piosenka miłości bratersko-siostrzanej to niesamowicie silne symbole mające także konotacje religijne. Zwłaszcza w kontekście Marcina Lutra oraz jego młotka i maczugi. Podkreśla się czasami pokrewieństwo między Bonhoefferem a Kingiem. Obaj kontynuowali myśl chrześcijańską, m.in. Lutra, skoncentrowaną na Chrystusie i byli zwolennikami sprawiedliwości społecznej i praw człowieka (zob. Williams, 2014). Co więcej, w latach 1930–1931 Bonhoeffer przebywał w USA i służył w kościele baptystycznym w Harlemlu. Na pewno śpiewał nie raz hymn bojowników o prawa człowieka: *Swing low, sweet chariot*.

Jest jeszcze jeden motyw związany z symbolicznym przedstawieniem młotka w kontekstach walki: jedna z najśłynniejszych reklam wprowadzająca na rynek komputerów osobistych Macintosha z 1984 roku firmy Apple używa motywu rzutu młotem. W książce Orwella totalitarny rząd tłumiący wszelkie bunty rządzi antyutopijnym narodem Oceanii. Tyran reprezentuje w reklamie postać Wielkiego Brata z powieści – dyktatora Oceanii. Tłumy siedzących rzędami jednakowych ludzi, którzy zostali poddani praniu mózgu przez Wielkiego Brata, są konsumentami, bezmyślnie kontrolowanymi przez wielkie firmy komputerowe. Noszą szare kombinezony i mają ogolone głowy. Dziewczyna-lekkoatletka rzuca w wielki propagandowy ekran młotem i staje się indywidualistyczną bohaterką w 1984 roku. Wtedy ta reklama mogła z pewnością ewokować także ze skojarzenia z młotami z filmu Pink Floyd *The Wall* z 1982 roku. Ale to już inna historia.

Dzisiaj ta reklama nie ma takiej siły, jaką mogła mieć niegdyś, jednak ten kontekst walki młotem jest ważny. Reklama ta jest walką rynkową dwóch gigantów komputerowych, jednak sama walka jest intelektualna. Można śmiało powiedzieć, że przywoływany przez tę reklamę George Orwell niewątpliwie w swoich powieściach bliższy był egzystencjalizmowi. Nie pasuje on tutaj do tej intelektualnej wojny gigantów. Gdyby sięgnąć do Orwella, to konteksty ujawniłyby ponownie koincydencje,

które nie są przypadkowe, ale stanowią o rysie powracających wzorców kultury, o których pisałem na wstępie.

Totalitarny reżim w *Roku 1984* przedstawiony jest przez Orwella jako bardzo przeintelektualizowana wersja konstruktywizmu filozoficznego popartego wszechwładzą jedynej partii. Opozycja jest z kolei niewątpliwie przedstawiona jako zanurzona w zdroworozsądkowym realizmie. Jednak przywiązanie do wolnościowych idei było także bliskie egzystencjalizmowi. Młotek i maczuga w rękach Lutra służą więc nie tylko walce, służą właśnie wolności. Orwell to kolejny człowiek pióra, człowiek słowa, który całym swoim życiem dawał czynem świadectwo. W czasach oporu Bonhoeffera walczył w Katalonii z hiszpańskim faszyzmem i tam zaraził się gruźlicą, która była przyczyną jego śmierci w 1950 roku. To jeszcze jedna postać człowieka pióra i czynu zarazem. Można byłoby pójść jeszcze dalej w uogólnieniach i powiązać, jak czyni to James Simpson (2010) w swojej pracy o ikonoklazmie nowoczesnych w anglo-amerykańskiej tradycji, która nosi symboliczny tytuł *Pod młot* (*Under the hammer*). W tej pracy też odnajdziemy referencje zarówno do Starego Testamentu, jak i tradycji purytańskiej, angielskiej rewolucji XVII wieku, a wszystko jako pre-historia nowoczesności także w sztukach plastycznych. Nie będę ciągnął jednak tego wątku, choć niewątpliwie będzie się on pojawiał wtedy, gdy będę omawiał ikonoklazm i wzniosłość w psalmach. W podobną stronę, choć bez odwołań do tradycji anglo-amerykańskich, idzie Beata Frydryczak w *Estetykach oporu* (1995). Tutaj znajdzie się przede wszystkim tradycja Europy kontynentalnej z główną reprezentacją filozofii krytycznej frankfurtyczków oraz importowanego, francuskojęzycznego J.-F. Lyotarda.

### 6.3. Bliżej ludzi i filologii

Marcin Luter, przybijając swoje Tezy do drzwi kościoła i publikując je, chciał dysputy nad kwestią teologiczną, ale w istocie było to przeciwstawienie się władzy Rzymu. Jak już pisałem, była to kwestia polityczna i ekonomiczna. Chodziło przecież o przeciwstawienie się zbiorce Leona X na budowę Bazyliki św. Piotra w Watykanie. Teologicznie na poziomie rodzaju dyskursu używanego w kontakcie z wiernymi, była to kwestia odpustów oraz pytania, jak rozumieć Kościół i Słowo Boże.

Jeśli przyjrzeć się niektórym Tezom, to np. 43–45 należy widzieć jako ruch w stronę religii miłości i motywacji działaniem w celu zbliżenia do ludzi, pomocy im, ich zbawienia:

43. Należy nauczać chrześcijan, że lepiej wspierać ubogich lub pomagać potrzebującym, niż kupować odpusty. 44. Przez uczynek miłości wzmagają się w nas miłość, a człowiek staje się lepszy; przez odpust zaś nie staje się lepszy, tylko wolny od kary. 45. Należy nauczać chrześcijan, że ten, kto bliźniego widzi w niedoli, a mimo to kupuje odpust, nie zyskuje odpustu papieskiego, ale ściąga na siebie gniew Boży.

W dalszej tezie znajdziemy jednak bardziej polityczne argumenty, jak te np. w 86: „Będąc bogatym ponad magnatów, czemu to papież nie za swoje własne pieniądze, lecz za pieniądze ubogich wiernych buduje kościół św. Piotra?”

Próbowano wymusić na Lutrze cofnięcie jego Tez, ich odwołanie. Luter stwierdził, że jeśli ktoś przekona go Słowem Bożym, jakimiś cytatami z Pisma Świętego, to on ustąpi. Przyjmuje zatem filozoficzną postawę afirmującą wolność słowa, z jedynym regulatorem dyskursu – Biblią. Luter miał przeciwko sobie tradycję, władzę i uzus. Jednak warto zwrócić uwagę, że nie ma u niego innych regulatorów dyskursu, które pojawiają się w tradycji protestanckiej, później u braci polskich w postaci rozumu i inteligibilności (Crell, *O wolności sumienia*; Wiszowaty, *O religii zgodnej z rozumem: czyli traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych*). Filozoficznie Luter ciągle jest bliski filologii. Kocha Słowo i w jego imieniu działa. Choć oczywiście jego Słowo, to słowo także wcielone, objawione.

Zrywaniu więzi przy pomocy młotka i maczugi w okresie Reformacji towarzyszyła także wizja, która wyrażała siłę stojącą w opozycji względem zrywania i protestu – humanizm. Pisałem już o teorii przekładu Lutera. Co prawda Luter był postrzegany jako skonfliktowany z humanistami – takimi jak Erazm z Rotterdamu, ale jak już pisałem, podzielał niektóre impulsy i wizje humanistów renesansowych. Miłość Słowa spotyka się z filologią i humanizmem.

#### 6.4. Humanizm, indywidualizm, filologia, poliglotyzm

Humanizm renesansowy to swoista prehistoria nauk humanistycznych. Żeby odpowiedzieć na pytanie, czy Luter był filozofem ze współczesnego punktu widzenia czy nie, musimy nie tylko pamiętać o tradycji filologiczno-filozoficznej Nietzschego i o pragmatyzmie amerykańskim, krytycyzmie Foucaulta i Habermasa lub też o egzystencjalnych pisarzach typu Orwell czy Sartre. Rekonstrukcja tego, czym są nauki humanistyczne dzisiaj jest niemożliwa bez uświadomienia sobie bogatej historii pojęcia (zob. Law). Humanistyka dziś to nade wszystko nauki humanistyczne, zaś obszar nauk humanistycznych to dziedzina nauk humanistycznych: archeologia, bibliologia i informatologia, etnologia, filozofia, historia, historia sztuki, językoznawstwo, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o rodzinie, nauki o sztuce, nauki o zarządzaniu, religioznawstwo oraz dziedzina nauk teologicznych. Według OECD nauki humanistyczne (ang. *humanities*) to grupy, takie jak historia i archeologia, językoznawstwo i literaturoznawstwo, filozofia, etyka i religioznawstwo oraz inne nauki humanistyczne. Nauki humanistyczne wzięły swój początek w humanizmie renesansowym, który także jest bardzo różnie rozumiany, ma rozmaite oblicza: w Renesansie powoływano się na słynne powiedzenie Terencjusza: „homo sum, humani nihil a me alienum putto”. Humanizm to czasem ruch edukacyjny, czasem pojęcie filozoficzne, innym razem – egzystencjalna postawa wobec życia. Warto zaznaczyć, że pod koniec XX i na początku XXI wieku dała się zauważyć reakcja antyhumanistyczna obecna już w strukturalizmie, postmodernizmie czy postkolonializmie. Obecnie mówi się o posthumanizmie. Ja chcę argumentować w swojej książce za tezą, że humanistyka nie może zapominać o humanizmie, że humanizm, bycie blisko ludzi i ich wartości, musi cały czas być w misji szeroko rozumianej humanistyki. Współcześnie o humanizmie jako o pewnej ponadczasowej nowoczesnej postawie piszą zarówno humanista Markowski (2013), jak i twardy kognitywista badający też ostatnio Oświecenie, Steven Pinker (2018).

W najszerszym sensie, humanizm to system myślenia, w którym wartości ludzkie, interesy oraz godność są postrzegane jako szczególnie ważne. Jednak dzisiaj humanizm w Wielkiej Brytanii np. oznacza bardzo szczególny światopogląd, który niekoniecznie ma związek z historycznie pojmany humanizmem. Symbolem pierwszego humanizmu renesansowego



jest tzw. człowiek witruwiański Leonarda da Vinci *Le proporzioni del corpo umano secondo Vitruvio* (1490, Gallerie dell'Accademia, Wenecja). Symbolem brytyjskiego ruchu jest symbol szczęśliwego człowieka zaadaptowany przez brytyjskie i międzynarodowe towarzystwa humanistyczne (ateistyczne). Dogmatami humanizmu współczesnego są kult nauki i rozumu. W myśl tej koncepcji wszystko powinno być poddane racjonalnemu badaniu. Humanisci (ci, którzy funkcjonują w stowarzyszeniu o tej nazwie) na Wyspach Brytyjskich dziś to albo ateści, albo przynajmniej agnostycy, sceptyczni wobec wszystkiego, co dotyczy Boga czy bogów, wierzą w jedno życie, podkreślają indywidualną autonomię moralną człowieka, są zazwyczaj sekularystami. Humanista nie musi być utopistą, zwolennikiem równouprawnienia zwierząt, utylitarystą, skrajnym naturalistą, jednak istnieje silna tendencja do takiego zrównania. Oczywiście, można znaleźć wśród humanistów brytyjskich na uczelniach niepasujących do takiego schematu.

U źródeł słowa humanizm i dzisiejszych nauk humanistycznych leży niemieckie słowo *humanismus* biorące się ze zreformowanego systemu edukacyjnego zainspirowanego romantycznym hellenizmem Winckelmanna i Goethego. Z kolei to niemieckie słowo *humanismus* bierze się XV wiecznej florentyńskiej formy *umanisti*. Jeszcze w słowniku Samuela Johnsona humanista to gramatyk i filolog. Zatem humanista to miłośnik Słowa. Niemieccy reformatorzy systemu edukacji proponowali na początku XIX wieku oprzeć system edukacji na klasyce: na łacinie, języku greckim, literaturze i kulturze – ideałach *Bildung*. Renesans od połowy XIX wieku był widziany jako epoka rozwoju indywidualizmu. Jednym z najważniejszych dzieł dziewiętnastowiecznych było dzieło Burkhardta *Renesans*. Jak już wskazywałem, tam właśnie zdefiniowano Renesans jako epokę jednostki i indywidualizmu. W tym świetle indywidualizmu trzeba widzieć także wystąpienie Lutra.

Szczególnie ciekawym przypadkiem humanisty i anty-humanisty zarazem jest Friedrich Nietzsche. Wychowany na klasykach, był czasami charakteryzowany jako głównie filolog, który dał egzegezę kilku greckich słów (Foucault). Nietzsche zapoczątkował zwrot lingwistyczny, gdyż uważał, że nie ma prawdy i że prawda to wyłącznie armia metafor, metonimii, antropomorfizacji. Myślmy nimi, zaś prawdy to iluzje, o których zapomnieliśmy, że są iluzjami, są zużytymi metaforami, które nie mają już siły, aby na nas oddziaływać. Później ta myśl była kontynuowana przez filozofów Ludwika Wittgensteina i Jacques'a Derridę.

Renesansowy indywidualizm jednak to także pochwała twórczości i emulacji, czyli współzawodnictwa w twórczości. Dla humanistów XVI wieku elokwencja stała w centrum uwagi, jeśli idzie o myślenie o człowieku, stąd dominacja podejścia filologicznego. Podkreśla się jedność retoryki i filozofii w Renesansie, nie były one antagonistyczne. Jednocześnie w refleksji nad literaturą akcentowano wyższość poezji nad historią i filozofią, bo poezja jest wyższa niż historia (bo nie ograniczają jej rzeczywiste wydarzenia), i niż filozofia (bo poezja dzięki reprezentacjom jest dostępna zmysłom, a mądrość poezji ma praktyczne efekty, a filozofii nie). Ważnymi kontekstami filozoficznymi tego filologicznego okresu był oczywiście neoplatonizm: myśl Marsilia Ficina (1433–1499) oraz Giovanniego Pica della Mirandoli (1463–1494). Ale oni też podejmowali zagadnienie szalu poetyckiego; ten ostatni analizował problem wyobraźni artystycznej. Z owego czasu także wywodzą się *studia humaniora* i w ich ramach trzeba podkreślić znaczenie retoryki, filologii humanistycznej, kultu języków starożytnych, i rodzącego się edytorstwa.

Jeśli w tym kontekście zwrócimy się do Lutera, to, jak pisze Roper, Johannes Lang wykładał filozofią moralną w Wittenberdze i obracał się w kręgach humanistów erfurckich, opanował też grekę i hebrajski, by czytać Biblię w oryginale. Właśnie z nim Luter uczył się hebrajskiego, bardzo możliwe, że za jego pośrednictwem podchwycił też idee humanistyczne (Roper, 2017: 105).

Luter miał także doświadczenie filologiczno-translatologiczne: jego pierwsza praca naukowa to tłumaczenie na niemiecki i objaśnienie siedmiu psalmów pokutnych, ukazała się jednak dopiero w 1517 roku. Luter opierał się w niej na *Wulgacie*, ale wprowadził korekty na podstawie hebrajskiej edycji Reuchlina, czołowego hebraisty tamtych czasów (Roper, 2017: 106), z którego przeciwnikiem walczył Luter z maczugą na omawianej już rycinie Holbeina. Roper dodaje, że idea powrotu do źródeł (łac. *ad fontes*) w Wittenberdze była znana w 1517/1518 roku (Roper, 2017: 107). Ta fascynacja psalmami i ich przekładami niewątpliwie łączy go po raz kolejny z Dietrichem Bonhoefferem.

Szczególnie istotne znaczenie dla kultury poliglotycznej miłości Słowa miały innowacje techniczne związane z wynalazkiem druku: tzw. poligloty, czyli wielojęzyczne przekłady Biblii, z których najbliższa wystąpienia Lutera była Biblia wydana jako tzw. poliglota kompluteńska (1522): zawierała hebrajski, aramejski (Targum Onkelosa), grecki

(*Septuagintę*), *Wulgatę*, nowe łacińskie tłumaczenie targumu aramejskiego (targum to przekład Tory z hebrajskiego na język aramejski rozbudowany o midraszowe komentarze), swoistej parafrazy biblijnej oraz *Septuaginty*. Inne poligloty późniejsze to poliglota antwerpska, składająca się z ośmiu tomów wydawanych w latach 1569–1572, w języku hebrajskim, aramejskim, greckim i łacińskim. Nowy Testament w języku greckim, łacińskim, syryjski, oraz nowe tłumaczenie Starego i Nowego Testamentu Santesa Pagnino. Wydana w sześciu tomach „poliglota norymberska” zawierała tekst w dwunastu językach: angielskim, czeskim, duńskim, francuskim, greckim, hebrajskim, hiszpańskim, łacińskim, niemieckim, polskim, syryjskim i włoskim. Tekst w języku polskim zawierał przedruk Ewangelii Mateusza i Marka z polskiej *Biblii Brzeskiej* (zwanej też Radziwiłłowską). Już tzw. poliglota londyńska (zwana również waltońską) wydawana w latach 1653–1657 w sześciu tomach poza tekstami poprzednich poliglot zawierała przekład perski i etiopski. Wydanie to opatrzone jest w prolegomena i słownik siedmiojęzyczny. Poliglota londyńska zawiera dziewięć różnych języków (hebrajski, pismo samarytańskie, aramejski, grecki, łacinę, etiopski, syryjski, arabski i perski). Jest to pierwsze dzieło, które wyszło na zasadzie subskrypcji. Miłość Słowa jest tutaj wszechogarniająca i wielokierunkowa. Humanizm realizował się w pełni w wielojęzyczności. Ale trzeba to z całą stanowczością jeszcze raz podkreślić: bez wynalazku druku nie byłoby innych wynalazków multimedialnych, takich na przykład jak poligloty. Zajmowanie się nimi, zajmowanie się filologią i tłumaczeniami to była awangarda filozoficzna, awangarda akademicka.

## 6.5. Luter i twórczość

Filozofowanie miłością słowa to jest filozofowanie piórem i Słowem. Jeśli *Sola scriptura* łączy się z *Sola gratia* i *Solus Christus*, łatwiej zrozumieć wizję „bliżej człowieka”, której towarzyszyło filozofowanie symbolicznymi młotem i maczugą – w imię tej wizji trzeba było zerwać z tradycją, walczyć z przesadami, bałwochwalstwem i idolami. Filozofowanie symbolicznym młotem i maczugą, czyli krytycyzm wobec tych, co nie pozwalali na wielojęzyczność miłości do Słowa (antagonistą głównym na rycinie Holbeina był przeciwnik nauki języków oryginału

Biblii) jest koniecznym etapem pewnej drogi. Jeśli nowoczesność odkryła krytykę jako postawę, jak podkreśla Michel Foucault (2000), to pierwiastki tej postawy znajdują się w istotnych zjawiskach Lutrowej Reformacji. W języku polskim przyjęło się określać czas po Renesansie jako okres nowożytności, nowoczesność to okres późniejszy. Jednak te pierwiastki, które decydują o nowości epoki indywidualizmu, są jednocześnie obecne w większym stopniu w nowoczesności. Spór może dotyczyć jedynie stopnia, ale nie samej obecności tych pierwiastków. Można powiedzieć, że w Lutrze wojującym symboliczną maczugą i symbolicznym młotem rządzi rozum instrumentacyjny, zaś w Lutrze wojującym Słowem i piórem – rozum komunikacyjny wedle terminologii Habermasa. Część krytyków Lutra pragnie dostrzegać jedynie ten rozum instrumentacyjny, pomija zaś istotne aspekty miłosnej komunikacji filologicznej. Filologia jest typem filozofii przywiązanej do humanistycznych wartości, takich jak godność każdego człowieka (u Lutra „powszechne kapłaństwo wszystkich wiernych”), ale także filozofii wielojęzyczności, poliglotyzmu i użycia nowoczesnych mediów (druk) w celu dotarcia z przekazem do innych ludzi. W tym punkcie dotykamy najważniejszego: Luter wojował na papierze przy użyciu najnowocześniejszych wtedy mediów, faktycznie nie wojował przeciw maczugą, a kiedy doszło do powstania chłopów 1524–1526, odciął się od realnych okrucieństw wykonanych przy pomocy „młotów”, maczug i mieczy. Zatem medialny krytycyzm Luterski nie oznaczał realnej zgody na bezwzględną walkę, to był krytycyzm humanistyczny i cywilizowany, mimo że czasem ocierający się o skatologię i karnawalizację. Filologia, poliglotyzm i nowe media wzmacniały rozum komunikacyjny ucieleśniony w wystąpieniach Lutra. Warto byłoby zastanowić się, na ile tak rozumiana filozofia byłaby protohermeneutyką, w której mówi się o zacieraniu granic między myśleniem a działaniem, o przechodzeniu od tekstu do działania (zob. Ricoeur; Milerski; Godoń). Na pewno w kontekstach teologicznych właściwym kluczem mogłoby stać się rozumienie w hebrajszczyźnie *dabar* jako słowa i czynu zarazem. Symboliczne wojowanie Słowem jest w ramach pewnego świata wojowaniem realnym. Jednak w tym pojęciu słowa-czynu nie ma jeszcze rozdziału myśli i słowa. Jesteśmy w chwili narodzin głębi świata wewnętrznego. Luter rzadko pozostawał sam, właściwie w drugiej połowie swego życia nieustannie mówił i rozmawiał, stąd na przykład tyle jego myśli spisanych

jako mowy stołowe. Jednak najważniejsza sprawa to medialność Lutra, który jako człowiek stał się sam w sobie swoistą marką, bo jego przedsięwzięcia były szeroko zakrojone i multimedialne, obejmujące druk i ilustracje. Stał się marką dzięki całej infrastrukturze medialnej, która mu towarzyszyła w Wittenberdze i którą sam w pewnym sensie udoskonalił i tworzył (zob. Pettegree). Niektórzy chcieliby widzieć w Lutrze przede wszystkim genialnego pisarza, jednak wydaje się, po przeanalizowaniu wszystkich kontekstów jego wystąpień, że bardziej stosowne jednak będzie zobaczenie w Lutrze filozofa egzystencji swego czasu. Mimo wszystko blisko było mu do idei humanistycznych, zwłaszcza tych, które kazały sięgać do źródeł oraz kazały uczyć się języków. Blisko było do wynalazków nowoczesności takich jak druk, ale także do tego, co druk umożliwił, np. do poliglotycznych wydań Biblii, jak również do coraz to doskonalszych rycin i reprodukcji. Ten filozof egzystencji i wiary był filozofem humanistą, któremu przyświecała idea filologii, miłości słowa ze wsparciem teologii Słowa, ten filozof był filologiem i człowiekiem mediów swoich czasów.

## 7. ODWAGA POETYKI I KULTUROZNAWSTWO

### 7.1. Odwaga poetyki

Twórczość Lutra jest niebywale ważnym zjawiskiem dla dziejów kultury europejskiej i światowej. Temat ten jednak wiąże się także z tym, co chciałbym nazwać odwagą poetyki. Zanim jednak dookreślę znaczenie tego terminu, zacytuję Paula Tillicha, który w *Męstwie bycia* pisze:

Niebył zagraża całemu człowiekowi, dlatego też stanowi groźbę zarówno dla jego duchowej, jak i dla ontycznej samoafirmacji. Duchowa samoafirmacja ma miejsce zawsze, kiedy człowiek żyje twórczo w różnych sferach znaczenia. Termin „twórcza” w tym kontekście nie oznacza oryginalnej twórczości będącej domeną geniuszu, lecz życie spontaniczne, w akcji i w reakcji, z treściami danego życia kulturalnego. Aby być duchowo twórczym, człowiek nie musi działać jako twórczy artysta, naukowiec czy mąż stanu, lecz powinien umieć uczestniczyć rozumnie w ich oryginalnych dokonaniach. Owo uczestnictwo ma twórczy charakter w takim stopniu, w jakim zmienia to, w czym człowiek uczestniczy, nawet tylko w skromnym wymiarze. Dobitny tego przykład stanowi twórcze przeobrażenie języka dzięki wzajemnemu oddziaływaniu na siebie twórczego poety czy pisarza oraz wielu ludzi, którzy bezpośrednio czy pośrednio wystawieni są na jego wpływ i reagują nań spontanicznie. Każdy, kto żyje twórczo wśród posiadających znaczenie rzeczy, potwierdza siebie jako uczestniczącego w tym kręgu znaczeń. Afirmuje siebie jako tego, kto twórczo przyjmuje i przeobraża rzeczywistość. Kocha siebie jako uczestniczącego w duchowym życiu i jako kochającego jego treści. Kocha zaś te treści dlatego, że stanowią jego własne spełnienie, i dlatego, że urzeczywistniają się dzięki niemu. Naukowiec kocha zarówno odkrywaną przez siebie prawdę, jak i siebie, ponieważ to on ją odkrywa. Porywa go treść odkrycia. Oto właśnie mamy do czynienia z czymś, co można nazwać „duchową samoafirmacją”. I nawet jeśli nie dokonał odkrycia sam, lecz jedynie w nim uczestniczył, jest to również duchowa samoafirmacja (Tillich, 2016: 71, pwrdr. ang. 1952).

Wyraźnie widać w tym fragmencie próbę apoteozy twórczości i życia kulturalnego, jako twórczej konsumpcji produkcji kulturalnej. Tillich daleki jest od poprzedzających jego wystąpienie w Ameryce krytyk przemysłu kulturalnego autorstwa Adorna i Horkheimera (1947), twórczość rozumie on raczej szeroko i wręcz umożliwia zastosowanie jego antropologii do współczesnych zjawisk postępującej demokratyzacji twórczości multimedialnej wszelkiego typu. Jednak najistotniejsze w koncepcji Tillicha jest powiązanie twórczości z odwagą bycia.

W polskim tłumaczeniu *The Courage to Be* (1952) tytuł tłumaczy się – moim zdaniem niedobrze – jako *Męstwo bycia*, co wyjaśniane jest etymologią grecką z dialogu Platona *Laches*, w którym Sokrates próbuje zdefiniować odwagę (Bednarek w: Tillich, 2016: 39): gr. *andreia* jest przywoływane przez Tillicha wraz z łac. *fortitudo* jako uzasadnienie dla „męstwa bycia”. Jednak odpowiednim dla męstwa angielskim słowem są raczej: *bravery, prowess, valor, valour, valiance*, nie zaś *courage*, a tak właśnie zatytułował po angielsku swoją książeczkę Tillich. No i sam w trakcie swojego wywodu powołuje się na niemieckie słowa *tapfer* i *mutig* jako odpowiednie dla odwagi bycia, gdyż *mutig* pochodzi od *mut*, czyli stanu poruszenia duchowego, odpowiednika angielskiego *mood*, polskiego nastroju. *Mutig* to także *beherzt*, które można połączyć z francuskim sercem – *coeur*. Sam Tillich daje odpowiednik swojego niemieckiego tytułu jako *Der Mut zum sein* (Tillich, 2016: 38–39). W tym kontekście odpowiednim słowem dla odwagi byłoby także występujące w teorii wzniosłości słowo „wielkoduszność”. Jednak dla uproszczenia pozostanę przy odwadze jako odpowiedniku angielskiego *courage*. Po angielsku synonimy będą takie: *bravery, courageousness, daring, hardihood, hardiness, valour, mettle, valiance*. Po polsku synonimami odwagi są:

odwaga: «np. jako cecha osoby odważnej»  
 asertywność, bohaterstwo, brawura, duch rycerski, dzielność, hart ducha, heroicznosc, heroizm, kawalerska fantazja, kontenans, kuraż, lwie serce, męstwo, mężne serce, nieustraszone serce, nieustraszoność, pewność siebie, przebojowość, rezon, śmiałość, ułańska fantazja, waleczne serce, zdecydowanie, zuchowatość;

odwaga: «np. jako pewność siebie»  
 agresywność, asertywność, bojowość, duch, dynamika, dynamizm, energia, energiczność, entuzjazm, ikra, nieugiętość, nieustępliwość, nieustra-

szoność, niezłomność, przebojowość, rezolucyjność, rezon, stanowczość, śmiałość, temperament, upór, wigor, zapał.

Szczególnie ciekawe w kontekście poetyki będą następujące synonimy:

odwaga: «np. w odniesieniu do śmiałego postępowania»  
animusz, bohaterstwo, bojowość, brawura, duch, energia, energiczność, fantazja, fason, hart ducha, kontenans, kuraż, męstwo, pewność siebie, rezolucyjność, rezon, śmiałość, werwa, zapał.

Można zatem sobie wyobrazić również termin „brawura poetyki” albo „fantazja poetyki”, „hart ducha poetyki”, „pewność siebie” poetyki czy nawet „hardość poetyki”. Wybieram jednak odwagę (*notabene*, etymologicznie pochodzącą z niem. *wägen*), gdyż najbliższej jej do angielskiego *courage* Tillicha. Tillich jest, podobnie jak Bonhoeffer i Arendt, antyfaszystą i antytotalitarystą, jego dorobek do dzisiaj stanowi natchnienie dla wielu. Dlaczego zatem twórczość jest odwagą, dlaczego poetyka (zarówno teoretyczna, jak i praktyczna) oznacza hart ducha?

Wielokrotnie akcentowałem innowacyjność protestu, negacji, krytyki. Zaś twórczość jest bez nich niemożliwa, to jest podstawa postępu. Twórczość kojarzy się z nastaniem ery indywidualizmu, z procesem indywidualizacji osób skojarzonym z epoką narodzin nowożytności i Reformacją. Odwaga bycia to zerwanie z tradycją, wyjście z „ziemi egipskiej, ziemi niewoli” i zgoda na uchodźstwo. Los wędrowca i uciekiniera to jest niełatwy los, trudniejszy niż pozostawanie w domu niewoli, w sferze komfortu i przyzwyczajenia. Stąd Różewicz pisał o „nauce chodzenia” w kontekście nauk Bonhoeffera. Na tym tle tworzenie to jak odkrywanie nowych lądów, ale aby to tworzenie miało miejsce, musi być zgoda na autoafirmację. Stąd aspekty także nawet negatywne twórczości – fantazja, hardość, duma, pewność siebie.

Wielokrotnie przywoływałem już w tej pierwszej części mojej książki definiowanie kultury przez uprawę, kultywację, wyrafinowanie. Wydaje mi się, że kultura w tym sensie musi być twórczością i jedynie w ten sposób, jako działalność intersubiektywna, wychylona ku innemu, może tworzyć nowe wartości i uniknąć jednostronnej ekspresji subiektywności. Konieczna zatem staje się wychylona ku innemu intersubiektywność, wizja kooperacji, aby indywidualistyczna subiektywność stała się kulturą.



Kultura jako pielęgnacja powiązana z antropologią chrześcijańską, ale taką, o której Lakoff pisze, że pozostaje ona w opozycji względem chrześcijaństwa pionowego z surowym ojcem na czele, jest niewątpliwie wyzwaniem i wyjściem poza świat przemysłu kulturalnego, tak krytykowanego jako świat wszechobecnej konsumpcji, przez Adorna i Horkheimera. Taka wizja kultury i wizja antropologiczna człowieka pozostają wyzwaniem. Dlatego konieczne jest przyjrzenie się kulturoznawstwu jako dyscyplinie naukowej.

Spróbuję przyrzeć się sytuacji polskiego kulturoznawstwa jako dyscypliny naukowej i jako kierunkowi studiów. Do najważniejszych kręgów tematycznych służących scharakteryzowaniu istoty kulturoznawstwa dziś należą: jego relacja do nauk politycznych i polityki jako takiej, interdyscyplinarność, cyfryzacja i globalizacja oraz humanistyka, humanizm i antyhumanizm, o których pisałem już w tej części książki w kontekście historii Reformacji. Polskie kulturoznawstwo jest rozmaicie definiowane i dynamicznie się rozwija. Dlatego trudno jest dookreślić substancjalnie istotę dziedziny i obszaru tak hybrydowego i płynnego. Jednak w obecnym świecie warto pamiętać o pryncypialnym znaczeniu nauk humanistycznych i ich misji. Na tym tle kulturoznawstwo jest jednym z kluczowych obszarów realizacji tej misji nauk humanistycznych.

## 7.2. Kulturoznawstwo a nauki polityczne i polityka

Wielokrotnie posługiwałem się w tej książce kluczowym terminem kultura, który jest podstawą nauk o kulturze i religii. Na pierwszy rzut oka może dziwić, że pojęcie kultury często podlegało politycznym interpretacjom i kojarzyło się z życiem politycznym, zaś kulturoznawstwo od samych instytucjonalnych początków nasycone było treściami nauk politycznych. Jeśli pamiętać, że etymologicznie pojęta kultura to nade wszystko pojęcie związane z uprawą roli, wysiłkiem i starannością oraz swoistymi relacjami troski o własność, to przestaniemy się dziwić (tak m.in. definiuje się kulturę w haśle „Culture” w *Cultural Theory* – Brooker 1999: 50).

Uprawiać coś, to troszczyć się, a troszczyć można się wtedy zwłaszcza, kiedy nam bardzo zależy na byciu. To bycie wymaga ochrony i uprawy nie tylko tu i teraz, ale także w wymiarze czasu. Uprawa może

służyć byciu, czyli jest odwagą, bo zakłada nadzieję. Kultura to także ogród w znaczeniu etymologicznym, czyli gradzenie, odgradzanie od wrogów. Stąd kultura to jest pojęcie polityczne, gdyż aktywność wynikająca z troski jest aktywnością rozciągniętą w czasie i zawiera w sobie pojęcie własności. Tam zaś, gdzie własność i praca, z konieczności pojawiają się problemy *stricte* polityczne. Poza tym kultura od zawsze była kojarzona elitystycznie z takimi obszarami jak literatura, muzyka, malarstwo, rzeźba, teatr i film, które postrzegano jako cenne, stąd także kojarzone z wyższą wartością. Choć dlatego właśnie dzisiaj można krytykować życie kulturalne jako przesiąknięte konsumpcją produktów przemysłu kulturalnego.

Dlatego hasło opozycji politycznej w okresie PRL „wszystko jest polityką” uderza swoją racją, bo w kontekście etymologicznego rozumienia kultury stosunki własnościowe wybijają się jako najistotniejsze, zaś marksistowskie pojęcie alienacji z własności i alienacji z kultury może być faktycznie jednym z kluczowych. Dlatego upolitycznienie kultury to nie jest wybór, zaś związek kulturoznawstwa nazwanego po angielsku „cultural studies” z naukami politycznymi i z marksizmem jest sam przez się zrozumiały. „Cultural Studies”, jeden z najważniejszych paradygmatów dla kulturoznawstwa jako dyscypliny naukowej oraz dla kierunku studiów, powstały w Birmingham z inicjatywy Richarda Hoggarta w 1964 roku, kiedy został utworzony Centre for Contemporary Cultural Studies, to jest najważniejsza ekspresja wspomnianego związku dyscypliny i kierunku studiów kulturoznawczych z polityką. Tematy podejmowane przez to centrum badań i instytucję kształcenia nie były zawężone do problematyki własności, z czasem podejmowano także kwestie związane z zagadnieniami płci, które kojarzyły się nieodparcie w kulturze Zachodu z problematyką własności, jednak otwierały tymczasem perspektywy szersze. Tematyka własności i płci, tak samo jak pojęcie różnych wyobrażonych wspólnot – *imagined community*, wprowadzone przez Benedicta Andersona w 1983 roku, to jest problematyka rozmaicie kojarząca się z różnymi kierunkami w badaniach humanistycznych, takimi jak marksizm, feminizm czy filozofia krytyczna. Tematyka ta z konieczności kojarzy się z kontynuacją nowoczesnego sposobu myślenia o podmiotowości i tożsamości oraz wpisuje się w historię emancypacji wielorakich grup i zbiorowości. Jeśli projekt nowoczesności bierze początek w Oświeceniu, to właśnie

w tej epoce po raz pierwszy w sposób tak wyrazisty został sformułowany postulat wyzwolenia jednostki i jej dążenia do samorozwoju. To zaś miało początek w odkryciach Reformacji Lutera i jego indywidualnym proteście z wezwaniem do wolnej debaty, wolnego rozumowania. Najlepiej świadczy o tym nie tylko historia nowoczesnej podmiotowości nakreślona przez Taylora, ale także cała refleksja na temat projektu oświeceniowego, który nie tylko dążył do hegemonii instrumentalnego rozumu (według pojęć Habermasa), ale uruchomił także dynamiczny rozwój rozumu komunikacyjnego. Ten rozum komunikacyjny mógł się rozwijać jedynie w warunkach poszerzanej wolności i ewolucji pojęcia praw człowieka (także kobiety, co warto zawsze podkreślać, bo nadal nie wszyscy widzą w tym oczywistość). Projekt ten obejmował coraz szersze kręgi. Kultura była włączona w ten proces już choćby przez rozwój nowych form powieściowych, ale także przez tematykę związaną z artefaktami literackimi i artystycznymi w ogólności: coraz częściej pojawiała się problematyka kobieca, coraz częściej przedstawiano dzieci i biednych. Emancypacja objęła na kartach powieści np. Mary Shelley nawet monstrum Frankenstein.

Podsumowując: chcąc wyjaśnić związek kulturoznawstwa jako dyscypliny i jako kierunku kształcenia z naukami politycznymi i polityką musimy zwrócić uwagę nade wszystko na ideologiczny związek kultury z zagadnieniami własności i emancypacji jednostki. To one najlepiej skupiają w sobie rozmaite szczegółowe problemy, takie jak rasa i etniczność, diaspora i tożsamość hybrydowa, niewolnictwo i kolonializm, płęć i problematyka związana z seksem, władzą i materializm kulturowy oraz pojęcie kontroli.

### 7.3. Kulturoznawstwo a interdyscyplinarność

Nauki polityczne to jedna z wielu dyscyplin naukowych kojarzących się dzisiaj z kulturoznawstwem, choć z nim nie tożsama. Można śmiało powiedzieć, że początków refleksji kulturoznawczej należy upatrywać nie tylko w oświeceniowej refleksji krytycznej, której świetną ekspresją literacką był *Frankenstein* Mary Shelley, ale także w komparatystycznej refleksji literaturoznawczej. Ten element komparatystyczny pozwala stwierdzić, że pierwiastkiem kluczowym dla kulturoznawstwa

jest także wielojęzyczność i umiędzynarodowienie. Dlatego w kręgu tematycznym kulturoznawstwa znajduje się nie tylko krytyczne myślenie (jeśli może być myślenie niekrytyczne...), ale i dialog międzykulturowy. Dyscyplinę kulturoznawstwa oraz kierunek kształcenia wiąże się często z antropologią kulturową i badaniami etnograficznymi. Wyróżnikiem bardzo istotnym dla antropologii kulturowej i badań etnograficznych jest skupienie na wspólnotach, stąd umieszczenie tych dyscyplin naukowych w obszarze nauk społecznych. Kulturoznawstwo w tym kontekście miałoby wyrazisty i dominujący komponent nauk humanistycznych z dużym udziałem elementów nauk społecznych. Nie jest jednak łatwo o jednoznaczne przyporządkowania: z jednej strony pamiętać należy o wyrazistym polonistycznym wymiarze kulturoznawstwa warszawskiego (spod znaku antropologii słowa), z drugiej zaś o filozoficzno-semiotycznym nachyleniu kulturoznawstwa poznańskiego. Dodajmy do tego kulturoznawstwo filmoznawcze na Uniwersytecie Jagiellońskim związane z naukami społecznymi za pośrednictwem nauk o zarządzaniu oraz kulturoznawstwo literaturoznawcze w tym samym ośrodku akademickim nazywane poetyką kulturową albo antropologią literatury. Dodatkowo na wielu uniwersytetach mamy także wydziały politologiczne, zawierające w sobie silny komponent kulturoznawczy w aspekcie teorii i praktyki dialogu międzykulturowego. Doświadczenie łódzkie z kolei to silny związek z literaturą, teatrem i filmem. Jednak pojawiają się coraz częściej elementy kultury cyfrowej, zwane dość niekonsekwentnie nowymi mediami bądź mediami elektronicznymi.

Zarazem warto odnotować, że jeśli idzie o antropologiczny wymiar badań kulturoznawczych od XIX wieku kojarzył on się z naukami przyrodniczymi. Zainteresowanie swoistością ras było kluczowe dla refleksji kulturoznawczej np. Hippolite'a Taine'a. Tam właśnie najlepiej widać z jednej strony komponent komparatystyczny i umiędzynarodowienie, a jednocześnie spore związki z naukami przyrodniczymi i koncentracją także na ciele. Ten związek zostanie rozluźniony przez przełom antypozytywistyczny spod znaku Wilhelma Diltheya, który zdefiniował kulturoznawstwo europejskie za pośrednictwem hermeneutyki inspirowanej studiami klasycznymi, jak i za pośrednictwem pojęcia „nauk o duchu”. W XX wieku jednak w antropologii strukturalnej, która była czymś więcej aniżeli zwykłą dyscypliną naukową, obserwujemy zwrot ku ciału, zainteresowanie relacjami płci (incestu) czy kulinariami. Zwrot ku ciału

kojarzy się także z koncentracją na zagadnieniach własności (np. koncepcja daru czy wymiany międzyplemiennej). Takie też były zainteresowania semiotyki strukturalistycznej. Współcześnie niewątpliwie na uwagę zasługuje koncepcja ucieleśnienia wywodząca się z kognytywistyki i to zarówno tej filozoficznej, jak i językoznawczej. Ten zwrot oznacza silny związek z naukami przyrodniczymi, takimi jak neuronauka i neurofizjologia, jeśli się utrwali to jednoznacznie może jeszcze bardziej podkreślić zerwanie z tradycjami hermeneutycznymi oraz podkreślenie interdyscyplinarności kulturoznawstwa.

Owa interdyscyplinarność każe myśleć o szerszych przemianach w funkcjonowaniu uniwersytetów. Wiadomo, że świat akademicki w dużej mierze utrwala skostniałą strukturę podziału wiedzy poprzez swoją strukturę organizacyjną. Ta struktura organizacyjna i duże sformalizowanie regulacji prawnych w Polsce związane są z warunkami pozyskiwania przez różne wydziały praw nadawania stopni i tytułów naukowych oraz praw do akredytacji poszczególnych kierunków studiów. Z drugiej strony powstaje coraz więcej interdyscyplinarnych centrów badawczych, które mogą pozyskiwać granty. Na świecie owe centra, a nie tradycyjne wydziały są dziś podstawą rozwoju nauki. Można przypuszczać, że zmiany prawne w polskim szkolnictwie wyższym będą mogły rozluźnić ten sztywny gorset instytucjonalno-formalny. Jednak trudno jest przewidzieć ostateczny kształt tych zmian w Polsce. Jeśli będziemy nadal pozostawać silnie związani z obszarem badań europejskich, taki kierunek rozluźniania struktur wydaje się jedynie możliwy. Likwidacja osobnej dyscypliny i włączenie kulturoznawstwa w obręb szerokiej nazwy: „Nauki o kulturze i sztuce” na wielu uczelniach będzie dla dyscypliny wielce niekorzystna. Sztywny podział dyscyplinarny może zniszczyć interdyscyplinarność badań humanistycznych.

Z drugiej strony, wiele pisze się i mówi o konieczności upracticznienia kształcenia uniwersyteckiego także w odniesieniu do kształcenia humanistycznego. W tym kontekście należy zastanowić się nad użytecznością praktyczną kulturoznawstwa dla kandydatów na studia humanistyczne. Dlatego właśnie praktyczne nachylenie obszarów, takich jak dialog międzykulturowy, translatoryka czy badania nad komunikacją międzykulturową każe myśleć o przyszłości studiów kulturoznawczych jako bardziej skupionych na zagadnieniach bliższych np. dziennikarstwu. Jednak to jest zagadnienie projektowania kształcenia, które przełoży się

także na interdyscyplinarność badań i ich zakresów tematycznych oraz metodologii. Duży udział obszarów nauk społecznych w dziennikarstwie i komunikacji społecznej zbliżałby kulturoznawstwo do medioznawstwa, które jest już komponentem refleksji nad społeczną historią mediów obejmujących zarówno pisanie na papierusie, jak i druk oraz media elektroniczne. Z tym ostatnim zagadnieniem kojarzy się następny problem: przeniknięcie kultury współczesnej przez świat cyfrowy. Nie ułatwia sprawy zakwalifikowanie nauki o mediach do nauk społecznych.

#### **7.4. Kulturoznawstwo a cyfryzacja**

Wśród najważniejszych wyzwań stojących przed światem uniwersyteckim jest powszechna cyfryzacja życia zarówno indywidualnego, jak społecznego. Cyfryzacja w postaci powszechnego Internetu kojarzy się z globalizacją także ekonomiczną i internacjonalizacją, przede wszystkim kulturową, a także dominacją języka angielskiego jako głównego środka komunikacji międzynarodowej. Jednak tak rozumiana cyfryzacja oznacza koniec kultur monojęzycznych i coraz powszechniejsze przyjmowanie modeli społeczności wielokulturowych, jak również modeli hybrydowej tożsamości. Już dzisiaj np. pojęcie kanonu lekturowego jest niemal niemożliwe do zdefiniowania nawet w ramach jednej tzw. narodowej kultury. Jeśli zastanowimy się nad pojęciem kanonu kulturowego definicja będzie jeszcze trudniejsza, jeśli w ogóle możliwa. W ramach społecznej refleksji kulturoznawczej coraz więcej jest prób definiowania kultur poszczególnych pokoleń przez media dominujące (istnieją np. pokolenia telewizji i smartfonów). To powoduje, że poszczególne kanony, które powinny stanowić podstawę efektywnej komunikacji międzyludzkiej poprzez dostarczanie topiki, czyli miejsc wspólnych pamięci, będących podstawą skrótów myślowych i wtórnych kodów, stają się coraz częściej kanonami plemiennymi, plemion definiowanych cyfrowo. W związku z konwergencją mediów pisze się przede wszystkim o konsumentckich plemionach, jednak sprawa może być jeszcze bardziej złożona.

Internacjonalizacja to przede wszystkim wielojęzyczność i pojawiające się problemy tożsamościowe. Bo wielojęzyczność to akceptacja wielości światów, to dominacja wartości tolerancji i zgody na współistnienie.

Językowo ten problem pojawia się w koncepcji politycznej poprawności oraz badań nad mową nienawiści. Jednak pociąga to za sobą także zjawiska hybrydyzacji podmiotowej. Każdy uczestnik kultury jest hybrydą unikalną na skalę światową. Coraz mniej jest typów uniwersalnych, coraz więcej jednostek oryginalnie złożonych z wielu komponentów kulturowych trudnych do przewidzenia. Już w połowie XX wieku pojawiła się refleksja akceptująca stan wieży Babel jako symboliczne zdefiniowanie niemożności pełnej komunikacji pojętej jako komunizm. Takie właśnie problemy znajdziemy także w literaturze schyłku XX wieku.

Wyłania się jednakże cały obszar nowych zjawisk kulturowych, nowych artefaktów kultury, na przykład blogosfera. Nowe pokolenia w XXI wieku wychowywane są bardziej przez blogerów, vlogerów i gwiazdy YouTube niż przez szkołę i jej sztucznie konstruowane kanony. Wiedza dziś jest wszędzie, nie ma jednak wszędzie metod jej weryfikacji. Ten rodzaj aktywności podporządkowany jest z jednej strony dużej chaotyczności memów, z drugiej zaś interesom biznesowym coraz bardziej międzynarodowych firm. To każe pamiętać o globalizacji jako również globalizacji kapitałowej.

Jednak nie można zapominać o zjawisku demokratyzacji kreatywności: u początków nowożytności kreatywność była przywilejem nielicznych, uprzywilejowanych majątkowo bądź urodzeniem, współcześnie obniżył się niewątpliwie ten próg majątkowy, coraz więcej osób ma dostęp nie tylko do źródeł wiedzy i kultury (np. do olbrzymich zasobów dziedzictwa kulturowego w Projekcie Gutenberg), ale też coraz więcej jest aktywnych w sferze kultury cyfrowej. Coraz więcej ludzi ma odwagę poetyki. Dominacja mobilnych platform i gadżetów powoduje, że coraz powszechniejsza staje się olbrzymia biblioteka w kieszeni, ale mieści się w niej także laboratorium kreatywności. To sprzyja coraz większej prywatyzacji, ale także coraz większemu uzależnieniu od techniki i gadżetów. Kultura własności zastępowana jest powszechnie dzierżawieniem przestrzeni archiwalnych (tzw. chmury) oraz subskrybowaniem różnych usług cyfrowych. Nawet dzieła literackie kupione w formie elektronicznej nie do końca stają się własnością kupca.

Jednak konsekwencje dla kulturoznawstwa są także olbrzymie, bo nie tylko studenci stają się coraz bardziej plemionami cyfrowymi, ale większa ich świadomość techniczna powoduje wzrost popularności cyfrowych form wiedzy obecnych nie tylko w klasycznym e-learningu,

ale także w Massive Open Online Courses. Wiedza jest jednak także związana z mediami i ich dominacja w życiu młodych ludzi powoduje coraz większe zainteresowanie mediami cyfrowymi i cyfrową kulturą. Dlatego można przewidywać nie tylko cyfrowy zwrot na uniwersytetach, ale także ucyfrowienie i umedialnienie niemal każdej dyscypliny humanistycznej. Jeśli humanistyka cyfrowa 1.0 w latach pięćdziesiątych XX wieku była tożsama z użyciem komputerów do klasycznych badań biblistycznych (tworzenie indeksów), to współczesna humanistyka cyfrowa 3.0 używa tzw. Big Data, aby charakteryzować kulturę. Powszechne jest użycie komputerowych narzędzi do wizualizacji danych, inteligentne środki komunikacji wymuszają zmianę podejścia do badań ilościowych w naukach humanistycznych. Łatwiejsza wizualizacja dzięki narzędziom komputerowym wymusi także zmiany w sposobie uprawiania nauki, choć w głównej mierze jest zjawiskiem komunikacyjnym i związanym z popularyzacją wiedzy. Druga część mojej książki wynika już z zastosowania narzędzi humanistyki cyfrowej do badań nad psalmami, komparatystyką ich tłumaczeń. Powszechna dominacja kultury cyfrowej powoduje coraz częściej przechodzenie wykształconych humanistów na drogę nauki oprogramowania i zmianę zawodu. Rozpowszechnienie sztucznej inteligencji na świecie, zastępowanie słabiej wykształconych robotami zaowocować może rosnącą ceną za dobrze wykształconych kreatywnych i krytycznych humanistów swobodnie poruszających się w świecie cyfrowym.

### **7.5. Humanizm i nauki humanistyczne**

Warto zwrócić uwagę, że zastanawiając się nad kulturoznawstwem często bezwiednie umieszczamy je albo w naukach społecznych, albo w naukach humanistycznych. Jeśli zastanowić się nad historią nauki, to prehistorią nauk humanistycznych był humanizm renesansowy. Rekonstrukcja tego, czym są nauki humanistyczne i kulturoznawstwo dzisiaj jest niemożliwa bez uświadomienia sobie bogatej historii pojęcia. Wydaje się zatem, że kulturoznawstwo w Polsce jest szczególnie oryginalnym tworem nawiązującym do podstaw nauk humanistycznych. Humanizm ma wiele bardzo różnych znaczeń i humanistyka jest różnie rozumiana. Humanizm to, jak już sygnalizowałem, ruch edukacyjny, ale także pojęcie filozoficzne,



egzystencjalna postawa wobec życia. W strukturalizmie, postmodernizmie i postkolonializmie zawsze obecna była opcja antyhumanistyczna czy posthumanistyczna, jak to się dzisiaj określa. Wydaje się, że istnieje już zgoda, że pewien wymiar humanizmu, łączący go ze współczesnym życiem społecznym, każe myśleć z konieczności o przyszłości dla humanizmu. Świadczyć o tym może choćby przystąpienie do humanizmu kognitywisty Stevena Pinkera w *Enlightenment now!* (2018). Przemiany współczesnego świata, zawirowania polityczne sprawiają, że humanizm objawia swoją misję, łączącą świat akademicki ze społecznym. W najszerszym sensie humanizm to system myślenia, w którym wartości ludzkie, interesy oraz godność są postrzegane jako szczególnie ważne.

Historia myśli Nietzschego w XX wieku wyraźnie pozwala sobie uświadomić drogę nie tylko filologii i humanizmu, ale także indywidualizmu ściśle związanego z epoką Renesansu i kulturą klasyczną. Kres tej kultury i kres humanizmu, to także kres indywidualizmu. Na tym tle pozostaje otwarte pytanie, na ile stare pojęcie kojarzone z naukami humanistycznymi, takie jak empatia, może być jeszcze dzisiaj ciągle aktualnym zawołaniem jako postulat metodologiczny. Na pewno może się ono stać pojęciem ogniskującym zagadnienia treści kształcenia na kulturoznawstwie. Jednak czy może stanowić ono, zwłaszcza w dobie bardzo intensywnych badań nad empatią nauk przyrodniczych, takich jak neuronauka, nowo-stary paradygmat badawczy pozostaje sprawą otwartą. I wydaje mi się, że kwestia niedokończonego projektu oświeceniowego oraz przemian kulturowych na świecie, hybrydyzacja życia społecznego, globalizacja i konwergencja mediów, wszystko to sprawia, że empatia może stać się także postulatem metodologicznym oraz fascynującym tematem badawczym i edukacyjnym. Na ile konieczne jest rozumienie jej łączenia ze starym humanistycznym paradygmatem pozostaje bezdyskusyjne: nie ma takiej konieczności. Jednostka już nigdy nie będzie tym, czym wydawała się jeszcze w XIX wieku. Jednak pojęcia, takie jak godność czy pojęcie własności wydają się ciągle aktualne. Dlatego wartość refleksji humanistycznej będzie ciągle wysoka. Bez niej dysutopijne wizje Orwella i Huxleya mogą się szybko ziszczyć.

Stąd tak ważna jest odwaga poetyki: twórczość jako innowacja opiera się na oporze względem zdomowienia w stereotypie i tradycji, oporze także względem rzeczywistości oswojonej, wygodnej, ale

zniewalającej. Wypada mi jeszcze raz zacytować Czesława Miłosza, który pisał o zbawczej, ocalającej roli poezji:

Nie jesteś jednak tak bezwolny,  
A choćbyś był jak kamień polny.  
Lawina bieg od tego zmienia,  
Po jakich toczy się kamieniach.  
I, jak zwykł mawiać już ktoś inny,  
Możesz, więc wpłynąć na bieg lawiny.  
Łagódź jej dzikość, okrucieństwo,  
Do tego też potrzebne męstwo

(Miłosz, 2011: 302–316).

To jest uniwersalne przesłanie od naszego Noblisty: odwaga, nazywana tu męstwem, jest odwagą bycia, ale także pewnego oporu, który niekoniecznie będzie twórczością, ale jako opór może być protestem i przeszkodą dla zła. Działanie może polegać na byciu po prostu, jeśli kształt tego bycia staje się zawadą na drodze zła, bycie jest twórcze. Jednak aby stawić opór, potrzebna jest autoafirmacja istnienia, uznanie dla samego siebie, jak o tym pisze Tillich. Stąd często odwaga bycia bywa postrzegana nawet jako hardość. Hardość oporu może być także karykaturą. Ale poetyka bez tych idei staje się nicością. W tym też należy widzieć misję kulturoznawstwa i nauk humanistycznych: powinny wspomagać twórczość i zaangażowanie społeczne i w ten sposób wspierać odwagę poetyki: krytycyzm, empatię, negację jako drogę do wyzwolenia. To nie jest tak, jak widział to Stanley Fish, który pisał o zbawianiu świata poza światem akademickim (Fish, 2008). Świat akademicki – w tym kulturoznawstwo i nauki humanistyczne – mogą ocalać wartości humanistyczne i wartości społeczne w tym świecie. To jest prawdziwa misja. Odwaga poetyki. Humanistyka, nie zapominając o humanizmie, może przygotowywać w ten sposób zaangażowanych, twórczych obywateli świata. To jest misja.



CZĘŚĆ II

**POETYKA**



# 1. WZORZEC FUGI I WZORZEC SYLWY. POLIGLOTYCZNA ANALIZA KOGNITYWISTYCZNA A SYLWICZNOŚĆ

W pierwszej części pisałem o wzorcu kultury Dietricha Bonhoefera, który na podstawie jego własnych sugestii z listów więziennych zidentyfikować można jako strukturę fugi. Ta struktura jest polifoniczna i wymaga nadzwyczajnego kunsztu muzycznego w realizacji. Mniej wymagającą i mniej wyrafinowaną strukturą wzorcową, choć także polifoniczną, jest sylwa. Można ją tutaj przywołać właśnie ze względu na paradygmat wielogłosowości.

Ryszard Nycz, definiując na użytek swojej wczesnej pracy naukowej *Sylwy współczesne* pojęcie sylwiczności, pisał o tym, że sylwiczna sytuacja komunikacyjna wewnątrz tekstu sylwicznego to lektura-pisanie (Nycz, 1984: 16), bo metatekst jest świadectwem odbioru (tamże). Owo czytanie-pisanie jest niewątpliwie sytuacją łączącą sylwiczność z praktykami polifonicznej fugi i wielojęzycznego przekładu (Płuciennik, 2012: 246–257). *Silva* to indywidualne lustro, dialektyczna droga do człowieka w sobie poprzez solilokwialnego człowieka na zewnątrz (por. Holmqvist, Płuciennik, 2008).

Bardzo ważnym aspektem mojego głównego materiału analitycznego (historia idei związanych z Reformacją oraz psalmy) jest dialektyka aktywizmu i rozbudowanego świata wewnętrznego. O tym pierwszym wątku sporo już pisałem w poprzednich rozdziałach. Na uwagę zasługuje także ten drugi. W świecie antycznym po psalmach najlepiej rozbudowane życie wewnętrzne będzie widoczne w twórczości stoickiej.

Na przykład Seneka odnajdował autonomię i swój świat wewnętrzny – co istotne z punktu widzenia liryki psalmów – pisząc listy, i ten gatunek także może służyć jako impuls autorefleksji i metakognicji. Ta autorefleksja i metakognicja ma zawsze miejsce, kiedy życie aktywne ustępuje życiu kontemplacyjnemu, jak w życiu jaskinnym Dawida

i życiu więziennym Bonhoeffera. Jeszcze inny przykład katalizatora życia kontemplacyjnego to kalendarz, dziennik, pamiętnik, zapiski, notatki. Konfrontacja z kalendarzem i konieczność planowania na bieżąco skonstruowana z duchową troską o swoją kondycję dawała potężny impuls do pisania i czytania, czynności i ćwiczeń duchowych. Z dawien dawna dopiski do kalendarza tworzyły szczególny gatunek piśmiennictwa.

W tym kontekście warto przytoczyć główną czynność zarówno humanistów renesansowych, jak i reformatorów religijnych: tworzyli przekłady. Przekład na inny język stwarza szczególny rodzaj napięcia w człowieku, ujawnia wewnętrzną wielość perspektyw i punktów widzenia, ucieleśnia szczególnie wyraźnie Bachtinowską dialogiczność języka. Chciałbym pokazać jak poliglotyczna analiza kognitywistyczna zmierza w stronę odkrywania i uwypuklania sylwiczności języka oraz metakognitywne aspekty praktyk kulturowych czytania-pisania. Można powiedzieć, że im więcej języków poliglotycznej analizy, im więcej przekładów, tym ta dialogiczność potężniejsza. Już od czasów Reformacji problematyka przekładów na języki pospolite, nieklasyczne stawiała przed humanistami wielkie wyzwania. Szczególnie ciekawe są cytowane już refleksje metaprzekładowe Marcina Lutera, poniekąd pioniera kultury translacji. Luter pisze o swoich przekładach, że wymagają one cierpliwości, że aby przełożyć czasem jedno słowo szuka się odpowiednika tygodniami. Najważniejsze w tym odchodzeniu od języków klasycznych jest otwarcie na język pospolity i to najbardziej jak tylko to możliwe. Trzeba wpatrywać się w usta mówiących na rynku, to zbliżenie do ludzi jest esencją bycia chrześcijaninem: „Aby być dobrym tłumaczem trzeba być nie tylko wykształconym, ale mieć także doświadczone serce, trzeba być chrześcijaninem. Nie można być fałszywym chrześcijaninem” (Bechtel, 1973: 145–151). W Liście z Wartburga do Johanna Langa w Erfurcie Luter pisze: „Każde miasto powinno mieć swojego tłumacza, żeby ta Książka mogła się znaleźć we wszystkich językach, rękach, oczach, uszach i sercach!” Żeby być dobrym tłumaczem, trzeba być dobrym słuchaczem, otwierać się na innego człowieka, inne języki. I wsłuchiwać się w nie. Można powiedzieć, że psalmista Dawid na pewno dobrze słuchał siebie i swoich ludzi, o czym świadczy to, że jego gra na harfie koła duszę Saula.

Tekst Biblii i jego skomplikowana historia to jest szczególnie złożona materia i od zawsze stanowił on miejsce spotkania człowieka

z samym sobą nie tylko z powodów teologicznych, ale także z powodu natury czytania-pisania i czytania-komentowania, czyli natury metakognicji. Tekst Biblii często był od czasów humanistów renesansowych wydawany w wielu wersjach, takim typowym przykładem były wspomniane już przeze mnie poliglotty renesansowe, które ułatwiały oczywiście znalezienie właściwego sensu teologicznego różnych wyrażen, jednak jednocześnie podważały ideę totalności, jednego języka, jedynie obowiązującej wykładni. Dzisiaj takie poliglotty znajdziemy zarówno w Internecie, jak i w postaci specjalnych aplikacji zarówno komputerowych, jak i mobilnych. Poliglotty to wręcz gatunek piśmiennictwa, bo od początku były one swoistą technologiczną nowinką: w pierwszej poliglocie kompluteńskiej (1514–1517) w nierównych kolumnach zestawiono w Starym Testamencie tekst hebrajski, aramejski, łacinę i grekę Septuaginty, zaś Nowy Testament składał się z tekstu łacińskiego i oryginalnego greckiego. Wydaniu towarzyszył także specjalnie zestawiony słownik. Takie poliglotty były zarezerwowane dla elity intelektualnej, jednak samo zaistnienie takiego gatunku to otwarcie na sylwiczność, to zgoda na wielokulturowość, to tolerancja odmienności. Bonhoeffer, sięgając do psalmów Dawida miał w tle całą tę humanistyczną tradycję poliglotyczną.

Jednak istnieją miejsca w Biblii szczególnie wrażliwe, wręcz nieprzekładalne, na podstawie których można lepiej uświadomić sobie problematyczność litery i konieczność poszukiwania ducha. Oto kilka przykładów z tłumaczeń biblijnych na język polski porównanych z przekładami na angielski i szwedzki. W Księdze Rut (3,11) znajdziemy problem pozornie leksykalny, który staje się kulturowy tj., czy kobieta jest dzielna czy cnotliwa? Temu fragmentowi chciałbym poświęcić więcej uwagi. W Psalmie 104 występuje dwuznaczność wiatrów i duchów, zaś w Psalmie 29,6 napotkamy zagadkę istnienia jednoróżców albo dzikich wołów. Innym fragmentem Biblii, który wywołać może refleksję czytającego i badacza jest werset 2 w Psalmie 110, w którym zastanawiamy się, czy Mesjasz będzie dzierzył kij czy berło? To są przykłady, w których polaryzacja jest wręcz przyrmatyczna, tekst staje się punktem rozszczepienia, żeby nie powiedzieć dekonstrukcji sensu. Na pewno ten przypadek jest tylko skrajnym przykładem ogólniejszego zjawiska jednak spolaryzowane teksty dla filologów stają się szczególnie ciekawe, bo ujawniają sylwiczną naturę języka i czytania-pisania. Poliglotyczna natura przekładu



ujawnia polifoniczną wieloperspektywiczność. Jeśli dotyczy przekładu arcydzieł, może ujawniać kunsztowność równie wyrafinowaną co fuga i jazzowa improwizacja.

### 1.1. Niewiasta czy kobieta, dzielna czy cnotliwa?

Tekst, który będzie przedmiotem dalszego namysłu, w najbardziej klasycznej katolickiej wersji w języku polskim, w tłumaczeniu Wujka brzmi: „A tak nie bój się, ale cokolwiek mi rzekniesz, uczynię tobie; bo wie wszystkim lud, który mieszka między bramami miasta mego, żeś ty jest cnotliwa niewiasta” (Rut 3,11) Owa „cnotliwa niewiasta” jest odpowiednikiem brzmienia łacińskiej *Wulgaty* (tzw. wersja klementyńska): „noli ergo metuere sed quicquid dixeris mihi faciam tibi scit enim omnis populus qui habitat intra portas urbis meae mulierem te esse virtutis”. Pochodząca z podobnego okresu najklasycyjsza wersja angielska utrzymuje wyrazisty związek z łacińską wersją poprzez leksykalne podobieństwo *virtutis* i *virtuous*: „And now, my daughter, fear not; I will do to thee all that thou requirest: for all the city of my people doth know that thou art a virtuous woman” (KJV<sup>1</sup>). Te rozważania są szczególnie istotne w kontekście dylematu, czy powinniśmy Tilicha tłumaczyć jako „męstwo” czy „odwagę bycia”. Tym bardziej, że wg WSJP PWN „dzielny” to nade wszystko odważny, wytrwały, energiczny.

W najstarszych protestanckich wersjach, wcześniejszych niż tłumaczenie Wujka, sprawa „dzielnej niewiasty” jest nieco bardziej skomplikowana. W *Biblii Brzeskiej* z 1563 roku mamy co prawda staropolską niewiastę, jednak akcent pada na ogólniejsze walory moralne: „A przetoż nic się nie bój, miła córko, boć wszystko uczynię, o coś mówiła, gdyż wie miasto wszystko, iżeś jest niewiasta pocziwa”. Późniejsza od Wujka *Biblia Gdańska* pozostająca pod językowym wpływem także katolickiego przekładu (choć w wielu miejscach radykalnie się z nim nie zgadza): „Przetoż teraz, córko moja, nie bój się; bo wszystko, cokolwiek rzeczesz, uczynię, gdyż wie całe miasto ludu mego, żeś ty niewiasta cnotliwa”. Ciekawe, że dziewiętnastowieczny przekład tego fragmentu znajdującego

---

<sup>1</sup> Wyjaśnienie wszystkich skrótów nazw i wersji Biblii czytelnik znajdzie na końcu pracy w Literaturze cytowanej.

niewątpliwie hebrajski i aramejski rabina Izaaka Cyilkowa, daje już kompletnie inną wersję i nie tylko porzuca staropolską niewiastę, czyli etymologicznie żonę syna, która nie jest jeszcze znana w domu (niewiasta), ale także powraca do hebrajszczyzny słowem „dzielna”: „Przeto teraz, córko moja, nie obawiaj się: wszystko cokolwiek mi powiesz uczynię dla ciebie; wie bowiem cały zbór ludu mojego, żeś kobietą dzielną”.

Większość polskich tłumaczeń dwudziestowiecznych jest już w zgodzie z wymową hebrajskiego tekstu masoryckiego. W *Biblii Tysiąclecia* „Nie lękaj się więc, moja córko; wszystko, co powiedziałaś, uczynię dla ciebie, gdyż wie każdy mieszkaniec mego miasta, że jesteś dzielną kobietą”, podobnie też w *Biblii Warszawsko-Praskiej* („dzielna kobietą”) czy w ostatniej *Biblii Paulińskiej*. Protestantcka wersja *Biblii Warszawskiej* także naśladuje hebrajskie koncepty: „Nie kłopotz się teraz, córko moja, uczynię dla ciebie, cokolwiek sobie życzysz, wie bowiem całe miasto, żeś dzielna kobieta”.

Zastanawiającym faktem kulturowym jest decyzja Czesława Miłosza, który podkreśla w wielu swoich psalmach własne zapatrzenie w wersję psalmów Cyilkowa, jednak w Księdze Rut w omawianym właśnie miejscu trzyma się klasycznych, maskulinistycznych tendencji w tłumaczeniu, nie idąc śladami Cyilkowa: „A teraz, córko moja, nie bój się. Wszystko, o co poprosisz, dla ciebie zrobię, bo wiadomo jest wszystkim w bramie naszego miasta, że jesteś cnotliwa”. Można powiedzieć, że nowożytna zmaskulinizowana kultura i tzw. męski punkt widzenia zwyciężyły w Miłoszu-translatorze, mimo że bardzo często deklarował powrót do hebrajskich źródeł, w tym miejscu bliżej mu do Wujka.

Ciekawe, że w hebrajskim oryginale masoryckim znajdziemy słowo חַיִל *hayil*: rzeczownik rodzaju męskiego odnoszący się do siły zwłaszcza w kontekście możliwości finansowej i siły zbrojnej. Siła i wpływ odnoszą się do ludzi, koni, narodów a także do Boga. Jednak wtórnice *hayil* może także odnosić się do tych, co mają słuszność, co są prawi. Dlatego, kiedy odnosimy *hayil* do kobiety, oznacza to raczej cnotliwy charakter w nowożytnym sensie – dzielność (tak jest także w Prz 12,4; 31,10).

W języku angielskim sytuacja tylko do pewnego stopnia jest podobna. W KJV, najstarszej wersji po Reformacji, mamy także wyrażenie przypominające naszą „cnotliwą” kobietę (już jednak nie niewiastę), bo znajdziemy tam *virtuous*, które przekłada się jako zachowujący/a się w bardzo uczciwy i moralny sposób oraz „niechętna do seksu,

przynajmniej do czasu małżeństwa”. Jednak, badając etymologię głębiej, stwierdzimy, że *virtuous* pochodzi od *virtue* i jest to pożyczka od starofrancuskiego datowana na XII wiek *virtu* z łac. *virtus* „siła, cnota”, od *vir* „mąż, mężczyzna”. Innymi słowy etymologicznie cnotliwa kobieta mogłaby być traktowana jako męska kobieta, choć nie można traktować etymologii tak dosłownie. Faktycznie jednak ta długa tradycja w języku angielskim utrzymuje się w wielu wersjach angielskich, poczynając od Wycliffe’a – *a womman of vertu*, podobne wyrażenia znajdziemy w wielu angielskich wersjach: BBE – *a woman of virtue*, ISV – *a virtuous woman*, NLT – *a virtuous woman*, YLT – *a virtuous woman*. Co ciekawe, w *Orthodox Jewish Bible* mamy dwujęzyczną wersję – *an aishes chayil* (*virtuous woman*, Prov 31) z odniesieniem do Księgi Przysłów. W nowym tłumaczeniu *Septuaginty* na język angielski mamy już nowoczesną silną kobietę – *a strong woman* (NETS). Bliżej tradycji pozostają nowe tłumaczenia, takie jak ASV – *a worthy woman*, ESV – *a worthy woman*, Common EB – *a woman of worth*. Bliskie tego jest *Tree of Life Version* (TLV) – *a woman of valor*. Nowsze tłumaczenia CJB zwracają już często uwagę na charakter, dookreślając nieco mocniej ogólną naturę cnoty – *a woman of good character*, podobnie w MEV – *a woman of noble character*, jak również w NIV – *a woman of noble character*. Najciekawiej widzi kobietę wersja *Tanakh* – *a fine woman* czy GNT – *a fine woman*. Dzieciom i ludziom pragnącym prostych słów i ujęć tłumaczy się, że cnotliwa kobieta to nade wszystko dobra kobieta, bardzo dobra kobieta, zob. *Easy To Read Version* (ERV) – *a very good woman*, tak, jak w *International Childrens Bible* – *a very good woman*. Najbardziej elokwentna wersja, najbardziej rozwinięta i uściślona, znajduje się w emocjonalnym przekładzie współczesnym w *Message* – *what a courageous woman you are – a real prize!* „jaka odważna kobieta, prawdziwy klejnot”.

Ciekawe, że dwie najważniejsze wersje szwedzkie odwracają historię: starsza wydaje się nowocześniejsza, jeśli idzie o tendencje ogólnoświatowe, natomiast nowsza wraca do seksualnych konotacji słowa *ärbar*, które jest słowem starym odnoszonym przede wszystkim do kobiet odznaczających się powściągliwym zachowaniem w odniesieniu do seksu. Starsza wersja ma w tym semantycznym słocie *rättskaffens kvinna*, co jest ogólniejsze i oznacza osobę, która zawsze działa w zgodzie z prawem i moralnością, „kobieta prawości”. Można powiedzieć, że Rut jest dzielną kobietą, że ma odwagę bycia, kieruje swoim życiem dobrze i sprawiedliwie.

W tym kontekście widać wyraźnie, w jaki sposób konteksty kulturowe wpływają na rozumienie słów oryginału i jego tłumaczenie. Czasami tłumaczenie wprost narzuca się swoimi kontekstami i rozumieniami kulturowymi, w przypadku tekstów przyjętych do powszechnego użytku w Kościołach, będzie to istotny wpływ kulturowy, w przypadku zaś literackich wersji, tłumaczenia mogą wykazywać osobiste uprzedzenia (zob. przypadek Miłosa).

Ale ten przypadek pozwala także powrócić do tytułowej „odwagi bycia” – to nie może być dzisiaj „męstwo bycia”, bo w ten sposób zamykali byśmy teologię Tilicha na wielu ludzi, którzy mają tę odwagę, wytrwałość poetyki. Niekoniecznie męstwo. Myślę, że nie było intencją Tilicha wyłączać kogokolwiek z obszaru działania jego teologii i teologii zbawienia.

## 1.2. Laska, kij czy... berło?

Innym znamienym przykładem polaryzowania sensu przez mało wyrazisty tekst jest słynny Psalm 110, jeden z najczęściej przywoływanych w Nowym Testamencie tekstów starotestamentowych. Warto zwrócić uwagę, że sam Jezus Chrystus w Ewangelii odwołuje się do tego psalmu, co sprawia, że nabiera on szczególnego znaczenia. Jednak ja nie będę w tym miejscu komentował teologicznych problemów tego tekstu nazywanego mesjańskim, chciałbym natomiast skupić się wyłącznie na wersji drugim, w którym znajdziemy odniesienie do laski bądź berła. W dwóch wersjach *Wulgaty* napotkamy podobne wyrażenia – *virgam virtutis tuae* i *virgam fortitudinis tuae*. *Septuaginta* ma w tym miejscu greckie *rhabdos* oznaczające kij, laskę (ῥάβδος, οὐ, ἥ). Symbolika tego przedmiotu jest niezwykle bogata i wiele słowników symboli omawia osobno hasło laska, oddając je także jako scepter, berło czy pastorał, ale także różga. W tekście masoreckim znajdziemy tu מַטֵּה *matteh*, מַטָּה *matteh* oznaczający rzeczownik rodzaju męskiego odnoszący się do laski, kija, gałęzi, ale także plemienia. Kojarzony bywał z momentem wyjścia z Egiptu, jak również przywódczą rolą posiadacza laski. To jest atrybut Mojżesza jako lidera wyprowadzającego z niewoli, lidera-zbawcy.

Interesująco wygląda historia tłumaczenia tego wersu na język polski, najciekawszą z punktu widzenia semantycznego propozycję moim zdaniem daje Kochanowski, jednak zanim to uzasadnię, wymienię inne

opcje tłumaczeń. Pierwsza ważna protestancka *Biblia Brzeska* oddaje 110,2 jako „Sceptrum mocy twojej puści Pan z Syjonu”. Podobnie w parafrazach przeznaczonych do śpiewania Lubelczyka: „Sceptrum mocy twej wypuści Pan twój tobie w Syjonie”. W późniejszych wersjach będziemy mieć naprzemiennie albo laskę albo berło. Wujek: „Laskę mocy twojej wypuści Pan z Syjonu”; BG: „Laskę mocy twojej pośle Pan z Syjonu”; Karpiński: „Berło twej mocy wydam z Syjonu”; Cyłkow: „Berło potęgi twojej wyniesie Bóg z Cyjonu”; Staff: „Ze Syjonu wyśle Pan berło twej władzy”; Brandstaetter: „Berło Twej mocy Bóg podniesie na Syjonie”; BW: „Berło mocy twojej ześle Pan z Syjonu”; BW-P: „Niech Bóg uniesie z Syjonu berło swojej mocy”; 1000: „Twoje potężne berło niech Pan rozciągnie z Syjonu”; Miłosz: „Moc Twego berła rozpostrze Pan ze Syjonu”; Ekumeniczne: „PAN pośle z Syjonu Twoje potężne berło”; Paulińska: „Niech PAN rozciągnie z Syjonu moc twego berła!”.

Wyraźnie więc dominuje w tych przekładach atrybut władzy w kulturze monarchicznej – berło. Podkreślę i to, że w języku angielskim będzie nieco mniej odpowiedników tej „laski mocy”, jednak czasownik towarzyszący lasce także wprowadza ciekawe zjawiska semantyczne: laskę albo się „wysyła”, „posyła” albo „rozciąga” i „rozpościera”. Wycliffe jako jedyny posługuje się archaicznym i pierwotnym „yard”: „The Lord schal sende out fro Syon the yerde of thi vertu”. W najstarszej i najpopularniejszej wersji KJV znajdziemy już laskę mocy: „The Lord shall send the rod of thy strength out of Zion”; BPB: „The Lord the rod shall of thy strength send from out of Sion”; BBE: „The Lord will send out the rod of your strength from Zion”; NET 70: „A rod of your power the Lord will send out from Sion”; YLT: „The rod of thy strength doth Jehovah send from Zion”. Jednak w nowszych tłumaczeniach znów pojawia się egipski scepter – CJB: „ADONAI will send your powerful scepter out from Tziyon”; ESV: „The Lord sends forth from Zion your mighty scepter”; NIV: „The Lord sends forth from Zion your mighty scepter”; NRSV: „The LORD sends out from Zion your mighty scepter”; ISV: „When the Lord extends your mighty scepter from Zion”; *Tanakh*: „The LORD will stretch forth from Zion your mighty scepter”. I tutaj także znajdziemy zatem konteksty monarchiczne.

W przekładach szwedzkich także spotkać można określenie „laska władzy”, która jest rozciągana — Svenska: „Din makts spira skall HERREN utsträcka från Sion”; Svenska Folk: „Din makts spira skall HERREN sträcka ut från Sion”.

Warto w tym miejscu odnotować dwie różne propozycje angielskie, które używają w tym wersie wyrażen abstrakcyjnych: NLT oddaje wers 2 jako: „The word will extend your powerful kingdom from Jerusalem”, odnosząc nas do potężnego królestwa, zaś GNB napisze: „From Zion the LORD Will extend your royal power”, odnosząc do królewskiej władzy i mocy.

I właśnie takie nieco bardziej abstrakcyjne wyrażenie znajdziemy u Kochanowskiego w jego kongenialnej parafrazie. Pisze on: „Na kraj świata rozciągnę z Syjonu wielkiego/ Władzę królestwa twego”. Bardzo przypomina owa „władza królestwa twego” ostatnią wersję nowoczesnej GNB (*royal power*). Jednak pod innymi względami jest ten fragment u Kochanowskiego unikalny: wyrażenie abstrakcyjne, jako że bezcielesne, można rozciągnąć, rozprzestrzenić albo rozpostrzeć (jak u Miłosza). Co więcej, Kochanowski znalazł innowacyjnie „na kraj świata”, potęgując tym samym profetyczno-mesjańskie konotacje tekstu Psalmu 110, zwielokrotniając poetycką wymowę nieskończoności krańców świata i uwznioślając obrazowanie. Wiele pisano w recepcji Kochanowskiego o inspiracjach czerpanych z George’a Buchanana i faktycznie w tym psalmie, mimo że jest on niezwykle oryginalny, Buchanan mógł być pewnym wzorcem dla tej nieskończonej wzniosłości obrazowania, stosuje on bowiem „ad orbis oras ultimas fasces tuos alta ab Sione proferam”, co tłumaczy się w wydaniu dwujęzycznym na angielski: „I shall extend your authority from lofty Sion to the world’s farthest shores”. Przy tej okazji jednak zafascynowany klasyką Buchanan tak przejął łaciński punkt widzenia, tak wczuł się w kulturę Rzymu, że laskę oddaje jako „fasces”, które występuje tylko jako plurale tantum od łac. *fasci* „wiązka”, czyli „rózgi liktorskie”. Jak wiadomo ten przedmiot i jego reprezentacje były używane zarówno jako symbol idei republikańskich (w godle Francji), jak i w ruchu faszystowskim i narodowosocjalistycznym (Włochy i Niemcy hitlerowskie). Warto jednak przypomnieć, że także Polska niepodległa na Śląsku używała tego symbolu wiązek z toporem, aby podkreślać autonomiczną władzę na Śląsku (por. gmach Sejmu Śląskiego i Urzędu Wojewódzkiego w Katowicach). Kochanowski dał się uwieźć poetyckiej i wzniosłej nieskończoności Buchanana, jednak królestwo w jego wydaniu nie miało mieć charakteru Cesarstwa Rzymskiego. Do tego przykładu Psalmu 110 w wersji Kochanowskiego wypadnie mi jeszcze wrócić w następnej części, bo psalm ten jest niezwykle ważny dla epickiej ramy psalmicznej: odnosi się do figury lidera jako elementu koniecznego epickiej ramy.



## 2. POETYKA KOGNITYWNA LIRYKI I EPIKI

### 2.1. Przedmiot badania

W trzeciej części mojej książki chciałbym pokazać, jak pojęcia i kategorie poetyki kognitywnej mogą być przydatne w analizie tłumaczeń. Odwaga poetyki Psalmów Dawida polega na tym, że obramowane są one epicką sytuacją walki. W tym miejscu jednoznacznie ograniczam mój materiał analityczny – przede wszystkim na przykładach tłumaczeń psalmów pragnę wykazać istnienie semantycznej ramy epickiej, która sprawia, że psalmy charakteryzowane zazwyczaj jako liryczne utwory, ukazują inny wymiar także gatunkowy. Jednakże nie jest do końca moją intencją rezygnowanie z pokazywania lirycznych aspektów tych utworów, bo są one nierozdzielnie z nimi złączone i stanowią także swoiste wyzwanie, choć wydają się oczywistością. Innymi słowy – powiedzieć, że psalmy są liryczne, to wysłowić przed-sąd, natomiast określić, że psalmy mają także wymiar epicki – ramę epicką – wymaga szerszego uzasadnienia.

W mojej analizie będę posługiwał się przykładem tłumaczeń wybranych psalmów w ujęciu komparatystycznym. Zestawienie akurat tych języków (polskiego, angielskiego i szwedzkiego) wynika nie tylko z moich kompetencji językowych, ale także i z tego, że właśnie takie zestawienie umożliwia także komparatystykę kulturową, w języku angielskim dominują przekłady protestanckie, podobnie w Szwecji (choć ich liczba jest nieporównywalna ze światem angielskojęzycznym, który jest wyznaniowo głównie reformowanym), natomiast w języku polskim mamy silne tradycje zarówno protestanckie (luterzańskie i reformowane), jak i katolickie. W Polsce dodatkowym ciekawym czynnikiem jest obecność tłumaczeń i parafraz psalmów na język polski autorstwa wybitnych poetów, co wzbogaca niepomiarne możliwości interpretacyjne i kontekst komparatystyczny. W celach analityczno-porównawczych używam kilkunastu tłumaczeń na język angielski, kilkunastu na język polski, dwóch na język szwedzki. Temu korpusowi towarzyszy kontekst tekstu



masoreckiego oraz tłumaczeń na łacinę, zarówno dwóch podstawowych wersji *Wulgaty*, jak i parafrazy poetyckiej George'a Buchanana. Kontekstem dla mnie są także wydania greckiej *Septuaginty* wraz z tłumaczeniem filologicznym na język angielski (szczegółowa lista źródeł tekstów w bibliografii). Takie zestawienie umożliwia poszukiwanie uniwersaliów niezdeteminowanych ani czynnikami etnolingwistycznymi, ani wyznaniowymi czy nawet religijnymi. Sporadycznie sięgam także do tłumaczenia niemieckiego zarówno samego Lutra, jak i późniejszego.

## 2.2. Poliglotyczna analiza i poetyka kognitywna

Taka poliglotyczna analiza przekładów psalmów nie ma ambicji językoznawczych ani teologicznych. Nie zajmuję się ustalaniem faktów z historii języka, nie ustalam także faktów edytorskich. Nie interpretuję psalmów teologicznie i nie komentuję w poliglotycznej analizie zagadnień wiary, chyba że jest to wyraźnie stematyzowane przez same teksty psalmów. Nie tworzę teologii psalmów, powstrzymuję się przed komentowaniem kwestii związanych z wiarą. Interesuje mnie jednak adekwatność stylistyczna wyborów tłumaczy zwłaszcza w kontekście lokalizowania przekładów. W centrum mojej uwagi sytuuje się odwaga poetyki, śmiałość oporu oraz pokazywania realnej walki z dookolną rzeczywistością.

Poetyka kognitywna tym różni się od innych poetyk, czyli teorii literatury, że uwzględnia w swojej analizie i interpretacji pojęcia i kategorie związane z kognicją. Kognicja to nie tylko poznanie, dlatego nie należy mówić o kognitywistyce jako o naukach o poznaniu, bo jest to tylko w części prawdziwe. Kognicja to złożony proces składający się na przetwarzanie informacji w umyśle ludzkim posługującym się mózgiem i innymi strukturami ludzkiego ciała. Kognitywistyka to coś więcej niż epistemologia, gdyż uwzględnia ona zarówno to, co dzieje się w procesach łatwo przekładalnych na sztuczne języki i rachunki formalne, jak i to, co ma charakter schematyczno-wyobrażeniowy oraz somatyczny i co niełatwo już przełożyć na znaczki rachunków formalnych (zob. Hogan, 2003). Holistyczne aspekty kognicji stoją w centrum zainteresowania poetyki kognitywnej, gdyż zarówno metafora, jak i struktury narracyjne muszą być przedmiotem badania zarówno poetyki, jak i kognitywistyki, o czym świadczą bogate historie obu dyscyplin.

Poetyka kognitywna jest zatem widziana jako reakcja z jednej strony na behawiorystyczne tendencje obiektywistyczne, które negowały świat wewnętrzny człowieka, z drugiej zaś jako wynik dążenia do osiągnięcia nieco bardziej społecznego poziomu refleksji nad poznaniem, uznającym rolę intersubiektywności i empirii (por. Rembowska-Pluciennik, 2012).

Jednym z najważniejszych punktów wyjścia refleksji kognitywistycznej w poetyce jest uznanie dla cielesności i ucieleśnienia. To jest właśnie jeden z wymiarów empirii kognitywistycznej, że kiedy mamy do wyboru wyjaśnienia odwołujące się do cielesno-mózgowych mechanizmów oraz wyjaśnienia bez takich odwołań, wybieramy te zakorzenione w naszej cielesności. Poetyka kognitywna, pisząc o stylu i figurach retorycznych nie traktuje języka jako oderwanej od reszty człowieka struktury formalnej, wszystkie formy są współkształtowane przez cielesność (Johnson, 2015, 1993).

### 2.3. Dotychczasowe badania

W swoich dotychczasowych badaniach wielokrotnie używałem pojęć i kategorii poetyki kognitywnej, także ostatnio w odniesieniu do przekładów psalmów. W swoich artykułach (Pluciennik, 2016, 2015a, 2015b, 2015c) posłużyłem się analizą domen kognitywnych. Na użytek analizy przekładów wyróżniłem trzy typy domen: abstrakcyjną, doświadczeniową i ekspresyjną. We wnioskach posłużyłem się także kategorią „racjonalności stylu” użytego języka tłumaczenia, jak również ramą kognitywną, którą związałem z kategoriami genologicznymi, bo w tym wypadku pisałem o epickiej ramie wielu lirycznych psalmów. W kontekście cielesności ludzkiej i ucieleśnienia ważne są także instynkty i pragnienia ludzkie, ale i dominująca wartość estetyczna. Wypracowane podczas analizy kategorie analityczno-interpretacyjne wydają mi się owocne i przydatne także do analizy innych psalmów. Choć problemy w tym wypadku będą zasadniczo inne, jednak formalnie poetyka kognitywna może okazać się przydatna jako rama analityczno-interpretacyjna.

Na przykład Psalm 82 jest o tyle ciekawy, że znajdziemy w nim dużo leksemów i fraz w slotach semantycznych<sup>2</sup>, które w potocznym rozumie-

---

<sup>2</sup> Używam terminu slot semantyczny na określenie swoistych gniazd semantycznych, nie są to twory wyłącznie tekstowe. Nie idzie tutaj o to, że psalmy

niu uznać można za synonimicznie odnoszące się do „biednych”. Jeśli zastanowimy się nad owymi biednymi z tego psalmu, można odnosić się do nich, uwydatniając aspekty *stricte* społeczne i wtedy będziemy przy pomocy wyrażen i leksemów wyrażać miarę socjalizacji. W takim przypadku mówię o ogniskowej referencyjnej domenie semantycznej (w skrócie: ORDS) o nazwie „społeczność”. W psalmach będą pojawiać się elementy podkreślające brak własności, opuszczenie, izolację, niebezpieczeństwo i niewolę. W innych przypadkach pojawi się ORDS (ogniskowa referencyjna domena semantyczna) odnosząca się do ciała, będzie to miara korporalna, w skrócie „ciało”. W takich przypadkach w Psalmie 82 pojawią się jednostki językowe podkreślające chudość, słabość, małość, miękkość, niedostatek. W trzecim przypadku ORDS można nazwać miarą mentalną i dotyczyć ona będzie „ekspresji” albo w skrócie „twarzy”. Wszędzie tam, gdzie podkreśla się pragnienie, głód, poczucie ucisku, smutek, krzywda, cierpienie, zastraszenie, pokora, skromność, bezradność, pojawia się problem ekspresji ludzkiego ciała, zwłaszcza twarzy jako główny problem koncentrowania uwagi czytającego.

## 2.4. Kategorie analityczne

W wyniku analizy komparatystycznej przekładów doszedłem do wniosku, że nie ma jednoznacznych zależności wyznaniowych, jeśli chodzi o dominantę stylową analizowanych przekładów. Jednak pewne stylistyczne tendencje zauważalne w analizie mogły prowadzić do twierdzenia, że jedne przekłady są bardziej emocjonalne, inne posługują się stylem, który można byłoby nazwać racjonalnym. Odpowiada to także kategoriom poetologicznym, które wskazują na większą emocjonalność stylu pełnego metafor i innych figur retorycznych (zob. Pluciennik,

---

są projektem muzycznym, wokalnie-instrumentalnym, tylko o to, że fragmenty tłumaczenia rzadko mogą tworzyć paralelne odpowiedniki, że słowo oryginału hebrajskiego czy aramejskiego znajdzie zawsze odpowiednik w słowie polskim, angielskim czy szwedzkim. Czasem słowo znajduje odpowiednik w całej frazie, czasem w wersie, innym razem w składni i figurach. Slot semantyczny jest terminem bardziej pojemnym i nieprzypisanym do żadnych kategorii gramatycznych.

2002). To założenie moich obecnych analiz wynika z poprzednich badań. Przyjmuję to założenie jako wcześniej przeze mnie wykazane.

W swoich dotychczasowych badaniach używałem również kategorii „kognitywna rama epicka psalmów”. Samo pojęcie ramy w kognitywistyce ma długą historię, pojawia się w badaniach nad sztuczną inteligencją (Minsky, 1975, 1988) i jest także używane w lingwistyce (Beaugrande, Dressler, 1990). Może być widziane jako dynamiczna wersja wyidealizowanych modeli poznawczych (Lakoff, 1987). W swoich artykułach (Płuciennik, 2015a, 2015b) zwracałem uwagę, tak jak czynił to przede mną Northrop Frye (2002), że psalmów nie sposób postrzegać jako wyłącznie lirycznych tworców, bo zawsze jest w nich obecna właśnie epicka rama, którą widać także w innych księgach Biblii. Głównym modelem tej ramy jest wyzwolenie, wyprowadzenie z niewoli. Ten realny scenariusz jest modelem dla pojęcia częstego na kartach Biblii, pojęcia zbawienia, wybawienia, ocalenia. Częstym przykładem pojawiania się ramy epickiej są tzw. *Sitz im Leben* poszczególnych psalmów, którym towarzyszyły określone okoliczności w historii Izraela, np. pielgrzymowanie do świątyni. Ale częstą ramą jest także historia samego Dawida, który nie tylko posiada określoną rolę w historii zbawienia, ale który bierze udział w przeróżnych przygodach swojego życia. Jego życie jest jednocześnie fragmentem życia społeczności, z której się wywodził i którym w końcu przewodził (tych społeczności było wiele, nie można tutaj mówić jedynie o narodzie żydowskim jako takim, bo w końcu król Dawid zjednoczył różne plemiona Izraela).

Należy jeszcze uzupełnić wymienione przeze mnie kategorie analizy kognitywnej o kategorię ludzkich pragnień i instynktów. Za Umberto Eco (1999) uważam, że pragnienie cielesnej wolności jest pierwotne i bardzo podstawowe oraz że można je odnaleźć w wielu wytworach kultury. Ludzie pragną być wolni, nie znoszą pętania i ograniczeń<sup>3</sup>. Stąd tak wielka siła perswazyjna kognitywnej ramy epickiej wyzwolenia. Pragnienia i instynkty ludzkie kojarzą się z następną kategorią analityczną, którą jest dominująca wartość estetyczna psalmu. Wartość estetyczna nie może być rozumiana w oderwaniu od innych wartości ludzkich

---

<sup>3</sup> Stąd tak wielkie znaczenie wolności w teoriach antropologicznych np. Ericha Fromma czy Bronisława Malinowskiego (cały tom pośmiertny *Wolność i cywilizacja*). Zob. Zakai (2018).

i życiowych, wartość estetyczna nie jest odseparowana od ludzkich pożądań i pragnień. Co więcej, wartość estetyczna nie jest jakąś wartością wyłącznie dla wybranych, dla pięknoduchów, którzy są lepiej predysponowani do jej odbioru. Jako że pragnienia, o których mowa, są prawdziwymi uniwersaliami, to samo dotyczy wartości estetycznych. Oczywiście, istnieją też specyficzne dla danej kultury kombinacje wartości tworzące bardziej wymagające struktury, ale w przypadku wytworów, takich jak psalmy, nie możemy o takich złożonych strukturach mówić. Jak przekonuje biblistyka, każdemu psalmowi należy przyporządkować realne *Sitz im Leben*, co oznacza kolejną ramę konceptualną, dzięki której starożytne utwory hebrajskie możemy lepiej rozumieć także i dzisiaj bez względu na odległość kulturową czy też kulturową i czasową.

Jednym z podstawowych genologicznych problemów jest uwyrażenie, że psalmy niemal od początku swojego istnienia kojarzone były z hymnami głównie pochwalnymi, a zatem miały swoje relacje głównie z liryką. Te kategorie są oczywiście z tradycji greckiej, nie ma ich w hebrajszczyźnie, w kontekstach starotestamentowych nie można mówić o liryce. Temu np. służy przypomnienie hebrajskiej nazwy zwojów: *Sefer Tehilim* (od rdzenia *hil* – chwalić) (zob. Pustkowski w: *Gazda*, 2012: 916). Chociaż dzieje recepcji i tłumaczeń psalmów to nade wszystko jednak nazwa psalmów, która pochodzi od psalterionu, greckiego instrumentu muzycznego: wskazuje ona razem z wieloma innymi sygnałami paratekstowymi w samych psalmach na ścisły związek tych utworów z muzyką i śpiewem. Ale to w grece. Hebrajski nie używa słowa psalm, lecz „tehillim”.

Były to nade wszystko pieśni. Tym trudniej zobaczyć w nich ramę epicką, choć przecież zarówno części epepei starożytnych, jak i tragedii były także śpiewane, o czym nie sposób nie pamiętać. Jednak tej etymologicznej nazwie towarzyszy często ikonografia i tradycja nazewnictwa: wydania ilustrowane są obrazem Dawida grającego na harfie (czy to harfa czy lira, czy jakiś inny ich strunowy odpowiednik hebrajski – w tej chwili ma drugorzędne znaczenie). Często pisano nawet w przeszłości *Psalmi Dawida* (Kochanowski napisał po staropolsku *Dawidów*). Do dzisiaj taki zwyczaj jest podtrzymywany także wskazaniem w samych psalmach, że na Psalmie 72 kończą się psalmy autorstwa Dawida. I faktycznie – współcześnie wymienia się znacznie więcej autorów psalmów: *Azaf*, synowie *Koraha*, *Salomon*, *Mojżesz*, *Ethan* czy *Heman*. Wiele

psalmów nie posiada żadnej atrybucji. To jednak nie zmienia faktu dla teologii podstawowego, że opowieść Dawida i o Dawidzie ma centralne dla psalmów znaczenie.

Olbrzymią rolę psalmów jako pieśni wolności widać wyraźnie w koncepcji teologicznej Dietricha Bonhoeffera, który nie tylko – w zgodzie z tradycją Luterską – chrystianizuje psalmy i postać Dawida jest dla niego jednocześnie postacią Chrystusa, ale także widzi w Księdze Psalmów nade wszystko modlitewnik Biblii (*Das Gebetbuch der Bibel*) (Bonhoeffer, 2004). Wprowadzenie do tego modlitewnika jego autorstwa zostało wydane w 1939 roku jako ostatnia praca za jego życia (od 1941 roku obowiązywał zakaz jego publikacji w Trzeciej Rzeszy). W tym wprowadzeniu nie tylko widzi w nich modlitwy, ale nadaje im – co ma istotny związek z naszymi rozważaniami – kolektywistyczny wymiar. Pisze on:

Kto modli się słowami Psalterza? Modli się Dawid (Salomon, Asaf itd.), modli się Chrystus, modlimy się my. My – to znaczy najpierw cała wspólnota, w której przedmiotem modlitwy może być tylko całe bogactwo Psalterza, ostatecznie jednak i każdy pojedynczy człowiek, o ile ma udział w Chrystusie i Jego wspólnotcie, i bierze udział w jego modlitwie (Bonhoeffer, 2004: 20–21).

Nie chcę komentować aspektów teologicznych, interesują mnie wyłącznie kwestie genologiczne, bo słowa Bonhoeffera poza oczywistym znaczeniem teologicznym mają także wymiar poetologiczny, bo jeśli nie tworzą mitologii, to wskazują na strukturalne własności tekstu i jego wykonywania, własności transcendujące zwyczajowe określenia liryki jako języka i stylu ekspresji stanów mentalnych pojedynczej osoby (Hübner i Płuciennik, w: Gazda). Ten wymiar teologiczny swoistego „świętych obcowania” czy „wspólnoty świętych”, wskazanych przez Bonhoeffera, musi nas uczulić na pewne intersubiektywne własności tekstu i muzyki jej towarzyszącej, a także śpiewu – powodują one, że normalnie jednostkowe przeżycia transcendują wymiar jednostkowy w jakiś przedziwny sposób zmieniają doświadczenie osobiste w społeczne. Bardzo istotne w tym kontekście jest powiązanie tych lirycznych utworów z muzyką i śpiewem (czy szerzej liturgią): „Psalmy, którymi dziś dysponujemy, przeznaczone były do użytku liturgicznego przy akompaniamencie muzyki. Śpiew i wszelkiego rodzaju instrumenty tworzą zgodny

chór. Właściwa muzyka liturgiczna prowadzi znów do Dawida. Jak niegdyś jego gra na harfie odpędzała złego ducha, tak też święta, liturgiczna muzyka jest skuteczną siłą, tak iż czasem można odnieść do niej to samo słowo co to prorockiego przepowiadania (1 Krn 25,2)” (Bonhoeffer, 2004: 22). Potem autor wprowadzenia pisze o prawdopodobnym wykonywaniu psalmów na dwa chóry, co wskazywałoby także na dopatrywanie się swoistej dialogiczności muzycznej w związku z paralelizmami hebrajskimi.

Zgadzałby się w tym miejscu Bonhoeffer z rozpoznaniem Alana Blooma: „Muzyka jest pierwotnym i podstawowym językiem duszy, jej alogonem, pozbawionym artykułowanej mowy czy rozumowania. Nie tylko nie jest rozumna, jest wręcz rozumowi wroga. Nawet, kiedy dołączona zostaje artykułowana mowa, pozostaje całkowicie podporządkowana i zdeterminowana przez muzykę i namiętności, które wyraża”.

To nie jest jedyne miejsce, w którym pojawia się mityczna wiara w uzdrawiającą moc muzyki i poezji: „Dawid, jak czytamy, po potajemnym namaszczeniu na króla, został wezwany na dwór Saula – władcy odrzuconego przez Boga i dręczonego przez złego ducha – aby mu grać na harfie. [...] A zły duch odstępował od niego (1 Sm 16,23)” (Bonhoeffer, 2004: 17–18).

To jest wątek opowieści na temat psalmów i Dawida, który wpisuje się w długą tradycję wiązania liryki z mitami orfickimi i postacią Orfeusza, który swoją grą i śpiewem czarował ludzi, zwierzęta, rośliny i materię nieożywioną, jak również łagodził gniew ludzi. Jan Legowicz umiejscawia go pomiędzy Homerem a Hezjodem, choć nie wyklucza, że mógł żyć w tym samym czasie, co któryś z nich. Mit o Orfeuszu w VI wieku p.n.e. znany był w całej niemal Grecji. Orficy głosili, że Orfeusz, podążając za swą zmarłą żoną, ujrzał na własne oczy Hades i zrozumiał, że los duszy każdego człowieka zależy od tego, jak żyje na ziemi. Orficki mit powracał także w bardziej gnostyckich wersjach chrześcijaństwa, Orfeusz mógł być figurą Chrystusa, podobnie jak był nią w myśli luterkańskiej czy szerzej – chrześcijańskiej Dawid. Oczywiście te paralele nie są bardzo sensowne, bo kontekst kulturowy wiele zmienia, jednak świadczą one o percepcji psalmów i Dawida w kulturze Zachodu.

Jednak sam Bonhoeffer wskazuje na epicki wymiar Księgi Psalmów, choć akcentuje cały czas ich wymiar modlitewny, a zatem łączący się z rozwojem życia wewnętrznego. Rozważa następujące elementy ramy,

którą można jedynie zrozumieć przy pomocy kategorii epickiego działania się: stworzenie, Prawo, historia zbawienia, Mesjasz, Kościół, życie, cierpienie, wina, wrogowie, koniec. Te wydarzenia, bohaterowie, instytucje i procesy można jedynie widzieć jako fragmenty wielkiej opowieści o wybawieniu. Jednocześnie Bonhoeffer łączy te elementy z modlitwą Chrystusową i twierdzi, że wszystkie one mieszczą się w niej, mieszczą się w *Ojciec nasz*. Wydaje mi się, że Bonhoeffer zgodziłby się z tezą Frye'a pokazującego, że każdą księgę Starego i Nowego Testamentu trzeba obramować epicką opowieścią o zbawieniu, której toposem jest opowieść o wyprowadzeniu Izraela z ziemi egipskiej, domu niewoli.

Aby zrozumieć ten spłot muzyki psalmów i dziejów warto przytoczyć autentyczną historię z życia Bonhoeffera. On sam był bardzo utalentowanym i wykształconym pianistą, a nawet próbował swych sił jako dyrygent amator. Ciekawostką biograficzną jest, że jego matkę uczyła gry na pianinie m.in. córka Schumanna. W roku 1943 nie udał się spisek ruchu oporu, który miał na celu zabicie Hitlera – spisek, w którym Dietrich Bonhoeffer był głównym konspiratorem. Dzień zamachu miał szczególnie, precyzyjnie ustalony przebieg. W tym decydującym dniu odbywała się jednocześnie uroczystość z okazji jubileuszu 75. urodzin ojca Karla (dokładny opis można znaleźć w: Metaxas, 2015: 430). Zebrani w domu Bonhoefferów śpiewali kantatę Helmuta Walchy *Lobe den Herrn*, zaś Dietrich był dyrygentem i akompaniatorem. Bonhoeffer i dwóch innych spiskowców (Rudiger Schleicher, skrzypce i Hans von Dohnanyi, chór) śpiewają z radością i uniesieniem, choć wiedzą, że w każdej chwili mogą zostać aresztowani za udział w spisku (o planowanym zamachu SS miało już jakieś wiadomości). W tym samym czasie bowiem, w oddalonym o 10 km Zeughaus, muzealnej Zbrojowni (Arsenale) w Berlinie, spiskowiec uzbrojony w bombę – Rudolf-Christoph von Gerdorf, oprowadzał po wystawie właśnie Hitlera. Cała sprawa się przewlekała, więc towarzystwo spiskowców na pewno zastanawia się, że nikt nie dzwoni z wiadomością o udanym zamachu (Metaxas pisze o telefonie, widać nie było wtedy włączonego radia). Jubileusz musi trwać.

Symbolicznie patrząc, tę scenę można uznać za doskonałą realizację poetyki i filozofii fugi w praktyce: zespołowa robota, konsekwencja w działaniu i polifonia. Jednak ta doskonała organizacja i opanowanie nie zdały się na nic, coś przeszkodziło w zamachu, nagle Hitler zrezygnował



z oprowadzania po wystawie i zamachowiec nie zdążył się wysadzić. Pięć dni później Gestapo przybywa do domu Bonhoefferów, by zabrać Dietricha do więzienia w Tegel. Współcześni nam komentatorzy piszą tutaj o konfrontacji dobra i zła: „To zestawienie najlepszej i najbardziej radosnej niemieckiej wiary, rodziny i kultury z absolutną najgorszą pozycją reprezentowaną przez Trzecią Rzeszę to «prawda dziwniejsza niż fikcja», która prowadzi do niesamowitej lektury” (Shahan, 2012).

Muzykalność całej rodziny Bonhoefferów jest zazwyczaj podkreślana przez biografów, ale nadzwyczajne zainteresowanie psalmami Dietricha i fascynacja śmiercią Mojżesza w kontekście niemieckim wiąże ten fakt z jeszcze jednym wątkiem niemieckiej kultury muzycznej, która rzuca światło na epicką ramę psalmów jako takich. Otóż 100 lat przed dojściem do władzy Hitlera, Robert Schumann założył Ligę Dawida (*Daidsbüundler*), fikcyjne stowarzyszenie muzyczne. Dwóch głównych członków miało być nazwanych Florestan i Euzebiusz, symbolizujących odpowiednio ekstrawertyczne i introspekcyjne strony osobowości Schumanna. Sensem istnienia tego towarzystwa miało być uderzenie w Filistynów, to znaczy filistrów muzycznych. W tym samym roku 1834 Schumann skomponował trzy utwory z tytułami *Florestan*, *Euzebiusz* i *Marche des Daidsbüundler contre les Filistins* w jego Karnawale. W 1837 napisał także fortepianową suitę *Daidsbüundler tänze op. 6*, nazwany tak od *Daidsbüunders*. W tym kontekście należy widzieć kult Dawida w kręgach muzycznych: przebijała przez ten kult fascynacja orfickimi elementami uzdrowień muzycznych Dawida, jak i fascynacja niekonwencjonalnością, a nawet sporą ekscentrycznością, Dawida tańczącego przed Arką Przymierza w chwili kryzysu przenoszenia stolicy do nowego miasta – Jerozolimy. Dawid naraził się swojej żonie tym tańcem, ale można sobie wyobrazić, iż takie bezpośrednie nawiązanie do nonkonformistycznej ekstatycznej tradycji prorockiej musiało kojarzyć się jednoznacznie kontrkulturowo, było ono dalekie od pruskiego ducha niemieckiej oficjalnej kultury w owym czasie. Schumman zresztą, jak informują badacze, stawiał swemu towarzystwu szczególne wymagania co do wartości twórczości muzycznej: prawdziwi, niefilisterscy („niefilistyńscy”) twórcy musieli czerpać ze swojego autentycznego osobistego doświadczenia.

Tak też pewnie trzeba widzieć, jako wynik swoistej antropologii doświadczenia i kontestacji, percepcję psalmów i Dawida. Dawid mógł

być albo nie być autorem psalmów, tego dzisiaj z całą pewnością nie da się powiedzieć, jednak opowieść w samej Księdze Psalmów i w całej otocze kultury psalmicznej, jej bogatej recepcji nakazują brać bardzo poważnie tę opowieść epicką, która wiąże się z Dawidem i narodem Izraela. Nie sposób pominąć w recepcji psalmów tych osobistych doświadczeń Dawida kojarzonych nade wszystko z jego wyborem na króla, jednak jego osobista droga była pełna dramatycznych zwrotów akcji, zawirowań i realistycznego błędzenia. Podobnie jak nie sposób zapomnieć o jego niskim pochodzeniu i karierze od nikomu nieznanego pasterza z małej miejscowości Betlejem do królowania w Jerozolimie. Nie wolno też pomijać całej mesjańskiej tradycji hebrajskiej oczekiwania na zbawcę narodu, który jest wyczekiwany jako potomek Dawida. A jednocześnie jego ucieleśnienie (zob. Psalm 110 i komentarze w dalszej części książki). Lepiej będzie widoczna owa rama w konkretnych realizacjach psalmicznych w następnej części mojej książki.



CZEŚĆ III

**PSALMY**



# 1. EPICKA RAMA I POETYKA OPORU W PSALMACH

## 1.1. Walka i zemsta

Sam Bonhoeffer pisze o kilku elementach ramy epickiej psalmów, choć oczywiście tak tego nie nazywa. Dla niego są owe elementy tematami, wokół których łatwiej mu komponować własne wprowadzenie. Wspominałem o tym w poprzedniej części i rozdziale: Stworzenie, Prawo, historia zbawienia, Mesjasz, Kościół, życie, cierpienie, wina, wrogowie, koniec. Takie są tytuły jego rozdziałików we Wprowadzeniu. Chciałbym w tym rozdziale przyjrzeć się najpierw elementom związanym z motywami wrogów:

Żadna część Psalterza nie sprawia nam dzisiaj tyle kłopotu co tak zwane Psalmi pomsty. Z zastraszającą częstotliwością przenikają ich myśli cały Psalterz. [...] Wszystkie próby przyłączenia się do modlitwy psalmisty wydają się tutaj skazane na niepowodzenie, wydaje się, że mamy tu rzeczywiście do czynienia z tak zwanym religijnym przygotowaniem do Nowego Testamentu. Chrystus modlił się na krzyżu za swoich wrogów i uczył nas modlić się podobnie.

Tak pisze Bonhoeffer (2004: 52) i trzeba mu przyznać rację, że te wątki bywają trudne dla współczesnych chrześcijan. O tych trudnościach pisał np. Lewis, którego refleksję przytaczam później. Generalnie wydaje się, że antropologia i wynikająca z niej poetyka zemsty jest w psalmach wynikiem przechowania przez nie archaicznych form duchowości, które ze względu na współczesne antropologiczne ramy są trudne do zrozumienia.

Skupię się najpierw na zarysowaniu tła dla swoich rozważań o wierszu niepsalmicznym Czesława Miłosza, wspominając pokrótce więźność jako cechę stylu Miłosza (na rozległe omówienie nie ma tutaj miejsca). Potem skoncentruję się na jednym wersie.

Jan Błoński pisze o zwięzłości w kontekście psalmów tłumaczonych przez wielkiego Noblistę: „Jak teraz sprawić, aby nie było ono rozwlekłe, monotonna? Mimo powtórzenia werset Miłosza brzmi zwięźle”. I dalej:

Rozwlekłość jest niechcianym skutkiem gorliwości duszpasterskiej, troski, aby niczego ze znaczenia nie uronić. Ale w poezji nie osiąga się zrozumienia analitycznie, wyliczając, jak w słowniku, użycia i odcienie semantyczne. Jak zobaczymy, Miłosz szuka uparcie słów najogólniejszych znaczeniowo; zwykle zatem najstarszych, najprostszych. Rozwija jednak wielostronną strategię zwięzłości.

Błoński dodaje: „Jak widać, gramatyczny kształt tekstu nie jest bynajmniej Miłoszewi obojętny. Więcej: piękność zasadza się w Psalmach na cnotach gramatycznych, zwięzłości, odpowiedniości, jasności” (1983: 11). Jak spróbuję przy okazji pokazać, zwięzłość nie zawsze polega na wyborach leksykalnych podyktowanych ogólnością.

Charakterystycznym wyrażeniem zwięzłości obrosłym komentarzami było słynne ostatnie zdanie z trzydziestego biblijnej frazy przypisywane Bogu z Księgi Rodzaju: „I rzekł Bóg: «Niech się stanie światłość i stało się!»» (Pseudo-Longinos, 1951). To jedno zdanie, jak wiele wzniosłych fraz, jest niezwykle zdyscyplinowane czasowo i rytmicznie, jak wykonanie prostego utworu muzycznego, bywa kumulacją wielu historii i nastrojów, a mówi ono wprost niewiele. W tym fragmencie możemy uznać stylistyczny i estetyczny walor Księgi Rodzaju, który powraca w Biblii bądź to w Psalmach, bądź jako styl ewangeliczny. W historii refleksji estetycznej zwięzłość kojarzono także z wartością nagłości. W tym kontekście najważniejsze wydaje się, że zwięzłość jest sprawą gramatyki i stylu, a przez to komunikacji i etosu. Tak jak prostota to nie prostactwo, zwięzłość nie jest też wynikiem braku materiału. Stylu klasycznego można się wyuczyć, jak twierdzą Francis-Noël Thomas i Mark Turner (Thomas, Turner, 2011), jest on wynikiem pracy, a nie wrodzonych cech, kultury a nie natury. Podobnie zwięzłość kojarzyć można z modnym ostatnio stylem minimalistycznym. Za zwięzłością autentyczną stoi zrozumienie i cecha ta zawsze się ostoi. Dobry styl pisania i mówienia wynika ze stylu myślenia. Można nauczyć się pisania poprzez naukę stylu pisania. Można nauczyć się życia poprzez naukę stylu życia. Za zwięzłość, można zaryzykować żartobliwe uogólnienie, dostaje się Nobla. Uzasadnienie tej nagrody z 1980 dla Czesława

Miłosza brzmiało: Czesław Miłosz „who with uncompromising clear-sightedness voices man's exposed condition in a world of severe conflicts” (NobePrize.org, 2013), co po polsku przekładane jest jako: dla Czesława Miłosza charakteryzującego się „bezkompromisową wnikliwością w ujawnianiu zagrożenia człowieka w świecie pełnym gwałtownych konfliktów”. Wprost zatem pisze się o epickiej ramie poezji Miłosza o człowieku w zagrożeniu i oporze. Owa wychwalana wnikliwość Miłosza jest właśnie punktowa i zwięzła.

Należy zauważyć, że bezkompromisowa jasność widzenia (wnikliwość, rozpoznanie) towarzyszy w tym uzasadnieniu wrażliwości na złożoność głosów i ostrych konfliktów; mamy zatem, z jednej strony, jasną wizję czystych kształtów i prostotę ujęcia, z drugiej zaś – konfrontację człowieka ze złożonością wielorakich głosów walki i konfliktu. Wszystko to miało się wyrazić w mowie wiązanej albo w mowie, która, jak tego chciał Miłosz, miała być tworem pośrednim pomiędzy wierszem a prozą. I tutaj widać wątki bardzo ważne dla *Odwagi poetyki*: twórczość jest zestawiana z człowiekiem w zagrożeniu i światem walki, zatem można wprost mówić tutaj o odwadze poetyki, która twórczością daje znak oporu względem zła świata. Miłosz to jeden w wielu przykładów linii prorockiej w kulturze, outsiderów wyklętych we własnym kraju, uciekinierów i wygnańców.

Chciałbym skoncentrować się na jednym wersie jednego psalmu. Oczywiście trąci twierdzenie, że Miłosz był (i jest) człowiekiem zasłużonym dla poezji i języka polskiego. Jednak warto pamiętać, co jest także oczywiste, że był przy tym ważnym działaczem w życiu politycznym i religijnym. Jako człowiek i obywatel zaangażowany społecznie, tłumaczył dziesięć ksiąg Biblii – osiem ze Starego Testamentu i dwie z Nowego (tłumaczył je między rokiem 1971 a 1986, zaś opublikował między 1977 a 1989). Najkrótsza charakterystyka tych tłumaczeń byłaby jednozdaniowa: przekłady biblijne Miłosza czerpią z języków oryginału i różnorodnych tradycji przekładowych języka polskiego i są one przekładami literackimi. Za tym krótkim zdaniem kryje się wiele trudnych kwestii. Skupię się na nielicznych cechach tej działalności.

W latach siedemdziesiątych wydawało się, że Miłosz coraz wyraźniej traktował Biblię jak literaturę, co samo w sobie nie jest przecież niczym dziwnym, może poza kręgami ultrakonserwatywnych zwolenników dosłowności religijnych (por. Keefer, 2008). W 1974 roku Miłosz



wydaje *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*; *Ziemia Ulro* ukazuje się w 1977; *Księga Psalmów* w 1979; zaś *Hymn o Perle* w 1982. Coraz wyraźniej w twórczości Miłosza daje znać o sobie także ujęcie pośrednie nie tylko Biblii jako literatury, ale także literatury jako mowy biblijnej, co wyraża się najlepiej w koncepcji literatury jako inkantacji. Jest to mediacja międzygatunkowa, próba wyjścia poza utarte ścieżki kultury, połączenia różnych rejestrów.

Jan Błoński (1983) pisał: „Tłumaczenia biblijne zdają się zatem dla Miłosza tym, czym *Psalterz Dawidów* dla Kochanowskiego: poetyckim laboratorium, które na długo naznaczyło (dziś zaś, mogłoby zaznaczyć) kształt polskiej wypowiedzi lirycznej”. Wypadnie mi jeszcze wrócić do Kochanowskiego i jego *Psalterza*, bo Miłosz i Kochanowski faktycznie, jak widział to jasno Błoński, to są dwaj giganci polskiej twórczości językowej i literackiej. Zgadzam się w tym punkcie z Błońskim i uważam, że są oni takimi gigantami właśnie dlatego, że jeden dał parafrazę psalmów, która stała się kodyfikacją eleganckiego języka polskiego i języka emocji zarazem, zaś drugi – napisał wiele „inkantacji” parabiblijnych, których nauczył się podczas przekładania ksiąg biblijnych.

Poetyckie inkantacje Miłosza realizują się jako melodie, często o wydźwięku archaicznym. *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* tytułowo odnosi się do poetyckiego przekładu Psalmu 113 w wykonaniu Franciszka Karpińskiego. To szczególny sygnał intertekstualny, bo Karpiński to niby postać osiemnastowieczna, ale niepasująca do oświeceniowych ideałów. W jego przedmowie do *Psalterza Dawidów* znajdziemy polemikę z tymi, którzy podważali sławę psalmów – pieśni świętych, gdyż zarzucali psalmom powtórzenia, niedoskonałość formalną i, *nomen omen*, mściwość (Karpiński 2011: 5–6) Na przykład Voltaire napisał, że jedyną rozrywkę genewczyków „stanowi śpiewanie starych pieśni Dawida, jak gdyby Bóg lubił złe wiersze” (Sobol, 1977: 569). Zaś wartości psalmów według Karpińskiego to autentyzm, dramatyzm, prawda psychologiczna dotycząca uczuć i przeżyć religijnych, plastyczne obrazy poetyckie, „wyrazy najtkliwsze”. Karpiński zgodziłby się zapewne z epicką ramą psalmów i z twierdzeniem o realizmie tkwiącym nie tylko w rzeczywistości przedstawionej *Psalterza*, ale także w rzeczywistości i postaci samego Dawida opisanych w Księgach Samuela. *Psalterz* to zarówno zbiór pieśni religijnych, jak i bardzo osobisty poemat liryczny, zatem już tutaj widać zbliżenie Biblii i literatury, wprost pisze się o psalmiście jako

żydowskim Homerze – Karpiński, podążając w ślady Herdera, rekomenduje czytanie psalmów. Przekład Karpińskiego (1786) wychodzi razem z tekstami Kniaźnina i Kochanowskiego, a wiąże się z zamiarem zakonu pijarów modernizowania życia religijnego w Polsce. Jest to przekład częściowo z *Wulgaty* (a zatem z języków nieoryginalnych) i parafraz Kochanowskiego. Karpiński samodzielnie przetłumaczył tylko ok. pięćdziesięciu psalmów, przy czym korygował on Kochanowskiego, kiedy ten odchodził od *Wulgaty* na rzecz wierności hebrajskiemu oryginałowi, skracał jego wers, ujednotaczał strofy, aby dało się je śpiewać, poprawiał i upiększał wiersze Kochanowskiego, co powszechnie odczuwa się jako działanie dające fatalne efekty artystyczne. Można je było śpiewać, ale ten śpiew był po prostu popularny, niczym ludowe kolędy.

Przyjrzyjmy się np. kontekstowi intertekstualnemu rzeczonoego Psalmu 113 (u Karpińskiego 112). Porównując ten przekład z parafrazą Kochanowskiego, znajdziemy u niego – zaskakujące dla dzisiejszego ucha – słownikowe skamieliny: „Gdzie żarze wschodzą i gdzie zapadają,/ Wszędy niech imię Pańskie wyznawają!” Krótko tylko zastanówmy się nad leksykalnym wyborem Miłosza, dlaczego cytat z przekładu Karpińskiego wydawał mu się lepszy od parafrazy Kochanowskiego? Nie uda się już nikomu dociec prawdziwych motywów tych wyborów leksykalnych, ale z punktu widzenia porównawczego, archaiczne i archetypowe ‘żarze’ jako synonim słońca byłyby pomimo walorów poetyckich i mitologicznych zbyt może odległe kulturowo, nasuwałyby modele emocjonalności niekompatybilne już ze współczesnością. Innymi słowy, archaiczność rzeczownikowa „żarów” byłaby zbyt rozpraszająca, silniejsza od patyny archaizmu Karpińskiego „kędy”. Intuicja językowa podpowiada, że czas rozpoznania dla przeciętnego użytkownika literatury jest krótszy przy „kędy” Karpińskiego. Sens jednak tego wersu i samej ekspresji najlepiej widać w prostej wersji angielskiej Biblii (GNB, wyd. 2, 1994), w której dosłownie potraktowano wyrażenie jako „od wschodu do zachodu” w kategoriach geograficznych, na co pozwala także oryginał hebrajski (מִזְרָחַם וְשֶׁמֶשׁ מִצְרָחַם *mizrahim šemeš* oraz מִבֹּרֵא *mābō’*). Tutaj zgadza się rozpoznanie Błońskiego co do idiomu stylistycznego archaizmów Miłosza: im bliżej współczesności, tym bardziej uogólniony sens wyrażen biblijnych.

Aby jednak nieco dokładniej przyrzeć się relacji archaiczność/współczesność, muszę w tym miejscu przejść do utworu, który chciałbym uczynić osnową moich dalszych wywodów, czyli do Psalmu 137,

bo jego mała historia kulturowa pokazuje to, jak archaiczność wkracza we współczesność, jak z nią kooperuje, ale także jak usiłuje ją wypierać i jest sama przez nią spychana i przekształcana. Ukazuje ta archaiczność także nieco bardziej złożoną naturę. Można powiedzieć, że archaiczność idzie ręką w rękę z epickością.

Psalm 137 jest jednym z częściej cytowanych utworów biblijnych, ale odniesienia do niego szczególnie wyraziście uświadamiają kontrkulturowy wymiar przesłania biblijnego, najlepiej realizowany w Ewangeliach przez nauczanie Jezusa Chrystusa. Ten psalm jednak szczególnie mocno wpisuje się w kulturowe konteksty rozproszenia, diaspor i wygnania. Zaś jego ostatni werset nijak nie daje się pogodzić ani z ewangelicznym przesłaniem Chrystusa, ani z nowoczesną wrażliwością i już w percepcji oświeconych mógł uderzać obecną ekspresją pierwotnej mściwości. Miłosz napisał: „O, córo babilońska, niszczycielko! Ten szczęśliwy, kto odplaci tobie za krzywdę, którą nam wyrządziłaś./ Szczęśliwy, kto pochwyci i roztrąci twoje dzieci o skałę”. Bliski Miłoszowi wzorzec przekładu z języka oryginału autorstwa Izaaka Cyłkowa z 1883 roku brzmi całkiem podobnie, choć bardziej archaicznie, bo używa starej formy przymiotnika „szczęsny”: „Szczęsny kto pochwyci i roztrąci dzieci twe o skałę”. Czasownik „roztrąci” tworzy linię leksykalnej tradycji polskich przekładów tego wersetu, która była już widoczna w parafrazach Kochanowskiego. Kochanowski napisał: „Szczęśliwy, któryć za nas odmierzy twe winy/ A o skałę roztrąci twe nieszczęsne syny”. Podobnie, choć już niekoniecznie z oryginału, w omawianym zakresie postępuje Jakub Wujek: „Córko Babilońska, nędznico! Błogosławiony, który tobie odda nagrodę twoją, którąś nam zadziałała./ Błogosławiony, który pochwyci i roztrąci dzieci twe o opokę”.

Mściwość jako pierwotna ekspresja wbija się w umysł drastycznie, kulminując w słowie „roztrąci”. Prawdopodobnie ta drastyczność właśnie mogła nie bardzo odpowiadać autorom przekładu najpopularniejszego wśród katolików w Polsce w czasach powstania przekładu Miłosza, tzw. *Biblii Tysiąclecia* (1965, 1971, 1980, 1999), w której czytamy „Córo Babilonu, niszczycielko, szczęśliwy, kto ci odplaci za zło, jakie nam wyrządziłaś!/ Szczęśliwy, kto schwyci i rozbije o skałę twoje dzieci”. Relacje między wymienionymi przekładami wydają się trochę podobne, jeśli idzie o wybór słów w ostatnim wersie, do przekładów angielskich. Wersja najbardziej tradycyjna KJV będzie używała czasownika *dash*:

„Happy shall he be, that taketh and dasheth thy little ones against the stones”. I taka wykładnia słownikowa będzie także dziś w nowej wersji NRSV: „Happy shall they be who take your little ones and dash them against the rock!” Jednak zbudowany na podstawowym słownictwie przekład najprostszy używa bardziej ogólnego słowa *smash*: GNB: „who take your babies and smash them against a rock”. Polski językowy wybór czasownika „roztrąci” wydaje się bardziej specyficzny, konkretny, zmysłowy, sugeruje radykalniejszą zmianę dotyczącą ciał dziecięcych i przez to wzmacnia emocjonalne nacechowanie wypowiedzi. W języku oryginału w biblijnym hebrajskim mamy czasownik  $\text{נָפַס}$  *nāpaś*, który tłumaczony jest właśnie blisko tego „roztrąci”, po ang. *to shatter, to break, to smash*. Przykłady użycia w Starym Testamencie są dość znamienne, bo odnoszą się do rozbijania ceramiki – Sdz 7,19: „Gdy tedy Gedeon wraz ze stu mężami, którzy byli z nim, dotarł na skraj obozu na początku środkowej straży nocnej – a właśnie rozstawiono straże – zadęli w trąby i rozbili dzbany, które mieli w rękach” (tekst Pisma Świętego za tzw. *Biblią Warszawską*); Jr 22,28: „Czy ten mąż, Koniasz jest tworem wżgardzonym i odtrąconym, czy jest naczyniem, którego nikt nie chce? Dlaczego został on i jego potomstwo rzucony i wypędzony do ziemi, której nie znał?”; 48,12: „Dlatego oto idą dni – mówi Pan, gdy pošlę na niego piwnicznych, którzy go przeleją, opróżnią jego naczynia i jego dzbany potłuką”; Iz 27,9: „Dlatego też tylko tak będzie zmazana wina Jakuba i wtedy będzie pełny skutek jego rozgrzeszenia, gdy doprowadzi do rozbicia wszystkich kamieni ołtarza, jak się rozbija kamienie wapienne; gdy nie podniosą się już pomniki Astarty ani ołtarze kadzidlane” (BW).

Oprócz powyższych zastosowań można wskazać także użycia związane z kawałkami drewna (1 Krl 5,9); ale także odniesienia figuratywne do narodów, które będą rozbite jak naczynia (Ps 2,9; Jr 50,20–23). Jedyne użycia z mordowaniem dzieci, czy wręcz ich roztrzaskiwaniem, są w omawianym Psalmie 137 oraz u Jeremiasza (13,14): „I roztrącę jednego o drugiego, i nie będą oszczędzał ani ojców, ani synów – mówi Pan – nie będę żałował, i nie będę się litował, lecz ich zniszczę”. Podkreśla się, że hebrajski oryginał sugeruje rozproszenie, rozrzucenie, rozbicie: w odniesieniu do ludzi może oznaczać także dramat diaspory, tak jak to jest w Rdz 9,19; 1 Sm 13,11; 1 Kr 5,9 (23); Iz 11,12; 33,3; Dn 12,7. Istotna dla semantyki jest tutaj ta operacja przejścia od wyobrażenia czegoś integralnego, do bytu totalnie rozczłonkowanego, rozproszonego, pomniejszonego, zniszczonego.

Omawiany przeze mnie wers Psalmu 137 jest fragmentem gwałtownym i niemiłym dla współczesnego czytelnika, najlepiej o tym świadczy historia recepcji tego psalmu we współczesnej kulturze popularnej, w której sam psalm ten i jego niektóre niezwykle inspirujące elementy cieszą się popularnością. Weźmy słynną realizację zespołu disco z RFN o nazwie Boney M. Zespół ten wystąpił – co warto podkreślić – w 1979 roku w Polsce na Festiwalu w Sopocie z piosenką disco *By the Rivers of Babylon*, powstała rok wcześniej. Kiedy prześledzić tekst tej piosenki, uderzyć może, że w tej dość wiernej parafrazie angielskiej Psalmu 137 jako w piosence disco omawiany werset pominięto. Piosenka Boney M. jest realizacją wręcz groteskowo bardzo łagodną: każdy może przekonać się dziś, jak wyglądał występ zespołu z RFN w Sopocie (koncert jest dostępny w Internecie w serwisie YouTube), zaś ja pamiętam go z programów TVP. Był to występ niezwykle (jak na owe czasy) przebojowy i oryginalny, towarzyszyła mu rozbudowana charakterystyka i kostiumy, tudzież obłądny taniec jedyne w śpiewającym kwartecie mężczyzny. Zapis występu emitowano potem wielokrotnie w telewizji. Nikt spośród słuchaczy i widzów chyba w owym czasie w Polsce nie był świadomy kontestacyjnego wydźwięku tej piosenki, jego kontrkulturowej, wyrotowej tradycji i kontekstów, znajomość angielskiego była nikła, a ówczesnej – zarządzanej niemal bezpośrednio przez PZPR – TVP na pewno nie zależało na objaśnianiu biblijno-kontestacyjnych wymiarów tekstu. Można zapewne argumentować, że stylistyka piosenki disco jednoznacznie niweluje możliwość zaistnienia ewokowania pierwotnej mściwości ostatniego wersu psalmicznego. Gatunek ten po prostu wyklucza zaistnienie finalnego wersetu. Nie jest to jedyna wersja pozbawiona drastyczności przekleństwa. Podobnie jest w dość popularnej piosence religijnej będącej adaptacją Psalmu 137 *By the Rivers of Babylon* z płyty *Turn my Heart* Marty'ego Haugena. Warto zwrócić uwagę, że nawet w pierwotnej wersji reggae słynnych The Melodians, tekstu ostatniego wersetu nie zamieszczono pomimo ewidentnie kontestacyjnego, zrewoltowanego tonu całej przeróbki z 1969 roku (opublikowano ją na płycie z 1970). Później sama muzyka reggae – pierwotny styl The Melodians – ze słynnym *I shot the sheriff* Boba Marleya oraz towarzyszący mu kontrkulturowy ruch zradykalizowały się w wymowie, eskalując gwałtowność buntu i towarzyszącej mu ekspresji. Gdyby Marley śpiewał Psalm 137 na pewno ostatniego wersu nie omieszkalby

wysławiać. Fakt pomijania tej „trudnej melodii” dla wrażliwego ucha, „trudnego tekstu” wersetu psalmicznego przekleństwa wynika z niedostosowania typu wrażliwości współczesnej z realiami cywilizacyjnymi, z których wywodzi się ten tekst. Znajdujemy w nim bowiem odwołanie do starożytnej techniki wojennej oraz starego kodeksu etycznego. Technika wojenna niszczenia potomstwa (zwłaszcza męskiego) wrogów po zajęciu jego miast i wsi była ze wszech miar racjonalna w cywilizacji opartej na plemiennych zasadach pierwotnego kodeksu zemsty „oko za oko, ząb za ząb”. Widać wyraźnie takie zracjonalizowanie techniki, choć brzmi to paradoksalnie, także, w opisaney w Ewangelii, rzezi niewinątek dokonanej na rozkaz Heroda. Jednak współcześnie, już po Rousseau i jego kulturowym zwrocie ku dziecku, nie jest możliwa akceptacja takiej mściwej i zapobiegliwej, strategicznej techniki działań wojennych. Clive Staple Lewis w swoim komentarzu *Reflections on the Psalms* z 1958 roku (nast. wyd. 1986) komentuje jednoznacznie, podobnie jak Bonhoeffer, że istnieją fragmenty psalmów nie do zaakceptowania przez chrześcijan, a nawet przez Hebrajczyków. Uwidacznia się ten brak akceptacji w źródle samego Miłosza w przekładzie Cyłkowa, który opatrzył przypisem inkryminowany werset. Czytamy w nim: „Barbarzyński ten zwyczaj starożytnych zwycięzców po wzięciu szturmem oblężonego miasta [...] jest tu określeniem zupełnej zagłady” [393]. Ten przypis powstał w drugiej połowie XIX wieku i już wtedy był wyrazem zmian wrażliwości. W Starym Testamencie taka praktyka wojenna była opisywana także w innym miejscach: 2 Krl 8,12; Oz 10,14; 13,16; Neh 3,10. Nie brak w innych starożytnych źródłach u innych ludów podobnych przykładów; por. np. *Iliadę* Homera 22:63. Taka zemsta wynika z etyki jeszcze sprzed kodeksu Hammurabiego, gdzie zemsta była zapisana jako moralna (ale tylko zemsta proporcjonalna). Zasada „oko za oko” stanowiła postępek w odniesieniu do praktyk niszczenia wszystkiego do pnia i wypalania wręcz wszelkich śladów wroga.

Zatem zmiany we wrażliwości obserwowane już w XIX wieku w pismach tłumacza Cyłkowa nie mogą dziwić, jak świadczy choćby o tym historia postrzegania ukamienowania przez samych starożytnych Hebrajczyków: już w Ewangelii Jana (8,1–13) sprawa barbarzyńskiej kary kamieniowania jest widziana jako sporna, sam Chrystus powstrzymuje się przed wykonaniem starych przykazań, a spór wokół kobiety przyłapaney na cudzołóstwie świadczy o istniejących już wtedy

wśród Izraela pewnych skrupułów. I faktycznie – w czasach Chrystusa, ale też później kamieniowanie było egzekwowane bardzo rzadko. Tak czy owak, rozbijanie dzieci o skałę (opisane w Psalmie 137) jest brzmieniem niezwykle trudno akceptowalnym, trudnym tekstem psalmicznym. Modlitwa i przekleństwo wydają się stać na antypodach, dlatego autorzy hasła „Przekleństwa w psalmach” wprost tłumaczą, że przeklinani nie są zwykłymi przeciwnikami, ale złem metafizycznym, i że psalmy zawierają poetyckie, niezwykle silne ekspresje, ale ostatecznie podmiotem działania ma być Bóg, nie człowiek. Stary Testament z jego zasadami moralnymi sprzeciwia się także osobistej zemście, zwłaszcza przechodzącej z pokolenia na pokolenie (por. Kpł 19,17–18; Mt 5,44). I w tym kontekście Psalm 137 jest uważany za najdrastyczniejszy, można powiedzieć, najbardziej epicki, jeśli idzie o starotestamentowe przekleństwa. Autor opracowania o psalmach jako modlitwie zawarł odniesienie do Psalmu 137 jako psalmu, którego najchętniej chrześcijanie chcieliby uniknąć, pominąć go przynajmniej w części (Brueggemann, 2007: rozdz. 4). Jednak w szczegółowych komentarzach do psalmów Walter Brueggemann i William H. Bellinger Jr. (2014) piszą, że to właśnie ten ludzki odruch mściwości nadaje temu psalmowi walor autentyczności, ale że idzie w nim wyłącznie o słowną ekspresję uczucia, które zdominowane jest przez krzywdę.

Poważne realizacje muzyczne Psalmu 137 konsekwentnie tę przekłęta i przeklinającą melodię wykorzystują. Można się o tym przekonać słuchając parafraz Kochanowskiego z muzyką Gomółki czy we współczesnym wykonaniu Choir of St. Johns College, Cambridge jako *Songs of Zion: By the Rivers of Babylon*. Jednak popularne wersje bądź to Dona McLeana (*Babylon* na płycie *American Pie* z 1971 roku, wykonanie oparte na muzyce z XVIII wieku) bądź współczesne popularne pieśni Sinnéad O'Connor (dwie wersje, dublińska i londyńska z płyty *Theology* [2007]), oparta na muzyce The Melodians) bazują na wzorcu lirycznym nostalgii za Syjonem, a nie na mściwości i dlatego dominanta estetyczna (emocjonalna) jest melancholijno-refleksyjna. Wydaje mi się, że linia rozwojowa Psalmu 137 w kulturze popularnej najlepiej reprezentowana jest przez chór „Va, pensiero” z *Nabucco* Verdiego z 1842 roku, w którym nostalgiczna tonacja miesza się z uniesieniami patriotycznymi. Nawet wbrew intencjom samego kompozytora, pieśń ta stała się hymnem dziewiętnastowiecznego rodzącego się nacjonalizmu włoskiego.

W tym miejscu jednak chciałbym podzielić się z czytelnikiem wspomnieniem, które wpisuje się w moją autorską narrację generacyjną o odbiorze Miłosza. Ta osobista narracja uwyraźni różnicę generacyjną w recepcji Miłosza w Polsce. Bo różni się ona od recepcji badaczy innego pokolenia. Kiedy w 1979 roku Boney M. śpiewało i tańczyło w Sopocie *By the Rivers of Babylon* kończyłem szkołę podstawową i nie zwracałem uwagi na popularne piosenki. Słuchałem wtedy raczej zespołu Pink Floyd i chodziłem kilkakrotnie do kina na film muzyczny Miloša Formana pt. *Hair*. Moje pierwsze spotkanie z poezją Czesława Miłosza miało jednak miejsce w szkole podstawowej, kiedy poeta otrzymał Nagrodę Nobla. Wtedy nie stanowiło to dla mnie także żadnego ważnego wydarzenia. Musieliśmy przygotować wycinki z gazet na ten temat, co chyba w nikim nie wywoływało ekscytacji. Ale już dwa lata później w 1982 roku odkrycie twórczości Miłosza stało się dla mnie doświadczeniem pokoleniowym. Razem z kolegą na uroczystej akademii z okazji święta 3 Maja w naszym liceum śpiewaliśmy i graliśmy *Który skrzywdziłeś*. Kolega grał na gitarze i śpiewał, ja przygrywałem na basowym flecie prostym. To wykonanie stanowiło dla nas wykonanie protest songu. Z tym właśnie wierszem wystąpiłem także w konkursie recytatorskim, panował wtedy zawieszony stan wojenny gen. Jaruzelskiego. Tak czy owak, wiersz *Który skrzywdziłeś* jest dla mnie drugim spotkaniem z poezją Miłosza, z poezją kontestacji i protest songów, bo w mojej perspektywie i wiersz, i piosenka współgrały z fletem prostym, kontestacją w stylu hippie. „Czas apokalipsy” Coppoli w kinach (ze sceną Cwału walkirii Wagnera) i *Który skrzywdziłeś* zlewają mi się w jeden obraz: zimowy krajobraz z wiersza Miłosza z szubienicą na pierwszym planie brzmiał mi wtedy w uszach podobnie rewolucyjnie, jak musiała w latach czterdziestych i pięćdziesiątych brzmieć w Ameryce pieśń *Strange Fruit* w wykonaniu Billie Holiday (pierwsze wykonanie z 1939 roku). Ten protest przeciwko rasizmowi i jego ucieleśnieniom w postaci linczów na Afroamerykanach brzmi niesamowicie przejmująco, dlatego, że konfrontuje aluzje biblijne z drastycznością zwęglonych ciał wiszących na drzewach. Myślę, że jeśli piosenka *Strange Fruit* jest postrzegana jako pierwszy protest song (por. Lynskey, 2011), mogę z punktu widzenia mojego przeżycia pokoleniowego patrzeć na *Który skrzywdziłeś* jako na mój pokoleniowy, polski protest song. I z tego punktu widzenia oraz z uwagi na moją krótką historię ostatniego wersetu Psalmu 137, nie



mogę dziś zaakceptować tej drastyczności tekstów obu utworów. Wtedy krajobraz szubieniczny był protestem, ale czysto wirtualnym, nie akceptowaliśmy w tym czasie radykalnej wersji krążącej po Polsce: „A na drzewach zamiast liści będą wisieć komuniści”. Próbuję ze współczesnego punktu widzenia spojrzeć na wiersze Miłosza wynikające z szacunku dla złożoności świata. Stanisław Barańczak pisał: „Podobnie jak Blake, Mickiewicz, Dostojewski, Gombrowicz i kilku innych pisarzy, do których stale powraca w swojej eseistyce, jest Miłosz twórcą, którego dzieło wyrasta z gleby sprzeczności”. I dalej pisze Barańczak: „Najwybitniejsze poetycko wiersze Miłosza to utwory takie, w których – poza innymi wartościami – udało się osiągnąć w dziedzinie językowo-stylistycznej stan chwiejnej, balansującej na niewidocznej linii równowagi: między harmonią a dysharmonią, regularnością a nieregularnością, rygiorem a swobodą, stylem wysokim a niskim, «poezją» a «prozą»”. Poetycka ironia – osiągnana dzięki środkom, o których już była mowa – służy jako metoda konfrontowania, a zarazem godzenia z sobą tych przeciwieństw. Walka Miłosza ze „«skazą harmonii» zaczyna się już od warstwy brzmień, a najpewniej uchwycić można jej istotę w sferze wersyfikacji” (Barańczak, 1981: 177).

Moje trzecie, także pokoleniowe spotkanie z poezją Miłosza miało miejsce już na studiach w 1989 roku, kiedy wyjechaliśmy z kilkunastuosobową grupą studentów i pracowników Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego na tzw. obóz letni. Wówczas, w lipcu 1989 roku, wydaliśmy – jako organizatorzy – dla uczestników wyjazdu, obozową gazetkę powieloną na kserokopiarce. Symbolem centralnym mającym nadać tożsamość wszystkim uczestnikom obozu naukowego, widniejącym na ostatniej stronie gazetki, była reprodukcja szekla izraelskiego, która widniała także na paryskim, niebiańsko niebieskim wydaniu psalmów w tłumaczeniu Miłosza. To były trzy owoce granatu z napisem „Święta Jerozolima”. Wtedy czytaliśmy i komentowaliśmy m.in. *Ziemię Ulro* Miłosza i dyskutowaliśmy, jak się to ma do przemian, które właśnie zachodziły w Polsce. Święta Jerozolima z psalmów Miłosza kojarzy mi się pokoleniowo z tęsknotą do świata ideału, z kontestacją i rewoltą.

Moja generacyjna narracja pokazuje wyraźnie, jak bardzo wybuchowy charakter ma pozornie archaiczna kultura biblijna z jednej strony, z drugiej zaś, jak Miłosz może wpisać się w pozornie obce mu linie rozwoju kultury protest songów, takich jak piosenki Billie Holiday

oraz pieśni reggae. Daleko mu do pozostających także w tradycji recepcji psalmicznej hitów disco oraz słodko-nostalgicznych pieśni z *Nabucco* Verdiego. Dlatego w tym miejscu konieczne trzeba postawić pytanie o to, jak faktycznie tradycja psalmiczna Miłosza (czy biblijna w ogólności) może funkcjonować w dobie, jak nazywa ją Ryszard Nycz, posttradycyjnej, postutopijnej i postsekularnej. Zgadzam się z tezami Nycza w odniesieniu do Habermasowskiej wizji roli literatury w formowaniu się sfery publicznej oraz miejsca i stanowiska Miłosza w tej sferze.

Przywołałem tu w największym skrócie rolę nowoczesnej literatury w konstytuowaniu sfery publicznej, bo na tym tle dopiero, jak się zdaje, uwyrażnia się stanowisko Miłosza. Dąży on bowiem świadomie i konsekwentnie całą swoją twórczością, w tym także (a może zwłaszcza – bo to najtrudniejsze) poezją, do podtrzymywania i rozwijania – właśnie w dobie nowoczesności, w czasach awangard i postawangard – koncepcji uprawiania i rozumienia literatury jako sprawy publicznej, jako sztuki artykulacji spraw publicznych oraz jako medium i ośrodka organizacji intelektualnego życia w sferze publicznej. Rozważana w kontekście tego „programu” niechęć Miłosza do literatury jako ekspresji intymnej prywatności, jako rezygnującego z mimetycznych zobowiązań laboratoryjnego językowego eksperymentu, jako narzędzia retorycznej perswazji w służbie ideologii czy władzy, nabiera dodatkowych znaczeń. Podobnie jak opór „przeciw poezji niezrozumiałej, niepodatnej na jej pojęcie i rezonans w doświadczeniu zwykłego (acz wykształconego) czytelnika” (Nycz, 2011: 15).

Dodatkowym elementem byłoby odniesienie do mechanizmów relacji z archaizmami odleglejszymi niż średniowiecze. Historia Miłoszowej translacyjnej wierności tradycyjnym wyborom leksykalnym, w których przejawiają się kompletnie archaiczne wzorce wrażliwości i paradygmaty odczuwania widoczne w słowie „roztrąci” w Psalmie 137 przy jednoczesnej niechęci do zbytnej patyny archaizmów Kochanowskiego z tłumaczenia wersu „Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada”, wskazuje na zgodę poety wobec trudnej przeszłości, choć wcale z tego nie wynika absolutna akceptacja dla niej. Przeszłość jest tutaj traktowana jako trudna melodia do wyśpiewania, jednak jako melodia kontemplacyjna, a nie pobudka do czynu czy marsz wojenny. Trudny, bo najbliższy agitacji wiersz *Który skrzywdziłeś* daje się wyśpiewać, jak na to wskazuje opisanie wyżej moje własne doświadczenie licealne, ale także

realizacja Stanisława Soyki z albumu muzycznego jazzmana pt. *Stanisław Soyka śpiewa 7 wierszy Czesława Miłosza* (13.05.2011, Universal Music Polska), wiersz *Który skrzywdziłeś* śpiewany jest tam bez nienawiści, tak jak protest song Billie Holiday *Strange Fruit* niósł w sobie raczej ładunek goryczy i rozczarowania, a nie nienawiści i nawoływania do rewolty. W tym sensie Miłosz lokuje się względem tradycji w obszarze kontemplacyjnego wykonania, a nie terrorystycznego ucieleśnienia nienawiści i zemsty. Można powiedzieć, że już w *Hamlecie* Szekspira ujawnia się ta nowożytna ambiwalencja względem archaicznego, plemiennego archetypu zemsty: z jednej strony *Hamlet* pozostaje jako dramat oparty na strukturze starych dramatów zemsty, z drugiej jednak sam bohater tego dramatu ma poważne trudności w realizacji tego archaicznego scenariusza odczucia i działań. W wierszu *Który skrzywdziłeś* Miłosza mamy wyraźną ekspresję oporu, opozycji, kontestacji, i jako taka była ona wykorzystywana także w kontekstach agitacyjnych. Jednak w samym wierszu nowożytna sfera publiczna jest obecna subtelnie, a emocje jedynie aluzyjnie:

Nie bądź bezpieczny. Poeta pamięta  
Możesz go zabić – narodzi się nowy.  
Spisane będą czyny i rozmowy.  
Lepszy dla ciebie byłby świt zimowy  
I sznur i gałąź pod ciężarem zgięta.

Najpierw autorski podmiot grozi politykowi, rysując obraz trwania poetycko-kronikarskiej sprawiedliwości i co za tym idzie nieuchronności kary. Temu obrazowi groźby towarzyszy rytm drobiony 11-zgłoskowca poprzedzianego pauzami zapisanymi jako kropka i myślnik. Ale zaraz potem rytm się komplikuje, zaś jednoznaczny tryb gramatyczny groźby przekształcony jest w tryb modalności możliwościowej, która tworzy różnorakie sugestywne obrazy w zależności o presupozycji emocjonalnych mówiącego. Rada „prostego człowieka” dla zdrajcy jest jednoznaczna, jeśli założyć kontekst scenariusza nienawiści i walki. Rytm drobiony w ostatnim wersie wzmacnia tę sugestię. Na dodatek obecny tu polisyndeton sugeruje odwołania biblijne. Tryb możliwościowy jednak różni się znacząco od trybu możliwościowego plemiennych technik wojennych z Psalmu 137: „Szczęśliwy, kto pochwyci i roztrąci twoje

dzieci o skałę”, w którym znajdziemy raczej marzenie o totalnej zagładzie dla wroga niż delikatną sugestię. Tutaj jest „Zemsta, zemsta, zemsta na wroga...”. Podmiot Miłosza z *Który skrzywdziłeś* poddany jest trybowi mądrego doradzania, nie zaś zapiekłej woli zemsty i nienawiści. Ten tryb wysubtelnia wiersz pomimo tego, że z czasem sam poeta zaczął wstydzić się podobnie prostych wierszy. W tym kontekście archaiczność nie ma pełnego dostępu do współczesności, do sfery publicznej, bo sama struktura i kształt tej sfery blokują archaiczne modele kognitywne. One nie pasują do niej w pełni, one mogą ingerować punktowo we współczesności, ale dominanta sfery publicznej jest już dawno inna. I w tym miejscu mogłaby pojawić się nowa hermeneutyka biblijna sfery publicznej, jednak – ze zrozumiałych względów – nie może stać się to przedmiotem analizy w tym rozdziale i w tej książce. Archaizmy mogą funkcjonować punktowo w sferze publicznej na zasadach wolnych memów i wirali, ale dominanta wzorców wrażliwości i odczuwania w naszym zglobalizowanym kręgu cywilizacyjnym jest już gdzieś indziej. W wielu miejscach naraz. Mamy wiele centrów semantycznych i wiele stylów.

Istnieje jednak także nieco inna interpretacja archaiczności, która może bardziej pasować do twórczości samego Miłosza. Odwołania do Biblii to niekoniecznie sama archaiczność, a raczej trzeba by powiedzieć, że tych archaiczności, tak jak nowoczesności, może być wiele. I dlatego nie ma sprzeczności w sięganiu przez Miłosza po archaiczne słowo „roztrącił” w tłumaczeniu Psalmu 137 i jednoczesnej niechęci jego samego do wiersza *Który skrzywdziłeś*, a zwłaszcza do jego zakończenia. Świetnie zdaje sobie z tych sprzeczności sprawę Stefan Chwin w niezwykle zajmującej i napisanej z pasją badacza i człowieka współczesności książce pt. *Miłosz. Interpretacje i świadectwa*. W trzech artykułach w rozdziale *Miłosz i pomnik* znajdziemy opis historii trudnych relacji Miłosza i polityki. Z relacji Chwina wynika, że Miłosz nigdy nie dał zgody na umieszczenie tego wiersza, a tym bardziej na wybicie bardzo groźnych i wygrażających słów: NIE BĄDŹ BEZPIECZNY. Na szczęście dla Miłosza wiersz ten umieszczono na jednym z krzyży na Pomniku Poległych Stoczniovców na placu Solidarności w Gdańsku, a nie w miejscu na cokole centralnym – stanowiącym tło dla krzyży. Jednak najbardziej uderza cytat wyraźnie przez niego podyktowany, z jego tłumaczenia Psalmu 29: „Pan da siłę swojemu ludowi, Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju”. Ten wybór jest niezwykle znaczący. Stefan

Chwin wręcz opiera na takich wyborach fundamentalną różnicę światopoglądową między Zbigniewem Herbertem a Miłoszem:

W konflikcie z Herbertem Miłosz podważał aksjomaty etosu polskiego, uformowane przez romantyzm polityczny, dlatego jego spór z Herbertem o zasadność powstania warszawskiego i warunki istnienia Polski w drugiej połowie XX wieku nie miał charakteru polemiki czysto politycznej, lecz sięgał do samych fundamentów polskiej kultury. Swojej postawy Miłosz nie wyprowadzał bowiem tylko z analizy sytuacji historycznej, w jakiej Polska i Europa znalazły się w okresie pojałtańskim, lecz także z Biblii, a raczej ze szczególnego sposobu czytania Biblii, zdecydowanie polemicznego wobec usankcjonowanej przez polski romantyzm biblijnej wykładni wydarzeń historycznych (Chwin, 2012: 90).

Analiza Chwina wskazuje na to, że Miłosz sięgał wręcz do znacznie bardziej archaicznych pokładów naszej kultury, niż robili to Herbert i romantycy, którzy nazbyt może konserwatywnie i nacjonalistycznie rozumieли przesłanie ewangeliczne i nauczanie Jezusa Chrystusa, odrywając je od archaiczności Starego Testamentu i źródeł żydowskich. Dlatego właśnie Miłosz w przekładach tak głęboko przejmując się przekładem psalmów autorstwa Izaaka Cyilkowa.

Pisze Chwin:

Biblia posłużyła więc Miłoszowi do wybijania nacjonalistycznych złudzeń z głowy Polaków. W swojej refleksji nad polskimi doświadczeniami wieku XIX i XX Miłosz sugerował, że to nie my Polacy pierwsi znaleźliśmy się w „niewoli babilońskiej”. Żydzi, którzy w niewoli babilońskiej widzieli nie tylko doświadczenie polityczne, lecz także ważne zdarzenie w relacji Bóg-człowiek, byli mądrzejsi, ponieważ doświadczenie niewoli traktowali nie tylko jako frustrującą próbę cierpienia, lecz także jako jedną z form ludzkiej egzystencji na Ziemi (2012: 91–92).

Interpretacja Chwina zmierza w stronę potwierdzenia różnic w perspektywach na czas: „moment wieczny” Miłosza każe mu starotestamentowo interpretować wydarzenia historyczne, tzn. w perspektywie wieków, a nie w perspektywie dni, tygodni, miesięcy i lat.

Jednak wydaje się, że można tę różnicę także widzieć w dwóch modelach religijności obecnych także w samym Starym Testamencie: w Księdze Rodzaju odnajdziemy te dwa modele w dwóch różnych

zrachowaniach ojca narodów – Abrahama, który z jednej strony jest bezdyskusyjnie posłuszny Bogu wedle historii o ofiarowaniu jedyne go syna obietnicy – Izaaka (22,1–19), z drugiej jednak niezwykle nowocześnie pojmuje swoją rolę jako patriarchy, targując się z Bogiem przed zniszczeniem Sodomy i Gomory (18,23–33):

A zbliżywszy się, Abraham rzekł: «Czy rzeczywiście zgładzisz sprawiedliwego wspólnie z bezbożnym? Może jest w tym mieście pięćdziesięciu sprawiedliwych; czy także ich zgładzisz i nie przebaczysz miejscu temu przez wzgląd na pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy są w nim? Nie dopuść, byś miał uczynić coś podobnego, by uśmiercić sprawiedliwego wspólnie z bezbożnym, by sprawiedliwego spotkało to samo, co bezbożnego. Nie dopuść do tego! Czyż ten, który jest sędzią całej ziemi, nie ma stosować prawa?» I rzekł Pan: «Jeśli znajdę w mieście Sodomie pięćdziesięciu sprawiedliwych, przebaczę całemu miejscu ze względu na nich». Odpowiedział Abraham i rzekł: «Oto osmielam się jeszcze mówić do Pana mego, choć jestem prochem i popiołem. Może zabraknie pięciu do tych pięćdziesięciu sprawiedliwych, czy zniszczysz całe miasto z powodu tych pięciu?» I rzekł: «Nie zniszczę, jeżeli znajdę tam czterdziestu pięciu». Na to ponownie odezwał się do niego i rzekł: «Może znajdzie się tam czterdziestu». I odpowiedział: «Nie uczynię ze względu na tych czterdziestu». I rzekł: «Niech nie gniewa się Pan, proszę, że jeszcze mówię: Może znajdzie się tam trzydziestu». I odpowiedział: «Nie uczynię, jeśli znajdę tam trzydziestu». I rzekł: «Oto osmielam się jeszcze mówić do Pana: Może znajdzie się tam dwudziestu. I odpowiedział: «Nie zniszczę ze względu na tych dwudziestu». I rzekł: «Niechaj się nie gniewa Pan, proszę, gdy jeszcze raz mówić będę: może znajdzie się tam dziesięciu». I odpowiedział: «Nie zniszczę ze względu na tych dziesięciu». I odszedł Pan, gdy skończył rozmowę z Abrahamem. Abraham zaś wrócił do miejsca swego.

Owe dwa modele religijności znajdują wiele przykładów w historii religii, jednak istotniejsze może jest to, że to ten drugi model uważany jest za niezwykle nowoczesny: mamy tam pełnoprawnego negocjatora, który osmiela się targować z Bogiem. W tym targowaniu się z Bogiem, w tych jego negocjacjach można widzieć początki deliberacyjnych demokracji, zanurzenie w dialogu i dyskursie. Wedle interpretacji Susan Neiman, Abrahamowa troska o niewinnych w Sodomie jest troską o niewinnych zawsze i wszędzie, jest troską uniwersalną i światową. Mieszkańcy Sodomy nie są pojedynczymi ludźmi znanymi z imienia

i nazwiska, to tylko abstrakcyjne liczby, jednak warte troski (Neiman, 2009: 3). I dlatego moja koncepcja (być może generacyjnie dyktowana) relacji archaiczność–nowoczesność w twórczości Miłosza różni się od koncepcji Stefana Chwina: jeśli Chwin podkreśla, że sięganie do Biblii jest kompatybilne z percepcją czasu Miłosza, jego pojęciem „momentu wiecznego”, i to właśnie decyduje o różnicach w pojęciach historii i zaangażowania w nią Miłosza i Herberta, to zgodnie z moimi wywodem i generacyjną percepcją, Miłosz sięga po prostu do innych koncepcji słowa, także słowa Bożego, a prościej rzecz ujmując, oddaje się „starożytniej żydowskiej syntezie modlitwy i badania – czytaniu Biblii” cały czas w epickiej ramie opowieści o ocaleniu, o wyjściu z ziemi egipskiej, z ziemi niewoli. Jego archaiczność jest czasami źródłowa, ale literackość nie pozwala mu nigdy zapomnieć o sprawiedliwości pojmowanej już w zgodzie z postępowym jej rozumieniem w Starym Testamencie jako dobra wyrządzonego obcym i przybyszom. W tym kontekście Miłoszowy wybór finalnego wersu Psalmu 29 jest także znamieny, bo werseł ten jest jednym z najpiękniejszych błogosławieństw biblijnych, co wyraźnie gatunkowo leży na antypodach przekleństwa (i tej niechcianej przez niego na pomniku groźby: NIE BĄDŹ BEZPIECZNY). Psalm 29 nazywany jest pieśnią błyskawicy i gromów, uważany albo za parodię, albo naśladownictwo starych kultów kananejskich Baala, bożka burz, ale i płodności. Wszystkie naturalne symbole potęgi i mocy przypisywane są w tym psalmie Jedynemu Bogu, nie zaś bożkom. Głos natury, często groźny i niszczący, jest głosem Jedynego Boga. Ciężkie przeżycia przerażenia grożą także pochodzą od Boga. Na końcu pojawia się ucieleśnienie błogosławieństwa i obietnicy. Dość znaczące jest także związanie mocy i błogosławieństwa z pokojem, przy czym wydaje się, że to Miłoszowe tłumaczenie faktycznie sięga do źródeł: „Pan da siłę swojemu ludowi, Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju”.

Cytowany na wstępie Błoński pisze: „Słowem, siła jest cielesna, duchowa zaś przez to, że pochodzi od Pana. Opowiadając się za siłą, Miłosz wybiera słowo jak gdyby młodsze, prostsze, naiwniejsze, bardziej cielesne. A przy tym – paradoksalnie – zdutniejsze do nowych połączeń niż znużona nieco moc”. Można dodać, że „dar, obdarowanie wskazują na szczęście, którym cieszy się człowiek, żyjący w zgodzie z tym co stworzone. Świat jest dobry, o ile jest darem, o ile utrzymuje go darząca dłoń. To słowo ma znaczenie teologiczne, bo przypomina, że dobro

(szczęście) jest łaską. Co całkiem wyraźnie powiedziane w wierszu Dar. I tutaj także słowo «da» jest zwornikiem wersetu, w nim sekret poetyckiego sukcesu”. Dlatego przekład Miłosza jest lepszy niż na przykład ten z *Biblii Warszawskiej*: „Pan da siłę ludowi swemu, Pan pobłogosławi lud swój pokojem!” Jednak Błoński nie pisze także o tym, że taki wybór leksykalny „błogosławieństwo pokoju” bliższe jest hebrajskiemu źródłu, podobnie jak siła bliższa jest hebrajskiego *וַיְהִי* *šālôm*, którego pierwsze użycia biblijne dopuszczają nie tylko kontekst duchowo-cielesny Dawidowego tańca przed Arką (tego będącego obsesją Schumanna), ale także kontekst militarny wojen i dominacji plemiennej: Ps 110,2; Jr 48,17; Prz 21,22; Am 3,11. Otóż hebrajskie *שָׁלוֹם* *šālôm* to jest nie tylko pokój i spokój, ale także codzienne pozdrowienie w Izraelu: *šālôm ălêkem* – pokój z tobą, można przetłumaczyć jako minibłogosławieństwo: „dobrego dnia!” albo „miej się dobrze!” Bo *šalom* to jest pozostawanie w pokoju, całości, bezpieczeństwie, ale także dobrobycie, zdrowiu, pełni i rozkwicie (por. Mounce’s, 2009). W takim kontekście opozycja między Herbertem a Miłozem wydawać się może jeszcze głębsza, bo wynika ona z gruntownej znajomości przez Miłosza kultury biblijnej: to właśnie systematyczna lektura Biblii dawała mu odpowiedni dystans do nacjonalistycznych archaizacji sięgających nie głębiej niż XIX wiek, w którym rodził się na dobre nacjonalizm, zwłaszcza ten polski. Archaiczność Miłosza to sięganie do archaicznej Biblii, ale do swobodnej kultury dyskusji z niej wyrosłej i na tym polega także jego nowoczesność, że mając do wyboru dwie opowieści o Abrahamie, jedną o Morii, drugą o Sodomie i Gomorze, z dużym prawdopodobieństwem preferowałby tę drugą, choć udowodnić tego nie można. To opowieść-obraz Abrahama targującego się z Bogiem o nielicznych sprawiedliwych. Abrahama negocjacji. Ta preferencja nie oznacza pominięcia, tak jak preferencja dla jednej z czterech Ewangelii (np. św. Marka) nie oznacza przekreślenia pozostałych, podobnie jak Ewangelie nie unieważniają przecież Starego Testamentu. Zatem Miłoz byłby bardziej archaiczny od Herberta, jednak w wersji tej archaiczności, która stała się podstawą świata nowożytnego i w tym sensie jest on znacznie bardziej nowoczesny od Herberta. To jest jeszcze jeden paradoks nowoczesności i paradoks świata kultury judeochrześcijańskiej. Miłoz ma odwagę tworzenia przy wykorzystaniu najlepszych wątków spuścizny przeszłości.





## 2. LIDER

Jak już pisałem Bonhoeffer pośród elementów tematycznych swojego wprowadzenia do psalmów wymienia: stworzenie, Prawo, historię zbawienia, Mesjasza, Kościół, życie, cierpienie, winę, wrogów, koniec. Rozdziałik zatytułowany *Mesjasz* następuje zaraz po *Historii zbawienia*, bo w Mesjaszu zbawienie znajduje wypełnienie. Wedle Ewangelii Łukasza Jezus był zapowiedziany jako Mesjasz w Psalterzu (24,44): „musi się spełnić wszystko, co jest o Mnie napisane w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach”. Często wskazuje się, że Jezus modlił się na krzyżu Psalmem 22. W tym rozdziale autor wprowadzenia przywołuje także opinię Marcina Lutra nazywającego Psalm 110 „prawdziwym wzniosłym Psalmem głównym o naszym umiłowanym Panu Jezusie Chrystusie” (Bonhoeffer, 2004: 34). W tym właśnie psalmie znajdziemy najlepiej zarysowany obraz króla Dawida, wodza, który jest przez całą tradycję interpretowany jako mesjański. Miało to ważne przełożenie na życie społeczno-polityczne w okresach niepokoїв związanych z burzliwymi przemianami Reformacji. Reformacja to okres z jednej strony odrodzenia idei chrześcijańskich, z drugiej zaś czas gwałtownych przemian społeczno-kulturowych, które dały podstawy pod życie aktywne (*vita activa*) wedle Hannah Arendt. Przypomnę, o czym już pisałem w części pierwszej tej książki, że Arendt wyprowadzała swoją charakterystykę antropologiczną ludzkiej kondycji we współczesności z idei przeciwstawienia *vita activa* i *vita contemplativa* mocno zarysowanego właśnie w okresie Reformacji i humanizmu renesansowego. To jest okres odkryć geograficznych („Nowa Ziemia”, „Nowe Jeruzalem”), odkryć naukowych (teleskop i przewrót kopernikański), ale także odkryć duchowych w postaci zwrotu ku aktywności i twórczości. Świetnym przykładem tego nowożytnego zwrotu reformacyjnego i humanistycznego zarazem jest twórczość Jana Kochanowskiego w Polsce.

Wybieram także ten Psalm 110 właśnie w wersji parafrazy Kochanowskiego, bo jest on także świetną ilustracją dumy twórczej, odwagi

poetyki, niezwykle innowacyjnej techniki językowej. Jako gigant twórczości staje się bardzo dobrym bohaterem mojej *Odwagi poetyki*.

Czy istnieje jakiś związek pomiędzy parafrazami psalmów Jana Kochanowskiego a Reformacją? Jak twierdzą historycy polskiej kultury pomiędzy rokiem 1548 (wstąpienie na tron Zygmunta II Augusta) a 1573 (podpisanie konfederacji warszawskiej i artykułów henrykowskich) rozegrała się w Polsce wielka walka protestantów z katolikami o reformę Kościoła (Wijaczka, 2014: 10) i w tym mniej więcej czasie Kochanowski pracował nad przekładami psalmów. Jednak, kiedy je opublikował, Reformacja była już na terenach Rzeczypospolitej niemal przegrana. Ten rozdział nie jest monograficznym opracowaniem problemu stosunku Jana z Czarnolasu do Reformacji, nie jest nawet całkowitym opracowaniem krytycznym tłumaczenia Psalmu 110 dokonanego przez tego autora. Jest natomiast próbą opisu fenomenu parafrazy Kochanowskiego z punktu widzenia szerszych prądów umysłowych epoki: pokazaniem tego, jak w jednym psalmie skupiają się różne wątki dyskursu reformacyjnego w XVI wieku. Pokazałem już w rozdziale poprzednim – o walce i zemście jako elementach epickiej ramy psalmów, jak w jednym wersecie jednego psalmu może skupiać się jak w soczewce cały kompleks zagadnień związanych z realistycznymi trendami obecnymi w Psalterzu. Jeden wers jednego psalmu może stać się katalizatorem ukrytych przez czas odniesień ramy epickiej. Teraz chciałbym pokazać obecność lokalnych interpretacji w parafrazie poetyckiej jednego psalmu. Taka parafraza jest poetycko odważniejsza od zwykłego tłumaczenia, Kochanowski wnosi niezwykle dużą dawkę innowacji semantycznych. Jest twórczym kolosem.

## 2.1. Literacka kultura Reformacji

Często, charakteryzując Reformację, odwołujemy się do opisywanego przeze mnie już w pierwszej części religijnego i teologicznego wystąpienia Marcina Lutra z 1517 roku, zapominając, że oprócz tego, że zapisał się on w historii jako znakomity teolog, to był także wyśmienitym pisarzem, a jego spuścizna mocno oddziaływała na ówczesną i późniejszą kulturę. Separując współcześnie religię od kultury, a szczególnie od literatury, nie pamiętamy też o tym, że w przeszłości obie te dziedziny były ze

sobą naturalnie splecione, zaś o literaturze rozumianej w sensie nowożytnym (jako dyscyplinie odrębnej) można mówić dopiero od XVIII wieku. Tak samo, rozmyślając nad literaturą religijną, nie należy odłączać jej od jej budulca, z którego powstała, czyli od języka, u którego podstaw i dalszego rozwoju legły teksty sakralne, takie jak np. *Bogurodzica* czy *Psalterz Dawidów* Jana Kochanowskiego. Psalmi przez wiele wieków bardzo mocno oddziaływały na kulturę i jeszcze do niedawna były w niej wszechobecne. Od ich recytacji rozpoczynano dzień, naukę w szkole, były śpiewane w kościołach, zaś polscy poeci od czasów romantyzmu wchłaniali nawet nieświadomie ich język (Cummings, 2002: 6–7). Przekład psalmów Kochanowskiego – co należy w tym miejscu z całą mocą podkreślić – który był językowym majstersztykiem, wyrastał z bogatej tradycji psalmicznej polskiej Reformacji: można w nich spokojnie widzieć pobłyski i echa przekładów Jakuba Lubelczyka raz tych rodem z *Biblii Brzeskiej*.

## 2.2. Niedokończona Reformacja w Polsce

Poetyckie parafrazy psalmów w tłumaczeniu Jana Kochanowskiego opublikowano w Polsce w 1579 roku pod tytułem *Psalterz Dawidów*. Wielu ich komentatorów, już od samego początku, porównywało je z kalwinistycznymi parafrazami George'a Buchanana (1506–1582) (*Psalmorum Davidis paraphrasis poetica*, 1565 [1566]). A jeden z nich zdecydowanie sugerował, że Kochanowski podczas komponowania *Psalterza* użył nawet *Komentarzy do Psalmów* Jana Kalwina (Siennicki, 1893).

Stanisław Dobrzycki, polski historyk literatury z XIX wieku, traktował ten *Psalterz* nie jako *stricte* przekład, lecz odrębne dzieło sztuki, twierdząc, że parafrazy te są największym osiągnięciem literackim w Polsce do czasu Adama Mickiewicza. Wszystko to staje się jaśniejsze w kontekście zjawiska tzw. niedokończonej Reformacji w Polsce, która mimo fiaska bardzo mocno wpłynęła na rozwój piśmiennictwa w Rzeczypospolitej. Według wielu współczesnych uczonych parafrazy Kochanowskiego są transdenominacyjne i ponadwyznaniowe, co oznacza, że nie są ani protestanckie, ani katolickie, i że z kulturowego punktu widzenia przynależą do szeroko rozumianego dziedzictwa wszystkich chrześcijan. Ich autor był katolikiem, posiadającym ściśle powiązania z protestantami, takimi jak książę Albrecht Hohenzollern czy Andrzej

Trzeciecki Młodszy. Jego dzieło jednak od początku XVII wieku, przez ponad 150 lat, funkcjonowało wyłącznie w polskich kancjonałach protestanckich. Nie było w tym okresie żadnych ich wydań, z wyjątkiem tych zamieszczonych w luteranckich i kalwinistycznych śpiewnikach. Polscy protestanci różnych wyznań śpiewali psalmy w przekładzie Kochanowskiego oraz jego różne pieśni i hymny podczas nabożeństw w zborach, co zresztą czynią po dziś dzień. Zaś Mikołaj Gomółka – polski luteranin – skomponował niemal od razu po wydaniu *Psalterza Dawidowego* swoje melodie do nich, aby mogły być wykonywane w protestanckich kościołach.

Kochanowski, niewątpliwie inspirowany twórczością Buchanana (2011), był jednak twórcą bardzo oryginalnym i używał jako podstawy translacyjnej także innych polskich tłumaczeń Biblii. Oprócz katolickiej *Biblii Leopolda* (tłumaczonej z łaciny), sięgał przede wszystkim do protestanckich (tłumaczonych z języków oryginalnych), w tym przekładu psalmów Jakuba Lubelczyka, pastora kalwińskiego wywodzącego się z Lublina. Kochanowski był więc poetą dobrze obeznanym i z myślą katolicką, i z protestancką, może nie tyle z rodzącą się wówczas teologią ewangelicką i kalwinistyczną, co z różnymi tematami podejmowanymi przez Reformatorów, które były niejako „zapisane” w różnych tłumaczeniach. Dzięki temu Kochanowski stał się jednym z uczestników ówczesnego dyskursu reformacyjnego rozwijającego się w Polsce.

Jak stwierdziła historyczka literatury polskiej – Katarzyna Meller (1990), katolicy w czasach staropolskich nie ufali transdenominacyjnym przekładom psalmów Kochanowskiego, w których używano na przykład terminu „Zbór” na określenie Kościoła. Nie dowierzali mu także radykalni protestanci, np. tacy jak bracia polscy, choć zdarzało się, że śpiewali psalmy w parafrazach Kochanowskiego. Kancjonał Braci Polskich (*Psalmy niektóre króla Dawida, proroka Bożego, z ewangelią Pana Chrystusową zgodne*, Raków 1625), zawierał ponad 30 psalmów w tłumaczeniu Kochanowskiego, ale zwyczajem ówczesnym w kancjonałach nie zawsze wskazywano autora, psalmy uważano, także sparafrazowane, za tekst biblijny przeznaczony do śpiewu, w procesie tym autor był nieistotny. Pisze o tym Paweł Fijałkowski (2000: 129–148). Śpiewali też słynny hymn *Czego chcesz od nas, Panie*, także dlatego, że można odnaleźć w nim głębokie wątki protestanckie, o czym pisał już wcześniej np. Roman Mazurkiewicz (1990: 181–182).

Czy parafrazy psalmów Kochanowskiego są ze swego ducha protestanckie? Nie można w sposób pogłębiony odpowiedzieć na to pytanie, dopóki nie porzuci się przeświadczenia, wedle którego ktoś, kto nie przeszedł konwersji na luteranizm czy kalwinizm, nie mógł przetłumaczyć psalmów w duchu reformacyjnym. Wprawdzie Jan z Czarnolasu korzystał, o czym już było wspomniane, z wielu wcześniejszych niż jego protestanckich przekładów, np. Lubelczyka (1558), *Biblii Brzeskiej* (1563), Joannesa van Campen (1546?) oraz *Paraphrasis psalmorum Davidis poetica* (1566) George'a Buchanana, lecz, czy jest to wystarczający argument?

### 2.3. Psalm 110 w Nowym Testamencie

Jak ważny jest to psalm widać także po tym, że poświęca mu się całe monografie naukowe (np. Anderson, 2001 czy Compton, 2015), a powstały także przepiękne oratoria muzyczne z tym psalmem jako tematem głównym (np. słynne *Dixit dominus* Haendla i Monteverdiego). Tłumaczenie Psalmu 110 bardzo różni się w poszczególnych wyznaniach chrześcijańskich. Kiedy przyjrzeć się różnym przekładom i parafrazom w XVI i XVII wieku (ale także i późniejszym, bo ten tekst oryginału jest także niepewny) okazuje się, że często drobne przesunięcia semantyczne skutkują interpretacjami odnoszącymi się do sedna zjawisk duchowych w poszczególnych denominacjach. Niejednoznaczność semantyczną, która przekłada się w konsekwencji na teologię, widać najbardziej w tym, że używane są w nim różne czasy gramatyczne, lecz nie tylko.

Centralną postacią w tym psalmie jest Pan, nazywany po hebrajsku *Adon*, do którego w pierwszym wersie zwraca się jako do JHWH. Nie dość, że mówi On o przekazaniu owemu Panu symboli władzy, która będzie miała wymiar nie tyle społeczno-polityczny, lecz kosmiczny, to – jakby było tego mało – Pan jest postacią trwającą w sposób niezależny od czasu: odbiera honory od nieprzyjaciół podporządkowanych mu zarówno teraz, jak i tych należących jeszcze do przyszłości. Jest on poetycko udekorowany „rosą poranka”, kojarząc się ze świetlistością i nowym stworzeniem. Co więcej, jak wykazują komentatorzy, kunsztowność konstrukcji tego poematu polega także na tym, że w samym jego środku jest on identyfikowany z owianą tajemnicą postacią

Melchizedeka, króla sprawiedliwości i przedwiecznego, najwyższego kapłana. W ostatniej partii tekstu – proroczej wizji – ów Pan pokonuje wrogów i panuje nad wszystkim w sposób absolutny i wieczny.

Pan jest władcą, królem (istnieje hipoteza, że Psalm 110 został stworzony na cześć króla Dawida z okazji jego koronacji i objęcia władaniem dwunastu plemion Izraela), ale i kapłanem, a być może nawet aniołem. Komentatorzy odczytujący ten psalm w kontekście Nowego Testamentu widzieli w tej postaci Jezusa. Jest to jednak interpretacja *stricte* chrześcijańska, gdyż np. Cylkow, co warto szczególnie podkreślić, tłumaczy słowo כֹּהֵן *kōhēn* nie jako „kapłan” czy „król”, lecz „władca”, a jeszcze w innych żydowskich przekładach pojawi się słowo „książe”. Ma to ogromne znaczenie, gdyż naturalnie – my jako uczestnicy kultury z dominantą chrześcijańską – chcielibyśmy widzieć w tym miejscu Jezusa jako wiecznego kapłana składającego ofiarę z własnego życia i jednocześnie króla wszechświata. Trzeba więc pamiętać, że translacja ta nie jest wierna i ma teologiczny charakter interpretacyjny.

Psalm 110 jest najczęściej cytowanym psalmem w Nowym Testamencie. Wspominałem już opinię Lutra i Bonhoeffera o szczególnym znaczeniu tego utworu w całości Psalterza i w Biblii. Wpisuje się on bowiem doskonale w chrześcijańską wizję mesjańską (podobnie jak Psalm 2 oraz 72), ale jest przy tym oryginalny, przesycony prorockim duchem, co objawia się dominacją przyszłościowej wizji zbawienia całej ludzkości. Jeśli pojawia się gramatyczny czas teraźniejszy w przekładach, to jest używany w kreacji wizji właśnie.

Teologicznym problemem (i dla Żydów, i dla chrześcijan) w tym psalmie staje się połączenie funkcji królewskiej i kapłańskiej, które nie zdarzało się w narodzie wybranym. Kim jest więc ten, który odbiera w środku tego psalmu, w centralnym jego punkcie dramaturgicznym i kompozycyjnym, obietnicę i komu udziela się namaszczenia? Komentator „Expositor’s” jednoznacznie neguje możliwość, aby był tym odbiorcą wyroczni Zadok. Symbolicznym kapłanem w linii Melchizedeka, króla-kapłana, jest Dawid, który oprócz tego, że zjednoczył plemiona Izraela, to jeszcze dbał pilnie o sprawy świątyni i stał się symbolem kultu Syjonu. W tym momencie nie widzimy Dawida tańczącego przed Arką ani walczącego innowacją i sprytem z Goliatem, ani skromnego pasterza, ani też harfisty: poznajemy wodza. Z punktu widzenia prawa żydowskiego, Dawid pochodził z rodu, który nie pozostawał

w linii kapłańskiej i nie łączyły go żadne więzy krwi z Melchizedekiem. Psalm ten jest więc do dzisiaj dla Żydów zagadką. Chrześcijanie widzą w nim zaś spełnienie wszystkich obietnic mesjańskich – to Chrystus jest owym Panem i Mesjaszem, łączącym w sobie funkcję kapłana i króla. Całą swą wymowę w duchu mesjańskim zawdzięcza ten psalm w egzegezie chrześcijańskiej zawartej w Liście do Hebrajczyków (1,4–14) oraz we fragmentach wizji o koronie z Księgi proroka Zachariasza (6,10–15).

Pragnąc przeanalizować największe innowacje poetyckie Kochanowskiego utrzymane w duchu Reformacji, chciałbym skonfrontować je z wersjami innymi, także niepoetyckimi. Oto jak wyglądała pełna wersja parafrazy Psalmu 110 Jana Kochanowskiego:

Psalm 110

*Dixit Dominus domino meo*

Rzekł Pan do pana mego swym głosem laskawym:

„Siądź mi po boku prawym,

Aż twe nieprzyjacioły złupione ze zbroje

Jako inszy podnózek dam pod nogi twoje.

Na kraj świata rozciągnę z Syjonu wielkiego

Władzę królestwa twego,

A ty na wszystkie strony używaj praw swoich

Rozkazując w pośrodku nieprzyjaciół twoich.

Czasu ruszenia twego przy tobie, swym panie,

Twój lud chętnie stanie:

Lud w cnotach okazały, świętny w pobożności,

Rosa różanej żarze, krew twojej młodości.”

Przysiągł Pan, a za Jego żal nie chodzi słowem;

Tyś Melchizedechowem

Porządkiem kapłan wieczny; Pan przy boku twoim

Na wieki, Pan tyrany zetrze w gniewie swoim.

Sąd swój rozciągnie, pola trupami okryje,

Książę możne zabije,

Krwcią płynącą będzie pił wodę patokową,

Przeto nieba dosięże wysokiego głową

(źródło: Kochanowski, 1997).



## 2.4. Nieskończony Bóg jest nieogarniony – „Kościół Cię nie ogarnie, wszędy pełno Ciebie”

Niektóre innowacje poetyckie mają naturę mniej teologiczną, a bardziej estetyczną. Na przykład wers drugi, o którym już pisałem w drugiej części mojej książki (110,2) brzmi w poszczególnych wersjach następująco:

BG: Laskę mocy twojej pośle Pan z Syonu, mówiąc: Panuj w pośród nieprzyjaciół twoich.

BB: Sceptrum mocy twojej puści Pan z Syjonu, ku opanowaniu w pośród nieprzyjaciół twoich.

KJV: The Lord shall send the rod of thy strength out of Zion: rule thou in the midst of thine enemies.

BW: Berło mocy twojej ześle Pan z Syjonu: Panuj wśród nieprzyjaciół swoich!

Kochanowski: Na kraj świata rozciągnę z Syjonu wielkiego/ Władzę królestwa twego,/ A ty na wszystkie strony używaj praw swoich/ Rozkazując w pośrodku nieprzyjaciół twoich.

Jeśli porównamy tę wersję z parafrazą Buchanana to sprawa oscylacji między wątkami estetycznym i teologicznymi stanie się lepiej widoczna. Wydaje się, że Kochanowskiego mogła uwodzić estetyka, ale za tą estetyką szła też teologia. Tak jak za ascezą estetyki reformowanych Kościołów szła też teologiczna dyskusja nad nieprzedstawialnością Boga oraz idolatrią:

Buchanan (łac.): Ad orbis oras ultimas fasces tuos/ Alta ab Sione proferam,/ Ut iuris aequi vinculis coerceas/ Fastus rebelles hostium.

Buchanan (ang.): I will send forth thy ensigns of government out of lofty Zion to the uttermost ends of the earth, that thou mayest restrain in the rebellious pride of thine enemies by the ties of just law.

Natomiast łacińskie wersje *Wulgaty* brzmią następująco:

*Wulgata*: virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion dominare in medio inimicorum tuorum

*Wulgata*, tzw. wersja klementyńska: virgam fortitudinis tuae emittet Dominus ex Sion dominare in medio inimicorum tuorum.

W przekładach także i dzisiaj często znajdziemy w tym miejscu jakiś konkretny przedmiot-reprezentację władzy, nie zaś abstrakcyjną moc. Oryginał hebrajski, jak już wskazywałem, to *matteh* (hebr. מַטֵּה, *matteh*) dopuszcza wiele możliwości tłumaczenia, choć dosłownie oznacza ‘kij’, ‘gałąź’ czy ‘plemię’, tudzież ‘laskę’, ‘dzidę’, ‘dyscyplinę’, ‘cep’<sup>1</sup>. Najbardziej rozumiały dzisiaj, chociaż także nieco archaiczny, jest leksem wskazujący na kontekst monarchii, tzn. berło, które w języku polskim etymologicznie wywodzi się ze staroczeskiego *berla* (gr. *sképtron*, łac. *sceptrum* – kij). I to ten najłatwiej identyfikowalny element wybierany jest współcześnie jako najlepiej rozumiały.

Zwraca uwagę, że Kochanowski koncentruje się nie na atrybucie władzy królewskiej, tak jak jest to w oryginale hebrajskim oraz licznych tłumaczeniach, tylko na samej kategorii władzy królewskiej, jednak wysuwa na pierwszy plan najwyższy jej stopień poprzez wysunięcie w szyku składni okolicznika miejsca: „na kraj świata” i orzeczenia „rozciągnę”. W cytowanej już wersji łacińskiej Buchanana widać podobny zabieg wysunięcia na pierwszy plan owych „krańców świata”. Zatem Kochanowski prawdopodobnie naśladuje tutaj składnię łacińską zastosowaną w parafrazie Buchanana, przy czym swoistość polskiego przekładu jest wyraźnie widoczna, bo akcentuje się w niej ową skrajność, w incipicie mamy „na kraj świata”, u Buchanana „Ad orbis oras” — na świata krańce. I dalej akcent u Kochanowskiego pada w wersie drugim na „władzy królestwa”, bo wyniesiony Syjon („z Syjonu wielkiego”) pozostał na końcu wersu pierwszego tej strofy, zaś konkret w postaci Buchananowskich *fascēs* (łac. ‘różg liktorskich’) zniknął zupełnie, Kochanowski pomija je jak i częstsze w innych tłumaczeniach berło (hebr. *matteh*), wprowadzając zamiast niego, na zasadzie synekdochy, królestwo. Jednak na pierwszym planie ciągle jest owa abstrakcyjno-magiczna władza z incipitu wersu. Zamiast akcesoriów republikańskiej władzy (łac. *fascēs* Buchanana), mamy tutaj polską lokalność w postaci królestwa, ale bez insygniów władzy. Wydaje się, że jeśli wiele można napisać o pojmowaniu nieskończoności i nieogarnialności Boga przez Kochanowskiego w hymnie *Czego chcesz od nas Panie*, to Psalm 110 w wersji

<sup>1</sup> Należy nadmienić, że do badań poliglotycznych używam narzędzi z zakresu humanistyki cyfrowej: *The Bible Study App. for Mac*, 2014; *Complete Word Study Bible*, 2003.

Kochanowskiego może służyć także jako świetny przykład przejścia się reformacyjnymi ideami niewyobrażalności i wszechobecności Boga. Królestwo u Kochanowskiego jest pełne mocy, ale wszechobecne jak sama przestrzeń, która sięga nieskończoności („na kraj świata”).

Następny wers u Kochanowskiego wzmacnia z jednej strony tradycyjny obraz, z drugiej jest innowacją polegającą na wyraźnej amplifikacji jednego interesującego elementu semantycznego. Tutaj mamy także potwierdzenie fascynacji Kochanowskiego ideą nieskończonego Boga, którego moc rozprzestrzenia się na wszystkie strony, jest odśrodkowa:

BB: ku opanowaniu w pośród nieprzyjaciół twoich.

BG: Panuj w pośród nieprzyjaciół twoich.

KJV: rule thou in the midst of thine enemies.

Kochanowski: A ty na wszytki strony używaj praw swoich/ Rozkazując w pośrodku nieprzyjaciół twoich.

*Wulgata*: „dominare in medio inimicorum tuorum” (tłum. fil.: ‘panuj pośrodku nieprzyjaciół twoich’). W oryginale mamy: „panować”, „władac”, „podporządkować sobie” – רָדָה *rādāh*; „pośród” – קֶרֶב *qereb*.

Amplifikacja Kochanowskiego polega na rozwinięciu potencjału słowa hebr. *qereb*, które dopuszcza także symbolizację wewnętrzności, a nawet wręcz utożsamienia z obrazem serca, sedna, centrum (przypominam tutaj na marginesie etymologię francuską słowa oznaczającego odwagę po francusku i angielsku: *cour* – serce). Staropolski poeta wprowadza innowacyjnie poprzez zdanie „używaj praw swoich”, koncepcję władzy politycznej zgodnej z prawem, której nie ma w analogicznych przekładach staropolskich. *Wulgata* także jest w tym punkcie niezwykle prosta „dominare in medio inimicorum tuorum” [w tłumaczeniu filologicznym: „panuj wśród nieprzyjaciół twoich”]. Jednak u Buchanana czytamy także o prawach, tyle, że o prawach równych, sprawiedliwych (*aeque, aequius, aequissime*): „Ut iuris aequi vinculis coerceas/ Fastus rebelles hostium” (ang. „that thou mayest restrain the rebellious pride of thine enemies by the ties of just law”; w tłum. fil.: ‘abyś powstrzymał zbuntowaną pychę twoich wrogów przez więzy sprawiedliwego prawa’). Po angielsku można to słowo oddać jako *equally, justly, fairly* („in same/like manner/degree”, „just as”; „likewise, also”). Zatem być może Kochanowski przekształca tutaj innowację Buchanana w koncepcję władzy królewskiej otrzymanej w wyniku namaszczenia, nadania

albo dziedziczenia. Buchanan traktuje tu władzę królewską według koncepcji sprawiedliwej władzy, bezstronnej, równej dla wszystkich, zgodnie z koncepcją starotestamentową, zaś Kochanowski pisze o prawach należnych. Tutaj może być widać lokalną różnicę w pojmowaniu władzy, która była w Polsce ciągle postrzegana w kategoriach monarchicznych i feudalnych. Buchanan ze względu na silniejsze związki z Reformacją jest już radykalniejszy w postrzeganiu władzy.

Widać zatem, że czasami Kochanowski idzie w ślady Buchanana, ale innym razem lokalizuje swoją parafrazę, tzn. dostosowuje ją do lokalnego języka i kultury, pozostając niezależny i oryginalny. Jednak to nie koniec przykładów innowacyjności wieszczki staropolskiego, bo amplifikacja polega tutaj także na dodaniu w jego parafrazie ruchu odśrodkowego: „A ty na wszystkie strony używaj praw swoich”. Owo „na wszystkie strony” jest niezwykle sugestywne i świetnie pasuje do koncepcji centrum władzy – serca władzy – wśród wrogów. Może to być też odbłask od Lubelczyka, który w tym wersie pisze: „Opanujesz sprzeciwniki tam możnie w każdej stronie”, ale to jest jednak statyczny obraz bez sugestii jakby trójwymiarowego ruchu odśrodkowego uwypuklonego przymikiem „na”, który się pojawia przy owym rozkazywaniu na wszystkie strony. Zwykle mówi się o czterech stronach świata. Ten psalm zyskuje dzięki Kochanowskiemu jeszcze lokalizację na idei centrum, na osobie kapłana-króla, na wewnętrzności, na źródle, na sercu, głowie (podobne cztery strony świata Kochanowski wykorzystuje w hymnie *Czego chcesz od nas Panie*).

Metaforą władzy charakterystyczną dla Bliskiego Wschodu jest symboliczny ruch całego ciała: pierwotnie zwycięzca kładł stopę na szyi zwyciężonego. To był gest praktykowany po bitwie (por. *Psalms 3*, 2011). Podnózek, o którym mówi się w Psalmie 110 jest metaforą tej sytuacji triumfu. Widać wyraźnie w języku polskim zadomowienie tego rodzaju metaforyki, bo już wtedy można było powiedzieć, że „leży się u czyichś stóp”. Ta metafora jest bardziej pojemna, bo w Starym Testamencie hebr. *hadom* może oznaczać podnóże dla Boga, czyli górę Syjon albo miejsce spoczynku dla Boga, czyli Arkę (zob. *Complete Word Study Bible*). Jednak ten szczególny idiom, w którym ktoś kładzie się przed kimś, stając się w ten sposób jego podnóżkiem, jest bardzo pierwotny i występował w zachowaniach plemiennych i to motywowanych zdaje się mocno także maskulinistycznie. Wydaje mi się, że być może za czasów Kochanowskiego był to gest znany i rozpowszechniony przez Tatarów i Turków.

Zestaw synonimów w sytuacji, kiedy ktoś staje się podnóżkiem kogoś innego, jest bogaty. U Buchanana nie ma jakoś tego fragmentu rozbudowanego, jednak jest użyte słowo będące odpowiednikiem podnóżka, niekiedy szczególnego, bo używanego w muzyce: *scabellum* czy *scabelli* (Casell's, 1892) – drewnianego instrumentu przymocowanego do sandała, rodzaju nożnego kastanietu. Buchanan jest bliższy łańskiemu antykowi, latynizuje ten podnóżek, podobnie zresztą jak *Wulgata* w obu dostępnych wersjach: „*scabillum pedum tuorum*”.

Być może dlatego u Kochanowskiego mamy: „Jako inszy podnóżek dam pod nogi twoje”, bo ten podnóżek nie jest zwykły. Jednak nasuwa się prostsze wyjaśnienie, że „inszy” oznacza tylko podobieństwo i jest porównaniem „tak jakby podnóżek”, „niby podnóżek”, „jak gdyby podnóżek”.

W paralelnym przekładzie łańskim Buchanana jest także *scabellum*:

Dixit Dominus Domino meo sede a dextris meis donec ponam inimicos tuos *scabellum pedum tuorum*.  
 Sic alloquutus Dominus est dominum meum,  
 Asside dexteram ad meam,  
 Dum proterendos, ceu *scabellum*, sub pedes  
 Hostes tibi provolvero.

Kochanowski abstrahuje jednym „inszy” od latynizowanych form kulturowych „podnóżka”, podobnie, kiedy zastąpił „władzą królestwa” konkretne *sceptrum* bądź berło:

Rzekł Pan do pana mego swym głosem łaskawym:  
 „Siądź mi po boku prawym,  
 Aż twe nieprzyjacioły złupione ze zbroje  
 Jako inszy podnóżek dam pod nogi twoje”.

## 2.5. *Sola gratia*, czyli „Głos łaskawy” i spory o zbawienie oraz predestynację

Nie jest marginalną uwagą, że Kochanowski dodał teologiczno-poetycką innowację, pisząc „swym głosem łaskawym”. Jest to ewidentny parafrazystyczny dodatek tego poety, niespotykany gdzie indziej, jednak

nie stanowi on wyniku wyłącznie językowej swobody i literackiej dowolności, raczej ukonkretnia ów głos Pana i ewokuje zmysłowe wyobrażenia po to, aby podkreślić problem łaski. Tutaj słycać echa Luterskiego zawołania reformacyjnego *Sola gratia*. „Głos łaskawy” to konkretnie głos miły, ale tutaj idzie przecież o pomazańca Bożego, o akt wyboru, zaś ten ma motywację wyłącznie w łasce. Zagadnienie predestynacji było mocno akcentowane w Reformacji, stało się także jedną z większym kontrowersji (między np. luteranami a kalwinistami), dlatego bezprecedensowa obecność tematu łaski w tym psalmie u Kochanowskiego nie może być przypadkowa. Dodać trzeba, że taka obecność tych kategorii w parafrazie Psalmu 110 mogła być akceptowana zarówno przez luteranów, jak i kalwinistów. To zagadnienie, dodać trzeba, było w centrum uwagi teorii przekładu Lutera, wyrażonej w słynnym i cytowanym już przeze mnie *Liście o przekładzie*. Sam Luter nie dał parafrazy tego psalmu, tylko dość wierne tłumaczenie, nie ośmielił się wtrącić tematu łaski: „Der HERR sprach zu meinem Herrn: «Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege»” [tłum. fil.: „Pan rzekł do pana mego: «Siadaj po mojej prawicy, aż położę twoich wrogów podnóżkiem twoich stóp»”]. Jednak Kochanowski jednym okolicznikiem „głosem łaskawym” nawiązuje do protestanckiego pojmowania zbawienia przez łaskę wiary, a nie przez dobre uczynki. Następnym wersem Kochanowski rozbudowuje obraz:

Czasu ruszenia twego przy tobie, swym panie,  
 Twój lud chętnie stanie:  
 Lud w cnotach okazały, świetny w pobożności,  
 Rosa różanej żarze, krew twojej młodości.

Jan z Czarnolasu daje wyraźnie określenie czasu dość lokalne: „czas ruszenia twego”, które jest odpowiednikiem dnia mocy (hebr. *jom hajil*) („dzień mocy twej” w przekładzie Lubelczyka), władzy, siły, nadając tym samym ramę epicką całości i uzgadniając ją z ramą wynikającą z ostatnich wersów, w których znajdziemy odwołanie intertekstualne do „wodnej próby wodzów Gedeona” (o czym później). Takie posunięcie, które ujednoznacza interpretację całości psalmu i bardzo dobrze się komponuje z lokalną, polską swoistością monarchii, w której o mocy wojskowej decydowało tzw. pospolite ruszenie, można śmiało uznać za

przebłysk geniusza Kochanowskiego. „Twój lud chętnie stanie” wpisuje się nadal dobrze w ramę opowieści o Gedeonie, ale jednocześnie, wyprzedzając aluzję do Melchizedeka, wojownicy są gotowi i oddani Gedeonowi, wodzowi, tak też Melchizedek uznaje wcześniej w Abrahama wodza: taka gotowość połączona z ofiarnością jest dzisiaj dobrze oddawana przez słowo „dyspozycyjność”. Lud będzie do dyspozycji wodza i będzie on w majestacie cnoty (pojmowanej bardzo republikańsko jako dzielność). Kochanowski nadaje wyraźną interpretację moralną ofiarności i dyspozycyjności ludu w odróżnieniu od oryginału, który mówi o „chwale świętości” (hebr. *heder qodesz*), bardzo różnie przekładanej przez protestantów w KJV: „in the beauties of holiness”; NIV: „Arrayed in holy splendor”; ESV: „in holy garments”; BG: „w ozdobie świętobliwości”; BW: „W świętej ozdobie”. Buchanan w tej wersji, która jest dostępna, nadaje temu fragmentowi szczególnie amplifikowaną wartość i mierza przy tym w interpretacji ku „wysokiemu kościołowi”, bo wspomina o świątyni, ale także o darach i celebrowaniu, i przeprowadzaniu Boga do świątyni:

BB: Lud twój będzie tobie posłusznym na ten czas, gdy będziesz zbierał wojska twoje w świętej zacności, a rozrodzenie twoje będzie z żywota jako rosa na świtanium.

BG: Lud twój będzie dobrowolny w dzień zwycięstwa twego, w ozdobie świętobliwości, a rozrodzi się plód twój z żywota jako rosa na świtanium.

Protestanckie wersje akcentują raczej młodość ujętą w metaforę „rosy”:

KJV: from the womb of the morning: thou hast the dew of thy youth.

ESV: from the womb of the morning,/ the dew of your youth will be yours.

Charakterystyczne, że współczesne rozbudowane i upraszczające wersje Biblii po angielsku próbują racjonalizować ten obraz:

NLTse: You are arrayed in holy garments,/ and your strength will be renewed each day like the morning dew [tłum. fil.: „Wszedłeś w święte szaty, a twoja siła będzie odnowiona każdego dnia, jak poranna rosa”].

*Message: on the great day of your conquest/ Join you at the fresh break of day/ Join you with all the vigor of the youth* [tłum. fil.: „w wielki dzień Twojego podboju / Dołącz przy świeżej porze dnia,/ Dołącz z całą energią młodości”].

Buchanan w tym najbardziej niejasnym miejscu komplikuje sprawę jeszcze bardziej, stosując bardzo rozbudowaną alegorię:

Cum autem turba frequens se tibi ultro regendam tradens, laetitiaque gestiens, te de hostibus triumphantem ad aedem sacram comitabitur, potitum eo, quod cupiebas, populi tui copiae ornamentis venerabilibus instructae laetum et celebrem diem exhibebunt. Ros purus pane copiose cadens, non tot veluti gemmis pulchris ita compos operit quam quot liberorum et iuvenum tuorum ex omnibus nationum oris ad e concursus fiet” (Co po angielsku autorzy współczesnego wydania oddają: „A shower of dew before daylight covereth not the fields with so many silver gems as there shall numerous offspring flock to thee from all corners of the world”) [tłum. fil.: „Pada deszcz rosy przed światłem dziennym nie obejmuje pól z tak wieloma srebrnymi klejnotami, jak wiele stad gromadzi się przy Tobie z potomstwa z całego świata”].

BW: Lud twój chętnie pójdzie za tobą W świętej ozdobie, gdy wystawisz wojsko swoje; Młódź twoja zrodzi ci się Jak rosa z zorzy porannej.

Te wszystkie bardzo chrystologiczne interpretacje mogą być wspierane przez inne łatwą analogię z innymi psalmami, np. Psalmem 2.

Przekład BG brzmi pięknie: „a rozrodzi się plód twój z żywota jako rosa na świtanie”. Żywot jako odpowiednik łona jest abstrakcyjny, ale jednocześnie w języku polskim automatycznie może być kojarzony z żoną, z łacińskim *genus* i z narodem. Na tym tle Kochanowski nie wpada wcale gorzej:

Czasu ruszenia twego przy tobie, swym panie,  
Twój lud chętnie stanie:  
Lud w cnotach okazały, świetny w pobożności,  
Rosa różanej żarze, krew twojej młodości.



## 2.6. Rama epicka opowieści o Gedeonie

Poeta staropolski osiąga spójność całości strofy, nie tylko formalnie poprzez czterowersową strofę i rymy parzyste aa, bb. Ważną rolę spajającą strofę i cały wiersz spełnia rama epicka. Rama epicka – wedle Northropa Fye'a – musi być kontekstem każdego fragmentu Biblii, nawet tych typowo lirycznych fragmentów, jakimi są psalmy. Bo opowieść o zbawieniu, wybawieniu, wyprowadzeniu z Egiptu a potem zbawieniu przez Chrystusa jest ciągle obecna w każdej księdze Starego i Nowego Testamentu. Frye pisze: „Najłatwiej to dostrzec w mitach o wyzwoleniu, ale przecież centralnym mitem Biblii, z jakiegokolwiek punktu widzenia ją czytamy, jest właśnie mit o wyzwoleniu” (Frye, 2002, pol. wyd. 1998: 77).

Od początku strofy naszego wiersza aż do jego końca tematem jest dzień podboju, mocy albo triumfu i oddanie wojska, absolutna jego dyspozycyjność. Jeśli w Księdze Sędziów jednym z najważniejszych lirycznych fragmentów jest pieśń Debory, która opiewa gotowość i oddanie armii i jeśli na końcu Psalmu 110 mamy także intertekstualne odniesienie do gotowości do walki i oddania wodzów, to całość psalmu nabiera spójnego nastroju szczególnego oddania, duchowego *Andacht*, służby i pierwotnie rozumianej, gorliwej pobożności. Kiedy Gedeon (Sdz 7) zastanawiał się, jak może pokonać przeciwników, którzy byli kilkakrotnie liczniejsi, Bóg nakazał mu jeszcze bardziej zmniejszyć armię i wybrać tych, którzy okażą się przezornością wodzów: pić ze strumienia będą tak, aby nie tracić z oczu otoczenia. Większość, nie nadająca się do walki, chłęptała wodę wprost ze strumienia, natomiast wybrani podnosili wodę do ust dłońmi. Mieli w sobie uwagę i roztropność, a także dzielność.

Zamiast do walki Gedeona mamy u Kochanowskiego ewidentne odwołanie do Męki Pańskiej:

Krwia płynąca będzie pił wodę patokową,  
Przeto nieba dosięże wysokiego głową.

To jest niezwykle ważne, iż odwołanie do historii o Gedeonie było między innymi w komentarzach Kalwina do psalmów, to jest w jego interpretacji tego fragmentu, natomiast nigdzie (poza Lubelczykiem) nie było w Polsce takiego akcentu położonego ani na krew, ani żadnego odwołania do starotestamentalnej historii. Do tego wątku wypadnie mi jeszcze wrócić.

Całość środkowego wersu Kochanowski wieńczy z jednej strony bardzo poetycką konstrukcją metaforyczną „rosa różanej żarze”, która na dodatek jest niezwykle dźwiękową harmonią, a z drugiej – dodaje do tego realistycznie brzmiącą „krew twojej młodości”, czego na pewno nie znajdziemy ani w oryginale, ani u Buchanana, ani też w analogicznych wcześniejszych przekładach staropolskich. Obecność krwi motywowana jest zarówno kontekstem bitewnym, jak kontekstem „zrodzenia” tego liczego „narodu” („krew z krwi Twojej”, „Twoje potomstwo”). Możliwe, że wszyscy, którzy piszą o zrodzeniu Syna o poranku idą w ślady Psalmu 2 (2,7). U Kochanowskiego to wygląda tak:

Jam jest, mój Boże, król ten, który Tobie  
Tak się spodobał; przez mię będzie wiedział  
Świat Twe wyroki, boś mi w głos powiedział:  
„Tyś mój syn, jam cię dziś umnożył sobie”.

Zastanawiające jest, że Kochanowski zachowuje realizm kalwiniistyczny w tłumaczeniach psalmów, realizm, który unikał zbyt siłowej chrystologicznej tendencji interpretacji psalmów. Chodziło o to, żeby móc porozumieć się w interpretacjach Pisma z Żydami. Współczesne tłumaczenia nie unikają mocnej chrystologicznej interpretacji psalmów nawet na poziomie samego tekstu. Kochanowski wyraźnie pamięta o starotestamentowym kontekście interpretacyjnym opowieści o wodzach Gedeona, jednak czyni także ukłon ku mistyce ofiary Chrystusa przez aluzję do krwi.

Znamienne, że mimo licznych w tym tekście symboli władzy (podnózek, berło), nie znajdziemy w nim korony. Głowa na koniec psalmu jest bez korony, nie tak jak w Psalmie 21 (21,3), to jest głowa króla polowego, hetmana raczej, a nie króla. Z jednej strony władca z Psalmu 110 jest wyraźnie wodzem bitewnym, z drugiej zaś stanowi także władzę duchową, bo o to przecież idzie w wersie o porządku Melchizedeka. Może ujawniać się tutaj głęboka znajomość Kochanowskiego kontekstów starotestamentowych, w których korona jest atrybutem boskim, nie przynależy nawet mesjaszowi.

U Buchanana akcentowana jest przysięga nie tylko przez rozpoczęcie wersu łacińskim zwrotem *iuravit* (przysiągł), ale także przez powtórzenie tego samego pojęcia terminem łac. *sacramentum*, który może oznaczać obietnicę i przysięgę, ale także sakrament w znaczeniu średniowiecznego Kościoła:

Buchanan: Iuravit et se adstrinxit immutabili  
 Dominus sacramento tibi,  
 Tete futurum Melchisedecis sibi  
 Ritu sacrorum antistitem,  
 Sol inquieto lucis orbe dum diem,  
 Dum luna noctem illuminet.

Po angielsku Green oddaje to tak:

The Lord hath sworn to thee, and bound Himself by an immutable oath, that thou thyself shalt be to Him an high priest of sacred things after the order of Melchizedek, while the sun with his restless orb of light enlighteneth the day, or the moon the night [tłum. fil.: „Przysiągł i związał się z Tobą niezmienną przysięgą, że będziesz kapłanem zgodnie z rytym Melchizedeka, tak długo, jak orbity światła, słońce z niespokojnego dnia, dopóki w nocy będzie światło księżyca”].

Buchanan rozwija i rozbudowuje parafrastycznie metaforę niezmienności obietnicy („podczas gdy słońce z niez mordowanymi orbitami światła rozświetla dzień, zaś księżyc noc”) i brzmi przy niezwykle poetycko, chcąc podkreślić niezmiennność obietnicy i wykorzystując kosmiczną symbolikę.

Na tym tle Kochanowski jest powściągliwy, jedyną jego innowacją jest substancjalne ujęcie kapłana jako kapłana wiecznego, co jest podkreślone przez konstrukcję „Tyś [...] kapłan wieczny”:

Przysiągł Pan, a za Jego żal nie chodzi słowem;  
 Tyś Melchizedechowem  
 Porządkiem kapłan wieczny; Pan przy boku twoim  
 Na wieki, Pan tyrany zetrze w gniewie swoim.

To jest odpowiednik: „I stało się”. Można powiedzieć, że potęga słowa Bożej obietnicy znajduje swój odpowiednik w słowie stworzenia. „Tyś Pan..., Tyś [...] kapłan wieczny.”

„Melchizedechowem porządkiem” Kochanowskiego chyba bliższe jest *Wulgaty* z prostym łac. *ordo*, *ordinis*, które może być odpowiednikiem zakonu, ale także porządku, serii i sukcesji. W tym punkcie wybiera tradycję, która jest nieobecna u Buchanana, u którego mamy *ritus*, *ritus* (ceremoniał, ryt, obrządek).

Zwraca uwagę u Kochanowskiego jednak delikatna substancjalizacja: „Tyś... kapłan wieczny”, ale jednocześnie niesamowita amplifikacja wieczności, bo „Pan przy boku twoim/ Na wieki [...]”. Takiego powtórzenia nie ma w żadnym znanym mi przekładzie ani wcześniejszym, ani późniejszym, jedynie Buchanan podkreśla tę wieczność przez odniesienie do porządku natury: dnia i nocy, słońca i księżyca. Kiedy podkreśla się i to, że kapłanem jest na wieki i to, że Pan stoi na wieki, to wyraźnie widać intencję podkreślającą interpretację religijną, choć można przypuszczać zachwyt nad wiecznością i nieskończonością, to na pewno nie jest on jeszcze czysto poetycki. To jest przekład nieco dalszy od literalnego, bo w oryginale hebrajskim i w *Wulgacie* wieczność jest raz, ale nie jest to parafraza w typie Buchanana. Mamy możliwość wpływu parafrazy Buchanana w użyciu słowa „tyrany”, bo u tego pierwszego też jest *tyrannos*. Dlaczego Kochanowski wybrał tę wersję, nie wiadomo, jednak rysuje się tendencja uwspółcześniająca w kontekstach Kochanowskiego. Nie idzie więc o starcie królów jako takich, ale o złych królów, co jest wyraźnie mniej nacjonalistyczne niż wersja z królami – wersja zarówno hebrajskiego oryginału, jak i *Wulgaty* czy innych przekładów renesansowych.

Intencję teologiczną Kochanowskiego widać także w pierwszym wersie omawianej strofy: „Przysiągł Pan, a za Jego żal nie chodzi słowem”, w którym zaznacza się różnicę między słowem obietnica, przysięga, przymierze a wypowiedzeniem zwykłego słowa – tutaj też widać raczej reformacyjną teologię słowa. BB (110,4): „Przysiągł Pan, a nie będzie tego żałował”, jest zwyczajnym antropomorfizmem, natomiast użycie przez Buchanana *sacramentum* jest wyraźnie różne od *Wulgaty*: „Iuravit Dominus et non paenitebit”:

Iuravit et se adstrinxit immutabili  
 Dominus sacramento tibi,  
 Tete futurum Melchisedecis sibi  
 Ritu sacrorum antistitem.

Po angielsku przekłada się to jako: „The Lord hath sworn to thee, and bound Himself by an immutable oath”, jednak w tym przekładzie znika owa sugestia sakramentalna, zbliżona do teologii średniowiecza, sakramentu kapłaństwa. U Kochanowskiego raczej należałoby widzieć

teologię przymierza i słowa, a nie sakramentu: to jest głęboko teologiczny przekład, to nie są poetyckie innowacje.

W tym kontekście dość szczególnie brzmi przekład Lubelczyka, który usiłuje tłumaczyć, psychologizując, dlaczego Pan zetrze królów: „A Pan twój po prawicy twej będzie cie strzec bezpiecznie, / Zetrze w dzień gniewu swojego krole, którzy wszetecznie/ Żywią, tusząc sobie, iż tak będą już tu żyć wiecznie”. Królowie są źli, bo wierzą w swoją wieczność, bo są pretensjonalni w absolutyzowaniu swojej tymczasowej władzy. W komentarzu Lubelczyk jeszcze wyjaśnia: „Też tu jest sroga pogroźka nieprzyjacielom Pana Krystusowym a pociecha wiernemu Kościołowi Pańskiemu, gdzie mówi, iż „Pan będzie po prawicy twej a zetrze możności złych a okrutnych krolow” (*Psalterz*, 2010: 287). Czyli jednak wyraziście widać w tej interpretacji wsparcie dla Buchananowskich *tyrannos*: renesansowa koncepcja monarchii Kochanowskiego nie mogła być nacjonalistyczna, choć taka jest syjońsko-Dawidowa:

Lubelczyk: Ten ci sam według wolej swej tu wszystko będzie rządził  
A sprawiedliwym sądem swym w narodziech będzie sądził;  
Ten wszystkie rzeczy upadłe napelni swą możliwością,  
W wielu ziemiach głowy pysznych potłoczy swą srogością.

„Napelni swą możliwością” brzmi bardzo osobno i zniknęła liczna mnoga trupów, drastyczność jakby zniknęła, język abstraktów przyćmił drastyczne obrazowanie.

*Wulgata*: „iudicabit in gentibus implebit valles percutiet caput in terra multa”.

Buchanan: Iram commodans suam tibi  
Gentes rebelles comprimet,  
Ducesque regnis imperantes ditibus  
Sternet solo, torrentibus  
E fortuitis, dum fugam premet, sitim red  
Victor levabit igneam.  
Ergo, subactis hostibus, caelo caput  
Tollet decorum gloria.

Jest tu widoczna wyraźna interpretacja triumfu. Ale bez okropności wypełnienia trupami:

Kochanowski: Sąd swój rozciągnie, pola trupami okryje,  
Książę może zabije.

KJV: He shall judge among the heathen; he shall fill the places with  
the dead bodies; he shall wound the heads over many countries.

Wyraźna jest różnica w interpretacji zarówno wypełnienia trupami przestrzeni pól, jak i okrutnego roztrzaskania głowy. Kochanowski w tym punkcie jest z jednej strony wyraźnie chrystologiczny: „sąd swój rozciągnie” oznacza w domyśle, że sąd i sprawiedliwość wraz z powtórным przyjściem Jezusa będą dotyczyć nie tylko Izraela, ale także narodów pogańskich. W tym skrócie językowym widać proces myślowy Autora i interpretację wielkiej opowieści zbawienia. Ale jednocześnie poetycko jeden ruch „rozciągania sądu”, poszerzania obszaru jurysdykcji koresponduje bardzo dobrze z obrazem poetyckim pól pokrytych trupami, choć jest to obraz okrutny i gwałtowny. Nie ma jednak mowy o spiętrzeniu, tak jak bywa to przedstawiane w innych tłumaczeniach, wyobraźnia jest tutaj pozioma, nie pionowa. „Książę może zabije” jest bardzo neutralne. Interpretacja hebr. *rosz* (głowa) jako wodza (w tym wypadku księcia) jest możliwa, choć nie pasuje do konkretnego obrazu wypełnienia trupami miejsca. Jednak ogranicza w pełni obraz okrucieństwa Pana. Ogranicza także skalę powtórzeń, bo w bliskim sąsiedztwie występuje tu głowa. Uderza także użycie w parafrazie liczby pojedynczej, bo współczesne tłumaczenia idą raczej w mnogość, tak jak w przypadku trupów. Kochanowski naśladuje *Biblię Brzeską*, zaś *Biblia Gdańska* tę interpretację w tradycji protestanckiej kontynuuje.

Zatem Kochanowski mógł korzystać z przekładu Buchanana, ale tylko w intencji pominięcia okropieństw wojny. W innym sensie, nie idzie za tym, aby widzieć tutaj jakąś mnogość.

## 2.7. Wódz jako sługa i ofiara – ku teologii Eucharystii

Jednym z najbardziej istotnych fragmentów, wywołujących najwięcej sporów interpretacyjnych i najciemniejszych dla współczesności, jest ostatni werset:

*Wulgata*: de torrente in via bibet propterea exaltabit caput [tłum. fil.: „On pił z potoku w drodze: w związku z tym powinien on podnieść głowę”].

Obie wersje protestanckie w dobie reformy mają w sobie tę samą logikę, która jest w interpretacji Kalwina: wódz będzie prawdziwym wodzem tylko wtedy, gdy przejdzie test Gedeona, to znaczy napije się wody ze strumienia i nie będzie przy tym pochylał się, lecz podniesie głowę. W przypadku BB i BG połączenie logiczno-gramatyczne jest nieco zaburzone i tak samo jest u Kochanowskiego – „dlategoż”, „przełoż” oraz „przeło” wyraźnie wskazują na logikę kauzalną, a powinna to być logika współrzednego połączenia gramatycznego „i” „i przy tym”, „a przy tym”. Widać wyraźnie zatem w wersji siódmym, że mógł tu mieć miejsce wpływ *Wulgaty*, której logika jest mniej jasna:

BB: Napije się ze strumienia na drodze, a dlategoż wywyższy głowę.

BG: Z strumienia na drodze pić będzie; przełoż wywyższy głowę.

Kochanowski: Krwią płynącą będzie pił wodę patokową,  
Przeło nieba dosięże wysokiego głową.

Buchanan (łac.): torrentibus  
E fortuitis, dum fugam premet, sitim red  
Victor levabit igneam.  
Ergo, subactis hostibus, caelo caput  
Tollet decorum gloria.

Buchanan (ang.): He shall allay His burning thirst from the brooks in His way. Therefore shall He lift up His head, bedecked with glory, to heaven, His enemies being subdued [tłum. fil.: „On ugasi swoje palące pragnienie z potoku przy drodze. Dlatego powinien on podnieść głowę, przystrojoną w chwałę, do nieba, jego wrogowie są podporządkowani”].

Widać wyraźnie, że Buchanan pozostaje w swojej łacińskiej wersji bliższy w tym punkcie logice *Wulgaty*, kiedy wybiera modalność powinności:

Lubelczyk: Na ten czas i bystry strumień obfitą krwią opłynie,  
Gdzie się wielkość nieprzyjaciół przed tym Panem ochylnie  
A on jak sławny zwycięzca na wieki się rozślynie.

W komentarzach Lubelczyka na marginesach jest dużo w tym miejscu o Chrystusie oraz Jego męce i cierpieniach (*Psalterz*, 2010: 288).

To, co widać u Kochanowskiego, to ewidentny dodatek o krwi, która jest wyjątkowo zaakcentowana przez umieszczenie w incipicie wersu, strumień umieszczony jako przymiotnik w zakończeniu wersu staje się raczej tłem, podobnie też charakter wyroczni czasu przyszłego. W następnym wersie wybija się rozumowanie i związek przyczynowo-skutkowy oraz wyniesienie do nieba głowy. Niebo jest wzmocnione przymiotnikiem „wysokie”, zaś czasownik „dosięże” akcentuje wolę bohatera.

Jest to zatem wyraźny ukłon w stronę chrześcijańskiej wersji psalmu z mocnym akcentem Męki Pańskiej i z jednoczesną aluzją do Gedeona (jak u Kalwina), choć niewykluczone jest także odniesienie do Gihon i obrzędowego rozumienia picia wody ze strumienia Gihon podczas uroczystości koronacyjnej (taka hipoteza w literaturze przedmiotu czasem się pojawia w cytowanych przeze mnie opracowaniach słownikowych). Jednak taka cudowność wody strumieni powstających z niczego nie jest w tym miejscu zaakcentowana. Widać wyraźnie u Lubelczyka po wielkości komentarza do tego fragmentu, że logika Męki Pańskiej była na pierwszym miejscu w interpretacji tego psalmu w kręgach protestanckich – ani w *Wulgacie*, ani też u Wujka, nie ma ani słowa o Męce Pańskiej jako kontekście interpretacyjnym do tłumaczenia tego psalmu. Luterska teologia krzyża i połączenie jej z dosłownym rozumieniem Eucharystii dominuje w przekładzie Lubelczyka. Zatem konteksty są bliższe Lutra niż Kalwina. Kalwin polemizuje z żydowskimi interpretacjami, które przekładają *cohen*, jako księżę, argumentując, że nie miałyby to sensu królowi mówić, że jest księciem, wodzem, bo to jest niższa ranga. Kalwin także wspomina o interpretacjach „krwi” lejącej się strumieniami i wojownika pijącego tę krew, taka jest m.in. opinia Grotiusa. Kalwin wyraźnie daje przykład Gedeona, który przy strumieniu znalazł swoich najlepszych wojowników. Jak już wspominałem, Kalwin robi tutaj aluzję do Księgi Sędziów i Gedeona, który z armią 32 000 rozbili obóz przy źródle Harod przy Górze Gilboa. Tam Gedeon wybrał 300 wodzów, którzy pili inaczej niż reszta, byli bardziej postawą swoją



gotowi do walki. Wybór nielicznych wojowników był motywowany tym, żeby Izrael nie mógł ogłosić, że zawdzięcza zwycięstwo sobie.

Podobna jest interpretacja *Biblii Brzeskiej* w komentarzu w głosie marginalnej. Choć wprost nie ma odniesienia do Gedeona, ale jest o oddanych rycerzach. Kochanowski nie idzie bezpośrednio ani za BB, ani za Kalwinem, ani za katolikami. Idzie swoją drogą, ale naśladuje tu Lubelczyka. Albo inne jeszcze źródło, jakąś parafrazę psalmów. W każdym razie, mimo iż w środkowym wersie nie daje chrystologicznej wersji interpretacji, to na końcu ta mistyczna chrystologia Męki Pańskiej wyraźnie się zaznaczyła.

## 2.8. Kochanowski jako kreatywny uczestnik reformacyjnego dyskursu

Kochanowski jest na wskroś oryginalny w parafrazie Psalmu 110. Choć jakieś wpływy – co zostało pokazane powyżej – można odnaleźć, jeśli idzie o jego ewentualną zależność od wersji Buchanana, trzeba wyraźnie stwierdzić, że w Psalmie 110 o takiej zależności nie można mówić. Istnieją wątki wspólne, jednak polegają one raczej na inspiracji myślowej.

Kochanowski lokalizuje Psalm 110. Meller pisze: „Nie powiemy, że Kochanowski «polonizował» psalmy, bo nie przenosił świata psalmów do bliskiej tłumaczowi rodzimej rzeczywistości. Jednak odbicie pewne tego świata jest” (Meller, 1990: 36–37). Meller pisze także o rozbudowanej epiteyce (tamże: 42). W psalmach mamy kilkadziesiąt przymiotników, co jest niezwykle ważnym punktem w ewolucji języka.

Innowacje Kochanowskiego można wypunktować tabelarycznie:

### **Chryścianizacja epitetem**

Werset pierwszy: głos łaskawy

### **Fokalizacja zmysłowa**

Werset pierwszy: głos łaskawy

Werset drugi: po boku prawym

Werset trzynasty: Żal nie chodzi

### **Lokalizowanie społeczno-narodowe**

Werset trzeci: nieprzyjacioly złupione ze zbroje

Werset dziewiąty: czas ruszenia twego

**Obrazowanie poetyckie**

Werset jedenasty: lud w cnotach okazały świętny

Werset dwunasty: rosa różanej żarze

Krew

**Obrazowanie chrystologiczne:**

Werset dziewiętnasty: krwią wodę patokową

**Metaforyka przestrzenna służąca podkreśleniu majestatu i mobilizacji militarnej, a także mobilizacji duchowej dla służby i ofiary**

Werset drugi: po boku prawym

Werset czwarty: inszy podnózek

Werset piąty: na kraj świata

Werset szósty: władzę królestwa

Werset siódmy: na wszystkie strony

Werset ósmy: W pośrodku

Werset dziewiąty: czas ruszenia twego

Werset dziesiąty: lud chętnie stanie

Werset jedenasty: lud w cnotach okazały Świętny

Werset trzynasty: Żal nie chodzi

Werset szesnasty: tyrany zetrze w gniewie

Werset siedemnasty: sąd swój rozciągnie

Werset osiemnasty: można zabije

Werset dwudziesty: nieba dosięże.

Czy można powiedzieć, że Kochanowski jest twórczy? Nie ulega dla mnie wątpliwości, że mieliśmy jednego z najgenialniejszych twórców czasu Renesansu, który na dodatek – jako mocno inspirowany potężnym ruchem Reformacji (tak właśnie scharakteryzowany utwór – Psalm 110 w wersji Kochanowskiego) – jest znakomitą ilustracją odwagi poetyki, która samą inwencją twórczą może ustawiać się w opozycji względem tego, co w głównym nurcie. Protest, opór, sprzeciw, ale jednocześnie wizja, która ma na względzie człowieka, to jest charakterystyka prawdziwej poetyki.



### **3. BROŃ I TECHNIKA JAKO ELEMENT EPICKIEJ RAMY WALKI**

Odwaga poetyki jest oczywiście jakością stopniowalną. Można powiedzieć, że sięganie, gdzie wzrok nie sięga, czyli inspirowanie się nieprzedstawialnym, jest potencjalnie bardzo bliskie odwadze poetyki najwyższego nasilenia. Rzecz jasna taka odwaga może łatwo przerodzić się we własną karykaturę i groteskę, jak również patetyczne uniesienie, które prowadzi donikąd w sensie celu estetycznego. Jednak warto przyrzeć się także, jak ta jakość funkcjonuje w kulturze psalmicznej, epickiej i lirycznej zarazem oraz ogarniętej transcendentnymi wyobrażeniami Boga, który z natury swojej miał być *ex definitione* – nieprzedstawialny. W moje historii badań ma to szczególne znaczenie, bo teoria wzniosłości była dla mnie punktem wyjścia już dawno (Płuciennik, 2000, 2002). Jednocześnie ważnym motywem w epickiej ramie jest technika walki i broń. To prowadzi nas do tematyki stanowiącej także wielki krąg dyskusyjny wokół nowoczesności i jej relacji do rozumu instrumentalnego.

#### **3.1. Sublimicyzm – przypadek Psalmu 139,6**

Sublimicyzm to ponadhistoryczna tendencja w literaturze i kulturze, polegająca na przyjmowaniu mentalnej postawy oczekiwania na reprezentację niewyobraźalnego (szerzej o tym – Płuciennik, 2000, 2002, 2012: 249–259). W tym sensie taką sublimicyzyczną postawę znajdziemy zarówno w Biblii, jak i w malarstwie abstrakcjonistycznym (np. spod znaku neoplastycyzmu Mondriana). Poprzez różne twory kultury – czy to językowe, czy pozajęzykowe, człowiek sublimicyzyczny oczekuje, że jego wytwory, mimo że skończone, ograniczone i niedoskonałe, będą w nim samym i w innych ewokować niewyobraźalne i nieskończone, w pewnym sensie pełne i doskonałe.

Sublimicyzm stanowi przeciwieństwo idolatrii, czyli bałwochwalstwa. Idolatria jest tendencją, w której postawa kultu jest przypisywana przedmiotom i wyobrażeniom, zwłaszcza pozajęzykowym, takim jak obrazy czy rzeźby, ale także broń czy technika w ogólności (do pewnego stopnia bardzo inspirujące ujęcie podobnego przeciwstawienia czytelnik znajdzie w koncepcji Paula Ricoeura w jego *Objawianie a powiadamywanie*, jak również *Symbol daje do myślenia*, 1975). Dzisiaj potencjalnie wszystko może stać się przedmiotem kultu: od postaci celebryckich, poprzez samochody i komputery, aż po media jako takie czy platformy medialne (Facebook, YouTube).

Sublimicyzm jest terminem ukutym na potrzeby opisu teorii i historii wzniosłości. Z Biblią i ikonoklazmem przeciwko idolatrii powiązał go po raz pierwszy Immanuel Kant w *Analityce wzniosłości*, w której znajdziemy wprost odniesienie do pierwszego albo drugiego przykazania Dekalogu, zakazujących idolatrii (por. Kant, 1986: 180). Najlepsze w tym kontekście rozwinięcie (historia sublimicyzmu jest długa i ten rozdział nie aspiruje do wyczerpania tematu) znalazł ten wątek w refleksji gdańszczanina, Artura Schopenhauera. To on właśnie przeciwstawia sublimicyzm i prawdziwą wzniosłość figurom z gabinetu figur woskowych: „Zasada estetyczna, o której mowa, tłumaczy też, czemu figury woskowe nie dają nigdy estetycznego efektu i dlatego nie są właściwie dziełem sztuki, choć w nich właśnie naśladowanie natury osiąga stopień najwyższy: nie zostawiają żadnego pola dla fantazji. [...] Dlatego poezja odwołuje się wyłącznie nawet do fantazji i wprawia ją w ruch tylko za pomocą słów” (Schopenhauer, 1994–1995: 584). Jest to o tyle istotne, że zarówno figury woskowe, jak i gabinety figur woskowych, to wytwory niewątpliwie bardzo nowożytne, można powiedzieć, że przejawy rodzącej się kultury idola, kultury celebryckiej. Schopenhauer jest w tym względzie prekursorski. Jednocześnie figury woskowe mogą w jakimś sensie zapowiadać post-humanistyczne twory androidalne, postludzkie. Wpisuje się ten wątek także w obecne dyskusje na rozumem instrumentacyjnym w nowoczesności.

Sublimicyzm w Biblii można analizować w wielu tomach, w tym rozdziale, tak jak i w innych miejscach *Odwagi poetyki*, pragnę skupić się na psalmach, nade wszystko na Psalmie 139, i na poliglotycznej, komparatystycznej analizie przekładów na języki: polski, angielski, niemiecki i szwedzki.

Dla analizy sublimicyzmu i jego słownika oraz technik narracji idealny wydaje się Psalm 139 (szerzej – Płuciennik, 2015: 29–49, 249–259). W tym psalmie znaleźć można kilka ważnych określeń poznania. Według mojej analizy, przewodnią domeną odniesienia dla metafor użytych w tym tekście jest domena doświadczeniowa, definiowana przez zmysły inne niż wzrok. Poznanie jest spotkaniem z obecnością, którą można zobrazować poprzez metaforę twarzy, i to odczucie jest wszechogarniające, cielesne i namacalne. To spotkanie jest namacalnym doświadczeniem, przejmującym i wszechogarniającym. Niemal wszystkie z 24 wersetów tego psalmu są zbudowane na figurze amplifikacji dotyczącej boskiego poznania i jego relacji do podmiotu doświadczającego. Jednak werset 6 wprowadza wątek paradygmatycznie wręcz skojarzony z sublimicyzmem. Wiedza boska wprost w niektórych przekładach określana jest jako wzniosła:

BB: Której rzeczy wiadomość dziwna jest u mnie, a tak wysoka, że jej nie mogę.

Lubelczyk: O, jakoż jest dziwna twoją umiejętność, Panie,  
Przed którą oto rozum moj i wszystko ustanie.

Kochanowski: Coś tak misternie sprawił, wieczny mój Boże,  
Że tego żaden rozum pojąć nie może.

Wujek: Dziwna się (z)stała znajomość twoja z strony mnie, zmocniła się, że jej dosiąć nie mogę.

BG: Dziwniejsza umiejętność twoja nad dowcip mój; wysoka jest, nie mogę jej pojąć.

Karpiński: Dziwim się nad tym, coś uczynił, Boże:  
Jak to zrobione, nikt pojąć nie może!

Cylkow: Niedościągłem dla mnie zrozumienie tego, tak wzniosłe, że nie podołam mu.

BW: Zbyt cudowna jest dla mnie ta wiedza,  
Zbyt wzniosła, bym ją pojął.

BW-P: Przedziwna jest dla mnie ta wiedza, zbyt wysoka, nie mogę jej pojąć.

Staff: Zbyt dziwna jest dla mnie ta wiedza,  
za wysoka, abym ją pojął.

Brandstaetter: Zbyt przedziwna jest dla mnie ta wiedza,  
tak stroma, że nie umiem jej dosięgnąć.

1000: Zbyt dziwna jest dla mnie Twa wiedza,  
zbyt wzniosła: nie mogę jej pojąć.

Miłosz: Zbyt cudowna jest dla mnie ta wiedza, za wysoka, nie  
podołam jej.

Ekumeniczne: Twoja wiedza o mnie jest zadziwiająca,  
zbyt wzniosła, bym jej dosięgnął.

Paulińska: Przedziwna jest Twoja wiedza o mnie;  
przerasta mnie, nie mogę jej pojąć!

Z jednej strony, wiedza (wiadomość, umiejętność, coś sprawionego, znajomość, coś uczynionego, zrozumienie) jest dziwna, misterna, niedościgła, przedziwna, zbyt dziwna, zbyt przedziwna, zbyt cudowna, zadziwiająca. Z drugiej strony, ta wiedza pokazywana jest jako wysoka, niedościgła, przed którą rozum ustaje, której rozum pojąć nie może, która jest niedościgła, niepojęta, nie można jej podołać. Dodatkowo jest ona zmysłowo przedstawiana także jako wzmocniona, przerastająca, za wysoka, stroma, wzniosła. W tłumaczeniach niemieckich także wysokość jest podstawowym parametrem odnoszonym do niepojętej wiedzy: „Erkenntnis ist zu hoch” [pol. wiedza jest za wysoko]:

Luter: Solche Erkenntnis ist mir zu wunderbar und zu hoch; ich kann sie nicht begreifen [pol. Twoje poznanie dla mnie jest zbyt cudowne i zbyt wysokie].

Schlachter: Diese Erkenntnis ist mir zu wunderbar, zu hoch, als dass ich sie fassen könnte!

W tłumaczeniach szwedzkich powtarza się ten parametr jako główny: „kunskap är för hög” [pol. wiedza jest za wysoko]:

Svenska 1917: En sådan kunskap är mig alltför underbar; den är mig för hög, jag kan icke begripa den [pol.: Taka wiedza jest dla mnie nazbyt cudowna, ona jest dla mnie za wysoka, nie potrafię jej pojąć].

Svenska Folk: En sådan kunskap är mig alltför underbar, den är så hög att jag ej kan förstå den [pol.: Taka wiedza jest dla mnie nazbyt cudowna, ona jest tak wysoko, nie potrafię jej zrozumieć].

W tym starszym tłumaczeniu szwedzkim, z wydania z 1917 roku, widać także etymologiczny związek pojmowania z cielesnością – pojęcie jest tak jak w językach słowiańskich skojarzone z chwytaniem ręką (szw. *begripa*); to, co pojęte, jest w pewnym sensie przyswojone, zagarnięte i unieruchomione.

Bardzo stare tłumaczenia angielskie oddają rzecz poprzez fizyczną, cielesną odległość:

Wycliffe: Thi kunnyng is maad wondirful of me; it is coumfortid, and Y schal not mowe to it [pol.: Nie zbliżę się do niej...].

KJV: Such knowledge is too wonderful for me; it is high, I cannot attain unto it [pol.: Taka wiedza jest zbyt cudowna dla mnie, jest wysoko, nie mogę jej dosięgnąć].

NETS: Your knowledge was made wonderful from me; it became strong; I can never attain to it.

LXX: The knowledge of thee is too wonderful for me; it is very difficult, I cannot attain to it.

BBE: Such knowledge is a wonder greater than my powers; it is so high that I may not come near it [pol.: Taka wiedza jest cudem większym, niż jestem w stanie zawładnąć, jest tak wysoko, że nie mogę podejść blisko niej].

CJB: Such wonderful knowledge is beyond me, far too high for me to reach.

ESV: Such knowledge is too wonderful for me; it is high; I cannot attain it.



ASV: Such knowledge is too wonderful for me;  
It is high, I cannot attain unto it.

NIV: Such knowledge is too wonderful for me,  
too lofty for me to attain.

NRSV: Such knowledge is too wonderful for me;  
it is so high that I cannot attain it.

NLT: Such knowledge is too wonderful for me,  
too great for me to understand!

W kilku tłumaczeniach angielskich znajdziemy też metaforę odnoszącą się do parametru głębokości:

*Tanakh*: It is beyond my knowledge; it is a mystery; I cannot fathom it [pol.: To wykracza poza moją wiedzę, to jest tajemnica, nie mogę jej zgłębić].

ISV: Knowledge like this is too amazing for me. It is beyond my reach, and I cannot fathom it.

GNB: Your knowledge of me is too deep; it is beyond my understanding [pol.: Twoja wiedza dla mnie jest zbyt głęboka, jest poza moim zrozumieniem].

Najprostsze tłumaczenia na język angielski, operujące prostym językiem dla dzieci i ludzi „zwykłych”, także amplifikują ten wątek nieosiążnej, odległej, wysokiej, niezgłębionej wiedzy:

*Message*: This is too much, too wonderful –  
I can't take it all in!

ICB: Your knowledge is amazing to me.  
It is more than I can understand.

AMP: Such [infinite] knowledge is too wonderful for me;  
It is too high [above me], I cannot reach it.

CEB: That kind of knowledge is too much for me;  
it's so high above me that I can't fathom it.

ERV: I am amazed at what you know;  
it is too much for me to understand.

EXB: Your knowledge is amazing [wonderful or overwhelming] to me;  
it is more than I can understand [too high / unattainable. I am not  
able to grasp it [Rom. 11,33].

MEV: Such knowledge is too wonderful for me;  
it is lofty, and I cannot fathom it.

OJB: Such da'as is too wonderful for me; it is high, I cannot attain  
unto it.

Najbardziej uderzający jest przekład EXB, w którym występuje przymiotnik *overwhelming* używany jako defnens w teorii wzniosłości [pol.: Twoja wiedza jest cudowna, zachwycająca i przytłaczająca].

W klasycznych odpowiednikach w *Septuagincie* i *Wulgacie* mamy relacje fizyczne, jednak sporo jest także abstrakcyjnej niemożności podmiotu – *non potero ad eam*:

138:6 εθαυμαστωθη η γνωσις σου εξ εμου εκραταιωθη ου μη δυναμαι προς αυτην.

*Wulgata*, tzw. wersja klementyńska: Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est, et non potero ad eam.

*Wulgata*: super me est scientia et excelsior est non potero ad eam.

Te klasyczne odpowiedniki hebrajskiego masoreckiego tekstu są mu bliższe, jeśli idzie o literę, jednak tłumaczenia, które podkreślają nieosiągalność, niezgłębioną oraz nieogarnialność wiedzy boskiej, pozostają w zgodzie z hebrajskim dookreśleniem przymiotnikowym tej wiedzy jako wyniku wyniesienia *שָׁגַב* *śagab* – ten czasownik znajdziemy jako właściwy przy określaniu zarówno miejskich murów, jak i murów wyobrażonej Jerozolimy; może on także oznaczać uniesienie osoby, jej egzaltację. Wiedza boska jest przemożna i nie można jej przemość. Dlatego klasyczne przekłady pozostają także w zgodzie z metaforycznymi konotacjami wcześniejszych określeń, jednak jawią się jako mało wyraziste.

### 3.2. Idolatria – przypadek Psalmu 75,2–5

Wyniesienie wiedzy boskiej służy w Psalmie 139 pokazaniu ograniczenia i pokory podmiotu psalmicznego, to temu właśnie poświęcony jest cały ten psalm. Podmiot jest absolutnie wystawiony dla Boga, nie ma w nim nic zakrytego, rządzi nim jedynie opatrność boska. Wiedza Boga, innymi słowy, jest wielka, zaś człowiek jest mały. I słaby.

Jednak człowiek pragnie mocy. Historia myśli zna wizje antropologiczne, które temu pragnieniu mocy przypisywały szczególne, wręcz metafizyczne znaczenia (por. np. teorie Schopenhauera czy Adlera). Człowiek biblijny również walczy o moc. W tym kontekście to pragnienie mocy często kojarzy się także z fizyczną dominacją, a ta najlepiej realizuje się także w metaforach wyniesienia: to wyniesienie daje ucieczkę przed wrogiem i następnie przewagę nad nim (por. także rozdział o ucieczce). Nieprzypadkowo wyzwolenie i zbawienie przez Boga często całkiem literalnie kojarzy się z wyswobodzeniem, nadaniem nowej przestrzeni. Kiedy Izrael został wyprowadzony z Egiptu, przywódca narodu, Mojżesz, wchodził na górę Synaj, aby uzyskać kontakt z Bogiem. Od czasu Wyjścia z Egiptu idolatria kojarzy się z kultem złoto-cielca. To do niego odwołuje się wprost Psalm 115, który zaczyna się od słynnego nawoływania do oddania chwały Bogu.

BW: Nie nam, Panie, nie nam, ale imieniu swemu daj chwałę,  
Dla łaski swojej, dla wierności swojej!  
Dlaczego mają mówić narody: Gdzież jest ich Bóg?  
Bóg nasz jest w niebie, Czyni wszystko, co zechce.  
Bożyszczą ich są ze srebra i złota,  
Są dziełem rąk ludzkich.  
Mają usta, a nie mówią,  
Mają oczy, a nie widzą.  
Mają uszy, a nie słyszą,  
Mają nozdrza, a nie wąchają.  
Mają ręce, a nie dotykają,  
Mają nogi, a nie chodzą,  
Ani nie wydają głosu krtanią swoją.  
Niech będą im podobni twórcy ich,  
Wszyscy, którzy im ufają!

Uzasadnione jest wskazanie, że w protestanckich Kościołach, zwłaszcza tych reformowanych, właśnie pierwszy wers z tego psalmu funkcjonuje jako motto całego wyznania. Idolatria, ucieleśniona w kulcie wytworów sztuki ludzkiej ze złota i srebra, kieruje uwagę raczej na problem siły wyrastającej z bogactwa. Jednak ze złotym cielcem, czczonym przez Izraela podczas wędrówki po pustyni, kojarzy się także siła samego zwierzęcia, siła, która symbolicznie znajduje swoje rozwinięcie i skupienie w reprezentacji rogu zwierzęcego, rogu bawolego (Lurker, 1989; Forstner, 1990). Bardzo charakterystyczne, że róg taki jako broń może reprezentować zarówno siłę fizyczną, jak i siłę techniki, wiarę w moc techniki (dobry przegląd refleksji nad tym zagadnieniem techniki i antropologii w kontekstach religijnych zob. Wróbel, 2015: 32–39). Ciekawe jest to, że róg jest co prawda pochodzenia naturalnego, odzwierzęcego, jednak wraz z pewnymi zachowaniami może reprezentować broń, a zatem technikę. Jest w tym podobny do laski, kija, różgi, które funkcjonują w testach na inteligencję zwierząt jako synonim narzędzia technicznego stojącego u wrót postępu ewolucji cywilizacyjnej i biologicznej gatunku ludzkiego.

Ciekawym przykładem ukazania idolatrii, której towarzyszy atrybut rogu bawolego, jest Psalm 75,4–5. Róg bawoli ma swoiste znaczenie w judaizmie i tradycji biblijnej. Problem w przekładzie tych wersetów powstaje z nieprzejrzystości symboliki rogu bawolego dla współczesnego człowieka; owa nieprzejrzystość prawdopodobnie była także cechą uderzającą i dawniej. Od początku polskich zmagających tłumaczeniem psalmów pojawia się próba zrjonalizowanego omówienia tego rogu, czasem w ogóle zanika, jak np. u Lubelczyka:

Ty wołasz na złościwego, aby przestał swej złości  
A w onej nadętej myśli swych przewrotnych chciwości.

W tzw. *Biblii Brzeskiej* pojawia się po raz pierwszy dwoistość rogu i poroża: wywyższeniu towarzyszy sugestia szaleństwa i otyłości. Obraz idolatrii siły i mocy jest utożsamiony z pychą i głupotą, jak w komentarzach do tego fragmentu Jana Kalwina:

Mówilem szalonym: Nie szalejcie, a niepobożnym: Nie wywyższajcie swego.

Nie podnoście się ku górze strżając porożem waszym, a nie mówcie zatyłą szyją.

Pokora przeciwstawia się pysze także u Kochanowskiego:

Kajcie się grzechów – upominam – kajcie  
Ani porożem nazbyt potrząsajcie;  
Bóg niech ma pokój, ani mówcie hardzie  
Jemu ku wżgardzie.

Kompletnie inaczej profiluje Wujek:

Mówilem nieprawym: Nie czyńcie nieprawości, a występny: Nie podnoście rogu.  
Nie podnoście ku górze rogu waszego, nie mówcie przeciw Bogu nieprawości.

Interpretacja symboliki rogu w tym kontekście jest bliższa jakimś konotacjom z ludowym wyobrażeniem złego diabła z rogami, mniej kojarzy się z pychą i zadufaniem w siły własne i techniki (broni). Wujek wyraźnie niechętnie odstępuje od podobnej niejasności w *Wulgacie*:

74:5 dixi iniquis nolite inique facere et delinquentibus nolite exaltare cornu | (74:5) dixi inique agentibus nolite inique agere et impiis nolite exaltare cornu

74:6 nolite extollere in altum cornu vestrum nolite loqui adversus Deum iniquitatem | (74:6) nolite exaltare in excelsum cornu vestrum loquentes in cervice veteri.

Ciekawe, że u George'a Buchanana, który często jest przywoływany w kontekście Kochanowskiego i jego *Psalterza Dawidów*, nie znajdziemy rogów; w jego rozbudowanej parafrazie akcent pada na pychę złych:

Buchanan (łac.):  
o stultos quotiens admonui modum  
vesanae ut facerant nequitiae suae!  
in caelum quotens admonui impios  
ne stulte arma capesserent!  
quid caelum stolidi voce lacessitis?

qua spe sic furitis? spiritus arrogans  
cuius praesidio fretus in aethera cristas erigit impias?

Buchanan (ang.):

O how often have I warned senseless men to put an end to their raving wickedness! How often have I warned the unholy not to take up arms senselessly against heaven! Why do you provoke heaven with your brutish cries? With what hope do you rage like this? Whose protection does your proud spirit rely on, to puff up its unholy crest against the heavens?

Po polsku można byłoby tutaj oddać to w wolnym tłumaczeniu:

O, jak często ostrzegałem mężów odchodzących od zmysłów, aby położyć kres ich szalonej niegodziwości! Jak często ostrzegałem bezbożnych, aby nie chwyтали za broń bezsensownie przeciw Bogu! Dlaczego prowokujecie niebiosa swoimi brutalnymi krzykami? Na co liczycie, tak szalejąc? W czyją opiekę wasz dumny duch wierzy, że wynosicie swój nieświęty herb przeciwko niebu?

W tym przykładzie mamy niezwykle ciekawą i wyszukaną propozycję Buchanana, jego wybór leksykalny łac. *cristas* pozwala rozbudować ów wątek idolatryczny powiązany z techniką i bronią. Łacińskie *cristae* może odnosić się do zdobień na hełmie w kształcie grzebienia, ale może oznaczać także podniesioną dumnie głowę (jak u koguta z grzebieniem), jak również herb właśnie, co ma olbrzymie znaczenie w kontekście idola i idolatrii.

Owo szaleństwo pychy związanej ze zbytnią odwagą, wręcz, hardością, zadufaniem oraz wiarą w broń i technikę wyraźnie widać także w *Biblii Gdańskiej*:

Rzeknę szalonym: Nie szalejcie, a niepobożnym: Nie podnoście rogów.

Nie podnoście przeciwko Najwyższemu rogów swych, a nie mówcie krnąbrnie.

Także Franciszek Karpiński w wielokrotnie inspirowanej Kochanowskim parafrazie utożsamia zbrodnię z pychą i unika jednoznacznego przywołania rogu czy rogów:

Rzekłem złym: przestańcie złego;  
 Zbrodniom: nie wznóście się w pychę;  
 Nie chcecie Pana dobrego  
 Błuznić przez języki liche.

Izaak Cylkow próbuje w XIX wieku utożsamić zło z chełpliwością, jednak nie rezygnuje z symboliki rogu:

Powiadam chełpliwym, przestańcie się chełpić, a złoczyńcom nie podnoście rogów.  
 Nie podnoście wysoko rogów waszych, nie przemawiajcie karkiem hardym.

Podobnie też bardziej współcześnie poeci XX wieku:

Staff: Wołam do bezbożnych: „Porzućcie nieprawość”;  
 do złoczyńców: „Nie podnoście rogów waszych.  
 Nie podnoście ku niebu rogów waszych,  
 nie bluźnijcie zuchwale Bogu”.

Brandstaetter: Mówię do pyszałków:  
 Nie bądźcie pyszni;  
 do bezbożnych:  
 Nie podnoście nigdy rogu waszej chełpliwości,  
 nigdy nie podnoście wysoko rogu  
 i nie przemawiajcie zuchwałym gardłem.

Miłosz: Powiadam do pysznych: „Nie bądźcie pyszni”, do bezbożnych: „Nie podnoście rogu.  
 Nie podnoście ku niebu waszego rogu, nie przemawiajcie z karkiem hardym”.

Podobnie też w *Biblii Tysiąclecia*, bliskiej w tym miejscu oryginałowi masoryckiemu:

Mówię zuchwalcom: „Nie bądźcie zuchwali!”  
 a do niegodziwych: „Nie podnoście rogu!”  
 Nie podnoście rogu ku górze,  
 nie mówcie bezczelnie przeciw Skale.

Obecnie mamy także próbę uwspółcześnienia tego fragmentu psalmu – taka tendencja będzie widoczna w abstrahowaniu od konkretnego symbolicznego:

BW: Mówię do zuchwałych: Nie bądźcie zuchwali! A do bezbożnych: Nie wynoście się!  
 Nie podnoście głów przeciwko niebu,  
 Nie mówcie zuchwale przeciwko Bogu!

Róg został zastąpiony „głowami”, co powoduje utratę konotacji wojenno-armijnych oraz technicznych. Domena ludzkiego ciała to jednak całkowicie inne odniesienie względem domeny narzędzi i broni. Posługuję się pojęciem domen kognitywnych obecnych już w tekstach Lakoffa (1987, wyd. pol. 2011). Jeszcze dalej tendencja abstrahowania od symboliki rogu prowadzi w przekładzie ekumenicznym:

Mówię zuchwalcom: „Nie bądźcie zuchwali”,  
 a bezbożnym: „Nie wywyższajcie się,  
 Nie wywyższajcie się przeciwko niebu,  
 nie mówcie z nieugiętym karkiem”.

Tutaj z domeny ludzkiego ciała pozostał „nieugięty kark” oraz nieco ogólniejsze „wywyższanie się”. W tym tłumaczeniu dodano jednak przypis, w którym pojawia się wyjaśnienie symboliki rogu.

Niekiedy domena ludzkiego ciała może być reprezentowana przez część ludzkiej głowy, np. przez czoło, jak w tłumaczeniu paulińskim:

Mówię do pyszałków: „Nie bądźcie pyszni!”  
 i do bezbożnych: „Nie bądźcie pewni siebie!  
 Nie podnoście wyniośle swojego czoła,  
 nie mówcie bezczelnie i zarozumiale!”

Od czasu tłumaczenia Wycliffa i King James Version dominuje w języku angielskim przekład zachowujący symbolikę rogu. Jednocześnie w komentarzach podkreśla się, że wyrażenie „unosić wasze rogi” przedstawia obraz opozycji, która może być najlepiej ucieleśniona w ataku byków. Tym samym róg to symbol wigoru, siły, mocy. Jako taki występuje w innych psalmach: 18,2; 22,21; 89,17; 92,10; 112,9;



148,14 (w takiej kolejności wymienia te miejsca *Essential Bible Companion to the Psalms*). *ESV Study Bible Notes* zauważa, że podnoszenie rogu to publiczne potwierdzenie siły i władzy. *Expositor's Bible Commentary* zwraca uwagę na to, że pycha oznacza także odcięcie się od Boga, autonomię i zwrot przeciw Bogu, przeciw niebiosom, wysokościom. Większość angielskich tłumaczeń pozostaje wierna tej dosłowności rogu i wznoszenia go wysoko. Jednak zdarzają się też tłumaczenia abstrahujące od tej symboliki:

CJB: (4) To the boastful I say, „Do not boast!” and to the wicked, „Don't flaunt your strength!” [pol.: Do dumnych mówię: „Nie przechwalać się!” i do złych „Nie afiszować się swoją siłą!”].

ISV: Don't use your strength to fight heaven or speak from stubborn arrogance [pol.: Nie używaj siły do walki z niebiosami, ani nie przemawiaj uparty w arogancji].

W tym przekładzie akcent został położony na sile i zadufaniu w siłę w walce z niebiosami. Takie abstrakcyjne nieco chęłpienie się z przemocy występuje też w niemieckim tłumaczeniu Lutra:

Ich sprach zu den Ruhmredigen: Rühmet nicht so! und zu den Gottlosen: Pochet nicht auf Gewalt! pochet nicht so hoch auf eure Gewalt, redet nicht halsstarrig [pol.: Powiedziałem do chęłpliwców: Nie chwalcie się tak! i do występnych: Nie mów z siłą! Nie upieraj się z wysokości, nie mów uparcie].

Wysokie uniesienie rogu/rogów jest często przekładane jako tak wysokie, że przeciwko niebu: czasem wprost jako odniesienie przeciwko niebu:

Do not lift your horns against heaven; do not speak so defiantly [pol.: Nie podnoście swoich rogów przeciw Bogu; nie mówcie tak wyzywająco].

NIV: Don't raise your fists in defiance at the heavens or speak with such arrogance [pol.: Nie podnoś swoich pięści na przekór niebiosom, nie mów z taką arogancją].

Co ciekawe, w powyższym fragmencie (NIV) róg zastąpiły pięści – można powiedzieć, że to reprezentacja pierwotnej broni, wszystko inne to swoiste artefakty, jakby protezy czy implanty.

Podobnie w tych wersjach psalmów, które są mocno emocjonalne bądź mocno uproszczone (np. dla dzieci), w takich współczesnionych wersjach nie będzie miejsca na archaiczną symbolikę rogu. W *The Passion* znajdziemy ponownie pięść:

Why would you speak with such stubborn pride? Don't you dare raise your fist against me! [pol.: Dlaczego chcesz rozmawiać z taką upartą dumą? Nie waż się podnieść pięści przeciwko mnie!].

W *Common English Bible* (CEB) występuje już abstrakcyjna siła:

I said to the arrogant, „Don't be arrogant!” To the wicked I said, „Don't exalt your strength! Don't exalt your strength so highly. Don't speak so arrogantly against the rock” [pol.: Powiedziałem do aroganta, „Nie bądź arogancki!” Do grzesznika powiedziałem: „Nie wywyższaj się swoją siłą! Nie wywyższaj się swoją siłą tak wysoko. Nie mów tak arogancko przeciwko skale”].

*Contemporary English Version* (CEV): You tell every bragger, „Stop bragging!” And to the wicked you say, „Don't boast of your power! Stop bragging! Quit telling me how great you are” [pol.: Powiesz każdemu pyszałkowi, „Nie pysznij się!” I do występnych powiedz, „Nie chwalcie się swoją siłą! Nie pysznij się! Przestań mi mówić, jak wielki jesteś”].

*Easy-to-Read Version* (ERV): To those who are proud I say, „Stop your boasting”. I warn the wicked, „Don't brag about how strong you are. Don't be so sure that you will win. Don't boast that victory is yours!” There is no power on earth that can make a person important [pol.: Do tych, którzy są dumni, mówię, „Zatrzymaj chluby”. Ostrzegam bezbożnych, „Nie chwal się, jak silny jesteś. Nie bądź taki pewny, że wygrasz. Nie chwal się, że zwycięstwo należy do ciebie!” Nie ma takiej siły na ziemi, która może powiększyć znaczenie osoby].

*International Children's Bible* (ICB): I say to those who are proud, „Don't brag”. I say to the wicked, „Don't show your power. Don't try to use your

power against heaven. Don't be stubborn" [pol.: Mówię do tych, którzy są dumni, „Nie chwalić się”. Mówię do bezbożnego, „Nie pokazuj swojej siły. Nie staraj się używać siły przeciwko niebu. Nie bądź uparty”].

Ciekawie wyglądają tłumaczenia na język angielski wersji rozszerzonych; są one „przegadane”, ale dzięki nim można ujrzyć proces współczesnionej synonimizacji:

*Expanded Bible* (EXB): I say to those who are proud [brag; boast], „Don't be proud [brag; boast]”, and to the wicked, „Don't show your power [exalt your horn; a horn is a symbol of strength]. Don't try to use your power [exalt your horn] against heaven [the heights; or on high]. Don't be stubborn [speak with an insolent neck]” [pol.: Mówię do tych, którzy są dumni [chwalą się, pysznią się], „Nie bądźcie dumni [nie chwalcie się; nie pysznijcie się]”, a do złośnika, „Nie pokazuj swojej mocy [wywyższać swój róg; róg jest symbolem siły]. Nie próbuj użyć swojej mocy [wywyżzyć swój róg] przeciwko niebiosom [na wysokościach; lub na wysokim]. Nie bądź uparty [mówić z hardym karkiem]”.

*Amplified Bible* (AMP): I said to the arrogant, „Do not boast”; And to the wicked, „Do not lift up the horn [of self-glorification]. Do not lift up your [defiant and aggressive] horn on high, Do not speak with a stiff neck” [pol.: Powiedziałem arogantowi: „Nie chwal się”; I do bezbożnego: „Nie podnoś rogu [z samo-uwielbienia]. Nie podnoś swojego [wyzywająco i agresywnie] rogu wysoko, nie mów z hardym karkiem”].

W tej ostatniej wersji dodano do rzeczownika „róg” przymiotniki „wyzywający i agresywny”, aby ukonkretnić archaiczną broń i nadać jej odpowiednią wymowę. W nawiasie w wersecie 4 dodano rzeczownik, tworząc metaforę dopełniaczową obrazującą samouwielbienie albo autoidolatrię. Mało jest współczesnych tłumaczeń tego fragmentu pozostawiających archaiczny „róg” bez żadnych komentarzy, dopowiedzeń i zastępników.

### 3.3. Umiarkowana odwaga poetyki

Z tych poliglotycznych analiz sublimicyzmu i idolatrii w psalmach można wyprowadzić następujące wnioski: kiedy translacje pragną być współczesnione w sposób umiarkowany, lepiej wychodzi to

w przypadku sublimicystycznych motywów (por. dookreślanie terminów dotyczących tłumaczeń, m.in. przekłady inkluzywne i dynamiczne w Gomola, 2012: 56–61). Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie hiperboli nieskończoności w AMP: „Such [infinite] knowledge is too wonderful for me; / It is too high [above me], I cannot reach it” [pol.: „Taka [nieskończona] wiedza jest zbyt wspaniała dla mnie; / Ona jest zbyt wysoka [nade mną], nie mogę jej osiągnąć”]. Gorzej, gdy mamy do czynienia z symbolami idolatrii: zastąpienie w tym wypadku konkretnego przez inny konkretny może wiązać się ze zmianą domeny i utratą tego, co niezwykle cenne dla domeny konceptualnej wyjściowej. Tak jest w przypadku rogu – zmiana na czoło, głowę czy w ogóle odrzucenie przedmiotowych odniesień kojarzy się ze zmianą domeny na domenę ciała ludzkiego i tym samym utratę skojarzeń z narzędziami, bronią i techniką w ogólności. Można byłoby zatem postawić pytanie: czy w zgodzie ze słuszną skądinąd teologicznie tendencją uwspółcześnienia przekładu nie należałoby zastanowić się nad znalezieniem współczesnych odpowiedników przedmiotowych idolatrii siły i władzy zamiast uwspółcześniać umiarkowanie, abstrahując od ważnych parametrów przedmiotowych symboliki archaicznej. Kompromisy w przypadku przekładów niekoniecznie wiążą się z dodatkowym walorem. Uważam, że z punktu widzenia semantyki symbolicznej najważniejsze są te przekłady, które najmniej tracą różnych walorów oryginału, jednak to wcale nie oznacza automatycznej gloryfikacji literalnych przekładów. Przekłady niekoniecznie wierne, ale współczesne, nie mogą być jednak redukcyjne. Z tych wielu parametrów semantycznych obecnych w oryginale trzeba ocalić jak najwięcej, ale pisać do współczesnych.

Podsumowując: moja analiza kilkudziesięciu kontekstów wymienionych psalmów pozwala na wnioski dotyczące stylu i wartości przekładów, które powinny być opisywane – w świetle rezultatów moich badań – nie tylko w kategoriach wierności oryginałowi czy też uwspółcześniania. Istotnym komponentem kulturowym są domeny kognitywne, do których odwołuje się tekst biblijny. Ilość owym domen oraz ich spójność to są parametry przydatne przy ocenie stylu i wartości przekładu. Są to też nade wszystko dobre kryteria oceny odwagi poetyki. Innowacja umiarkowana nie zawsze popłaca.



## 4. WIĘZIENIE I WYBAWIENIE

### 4.1. Niewola

Nie ma nic bardziej okrutnego jak unieruchomienie, wymuszony spadek aktywności, czyli uwięzienie. Wolność jest podstawą różnych wyobrażeń w Psalmach i w Biblii w ogólności. Najlepiej oddaje tę ideę biblijną stary przekład protestancki Psalmu 4 w *Biblii Gdańskiej*:

1: Wysłuchaj mię, gdy cię wzywam, Boże sprawiedliwości mojej!  
któryś mi sprawił przestrzeństwo w uciśnieniu; zmiłuj się nademną,  
a wysłuchaj modlitwę moję.

2: Synowie ludzcy, i dokądże chwałę moję lżyć będziecie, miłując  
próżności, a szukając kłamstwa? Sela.

To taka właśnie wolność stała się podstawą republikańskich idei wolnościowych podczas rewolucji Cromwellowskiej, która była jednak konsekwencją radykalnego protestu Reformacji. Idee te wskazywały na autonomię każdej osoby-obywatela, który nie miał być już nigdy więcej poddanym zwierzchności pomazańca Bożego. Jeśli Kościół pojmowany jest jako Zgromadzenie Osób, to idea podporządkowania jednej osoby, która na zasadzie dziedziczości zasiada na tronie, jest kompletnie niezrozumiała, bo chrześcijanin jest wolny, choć nie ma wolnej woli w obliczu Boga.

Przedmiotem mojej analizy chciałbym uczynić najpierw Psalm 142, a właściwie końcowy werset 142,8, który także jest prośbą o uwolnienie. Można w tym fragmencie widzieć wprost odniesienie do Dawida, bo tak jest napisane w incipicie, nawet, jeśli autorstwo Dawidowe tego psalmu można kwestionować. To doświadczenie, kiedy Dawid musi uciekać przed podejrzliwym i zazdrosnym Saulem i skrywa się po wizycie w filistińskim Gat, w trakcie której udaje obłąkanego, w jaskini Adullam, w której nie był jednak sam: „Zgromadzili się też przy nim wszyscy

ludzie uciśnieni i wszyscy, którzy mieli długi, a także wszyscy rozgoryczeni, a on został ich przywódcą” (1 Sm 22, 1–5, Ekumeniczne). Ten kontekst w świetle epickiej ramy psalmicznej jest niezwykle istotny, bo mamy tutaj obraz postaci z krwi i kości, lidera, który kiedyś był pastuchem, a teraz staje się przywódcą opozycji antysaulowej. W tym wątku można nawet widzieć początek mityczny postaci, które zaistniały znacznie później w kulturze europejskiej: w Wielkiej Brytanii to postać Robin Hooda, działającego w lasach czy na Słowacji i Podhalu postać Janosika. W tym kontekście ta konieczność skrywania się, jeszcze długo przed koronacją na króla, jest bardzo znaczącym scenariuszem opozycji i oporu. Dawid zresztą kryje się nie tylko w jaskini, ale później także na pustyni i w lesie:

Pieśń pouczająca Dawida, gdy był w jaskini. Modlitwa.

142:2 Głośno do Pana wołam, Głośno Pana błagam.

142:3 Wylewam przed nim moją prośbę I o niedoli mojej jemu opowiadam.

142:4 Gdy duch mój omdlewa we mnie, Ty znasz ścieżkę moją; Na drodze, którą chodzę, Zastawili na mnie sidła.

142:5 Patrzę na prawo i widzę - Nikt nie zważa na mnie. Nie ma dla mnie ucieczki, Nikt się nie troszczy o mnie.

142:6 Panie, do ciebie wołam. Rzekłem: Tyś moją nadzieją, Tyś dziełem moim w krainie żyjących.

142:7 Słuchaj uważnie błagania mego, Bom bardzo udręczony, Wybaw mnie od prześladowców moich, Bo są silniejsi ode mnie!

142:8 Wywiedź mnie z więzienia, Abym wysławiał imię twoje! Zaiste, otoczą mnie sprawiedliwi, Gdy mi swą dobroć okażesz (BW).

W tym ostatnim wersie mamy obramowanie bardzo symboliczne. Psalm 142 to indywidualny lament Dawida, uznawany za ostatni autentycznie pochodzący od niego, zaś zupełnie różny od lamentacji po śmierci Saula i Jonathana, której tekst znajduje się w 2 Sm 1,17–27. Ta lamentacja z psalmów bierze się z poczucia opuszczenia przez wszystkich przyjaciół, kiedy Dawid ukrywa się przed Saulem w jaskini. Owa jaskinia pojawia się w temacie głównym w pierwszym wersie. W hebrajskim tekście masoreckim מְעָרָה *me'ārāh* oznacza jaskinię lub legowisko, ale dodatkowym odcieniem znaczeniowym będzie także opuszczenie, staropolska puszcza, pustkowie. Historycznie rzecz biorąc bibliści wskazują nawet na konkretne

jaskinie, mogące tutaj służyć jako konkretne przykłady: Adullam (1 Sm 22,1.4) albo En Gedi (1 Sm 24,1–22). Jednak w końcowym wersie 142,8 pojawia się wyzwolenie z więzienia, które literalnie może oznaczać jaskinię wskazaną w wersie 1, ale metaforycznie może oznaczać jakiegokolwiek więzienie także symboliczne zniewolenie czy ucisk.

Komparatystyczna poliglotyczna analiza gniazda semantycznego w wersie 8 wskazywać będzie dość ciekawą sytuację: podczas gdy germańskie języki, takie jak angielski, szwedzki i niemiecki nie będą się różniły znacząco leksykalnie, to w tłumaczeniach na język polski będzie sporo różnic i relatywnie duża wariantowość leksykalna. We wszystkich angielskich tłumaczeniach w tym słocie występują wariantowo różne czasowniki, jednak rzeczownik jest niemal zawsze jeden – ang. *prison*.

Na przykład w KJV: „Bring my soul out of prison” (w wersji BBE np. będzie to: „Take my soul out of prison”, zaś w NIV: „Set me free from my prison”). Jedynie w pojedynczym tłumaczeniu (*The Passion*) pojawia się ponownie konkretniejsza jaskinia czy też loch: „Bring me out of this dungeon”. Bardziej skomplikowany przykład będzie w łacińskiej parafrazie George’a Buchanana: „carceris vitam rape de tenebris ut te laudibus efferam” (Buchanan: 500), co i tak będzie przełożone na angielski jako „Rescue my life from the darkness of its prison” (Buchanan: 501). Zatem *prison* po angielsku wydaje się nieuniknione. *Prison* (n.) wedle słownika etymologicznego pochodzi od wczesnych dwunastowiecznych form starofrancuskich *prisoun*, to zaś z łac. *presionem*, *presionem* (nominative *presio*), skrót od *prehensionem* (nominative \**prehensio*), zabranie od *prehendere* „wziąć”. Najlepiej widoczne u nas byłoby to w słowie „jeńcie” i „jeniec”, oznaczających w staropolszczyźnie niewolę.

Łacina podsuwa raczej kompletnie inne skojarzenie: *educ de custodia animam meam* (areszt) albo *educ de carcere animam meam* (więzienie). W języku niemieckim pojawia się *Kerker*, czyli loch, zaś w języku szwedzkim odpowiednik więzienia „*rison*” i naszego „jeńcia”: *fängelset* od *fånga*, co pochodzi także od pierwotnego słowa *få* – dostać, wziąć, osiągnąć itp.

W języku polskim spotykamy nieco więcej wariantów tego wersu:

Lubelczyk	ciemnica
BB	ciemnica
Kochanowski	więzienie



Wujek	ciemnica
BG	ciemnica
Karpiński	straż trzyma
Cylkow	zamknięcie
BW	więzienie
1000	więzienie
BW-P	więzienie
Staff	ciemnica
Brandstaetter	więzienie
Miłosz	więzienie
Ekumeniczne	więzienie
Paulińska	więzienie.

Podsumowując, można wywnioskować na podstawie tej analizy, że w różnych wariantach pojawią się rozmaite punkty widzenia i ramy kulturowe, w których będzie można umieszczać rozmaite scenariusze skojarzone z czynnościami i historiami dziania się:

chwytanie, trzymanie, złapanie, przytrzymywanie (ang. i szw., także staropolski);  
 zamknięcie (pol.);  
 pętanie, więzienie (pol.);  
 przykucie (hebr. bibl.);  
 wtrącenie do lochu, ciemności (pol. arch., niem., łac.).

Najciekawsza różnica kulturowa uwidacznia się w hebrajszczyźnie masoreckiej – H4525: מַסְגֵּר *masgēr* oznacza kowala, ślusarza, kogoś, kto pracuje w metalu. Tacy ludzie byli bardzo cenni dla zdobywców. Wtórnie oznacza także „loch, lochy, miejsce zatrzymania”. Następnie może oznaczać także Szeol. Jednak w tym skojarzeniu ujawnia się różnica kulturowa związana z różnymi technikami więzienia ludzi w różnych czasach. Skojarzenie z ciemnością wydaje się ponadkulturowe, jednak wzięcie i wiązanie, zajęcie i pętanie, to są różne czynności fizyczne, tak jak i zakuwanie czy na przykład przykuwanie do skały albo ściany. Podobnie inny scenariusz będzie widoczny w areszcie w łac. *custodia*. Te rozmaite scenariusze mają inne potencjały symboliczne i niektórzy polscy poeci wydają się te potencjały wykorzystywać, jak Leopold Staff, który pisze: „Wywiedź mą duszę z ciemnicy, abym wychwalał twe imię. Czekają sprawiedliwi, aż mi wymierzysz, co słuszne”. Wy-

wiedzenie z ciemności odbywa się w domyśle na jasność, wybawienie zatem staje się tym samym przejściem symbolicznym od ciemności do jasności. Jednak wybawienie jest modelowane w ramach epickiej ramy konceptualnej nieco inaczej.

## 4.2. Wybawienie

W tej części mojej analizy, chciałbym przyjrzeć się różnym domonom kognitywnym oraz presupozycjom kulturowym różnych pojęć związanych z ratowaniem i ocalaniem w różnych polskich i angielskich tłumaczeniach i parafrazach Psalmu 91.

Chciałbym przeanalizować bardzo ciekawy przypadek w tekście Psalmu 91, w którym różne terminy odnoszą się do pojęcia ocalania i ratowania. Poniżej tekst *Biblii Warszawskiej*:

- 1: Kto mieszka pod osłoną Najwyższego, Kto przebywa w cieniu Wszchemocnego,
- 2: Ten mówi do Pana: Ucieczko moja i twierdzo moja, Boże mój, któremu ufam.
- 3: Bo On wybawi cię z sidła ptasznika I od zgubnej zarazy.
- 4: Piórami swymi okryje cię. I pod skrzydłami jego znajdziesz schronienie. Wierność jego jest tarczą i puklerzem.
- 5: Nie ulękiesz się strachu nocnego, Ani strzały lecącej za dnia,
- 6: Ani zarazy, która grasuje w ciemności, Ani moru, który poraża w południe.
- 7: Chociaż padnie u boku twego tysiąc, A dziesięć tysięcy po prawicy twojej, Ciebie to jednak nie dotknie.
- 8: Owszem, na własne oczy ujrzysz I będziesz oglądał odpłatę na bezbożnych.
- 9: Dlatego, że Pan jest ucieczką twoją, Najwyższego zaś uczyniłeś ostoją swoją,
- 10: Nie dosięgnie cię nic złego I plaga nie zbliży się do namiotu twego,
- 11: Albowiem aniołom swoim polecił, Aby cię strzegli na wszystkich drogach twoich.
- 12: Na rękach nosić cię będą, Byś nie uraził o kamień nogi swojej.
- 13: Będziesz stąpał po lwie i po żmii, Lwiątko i potwora rozdepcesz.
- 14: Ponieważ mnie umiłował, wyratuję go, Wywyższę go, bo zna imię moje.

- 15: Wzywać mnie będzie, a Ja go wysłucham, Będę z nim w niedoli,  
Wyrwę go i czią obdarzę,  
16: Długim życiem nasycę go I ukażę mu zbawienie moje.

W wersji angielskiej:

KJV: In God's Care

He that dwelleth in the secret place of the most High shall abide under the shadow of the Almighty.

I will say of the Lord, He is my refuge and my fortress: my God; in him will I trust.

Surely he shall deliver thee from the snare of the fowler, and from the noisome pestilence.

He shall cover thee with his feathers, and under his wings shalt thou trust: his truth shall be thy shield and buckler.

Thou shalt not be afraid for the terror by night; nor for the arrow that flieth by day;

Nor for the pestilence that walketh in darkness; nor for the destruction that wasteth at noonday.

A thousand shall fall at thy side, and ten thousand at thy right hand; but it shall not come nigh thee.

Only with thine eyes shalt thou behold and see the reward of the wicked. Because thou hast made the Lord, which is my refuge, even the most High, thy habitation;

There shall no evil befall thee, neither shall any plague come nigh thy dwelling.

For he shall give his angels charge over thee, to keep thee in all thy ways.

They shall bear thee up in their hands, lest thou dash thy foot against a stone.

Thou shalt tread upon the lion and adder: the young lion and the dragon shalt thou trample under feet

Because he hath set his love upon me, therefore will I deliver him: I will set him on high, because he hath known my name.

He shall call upon me, and I will answer him: I will be with him in trouble; I will deliver him, and honor him.

With long life will I satisfy him, and show him my salvation.

W jednym tylko tekście KJV można znaleźć takie leksykalne pozycje jak: „under the shadow of the Almighty”, refuge, fortress, deliverance, cover, under his wings, shield and buckler, setting somebody on high, salvation.

W jednym z komentarzy Psalm 91 jest nazywany „delikatnym i kameralnym Psalmem”, że „opisuje pewność, którą wierzący może mieć w trakcie wszelkiego rodzaju zagrożeń i wyzwań” (Psalm 91,1 ESVSB).

Autorzy hasła w *ESV Literary Study Bible Notes* piszą: „Poeta wybiera przykłady, które dają nam obrazy podwyższonego stopnia zagrożenia i wybawienia zarazem i przez to pokazują całkowity zakres ochrony dawanej przez Boga”.

Chciałbym skupić się na poetyckich przekładach na język polski, w nich bowiem można będzie odnaleźć bardzo ciekawe warianty:

Psalm 91,12 (19 wersji):

• BPB	lift
• KJV	bear up
• NRSV	bear up
• ASV	bear up
• ESV	bear up
• BBE	keep up
• CJB	carry in
• ISV	lift up
• MEV	bear up
• NIV	lift up
• NLT	hold up
• <i>The Passion</i>	be with
• <i>Tanakh</i>	carry in
• <i>Message</i>	catch you, keep from
• YLT	bear up
• ERV	catch
• GNB	hold up
• TLV	lift up
• NETS	bear up

Angielskie wariacje:

• lift	(BPB)
• lift up	(ISV, NIV, TLV)
• bear up	(KJV, NRSV, ASV, ESV, MEV, YLT, NETS)
• carry in	(CJB, <i>Tanakh</i> )
• keep up	(BBE)
• catch you, keep from	( <i>Message</i> )
• catch	(ERV)

- hold up (NLT, GNB)
- be with (*The Passion*)

Polskie przekłady (15):

- nosić (Lubelczyk, BB, BG, Wujek, BW-P, Staff, Miłosz, Ekumeniczne, Paulińska, BW), nosili (1000)
- uniosą cię (Cylkow),
- piastować (Kochanowski, Karpiński, Brandstaetter).

Jeśli zastanowić się nad tym ostatnim przekładem: piastować (Kochanowski, Karpiński, Brandstaetter) to współcześnie na angielski moglibyśmy rzecz przetłumaczyć jako: *hold*, ale także *nurse*, *caress*, *fondle*. Ten przykład każe widzieć w tym fragmencie zmetaforyzowany ośrodek konceptualizacji, można byłoby wprost odnieść się po raz kolejny w tej książce do opisywanych przez George'a Lakoffa w *Moral Politics* (1996) dwóch modeli chrześcijaństwa stanowiących punkt odniesienia dla wielu dyskursów także politycznych: modelu chrześcijaństwa opartego na metaforze surowego ojca oraz modelu opartego na metaforze opiekuńczego rodzica (tamże: 245–262) Wszystkie czasowniki z tłumaczeń tego gniazda semantycznego Psalmu 91,12 używają odniesienia do modelu opiekuńczego rodzica, troskliwego i pielęgnującego, jednak polskie „piastować” oddaje najlepiej poetycki potencjał tej troskliwości: tym bardziej warto to podkreślić, że piastowanie ma w staropolszczyźnie także dodatkowe odniesienia do pieszczenia i karmienia. Oczywiście dzisiaj piastowanie brzmi niezwykle podniosłe i urzędowo, tak być nie mogło w czasach Kochanowskiego. To odniesienie do karmienia kojarzy ten fragment Psalmu 91 ze słynnym Psalmem 23, w którym Bóg, Pan jest pasterzem i karmicielem. Na tym tle należy chyba widzieć innowacyjność tłumaczenia poetyckiego Kochanowskiego.

Psalm 91,14 (KJV):

- Because he hath set his love upon me, therefore will I deliver him:  
I will set him on high, because he hath known my name.

Wersje angielskie:

- NETS protect
- ASV set on high
- BBE put in a place of honour

• CJB	protect
• KJV	set on high
• ESV	protect
• ISV	protect
• MEV	set on high
• NIV	protect
• NKJV	set on high
• NLT	protect
• NRSV	protect
• <i>The Passion</i>	protect, set in a high place, safe and secure
• <i>Tanakh</i>	keep safe
• YLT	set on high
• BPB	set on high
• TLT	set securely on high
• GNB	protect
• ERV	protect

## Angielskie odmiany:

- protect (NETS, CJB, ESV, ISV, NIV, NLT, NRSV, GNB, ERV)
- protect, set in a high place, safe and secure (*The Passion*)
- keep safe (*Tanakh*)
- set on high (KJV, ASV, MEV, NKJV, YLT, BPB)
- set securely on high (TLT)
- put in a place of honour (BBE)

## Polskie wersje:

- BB wywyżżyć
- Lubelczyk wybawić
- Kochanowski nie zapamiętać i wspomóc
- Wujek obronić
- BG wywyżżyć
- Karpiński zapomnieć, wspomóc
- Cylkow obronić
- BW wywyżżyć
- BW-P bronić
- 1000 osłonić
- Staff wywyżżyć

- |                 |           |
|-----------------|-----------|
| • Brandstaetter | ochronić  |
| • Miłosz        | obronić   |
| • Ekumeniczne   | wywyższyć |
| • Paulińska     | ochronić  |

Podsumowując warianty, wyglądałyby one w języku polskim tak:

- |  |   |
|--|---|
| • wywyższyć (exalt, to set on high)                            | (BB, BG, BW, Staff, Eku-<br>-meniczne)    |
| • wybawić (save)   | (Lubelczyk)                               |
| • nie zapamiętać i wspomóc<br>(to not forget and help, assist) | (Kochanowski, Karpiński)                  |
| • obronić (to defend)  | (Wujek, Cyllow, BW-P<br>– bronić, Miłosz) |
| • osłonić (to shield, to give shelter)                         | (1000)                                    |
| • ochronić (protect)   | (Brandstaetter, Paulińska).               |

Mamy tu dwie przeciwstawne domeny poznawcze. Jedna domena przestrzenna z konceptualną metaforą – większe jest lepsze, otwarta przestrzeń jest lepsza niż zamknięta. Tak też to wygląda w początkowym wersecie Psalmu 4, cytowanym przeze mnie za *Biblią Gdańską* na początku tego rozdziału. Druga domena przestrzenna z konceptualną metaforą – pozostawać w zamkniętej przestrzeni jest lepiej, niż być widocznym.

Te dwie różne domeny konceptualne są związane ze scenariuszami leksemów: „uciec” i „ukryć się”. To są dwa różne pojęcia ocalenia i wybawienia z opresji, dwa różne pojęcia ratunku. Można uciec, ale można też skryć się w jaskini czy w lesie. Wydaje mi się, że wersja BBE – „put in a place of honour”, odwołuje się do kompletnie innego scenariusza, abstrahuje od fizyczności tego wyrażenia i scenariusza ucieczki. Realnej, fizycznej, cielesnej ucieczki do miejsca znajdującego się wyżej niż prześladowcy. Ratunek nie polega na odwecie i społecznej nobilitacji, ratunek dotyczy całkiem cielesnych spraw, dotyczy ocalenia cieleśnego, ocalenia ciała. Dlatego właśnie ten psalm nazywany jest czasem psalmem żołnierskim i właśnie w armii jest on traktowany jako swego rodzaju amulet (zob. Prince, 2016; Ruth, 2007; Adamo, 2012). Oczywiście, skrajnie fundamentalistyczne interpretacje Biblii będą miały tendencje wręcz do traktowania wprost metafor użytych w tekście oraz do traktowania tekstu jako osłony, swego rodzaju tarczy. Poleca się go nosić żołnierzom, są specjalnie wydawane książeczki z tym psalmem,

które nosi się na wysokości serca (zob. cyt. Ruth, 2007). Takie interpretacje są także godne odnotowania, jednak nie wydają się one w zgodzie z duchem psalmów ani Ewangelii. Nie są też zgodne z sublimicystycznym nastawieniem Starego i Nowego Testamentu. Dalekie one były od jednoznacznego akceptowania łatwych, cudownych rozwiązań problemów ludzkich.

### 4.3. Ciało jako kotwica tekstu i oporu

Konceptualna rama epicka Biblii, w której znajduje się podstawowa dla niej opowieść o wyjściu, wyprowadzeniu jako zbawieniu, ocaleniu, ratunku jest obecna także w Psalmach. Próbowałem to już pokazać w wcześniejszych analizach. Tutaj warto pokreślić, że opowieść o jednostkowym ratunku obecna w krańcowo lirycznych psalmach każe zapytać, czy jest możliwa jakakolwiek konstrukcja tekstowa, nie mająca odniesienia do narracji, nie mająca takiej czy innej ramy epickiej. Wydaje się, że raczej mają ci, co widzą w narracji klucz do języka i literatury – ludzie poszukują tożsamości w opowieściach. Opowieść biblijna o wyprowadzeniu z Egiptu, o wyjściu, o ucieczce może być traktowana jako opowieść mityczna i symboliczna, jednak nie może być pozbawiona jej najważniejszej, realnej, cielesnej domeny, to owa cielesna domena stanowi nieustający punkt odniesienia. Podobnie będzie w opowieści o Bożym Narodzeniu w Ewangeliach, które opowiadają o realnym Herodzie i ucieczce do Egiptu. Mojżesz i Jezus, tak jak Dawid, to byli zbiegowie, żeby nie powiedziec uchodźcy. Dawid uciekał przed prześladowcą Saulem, Mojżesz uciekał przed faraonem i jego wojskami, Jezus zaś przed Herodem (faktycznie to jego opiekunowie uciekali z nim). Cała ofiara na krzyżu musi być widziana jako konsekwencja odwagi wzięcia na siebie winy i odmowie ucieczki: wyjścia bądź ukrycia się. To jest odwaga bycia Jezusa: nie ukrywa się i nie ucieka. Choć najpierw idzie na pustynię czy do Ogrodu Oliwnego, którego doświadczenie jest przez wielu widziane jako konieczne dla autentycznego życia chrześcijańskiego, to zaraz potem wkracza do Jerozolimy, w pełnej chwale, na ośiołku.

Jednak konceptualna rama epicka to jest jeden tylko wymiar tekstu psalmów, o którym należy pamiętać, komentując poliglotyczną analizą



kognitywną. Wypada uwzględnić kwestie stylistycznej adekwatności tłumaczeń: widać to wyraźnie w przypadku tłumaczenia wykorzystującego konteksty społeczne zamiast domen cielesnych i przestrzennych. Konceptualna rama epicka i stylistyczne warianty tłumaczenia pozwalają na ocenę adekwatności scenariuszy, ale także adekwatności lokalizowania tłumaczeń: gdybyśmy chcieli najlepiej zlokalizować uwięzienie z Psalmu 142, to wszystkie te odpowiedniki, sugerujące „zakucie” byłyby skrajnie wierne, jednak niekoniecznie dobrze zlokalizowane.

Innymi słowy: zarówno jeśli idzie o konceptualną ramę epicką, jak i stylistyczne aspekty tłumaczeń, wszystkie one w przypadku psalmów odnoszą do domeny cielesnej i cielesność jest semantyczną kotwicą wszystkich tych tekstów. Nie należy zapominać o tym, kiedy czytamy te starożytne teksty w różnych wersjach mniej lub bardziej współczesnych.

## 5. KICZ, PRAWO I SPRAWIEDLIWOŚĆ

### 5.1. Kognitywistyczne studium anachronizmu

Postaram się odpowiedzieć na pytanie: czy nowe modele poznawcze można stosować produktywnie do kultur z innymi dominującymi modelami poznawczymi? Czy możemy uniknąć anachronizmów w obcowaniu z dawnymi twórcami kultury? Argumentów za i przeciw poszukuję w przekładach psalmów na język polski, w którym występują pewne archaiczne wzorce. Pisałem już o tym w rozdziale „walka i zemsta”, zwłaszcza w kontekście przekładu Psalmu 137. Tutaj chciałem się przyjrzeć także sprawiedliwości.

Kiedy pisałem o zemście jako motywie w psalmach, musiałem akcentować także i to, że wyparcie „nieestetycznych”, „nienowoczesnych” wątków, takich jak zemsta, ociera się o jakość kiczu. Chciałbym w tym rozdziale dookreślić ten anachroniczny wątek, zastanawiając się nad pojęciem także sprawiedliwości, tak jak funkcjonują te pojęcia w Biblii i psalmach.

Bardzo ciekawie rzecz wygląda u przywoływanego już przy okazji Bonhoeffera pastora Martina Luthera Kinga, który w słynnej mowie *Mam marzenie* (Waszyngton 1963) wspomina także o prawie i sprawiedliwości:

Nadszedł już czas na zrealizowanie obietnic demokracji. Nadszedł już czas na to, żeby wyjść z ciemnej, wymarłej doliny segregacji i wejść na słoneczną ścieżkę sprawiedliwości rasowej. Nadszedł już czas, żeby wyciągnąć nasz naród z ruchomych piasków niesprawiedliwości rasowej i przynieść go na trwałą skalę braterstwa.

Nadszedł już czas na to, żeby sprawiedliwość stała się rzeczywistością dla wszystkich bożych dzieci (King, 2013: wersja elektroniczna).

To jest wizja jak najbardziej psalmiczna. Podobnie jak inny obraz sprawiedliwości, której potrzeba była zdaniem Kinga nieodzowna: „Nie. Nie. Nie jesteśmy zadowoleni i nie będziemy zadowoleni aż do czasu, kiedy «sprawiedliwość wystąpi jak woda z brzegów i prawość jak potok niewysychający wyleje» [przekład za *Biblią Tysiąclecia*]” (tamże). Ten

wizjonerski przywódca walczący o prawa człowieka w USA, musiał zetknąć się wielokrotnie z protest songami. Archetypem jest *Dziwny owoc* śpiewany i krzyczany przez Billie Holliday.

Moja wolność kończy się tam, gdzie zaczyna krzywda innego. Większości nie wolno wszystkiego. Lincze, o których śpiewa i woła Billy Holiday, to jest skarga uciśnionych, znajdujących ciągle pomoc i wsparcie w Biblii. Świadczy o tym także klasyk, śpiewany przez niewolników amerykańskich, ale także przez wielu rockmanów i Dietricha Bonhoefera, który dał się zaangażować w opozycję antyrasistowską w Ameryce: *Swing Low, Sweet Chariot*.

## 5.2. *Huśtaj się nisko, słodki rydwanie*

Huśtaj się nisko, słodki rydwanie  
Już się zbliża, żeby zabrać mnie do domu  
Huśtaj się nisko, słodki rydwanie  
Już się zbliża, żeby zabrać mnie do domu

Spojrzałem na Jordan, i co zobaczyłem?  
Już się zbliża, żeby zabrać mnie do domu  
Grupa aniołów idących za mną  
(Już się zbliża, żeby zabrać mnie do domu)

Chór:

Jeśli tam dotrzesz, zanim zrobię to ja  
(Już się zbliża, żeby zabrać mnie do domu)  
Powiedz wszystkim moim przyjaciółom, że też tam nadciągam  
(Już się zbliża, żeby zabrać mnie do domu) (tłum. własne JP)

Swing low, sweet chariot  
Coming for to carry me home  
Swing low, sweet chariot  
Coming for to carry me home

I looked over Jordan, and what did I see?  
(Coming for to carry me home)  
A band of angels coming after me  
(Coming for to carry me home)

Chorus:

If you get there before I do  
(Coming for to carry me home)  
Tell all of my friends, that I'm coming there too  
(Coming for to carry me home).

Do różnych biblijnych bohaterów omawianych przeze mnie w tej książce dołącza tutaj prorok Eliasz, który został pierwszy uniesiony do nieba. To uniesienie jednak ma w różnych kontekstach wiele znaczeń, można tutaj mówić o klasycznej polisemii. Dlatego właśnie ten wspomniały hymn niewolników amerykańskich może współcześnie funkcjonować także jako swoisty hymn uniesienia fanów na stadionach rugby (Keh, 2017). W takich kontekstach pierwotny hymn uniesienia niewolników amerykańskich, swoisty eskapistyczny protest song (jednak) owocuje kiczem, bo uniesienia kibiców mają związek nie tylko ze sportem, ale i zwykłym zamroczeniem alkoholowym.

### 5.3. Anachronizm

Kicz to względnie nowy termin w kulturze, nieznanymi starożytności, średniowieczu czy nawet Oświeceniu europejskiemu. Rozważania swoje opieram na raczej późnych ujęciach z lat dziewięćdziesiątych XX wieku (Knight, 1999; Nussbaum, 2001; Płuciennik, 2002; Solomon, 1990, 1991). Można założyć, że termin ten nie przystaje do pojęć wynikających z archaicznej kultury biblijnej, jest anachroniczny w odniesieniu do twórców kultury dawniejszej. Empatia, do której będę się też odwoływał, to także relatywnie nowy termin, choć jego odpowiedniki pojęciowe – w postaci angielskiego słowa *sympathy* – znajdziemy w krajach języka angielskiego już w Oświeceniu (Płuciennik, 2002). Jego nieprzystawalność do kultur bardziej archaicznych, mniej sentymentalnych, jest widoczna, choć już rzadziej rzuca się w oczy. Zatem termin ten też jest anachroniczny.

Modele poznawcze, którymi posługujemy się, używając terminów, takich jak kicz czy empatia można nazwać anachronizmami w kontekstach kultury bardziej archaicznej, np. kultury biblijnej. Jednak odnajdziemy oczywiście w Starym Testamencie pojęcie sprawiedliwości, zaś w obu, ale zwłaszcza w Nowym Testamencie – miłości. Będę rozwijał ten wątek.

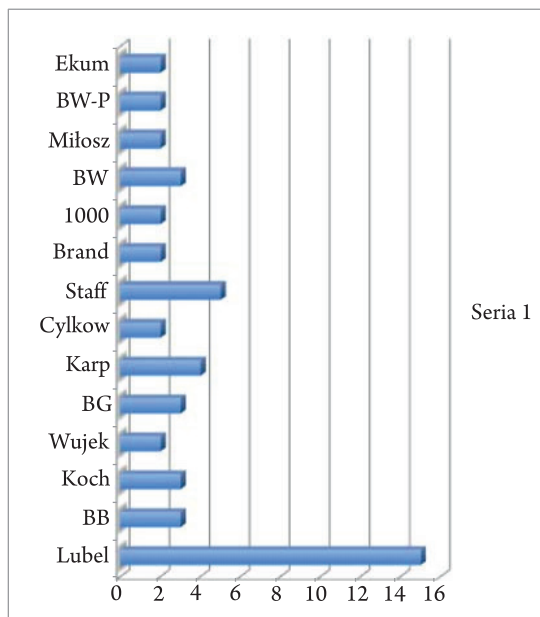
Nietrudno jest wyjaśnić, co to archaizm języków, a jednak chciałbym wprowadzić termin archaizmu kulturowego. Pisałem już o tym w podrozdziale o Miłoszu. Etymologicznie rzecz biorąc, archaizm to zachowanie tego, co stare i zapomniane i pochodzi od łac. *archaismus*, a to z kolei od gr. *arkhaismos*, od *arkhazein* (ἀρχαίζειν – *arkhaízein* – „naśladować styl starożytnych pisarzy”, od ἀρχαῖος – *arkhaios* – „stary”, „dawny”, od ἀρχή – *arkhḗ* – „początek”, od ἀρχω – *árkhō* – „zaczynam”). Pierwsze notowane użycie konwencji „archaiczne słowo albo wyrażenie” pochodzi z połowy XVIII wieku. Wtedy zaczęła narastać świadomość historyczna, jak można wnioskować, w wyniku konsekwencji odkrycia nowego świata u progu nowożytności w Renesansie i w czasie Reformacji. Te geograficzne i duchowe odkrycia pociągnęły za sobą nie tylko przekonanie o kulturowej różnorodności przestrzennej, ale także czasowej. Archaizmy językowe dzieli się zazwyczaj na różne odmiany związane z epokami historii danego języka (archaizm szesnastowieczny albo staropolski, albo staroangielski, albo wczesnonowoangielski itd.) albo też odmiany odnoszące się do relewantnych poziomów funkcjonalnych (fonetyczne, fleksyjne itd., itp.). W tym sensie nie będę się zajmował w tym artykule archaizmem językowym, choć moja analiza języka nade wszystko dotyczy. Chciałbym przyjrzeć się archaizmowi kulturowemu, który polega na naśladowaniu bądź wyostrowaniu cech kultury dawnej, minionej, nieaktualnej w odniesieniu do kulturowych zachowań, wzorców reakcji emocjonalnych czy postępowania etycznego. Czasem, tak to chyba miało miejsce w Renesansie i podczas Reformacji, naśladowanie było idealizowaniem, które uwidacznia się nawet w przerysowaniu cech ledwie zaznaczonych w źródle naśladowanym (w tym miejscu: przekładanym). W sytuacji radykalnego stopnia archaiczności powstaje anachronizm albo pominięcie zbyt archaicznego elementu.

### **Dominująca wartość estetyczna (DWE) i parametr archaizmu kulturowego (PAK)**

Świetnym przykładem jest dla mnie historia pokazująca kulturową drogę Psalmu 137, jednego z najciekawszych w całym zbiorze 150 starożytnych utworów kultury hebrajskiej. Pisałem już o tym w pierwszym rozdziale części trzeciej tej książki. Historia adaptacji kulturowych

– zwłaszcza współczesnych – tego psalmu jest dość złożona, o czym starałem się pisać przy innych okazjach (Płuciennik, 2015a, 2015b). Jednak w kontekście kiczu najbardziej rzuca się w oczy to, że najbardziej kontrowersyjny i trudny fragment tego Psalmu 137, to jest wers ostatni, w wersji popularnej piosenki disco zespołu Boney M., został kompletnie pominięty. Pisałem już o tym.

Można powiedzieć, że dominująca wartość estetyczna (w skrócie DWE) tej piosenki wyeliminowała wartości niekompatybilne z nią, za bardzo złożone w danym rejestrze czy stylu albo kontekście kulturowym. Aby dotrzeć do takiej interpretacji przebadalem przy pomocy kognitywnej analizy slotów semantycznych (KASS) polskie i angielskie przekłady psalmów pod kątem parametru nazwanego przeze mnie parametrem archaizmu kulturowego (PAK). Wyniki tej analizy przedstawia poniższy wykres.



Wykres 1. PAK 137. Parametr archaizmu kulturowego polskich przekładów Psalmu 137 od 1558 do 2008. [Skróty przekładów wyjaśnione dalej w tekście Por. Literatura cytowana]

Źródło: własne.

Ten psalm jest o tyle dobrą reprezentacją PKA, że polskie przekłady w różny sposób akcentowały archaiczne elementy, podczas gdy popularny zespół disco pomijał zbyt archaiczny element, dlatego PKA piosenki Boney M. jest równy zero ( $PKA\ 137 = 0$ ). Dominującą wartością estetyczną (DWE) w tym psalmie jest żal i lamentacja. Dlatego gniew i mściwość są niekompatybilne ze zwyczajnymi konceptualizacjami. Sprawa jest złożona i w cytowanych już artykułach oraz w moim rozdziale zaczynającym tę ostatnią część staram się ją naświetlić, jednak w tym miejscu wystarczy powiedzieć, że polskie przekłady wykazują różny stopień PKA, gdyż bardziej lub mniej angażują się w pierwotne sugestie oryginalnego tekstu. Na pewno można uogólnić, że piosenka Boney M. jest „przesłodzona” i uproszczona w swojej relacji do nieszczęścia. I ta właśnie relacja stanie się dla mnie kluczowa w analizie Psalmu 82.

#### **5.4. Rama epicka i starotestamentalne pojęcie sprawiedliwości**

Aby zrozumieć relacje biblijne do biedy i nieszczęścia, konieczne trzeba pamiętać o kluczowym znaczeniu dla przekazów Starego Testamentu pojęcia sprawiedliwości w starożytnym Izraelu. To pojęcie bardzo dobrze kreśli fragment Pwt 24,14–18:

Nie czyn krzywdy najemnikowi, biedakowi i ubogiemu z twoich braci albo z obcych przybyszów, którzy są w twojej ziemi, w twoich bramach. W tym samym dniu, kiedy wykonał swoją pracę, dasz mu jego zapłatę, przed zachodem słońca, gdyż on jest biedny i z tego się utrzymuje, aby nie wołał do Pana przeciwko tobie, bo miałbyś grzech. Nie poniosą śmierci ojcowie za synów ani synowie nie poniosą śmierci za ojców; każdy za swój grzech poniesie śmierć. Nie naruszaj prawa obcego przybysza ani sieroty; nie bierz w zastaw odzienia wdowy. Pamiętaj też, że byłeś niewolnikiem w Egipcie, a odkupił cię stamtąd Pan, Bóg twój; dlatego Ja nakazuję ci, abyś to czynił.

Można wprost związać owo pojęcie sprawiedliwości, które nakazuje traktować m.in. przybysza, obcego, jak swojego za wpisane w szerszą ramę epicką Starego Testamentu czy Biblii w ogólności, która mówi

o wyzwoleniu, wyprowadzeniu, oswobodzeniu, zbawieniu (por. Frye, 1998: 77 – „Najłatwiej to dostrzec w mitach o wyzwoleniu, ale przecież centralnym mitem Biblii, z jakiegokolwiek punktu widzenia ją czytamy, jest właśnie mit o wyzwoleniu”).

Na tym tle dopiero należy przyjrzeć się postaci biednego i nieszczęśliwego bliźniego z Psalmu 82. W przekładzie ekumenicznym brzmi on następująco:

Psalm 82 (81)

Los niegodziwych sędziów

1: Psalm Asafa.

Bóg występuje W zgromadzeniu Bożym, sprawuje sąd pośród bogów.

2: Jak długo jeszcze będziecie sądzić niesprawiedliwie i trzymać stronę bezbożnych?

3: Ujmijcie się za słabym i sierotą, oddajcie sprawiedliwość biednemu i nędzarzowi!

4: Ratujcie słabego i nędzarza, wyrwijcie ich z ręki bezbożnych!

5: Oni jednak nie rozumieją, nie pojmują, błąkają się w ciemności; ziemia zadrżała w posadach.

6: Powiedziałem: Wy jesteście bogami, synami Najwyższego, wy wszyscy,

7: lecz pomrzecie jak ludzie, upadniecie jak każdy książę.

8: Powstań, Boże, osądź ziemię, bo wszystkie narody są Twoją własnością!

Kluczowe w tym psalmie według mnie, jeśli idzie o relację do DWE są wersy 3–4, które koncentrują się na biedzie i nieszczęściu, i można zauważyć po lekturze wariantów, że w różnym stopniu DWE jest obecna. Aby dokładniej przeanalizować ten fenomen posłużę się KASS.



### 5.5. Kognitywna analiza slotów semantycznych (KASS) ogniskujących referencyjnych domen semantycznych (ORDS)

Kognitywna analiza slotów semantycznych (KASS) jest analizą ogniskujących referencyjnych domen semantycznych (ORDS). Pragnę tutaj analizować przy pomocy kognitywistycznych narzędzi sloty semantyczne, a nie język w sensie formalnym, bo formalnie będziemy w tych gniazdach semantycznych w tłumaczeniach mieli do czynienia ze zjawiskami z różnych poziomów gramatyki i stylistyki. Na przykład w Psalmie 137 najważniejsze różnice obejmowały także czas gramatyczny, czego nie znajdziemy w Psalmie 82. Zatem zróżnicowanie w tym przykładzie dotyczy doboru leksyki, jednak np. w językach słowiańskich syntetycznych sloty będą dostarczać rozmaitych wersji, bo języki te stosują na szeroką skalę *deminutiva*.

ORDS stanowią różne domeny semantyczne, ewokowane w trakcie lektury czy wykonania tekstu. Są one ogniskujące, bo rzadko domena semantyczna występuje jako jedyna, zazwyczaj któraś z domen jest na pierwszym planie (zogniskowana), zaś inne domeny semantyczne znajdują się na planie drugim, w tle.

Zatem przypomnę, że analizie poddałem teksty przekładów wersu 3 i 4:

- 3: Ujmijcie się za słabym i sierotą,  
oddajcie sprawiedliwość biednemu i nędzarzowi!  
4: Ratujcie słabego i nędzarza,  
wyrwijcie ich z ręki bezbożnych!

(Ekumeniczne).

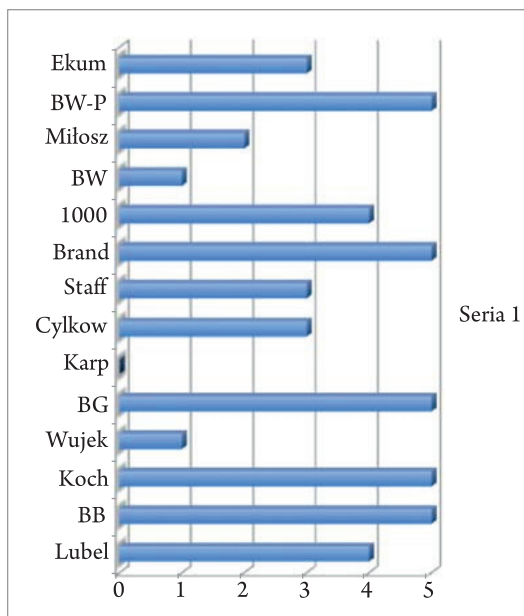
Przebadałem czternaście polskich przekładów. W mojej KASS wyróżniłem 3 ORDS. Pierwsza domena semantyczna odnosi się do społeczności i jej obecność pozwala na miarę socjalizacji w tym konkretnie przypadku wersów 3–4 Psalmu 82.

Domena s-ORDS będzie aktywowana wtedy, gdy podkreśla się w przekładzie następujące elementy: brak własności, opuszczenie, izolacja, niebezpieczeństwo, niewola. Domena c-ORDS aktywuje się kiedy mamy odniesienie do domeny semantycznej ciała ludzkiego. Będzie to miara korporalna podkreślająca w tym wypadku: chudość, słabość, małość, miękkość, niedostatek, a e-ORDS to domena semantyczna

mierząca sferę mentalną związaną z ekspresją ludzką. Może ją symbolizować ludzka twarz, która antropologicznie i symbolicznie jest częścią ludzkiego ciała, ale częścią szczególną, bo bez niej trudno jest nawiązać realny kontakt z realną osobą. Ta ostatnia domena aktywuje się w przypadku Psalmu 82, kiedy w slotach w wersach 3–4 podkreśla się: pragnienie, głód, poczucie ucisku, smutek, krzywda, cierpienie, zastraszenie, pokora, skromność, bezradność. Oczywiście te wszystkie listy nie mają ambicji wyczerpania otwartego zbioru.

PAK w poprzednio omówionym Psalmie 137 uzyskałem poprzez zliczenie ilości elementów dystynktywnych w slotach, im więcej ich było, tym większa wartość PAK 137. W przypadku natomiast Psalmu 82, całkiem neutralne stylistycznie wydają się odniesienia do s-ORDS, czyli do miary socjalizacji. Natomiast odniesienia do c-ORDS razem z e-ORDS stanowią wyrazistą miarę emocjonalności, która – można przypuszczać – angażuje w znacznie większym stopniu czytelników tekstów.

Zatem PAK 82 rysuje się następująco:



Wykres 2. PAK 82 w polskich przekładach Psalmu 82

Źródło: własne.

Na przykład w dwóch wczesnych polskich przekładach omawianego psalmu sloty semantyczne będą wypełnione przez następujące elementy:

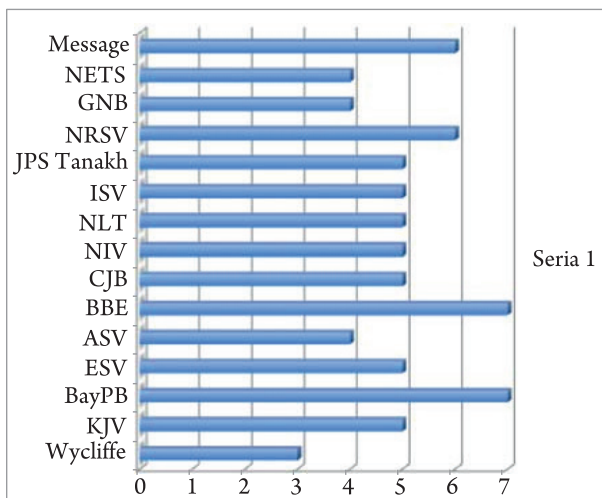
Lubelczyk:

1. sierotkę w jego niewinności
2. ubostwu
3. człęką potrzebnego
4. strapione

BB:

1. ubogiego,
2. sierotkę
3. nędznemu
4. i niedostatecznemu
5. strapionego
6. i niedostatecznego
7. go.

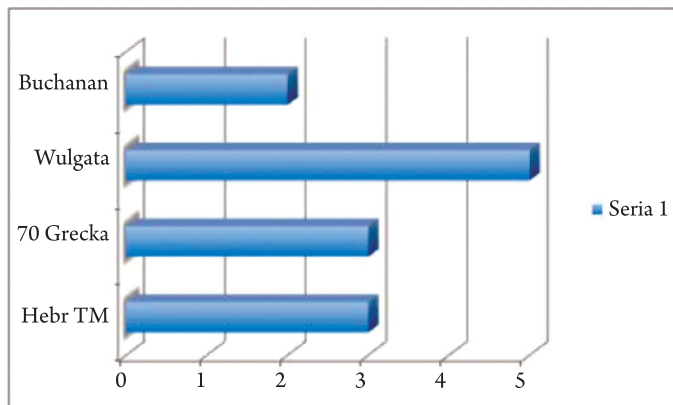
W moich badaniach starałem się także porównać polskie wyniki z wynikami z przekładów angielskich:



Wykres 3. PAK 82 w przekładach angielskich

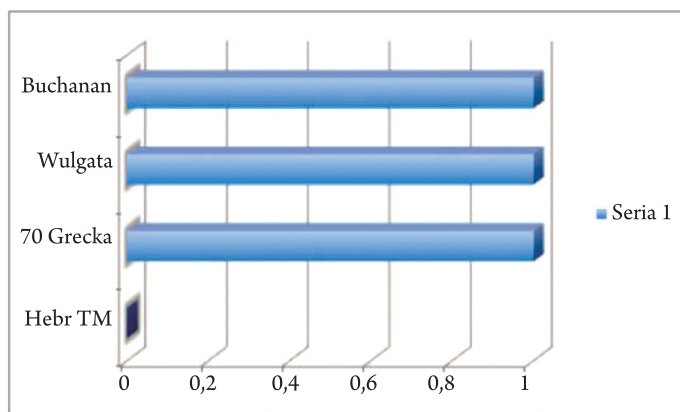
Źródło: własne.

Próbowałem też porównać wartości z klasycznymi tekstami, także tekstem masoreckim:



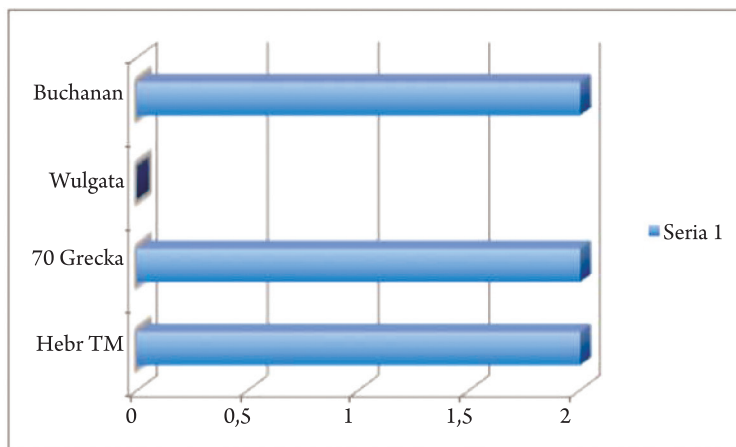
Wykres 4. s-ORDS dla tekstów klasycznych

Źródło: własne.



Wykres 5. c-ORDS dla tekstów klasycznych

Źródło: własne.



Wykres 6. e-ORDS dla tekstów klasycznych

Źródło: własne.

Gniazda semantyczne (sloty) klasyczne wyglądają następująco:

Hebr TM:

1s לֵךְ dal

1s מוֹתִי yātôm

1t יָנִיעַ 'āniy

1s שׂוֹר rūš

1t עֲבִיּוֹן 'ebyôn

Wulgata:

1. egeno

2. pupillo

3. humilem

4. et pauperem

5. pauperem

6. et egenum

Buchanan:

1. pauperque

2. pupilusque

3. cernitis anxiam

4. querelis quin inopum datis

5. pauperes (przeciwstawione potentum)

*Septuaginta:*

1. orfanon (orphan)
2. ptochon (the poor)
3. tapeinon (low)
4. penita (needy)
5. penita (needy)
6. ptochon (poor)

Wnioski można wyciągnąć następujące:

**Wujek, BW i Miłosz** to liderzy (5) wartości s-ORDS, wartości wskazującej na najbardziej neutralny charakter stylistyczny. BB, BG, Brand, Ekum to liderzy (2) wartości c-ORDS. Wartość c-ORDS jest nieobecna: Lubel, Koch, Wujek, Karp, BW, 1000, Miłosz, Lubel, Koch (po 4) i potem 1000, BWP (po 3) to liderzy wartości e-ORDS. Zastanawiająca jest nieobecność tej wartości w Karp i Ekum.

Natomiast PAK 82 wyraźnie wskazuje, że stylistycznie neutralne są przekłady o wartości równej albo mniejszej niż 3.

Podsumowując, można powiedzieć, że w okresie renesansu protestanci przeżywali odrodzenie także emocjonalne, reformacja to również była erupcja liryczności (zob. np. *Treny* Kochanowskiego). Współcześni poeci bywali bardziej bądź mniej liryczni, na antypodach należy umieścić Brandstaettera, Staffa i Miłosza, ten ostatni był bardzo powściągliwy, chciał być bliżej źródła hebrajskiego, bardziej racjonalny i bardziej archaiczny zarazem. Nie ma tutaj jednoznacznych zależności. Jednak wydaje się, że PAK 82 wskazuje dość dobrze na pewne własności stylistyczne przekładów zarówno polskich, jak i angielskich.

## 5.6. Kulturowy parametr kiczu (KPK)

Należy zatem zapytać czy PAK 82 albo czy generalnie e-ORDS jest parametrem kiczu? Wydaje się, że e-ORDS jest ważnym parametrem kognitywno-stylistycznym, ma charakter uniwersalny a jego wartości mają historyczny wymiar i dlatego anachronizmem byłoby traktować go jako parametr kiczu z 1870, kiedy powstało pojęcie kiczu, czy z początku XXI wieku, kiedy kicz został ponownie zdefiniowany, tym razem z pozytywną waloryzacją.

W tym kontekście chciałbym nieco odwrócić całą argumentację i sięgnąć po jedną interpretację bardzo ważnego w tym kontekście fragmentu – Łk 10,25–37:

A oto pewien uczony w zakonie wystąpił i wystawiając go na próbę, rzekł: „Nauczycielu, co mam czynić, aby dostąpić żywota wiecznego”? On zaś rzekł do niego: „Co napisano w zakonie? Jak czytasz?” A ten, odpowiadając, rzekł: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, z całego serca swego i z całej duszy swojej, i z całej myśli swojej, i z całej siły swojej, a bliźniego swego, jak siebie samego”. Rzekł mu więc: „Dobrze odpowiedziałeś, czyni to, a będziesz żył”. On zaś, chcąc się usprawiedliwić, rzekł do Jezusa: „A kto jest bliźnim moim?” A Jezus, nawiązując do tego, rzekł: „Pewien człowiek szedł z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców, którzy go obrabowali, poranili i odeszli, zostawiając go na półumarłego. Przypadkiem szedł tą drogą jakiś kapłan i zobaczywszy go, przeszedł mimo. Podobnie i Lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, przeszedł mimo. Pewien Samarytanin zaś, podróżując tędy, podjechał do niego i ujrawszy, ulitował się nad nim. I podszedłszy opatrzył rany jego, zalewając je oliwą i winem, po czym wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i opiekował się nim. A nazajutrz dobył dwa denary, dał je gospodarzowi i rzekł: «Opiekuj się nim, a co wydasz ponad to, ja w drodze powrotnej oddam ci». Który z tych trzech, zdaniem twoim, był bliźnim temu, który wpadł w ręce zbójców?” A on rzekł: „Ten, który się ulitował nad nim». Rzekł mu Jezus: «Idź, i ty czyn podobnie»”.

Obraz niderlandzki *Dobry Samarytanin* Rembrandta Van Rijn z 1633 roku pokazuje fragment sceny, która jest uderzająco realistyczna i daleka od przedstawień zwykle określanych mianem kiczowatych. Oto miłosierny Samarytanin przedstawiony jest w tle na drugim planie, płacący gospodarzowi gospody za opiekę nad rannym, który umieszczony jest w środku sceny. Na pierwszym planie przedstawiono defekującego psa na drodze i kilka innych osób, które patrzą w różne strony, nikt nie patrzy na to co najistotniejsze. Otóż wydaje mi się, że ta interpretacja historii o miłosierdziu ludzkim wskazuje na coś najistotniejszego, że miłosierdzie nie jest wyłącznie gestem i odruchem, że pociąga za sobą serię zwyczajnych akcji i że to działanie jest najważniejsze, a nie sam odruch współczucia, jak wynikałoby z literalnej interpretacji przypowieści z Łk 10,37. Dość istotne w tym kontekście jest, że na tym obrazie można zobaczyć dwa pojęcia istotne w naszych rozważaniach: sprawiedliwości i miłosierdzia połączone w działaniu. To jest innowacja

niezwykła, że staremu pojęciu sprawiedliwości z cytowanego na wstępie fragmentu Pwt 24 dodano wypełnienie w postaci obrazu miłosierdzia Samarytanina.

Czy wobec tego można, kiedy powrócimy do naszej analizy, traktować parametr PAK 82 jako parametr kiczu? Albo czy np. samo odniesienie do e-ORDS może być uznane za parametr kiczu?

e-ORDS jest ważnym parametrem kognitywno-stylistycznym, ma charakter uniwersalny a jego wartości mają historyczny wymiar i dlatego anachronizmem byłoby traktować go jako parametr kiczu z 1870 czy z początku XXI wieku. Podobnie jest z PAK 82. Wydaje się, że dzięki niemu dostrzec można ciekawe prawidłowości stylistyczne, jednak, aby sformułować kulturowy parametr kiczu (KPK), same te językowo-stylistyczne parametry nie wystarczą. Potrzebne są inne pierwiastki.

<b>Parametry składowe kpk</b>	<b>waga</b>
Parametr główny PAK 82	80%
Parametr pomocniczy 1 – anty-T	10%
Parametr pomocniczy 2 – auto-R	10%

$kpk = PAK\ 82 \times 80\% + anty-T \times 10\% + auto-R \times 10\%$ ,

gdzie: Anty-T – komponent antytransformacyjny oraz auto-R – komponent autoreferencyjny.

Innymi słowy – kicz musi wzruszać, ale nie może przemieniać, wzruszenie ma miejsce także ze względu na autoreferencyjny jego charakter. Kicz nie motywuje do działania, jest tylko automatycznym obwodem ekspresyjno-autoreferencyjnym. Dlatego apel do emocji w opowiadaniu o miłosiernym Samarytaninie nie jest kiczowaty nie tylko dlatego, że powstał w czasach, kiedy o kiczu jeszcze nie mówiono i nie myślano. Jednak w tamtych czasach do tego miłosierdzia bardzo się odnosi pojęcie starotestamentowej sprawiedliwości. Oczywiście pojęcie sprawiedliwości jest bardzo złożone. Wiedział o tym także Karl Popper:

Myślę jednak, że większość z nas, a szczególnie ci, którzy stoją na stanowisku humanitaryzmu, rozumieją przez sprawiedliwość (a) równy udział w ciężarach społecznych, to znaczy w tych ograniczeniach wolności, ja-



kie są nieuniknione w życiu społecznym; (b) równość wobec prawa, pod warunkiem, że i (c) nie wykazuje ono tendencji do faworyzowania lub ograniczania jednych obywateli, grup czy klas względem innych; (d) bezstronność władzy sądowej; oraz (e) równy udział w korzyściach (a nie tylko w ciężarach), jakie państwo może ofiarować obywatelom. Gdyby Platon rozumiał przez „sprawiedliwość” jedną z wymienionych tu rzeczy moje twierdzenie, że jego program jest typowo totalitarny, byłoby fałszywe i wszyscy, którzy wierzą, iż polityka Platona opierała się na humanitaryzmie, mieliby rację. [...] Platon rozumiał sprawiedliwość jako to, co leży w interesie idealnego państwa. Powstrzymanie wszelkich zmian (Popper, 2007: 1, 115).

Byli w historii idei badacze i myśliciele, którzy widzieli początek uniwersalizmu w chrześcijaństwie zwłaszcza u św. Pawła (Badiou, 1997, wyd. pol. 2007). Słynne zawołanie, że „nie ma Greka ani Żyda” jest oczywiście pochodzenia nowotestamentowego „nie ma tu już Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, cudzoziemca, Scyty, niewolnika, wolnego, ale wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3,11). Tutaj właśnie Apostoł Paweł dobitnie wskazuje na równość wszystkich ludzi-wyznawców Chrystusa, to jest wskazanie na sprawiedliwość. Jednak źródłem tak rozumianego uniwersalizmu można już upatrywać w starotestamentowym pojęciu sprawiedliwości. Jest to oczywiście pewien proces, bo mówi się, że postać Chrystusa wypełnia Prawo. Jednak miarą sprawiedliwości, tak jak to zarysowałem nie jest miłosierdzie względem swoich, tylko miłosierdzie względem obcych, przybyszów, wygnańców, uchodźców. Tak jest w Księdze Powtórzonego Prawa, jak i u Jeremiasza: „Wypełniajcie prawo i sprawiedliwość, uwalniajcie uciśnionego z ręki ciemńcy, nie wyrządzajcie krzywdy przybyszowi, sierocie ani wdowie, nie stosujcie przemocy, ani krwi niewinnej nie przelewajcie na tym miejscu!” (Jr 22,3). Taka sprawiedliwość jest w oczywisty sposób w załączku prototypem nowożytej sprawiedliwości i stoi w opozycji względem sprawiedliwości totalitarnej, trybaliścycznej i kolektywistycznej, którą Popper widzi u Platona. Odwaga bycia, tak jak rozumiem ją, idąc w ślady Paula Tillicha, to zgoda na ruch, na wyjście, na ocalenie, ale w ruchu, odwaga bycia to odwaga zgody na zmianę, na przemianę, dlatego odwaga bycia nie jest odwagą tanią, tak jak tanie może być kiczowate wzruszanie się litością. Sprawiedliwość tak rozumiana jest na pewno odwagą tworzenia, odwagą oporu względem *status quo*. Odwaga poetyki jest zatem odwagą antytotalitarną i antykolektywistyczną – Ps 45, 5: „Niech ci się szczęści! Wystąp w obronie prawa, łagodności i sprawiedliwości, A prawica twoja dokona cudownych czynów!”

## LITERATURA CYTOWANA

### Teksty przedmiotowe

- A Companion to Digital Humanities* (2004), red. S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth, Blackwell, Oxford.
- Achinstein S. (2003), *Literature and dissent in Milton's England*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Achinstein S. (2014), *Milton and the Revolutionary Reader*, Princeton University Press, Princeton.
- Adámková I. (2017), *Martha or Mary – Between Vita Activa and Vita Contemplativa: The Concept of the Work of Bernard of Clairvaux*, „*Studia Theologica*” 19/4, s. 87–101.
- Adamo D. T. (2012), *Decolonizing Psalm 91 in an African Perspective with Special Reference to the Culture of the Yoruba People of Nigeria*, „*Old Testament Essays*” 25/1, s. 9–26.
- Anderson D. R. (2001), *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, *Studies in Biblical Literature*, t. 21, Peter Lang Inc., New York.
- Anonymus (2018), *Adrift on the Wine-Dark Sea In Times of Crisis, Writers Turn to Homer Madeline Miller Is the Latest Author to Rework His Epics to Address Contemporary Themes*, „*The Economist*” [26 April].
- Arendt H. (2010), *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Arendt H. (2011), *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von Der Banalität Des Bösen*, Piper Verlag GmbH, München–Berlin–Zürich.
- Arendt H. (2016), *Życie umysłu*, red. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Ashcroft C. (2016), *The Polis and the Res Publica: Two Arendtian Models of Violence*, „*History of European Ideas*” 44/1 (September), s. 1–15.
- Badiou A. (2007), *Święty Paweł: Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Seria Krytyki Politycznej, Korporacja Ha!art, Kraków.
- Bagchi D. (2005), *The German Rabelais? Foul Words and the Word in Luther*, „*Reformation and Renaissance Review*” 7, s. 143–162.

- Bainton H. R. (1950), *Here I stand; a life of Martin Luther*, Abingdon-Cokesbury Press, New York.
- Bainton H. R. (1995), *Tak oto stoję: Marcin Luter*, tłum. W. Maj, Wydawnictwo Areopag, Katowice.
- Barańczak S. (1981), *Język poetycki Czesława Miłosza. Wstępne rozpoznanie*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 4–5, s. 155–184.
- Barker Ch., Jane E. A. (2016), *Cultural Studies. Theory and Practice*, wyd. 5, Sage, Los Angeles–London–New Delhi–Singapore–Washington DC–Melbourne.
- Barrett M. (2015), *The Duty of a Pastor: John Owen on Feeding the Flock by Diligent Preaching of the Word*, „Themelios” 40/3, <http://themelios.thegos-pelcoalition.org/article/duty-of-a-pastor-john-owen-feeding-the-flock>(dostęp: 25.08.2018).
- Bayreuth*, w: Wikipedia, wolna encyklopedia, <https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Bayreuth&oldid=53560042> (dostęp: 8.07.2018).
- Beaugrande de, R.-A., Dressler W. U. (1990), *Wstęp do lingwistyki tekstu*, tłum. A. Szwedek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Bechtel J. L. (1973), *The Modern Application of Martin Luther's Open Letter on Translating*, „Andrews University Seminary Studies” 11/2 (July), s. 145–151.
- Belova O., King I., Sliwa M. (2008), *Introduction: Polyphony and Organization Studies: Mikhail Bakhtin and Beyond*, „Organization Studies” 29/4, s. 493–500.
- Benedict R. (1934), *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston.
- Benedict R. (1966), *Wzory kultury*, wstęp J. Prokopiuk, A. Kłosowska, tłum. Z. Kierszys, J. Olędzka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Bernauer J. (2007), *Bonhoeffer and Arendt at One Hundred*, „Studies in Christian-Jewish Relations” 2/1, s. 77–85.
- Bethge E. (2003), *Dietrich Bonhoeffer świadek Ewangelii w trudnych czasach*, tłum. B. Milerski, Augustana, Bielsko-Biała.
- Błoński J. (1983), *Zdanie*, „Tygodnik Powszechny” 14/15, s. 11.
- Boas F. (1966), *Wstęp*, w: R. Benedict, *Wzory kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 59–62.
- Bolton M. (2018), *Power protest: jak protestować skutecznie*, tłum. J. Bożek, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa.
- Bonhoeffer D. (2004), *Psalmy – Modlitewnik Biblii: wprowadzenie*, tłum. B. Widła, K. Karski, A. Tschirschnitz, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa.
- Bonhoeffer D. (2017), *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Wydawnictwo CLC, Katowice.

- Bonhoeffer D., Bethge E. (1967), *Letters and Papers from Prison*, S.C.M. Press, London.
- Bowe H., Martin K., Manns H. (2014), *Communication Across Cultures: Mutual understanding in a global world*, wyd. 2, Cambridge University Press, Melbourne.
- Brient E. (2001), *From Vita Contemplativa to Vita Activa: Modern Instrumentalization of Theory and the Problem of Measure*, „International Journal of Philosophical Studies” 9/1, s. 19–40.
- Brooker P. (1999), *A Concise Glossary of Cultural Theory*, Arnold-Oxford University Press, London–New York (reprint 2002).
- Brueggemann W. (2007), *Praying the Psalms: Engaging Scripture and the Life of the Spirit*, wyd. 2, Cascade Books, Eugene, Oregon.
- Brueggemann W., Bellinger Jr. W. H. (2014), *Psalms (New Cambridge Bible Commentary)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Buchanan G. (2011), *Poetic paraphrase of the Psalms of David: Psalmorum Davidis paraphrasis poetica*, Travaux d’humanisme et Renaissance, no CDLXXVI, tłum. i przedm. R. P. H. Green, Librairie Droz, Genève.
- Burckhardt-Biedermann T. (1905), *Über Zeit und Anlaß des Flugblattes: Luther als Hercules Germanicus*, „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde” vol. 4, s. 38–40.
- Burdziej B. (1999), *Super flumina Babylonis: Psalm 136(137) w literaturze polskiej XIX–XX w.*, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Butler J. (2016), *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Calvocoressi P. (1992), ‘Dawid’, przeł. J. Jarniewicz, w: *Kto jest kim w Biblii*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź, s. 90–98.
- Camus A. (1945), ‘Pessimism and Tyranny’, „Combat” [September].
- Camus A. (1995), *Resistance, Rebellion, and Death*, tłum. J. O’Brien, Vintage International, New York.
- Cassell’s Latin dictionary: Latin-English and English-Latin* (1892), popr. J. R.V. Marchant, J. F. Charles, Cassell, London.
- Chwin S. (2012), *Czas Biblii i czas Pana Cogito. O istocie sporu Herberta z Miłoszem*, w: Chwin S., Miłosz. *Interpretacje i świadectwa*, Wydawnictwo Tytuł, Gdańsk.
- Civic Responsibility and Higher Education* (2000), red. T. Ehrlich, Oryx Press, Westport, Connecticut.

- Cognition, Education, and Communication Technology* (2005), red. P. Gärdenfors, P. Johansson, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah–New Jersey–London.
- Compton J. (2015), *Psalm 110 and the Logic of Hebrews*, Library of New Testament Studies, vol. 537, Bloomsbury T&T Clark, London.
- Cummings B. (2002), *The Literary Culture of the Reformation: Grammar and Grace*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Curthoys N. (2013), *Redescribing the Enlightenment: The German-Jewish Adoption of Bildung as a Counter-Normative Ideal*, „Intellectual History Review” 23/3, s. 365–386.
- Cutter M. J. (2008), *Editor’s Introduction: Multicultural and Multilingual Aesthetics of Resistance*, „MELUS” 33/3, s. 5–9.
- Czepiel A. (2018), *Szczęśliwy człowiek kontra dobry obywatel? Zmagania z myślą Hanny Arendt*, Wydawnictwo Nieoczywiste, Warszawa.
- d’Ancona M. (2016), *The Politics of Wagner’s Ring*, „The Guardian” [22 April], sekcja: Music, <http://www.theguardian.com/music/2016/apr/22/matthew-danco-na-the-politics-of-wagners-ring-cycle-opera-north> (dostęp: 8.07.2018).
- Dakowicz P. (2016), *Różewicz and Bonhoeffer. On the Margin of the Poem Learning to Walk by Tadeusz Różewicz*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” t. 38, nr 8, s. 163–202, <https://doi.org/10.18778/1505-9057.38.09> (dostęp: 17.08.2018).
- Davidsbündler*, w: Wikipedia, wolna encyklopedia, <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Davidsb%C3%BCndler&oldid=826871118> (dostęp: 17.08.2018).
- Deemter, K. van (2010), *Not Exactly: In Praise of Vagueness*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Dequy M. (1993), *The Discourse of Exaltation: Contribution to a Rereading of Pseudo-Longinus*, w: *Of the Sublime: Presence in Question*, red. J.-F. Courtine, SUNY Series, Intersections, State University of New York Press, Albany.
- Dennett D. C. (1996), *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*, Science Masters Series, Basic Books, New York.
- Disputation of Doctor Martin Luther on the Power and Efficacy of Indulgences by Dr. Martin Luther (1517), w: *Works of Martin Luther* (1915), Vol. 1, tłum. i red. A. Spaeth, L. D. Reed, H. E. Jacobs i in., A. J. Holman Company, Philadelphia, s. 29–38.

- Dynamics of Collective Action, <https://web.stanford.edu/group/collective-action/cgi-bin/drupal/> (dostęp: 17.07.2018).
- Eco U. (1999), *Pięć pism moralnych*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Eyerman R. (1998), *Music and Social Movements: Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*, Cambridge Cultural Social Studies, Cambridge University Press, Cambridge.
- Feldman G. (2013), *The Specific Intellectual's Pivotal Position: Action, Compassion and Thinking in Administrative Society, an Arendtian View*, „Social Anthropology” 21/2, s. 135–154.
- Fijałkowski P. (2000), *Kancjonał Piotra Artomiusza z 1620 r.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. XLIV, s. 129–148.
- Fish S. E. (2008), *Save the world on your own time*, Oxford University Press, Oxford.
- Forstner D. (1990), *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, T. Łozińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Foucault M. (2000), *Czym jest Oświecenie?*, w: Foucault M., *Filozofia, historia, polityka: wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław, s. 276–293.
- Fowler A. (1990), *Robert Schumann and the “Real” Davidsbündler*, „College Music Symposium” 30/2, s. 19–27.
- Frydryczak B. (1995), *Estetyki oporu*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Tadeusza Kotarbińskiego, Zielona Góra.
- Frye N. (1982), *The Great Code: The Bible and Literature*, wyd. 1, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Frye N. (1998), *Wielki Kod: Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, M. P. Markowski, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz.
- Gärdenfors P. (2010), *Jak Homo stał się sapiens: O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pankowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Giæver K. (2017), Jones L., *Hannah Arendt and Norwegian Muslim Children's Schooling: In Pursuit of Democratic Practices*, „International Journal of Inclusive Education” 21, s. 637–649.
- Givan B. (2016), *Rethinking Interaction in Jazz Improvisation*, „Music Theory Online” 22/3, s. 1–24.
- Gladwell M. (2013), *David and Goliath: Underdogs, Misfits, and the Art of Battling Giants*, wyd. 1, Little, Brown and Company, New York.

- Gladwell M. (2014), *Dawid i Goliat: jak skazani na niepowodzenie mogą pokonać gigantów*, tłum. A. Sobolewska, Znak Literanova, Kraków.
- Glatz C. (2013), *Pope Francis: Priests Should Be 'Shepherds Living with the Smell of the Sheep'*, „Catholic Telegraph” [28 March], <https://www.thecatholictelegraph.com/pope-francis-priests-should-be-shepherds-living-with-the-smell-of-the-sheep/13439> (dostęp: 17.07.2019).
- Godoń R. (2012), *Między myśleniem a działaniem: o ewolucji anglosaskiej filozofii edukacji*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Goudsblom J. (2010), *Civility: A Cultural History*, „American Journal of Sociology” 116/3, s. 1043–1045.
- Grad J. (2017), *Wzory kultury a kształtowanie standardów obywatelskiego myślenia*, „Studia Kulturoznawcze” 2(12) – „Wzory Kultury a Wzory Obywatelskości”, s. 11–24, w: „Issuu”, [https://issuu.com/kulturoznawstwo/docs/sk\\_12\\_2017](https://issuu.com/kulturoznawstwo/docs/sk_12_2017) (dostęp: 25.07.2018).
- Grodziński E. (1993), *Hitler a chrześcijaństwo*, <http://wiesz.com.pl/2018/02/27/hitler-a-chrzescijanstwo> (dostęp: 16.07.2019) / [tekst ukazał się w miesięczniku „Więź” nr 11].
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków.
- Habermas J. (1997), *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków.
- Halpern R. (2011), *Theater and Democratic Thought: Arendt to Rancière*, „Critical Inquiry” 37/3, s. 545–572.
- Harper D., *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/> (dostęp: 20.02.2016).
- Higgins Ch. (2010), *Chapter 3 Labour, Work, and Action: Arendt's Phenomenology of Practical Life'*, „Journal of Philosophy of Education” 44/2–3, s. 275–300.
- Higgins Ch. (2010), *Human Conditions for Teaching: The Place of Pedagogy in Arendt's Vita Activa*, „Teachers College Record” 112/2, s. 407–445.
- Hogan P. C. (2003), *Cognitive Science, Literature, and the Arts*, Routledge, New York–London.
- Holmqvist K., Płuciennik J. (2008), *Solilokwium i tolerancja. Metareprezentacje jako presupozycje gatunku literackiego*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” nr 1/2, s. 169–179.
- Horkheimer M., Adorno T. W. (1994), *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

- Horn L. R. (1989), *A Natural History of Negation*, Chicago University Press, Chicago.
- Horn L. R., Wansing H. (2015), *Negation*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta, Stanford, California – (January Edition), <https://plato.stanford.edu/entries/negation> (dostęp: 18.03.2018).
- Hübner I., Pluciennik J. (2012), 'Liryka', w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 528–531.
- Indjic E. (2014), *Davidsbündler: Kreisleriana*, Dux Recording Producers, Warsaw.
- Inger J., Wagman P. (2017), *Hannah Arendt's Vita Activa: A Valuable Contribution to Occupational Science*, „Journal of Occupational Science” 24/3, s. 290–301.
- Izdebska A., Szajnert D. (2012), 'Epika', w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 276–279.
- Jansson I., Wagman P. (2018), *Hannah Arendt's Thoughts in Relation to Occupational Science: A Response to Turnbull*, „Journal of Occupational Science” 25/2, s. 1–4.
- Jessop S. (2017), *Adorno: Cultural Education and Resistance*, „Studies in Philosophy and Education” 36/4, s. 409–423.
- John Owen: The Man and His Theology. Papers Read at the Conference of the John Owen Centre for Theological Study, September 2000* (2002), red. S. B. Ferguson, W. O. Robert, P & R Pub., Phillipsburg, New Jersey; Evangelical Press, Darlington (UK).
- Johnson M. (1993), *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, University of Chicago Press, Chicago.
- Johnson M. (2007), *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*, University of Chicago Press, Chicago.
- Johnson M. (2015), *Znaczenie ciała: estetyka rozumienia ludzkiego*, tłum. J. Pluciennik, Kognitywistyka, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Judycki S. (2003), *Zagadka naturalizmu*, „Roczniki Filozoficzne” 51/3, s. 17-37, <http://www.kul.pl/files/108/Zagadkanaturalizmu.pdf> (dostęp: 1.09.2012).
- Kant I. (1986), *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, A. Landman, wyd. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Karpiński F. (2011), *Przedmowa*, w: *Psalterz w przekładzie Franciszka Karpińskiego*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.



- Keefer K. (2008), *The New Testament as Literature. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Keh A. (2017), *How a Slave Spiritual Became English Rugby's Anthem*, „The New York Times” [22 December], sekcja: Sports, <https://www.nytimes.com/2017/03/07/sports/rugby-swing-low-sweet-chariot.html> (dostęp: 22.08.2018).
- King M. L. (2013), *Mam marzenie*, tłum. A. Ehrlich, „Gazeta Wyborcza” [30 sierpnia], [http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,14524239,Mam\\_marzenie.html](http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,14524239,Mam_marzenie.html) (dostęp: 6.09.2019).
- Kirylo J. D. (2013), *A Critical Pedagogy of Resistance: 34 Pedagogues We Need to Know*, Transgressions, Sense Publishers, Rotterdam.
- Kłóskowska A., Ruth B. (1966), *Wstęp do wydania polskiego. Różnorodność wzorów kultury i funkcje antropologii kulturalnej*, w: *Wzory kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 7–56.
- Knight D. (1999), *Why We Enjoy Condemning Sentimentality: A Meta-Aesthetic Perspective*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 57/4, s. 411–420.
- Kochanowski J. (1997), *Psalterz Dawidów*, oprac. i wstęp K. Meller, Universitas, Kraków.
- ‘Kolana Zginaj Tylko Przed Panem’. *Wkład Protestantyzmu w Kulturę Zachodu* (2017), red. Z. Pasek, Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, Kraków, s. 7–22.
- Korzybski A. (1933), *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, wyd. 1, International Non-Aristotelian Library, Science Press Printing Co., Lancaster, Pennsylvania, <http://esgs.free.fr/uk/art/sands.htm> (dostęp: 5.03.2018).
- Kowalczyk J. R. (2017), „Wieszcz polskiej piosenki” w teatrze, „Piosenka” 5, s. 61–65.
- Kreber C. (2016), *The “Civic-Minded” Professional? An Exploration through Hannah Arendt’s “Vita Activa”*, „Educational Philosophy and Theory” 48/2, s. 123–137.
- Krzemiński A. (2018), *Podwójne życie niemieckich przeciwników Hitlera*, „Polityka” [17 lipca], <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/historia/1756402,1,podwojne-zycie-niemieckich-przeciwnikow-hitlera.read> (dostęp: 23.07.2018).
- Krzywy R. (2012), ‘Epos’, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 289–296.

- Lakoff G. (1987), *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Lakoff G. (1990), *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, University of Chicago Press, Chicago–London.
- Lakoff G. (1996), *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lakoff G. (2011), *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne: co kategorie mówią nam o umyśle*, tłum. E. Tabakowska, M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Językoznawstwo Kognitywne, t. 12, Universitas, Kraków.
- Lakoff G., Johnson M. (1988), *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Biblioteka Myśli Współczesnej, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Law S. (2011), *Humanism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Lewandowska-Tomaszczyk B. (1996), *Depth of Negation: A Cognitive Semantic Study*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Lewis C. S. (1958), *Reflections on the Psalms*, G. Bles, London.
- Lewy G. (2016), *Harmful and undesirable: book censorship in Nazi Germany*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Ljunggren C. (2010), *Agonistic Recognition in Education: On Arendt's Qualification of Political and Moral Meaning*, „Studies in Philosophy and Education” 29/1, s. 19–33.
- Locke K. (2017), *Liotard's Pedagogies of Affect in Les Immatériaux*, „Educational Philosophy and Theory” 49/13, s. 1277–1285.
- Lotfi Z. (1965), *Fuzzy sets*, „Information and Control” 8/3, s. 338–353.
- Lukenchuk A. (2009), *Living the Ethics of Responsibility through University Service and Service-Learning*, „Philosophical Studies in Education” 40, s. 246–257.
- Lurker M. (1989), *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań.
- Luter M., (1529) *O wolności chrześcijańskiej*, <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/OWolnosciChrzescijanskiej.pdf> (dostęp: 1.12.2017).
- Luther M. (1530), *An Open Letter on Translating*, tłum. G. Mann, Maison Editor (Kindle Edition, epub), (tłum. 1995 dla projektu Wittenberg, <http://www.projectwittenberg.org/pub/resources/text/wittenberg/luther/luther-translate.txt> (dostęp: 6.09.2019).
- Luther M., *Tischreden* (Mowy stołowe), WA, TR 1, 16, 13.

- Lynskey D. (2011), *33 Revolutions per Minute: A History of Protest Songs, from Billie Holiday to Green Day*, Harper Collins, New York.
- Maier Ch. (2001), *Body Imagery in Psalm 139 and its Significance for a Biblical Anthropology*, „Lectio Difficilior: European Electronic Journal for Feminist Exegesis” 58/2, [http://www.lectio.unibe.ch/01\\_2/m.pdf](http://www.lectio.unibe.ch/01_2/m.pdf) (dostęp: 15.05.2015).
- Markowski M. P. (2013), *Polityka wrażliwości: wprowadzenie do humanistyki*, Universitas, Kraków.
- Marshall P. (2009), *The Reformation: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Mazowiecki T. (2017), *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*, w: Bonhoeffer D., *Naśladowanie*, wyd. 2, Wydawnictwo CLC, Katowice.
- Mazurkiewicz R. (1990), *Do genezy hymnu Jana Kochanowskiego „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary...”*, „Ruch Literacki” z. 4–5, s. 181–182.
- Meller K. (1997), *Wstęp*, w: Kochanowski J., *Psalterz Dawidów*, Universitas, Kraków.
- Metaxas E. (2015), *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, Student Edition, Thomas Nelson, Nashville.
- Metaxas E. (2010), *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy: A Righteous Gentile vs. the Third Reich*, Thomas Nelson, Nashville.
- Milerski B. (2011), *Hermeneutyka pedagogiczna: perspektywy pedagogiki religii*, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa.
- Miller N. P. (2017), *500 Years of Protest and Liberty: From Martin Luther to Modern Civil Rights*, Pacific Press Publishing Association, Nampa, Idaho.
- Miłosz Cz. (2011), *Wiersze wszystkie*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Minsky M. (1975), *A Framework for Representing Knowledge*, w: Winston P. H., Horn B., *The Psychology of Computer Vision*, McGraw-Hill Computer Science Series, McGraw-Hill, New York.
- Minsky M. (1986), *The Society of Mind*, Simon and Schuster, New York.
- Mirón L. (2015), Goines V., Boselovic J. L., *Jazz Aesthetics and the Democratic Imperative in Education: A Dialogue*, „Open Review of Educational Research” 2, s. 182–193.
- Morawska A. (1970), *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Biblioteka Więzi, Znak, Warszawa.

- Mounce's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words* (2009) [Kindle Edition].
- Negation*, w: *Encyclopedia of Mathematics*, <http://www.encyclopediaofmath.org/index.php?title=Negation&oldid=32853> (dostęp: 5.03.2018).
- Neiman S. (2009), *Moral Clarity. A Guide for Grown-up Idealists*, The Bodley head, London.
- The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England, <http://eds.a.ebscohost.com/eds/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzQxN-DA2M19fQU41?sid=7933e4a8-93b2-4390-952a-cbf6b2d89234@sessionmgr4007&vid=2&format=EB&rid=2> (dostęp: 5.03.2018).
- Nietzsche contra Wagner*, Wikipedia, wolna encyklopedia, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Nietzsche\\_contra\\_Wagner&oldid=846869880](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Nietzsche_contra_Wagner&oldid=846869880) (dostęp: 12.07.2018).
- Nietzsche F. (1994), *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Inter-Esse, Kraków.
- Nietzsche F. (2000), *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków.
- The Nobel Prize in Literature 1980, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1980/summary/> (dostęp: 20.07.2018).
- Nussbaum M. C. (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Nussbaum R. (2000), *Wagner's "Rienzi" and the Creation of a People*, „The Musical Quarterly” 84/3, s. 417–425.
- Nycz R. (1984), *Sylwy Współczesne: Problem Konstrukcji Tekstu*, Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław [i in.].
- Nycz R. (2011), *Czesław Miłosz: poeta XX wieku w przestrzeni publicznej*, „Teksty Drugie” 5, s. 11–23.
- Nycz R. (2017), *Kultura jako czasownik: sondowanie nowej humanistyki*, Nowa Humanistyka, t. 39, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Opór – protest – wykroczenie* (2015), red. J. Wach, Ł. Janicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Owen J. (2000), *The Sermons of John Owen*, Christian Classics Ethereal Library, Albany, Oregon (pierw. Johnstone and Hunter 1850–1853).
- Page T., Hickey-Moody A. (2016), *Arts, Pedagogy and Cultural Resistance: New Materialisms*, Rowman & Littlefield International, Lanham, Maryland.

- Palińska E., „*To nie wina Wagnera, że lubił go Hitler*”. *Koncert urodzinowy na Ołowiance*, <https://kultura.trojmiasto.pl/To-nie-wina-Wagnera-ze-lubil-go-Hitler-Koncert-urodzinowy-na-Olowiance-n68870.html> (dostęp: 7.07.2018).
- Patella G. (2013), *The Aesthetics of Resistance*, „*Contemporary Aesthetics*” 11, [https://digitalcommons.risd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1289&context=liberalarts\\_contempaesthetics](https://digitalcommons.risd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1289&context=liberalarts_contempaesthetics) (dostęp 20.06.2017).
- Peters J. P. (1916), *Hebrew Psalmody*, „*Harvard Theological Review*” 9, s. 36–55, <https://doi.org/10.1017/S0017816000004235> (dostęp: 20.05.2016).
- Pettegree A. (2017), *Marka Luter: rok 1517, druk i początki Reformacji*, tłum. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Pinker S. (2018), *Enlightenment now: the case for reason, science, humanism, and progress*, Viking, New York, <http://hdl.handle.net/11089/11827> (dostęp: 1.04.2016), <http://hdl.handle.net/11089/17074> (dostęp: 3.05.2016).
- Płuciennik J. (1995), *Presupozycje, intertekstualność i coś ponadto...*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, s. 120–133.
- Płuciennik J. (2000), *Retoryka wzniosłości w dziele literackim*, Universitas, Kraków.
- Płuciennik J. (2001), *Presuponowanie, modele kognitywne i pragmatyka znaczników iluzji*, w: *Językoznawstwo kognitywne II. Zjawiska pragmatyczne*, red. W. Kubiński, D. Stanulewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 116–134.
- Płuciennik J. (2002), *Figury niewyobrażalnego: notatki z poetyki wzniosłości w literaturze polskiej*, Universitas, Kraków.
- Płuciennik J. (2002), *Współczucie i studia nad literaturą*, w: Płuciennik J., *Literackie identyfikacje i oddźwięki: poetyka a empatia*, Rozprawy Habilitacyjne Uniwersytetu Łódzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Płuciennik J. (2006), *Nowożytny indywidualizm a literatura. Wokół hipotez o kreacyjności Edwarda Younga*, Universitas, Kraków.
- Płuciennik J. (2012), *Obrazowanie niewyobrażalnego, kognitywistyka i radykalny empiryzm. Wokół „świętych łez” Marcella*, w: *Kognitywistyka 3. Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, red. H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, s. 249–259.
- Płuciennik J. (2012), *Sylwiczność nasza powszednia i metakognicja*, „*Teksty Drugie*” 6, s. 246–257.

- Płuciennik J. (2015), *Cognitive and Semantic Universals in Translations of Psalm 139*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich/The Problems of Literary Genre” 58/2, s. 29–49.
- Płuciennik J. (2015), *The Epic Cognitive Frame in the Psalms. A Case Study of the Polish Translations with Psalm 137*, „Studia Slavica Litteraria” 2, s. 25–47.
- Płuciennik J. (2015), *Mask and Face, Sublimity and Proximity – Metaphors of Cognition as Experience in Translations of Psalm 139*, „Studia Litteraria Universitatis Iagiellonicae Cracoviensi” t. 10, z. 3, s. 249–259.
- Płuciennik J. (2015), *Styl przekładów biblijnych i protest song Czesława Miłosza. Narracja generacyjna wobec archaiczności*, „Teksty Drugie” 3, s. 295–313.
- Płuciennik J. (2016), *Kicz, empatia, sprawiedliwość. Kognitywistyczne studium archaizmu na polskich przekładach biblijnych*, w: *Kicz w języku i komunikacji*, red. B. Kudra, E. Szkuclarek-Śmiechowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 13–25.
- Popper K. R. (2007), *Spółczesność otwarta i jego wrogowie. T. 1: Urok Platona*, red. A. Chmielewski, tłum. H. Kraheńska, Biblioteka Współczesnych Filozofów, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Popper K. R. (2007), *Spółczesność otwarta i jego wrogowie. T. 2: Wysoka fala prorocztwa: Hegel, Marks i następstwa*, red. W. Jedlicki, A. Chmielewski, tłum. H. Kraheńska, Biblioteka Współczesnych Filozofów, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Prange M. (2013), *Nietzsche, Wagner, Europe*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, De Gruyter, Berlin.
- Prince J., Younger J. (2016), *The Prayer of Protection: Living Fearlessly in Dangerous Times*, Hachette Audio, New York.
- Protest Song Lyrics Net, <http://www.protestsonglyrics.net/Song-Lyrics-Categories.phtml> (dostęp: 20.02.2015).
- The Protestant Era, <https://web.archive.org/web/20051126182248/http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=380> (dostęp: 20.05.2015).
- Psalms 3. A commentary on Psalms 101–150* (2011), tłum. i interp. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, tłum. ang. L. M. Maloney, Fortress Press, U.S., Minneapolis.
- Pseudo-Longinos (1951), *O górnosci*, tłum. T. Sinko, w: *Trzy poetyki klasyczne / Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*, przeł. oraz wstępem i obj. opatrzył T. Sinko, Biblioteka Narodowa, Seria 2, nr 57, wyd. 2. zm., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.

- Punt J. (2016), *A Cultural Turn in New Testament Studies?*, „HTS Theologies Studies/ Theological Studies” 72/4, s. 1–7, <https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3213> (dostęp: 15.03.2016).
- Pustkowski H. (2012), ‘Psalm’, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 916–918.
- Raclavský J. (2011), *Semantic concept of existential presupposition*, „Human Affairs” 21/3 (August), s. 249–261, <https://doi.org/10.2478/s13374-011-0026-4> (dostęp: 18.04.2016).
- Rembowska-Płuciennik M. (2012), *Poetyka intersubiektywności: kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Ricoeur P. (1985), *Objawianie a powiadamianie*, tłum. J. Godzimirski, w: Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, E. Bieńkowska, wyd. 2, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Ricoeur P. (1985), *Symbol daje do myślenia*, w: Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, E. Bieńkowska, wyd. 2, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Ricoeur P. (2007), *From Text to Action*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, II, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- Roper L. (2016), *Martin Luther: Renegade and Prophet*, wyd. 1, Random House, New York.
- Roper L. (2017), *Marcin Luter. Prorok i buntownik*, tłum. M. Potz, L. Chmielewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Rorty R. (1994), *Filozofia i zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Spacja-Aletheia, Warszawa.
- Rousseau J. J. (1966), *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim; Przedmowa do ‘Narcyza’; List o widowiskach; List o opatrności; Listy moralne; List do arcybiskupa de Beaumont; Listy do Malesherbesa*, tłum. B. Baczeko, Biblioteka Klasyków Filozofii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (2009), red. M. Baker, G. Saldanha, wyd. 2, Routledge, London–New York.
- Ruehl K., „If I Had a Hammer”, by Pete Seeger and Lee Hays. History of an American folk song, <https://www.thoughtco.com> (dostęp: 20.12.2017).

- Ruth P. J. (2007), *Psalm 91: God's Shield of Protection*, Creation House, Florida, pwr. 1965.
- Schopenhauer A., Fiut A., Miłosz Cz. (1995), *Świat jako wola i przedstawienie. T. 2*, tłum. J. Garewicz, Biblioteka Klasyków Filozofii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Shahan Ch. M., 'A Review of Bonhoeffer Pastor, Prophet, Martyr, Spy by Eric Metaxas', <https://www.elca.org/JLE/Articles/162> (dostęp: 17.08.2018).
- Siennicki A. (1893), „Sprawozdania Gimnazjum w Samborze za r. 1893”, brak wydawcy, Sambor.
- Simpson J. (2010), *Under the hammer: iconoclasm in the Anglo-American tradition*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Skjelver D. M. (2009), *German Hercules: The Impact of Scatology on the Image of Martin Luther as a Man, 1483–1546*, „Pittsburgh Undergraduate Review” 14/1 (Summer), s. 30–78.
- Słownik rodzajów i gatunków literackich* (2012), red. G. Gazda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Smith R. O. (2006), *Bonhoeffer and Musical Metaphor*, „Word and World” 26/2, s. 195–206.
- Sobol R. (1977), 'Psalm', w: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Zakład Narodowy im. Ossilińskich, Wrocław, s. 561–568.
- Solomon R. C. (1990), *In Defence of Sentimentality*, „Philosophy and Literature” 14, s. 304–323.
- Solomon R. C. (1991), *On Kitsch and Sentimentality*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 49/1 (Winter), s. 1–14.
- Śpiewnik Ewangelicki* (2002), Augustana, Bielsko-Biała.
- Talmy L. (2000), *Toward a Cognitive Semantics, Language, Speech, and Communication*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, fragment dostępny online: <https://www.acsu.buffalo.edu/~talmy/talmyweb/TCS.html> (dostęp: 18.03.2018).
- Taylor Ch. (2012), *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., naukowo oprac. T. Gadacz; wstęp A. Bielik-Robson, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Thomas F.-N., Turner M. (2011), *Clear and Simple as the Truth. Writing Classic Prose*, wyd. 2, Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- Tillich P. (2017), *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. J. Leszczyński, *Kim jest człowiek?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.



- VALUE Rubric Development Project, <https://www.aacu.org/value/rubrics> (dostęp 1.12.2017).
- Viereck P. R. E. (2009), *Metapolitics: From Wagner and the German Romantics to Hitler*, Transaction Publishers, New Brunswick–London.
- Wainwright E. (1989), *The Vita Activa of Hannah Arendt*, „Politikon” 16/2, s. 22–38.
- Wat A. (1992), *Poezje Zebrane*, red. A. Micińska, J. Zieliński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Weinhold M., Mast-Gerlach E., Meyer V. (2017), *Vita Activa in Biotechnology: What We Do with Fungi and What Fungi Do with Us*, „Fungal Biology and Biotechnology” 4:14, s. 1–13.
- WHO, Global Database on Body Mass Index, [http://apps.who.int/bmi/index.jsp?introPage=intro\\_3.html](http://apps.who.int/bmi/index.jsp?introPage=intro_3.html) (dostęp: 5.04.2018).
- Wijaczka J. (2014), *Reformacja w Koronie w XVI wieku – sukces czy niepowodzenie?*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” vol. VIII, s. 1–15.
- Williams R. L. (2014), *Christ-Centered Concreteness: The Christian Activism of Dietrich Bonhoeffer And Luther, Martin, King Jr*, „Dialog: A Journal of Theology” 53/3, s. 185–194.
- Works of Martin Luther* (1915), Vol. 1, tłum. i red. A. Spaeth, L. D. Reed, H. E. Jacobs i in., A. J. Holman Company, Philadelphia, s. 29–38.
- Wróbel Sz. (2015), *Perpetuum mobile istoty śmiertelnie protetycznej*, „Znak” nr 722–723, s. 32–39.
- Yarbrough J., Stern P. (1981), *Vita Activa and Vita Contemplative: Reflections on Hannah Arendt’s Political Thought in The Life of the Mind*, „The Review of Politics” 43, s. 323–354.
- Zakai A. (2018), *A Psychological Inquiry into Totalitarianism: Erich Fromm’s Escape from Freedom*, „Society” 55/5 (July), s. 440–450, doi:10.1007/s12115-018-0286-2 (dostęp: 5.04.2018).
- Zgorzelski Cz. (1986), *Dzieje psalmu ‘Super Flumina Babylonis’ w poezji polskiej XIX wieku: szkic historycznoliteracki*, w: *Biblia a literatura: materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Zakład Badań nad Literaturą Religijną i Katedrę Teorii Literatury*, Lublin, 4–7 maja 1981, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin.
- Ziolkowski T. (2016), *Uses and Abuses of Moses: Literary Representations since the Enlightenment*, wyd. 1, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

## Wykaz skrótów

ISSJP: *Internetowy słownik synonimów języka polskiego* (wersja online), [www.synonim.net](http://www.synonim.net) (dostęp: 13.03.2018).

WSJP: *Wielki słownik języka polskiego* (wersja online), [www.wsjp.pl](http://www.wsjp.pl) (dostęp: 13.03.2018)

## Teksty biblijne

### Polskie przekłady i poetyckie parafrazy użyte w analizie

w swoich badaniach używam:

*Bible Gateway*, a division of The Zondervan Corporation, Grand Rapids (Michigan), dostęp przez: <https://www.biblegateway.com> (dostęp: 25.08.2018).

*The Bible Study App for Mac*, Version 5.4.3 (5.4.3.1), Olive Tree Bible Software, Spokane, Washington 2014.

*Complete Word Study Bible* (CWSB) (4 Volume Set) for *The Bible Study App*, red. E. E. Carpenter, W. Baker, S. Zodhiates, AMG, Chattanooga, Tennessee 2003.

*King James Version with Strong's Numbers* (KJV Strong's) for *The Bible Study App*, Answers in Genesis / Online Bible, Petersburg, Kentucky.

## Psalmy

### Przekłady polskie

1000: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: w przekładzie z języków oryginalnych* [1971], oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, tłum. W. Borowski i in., wyd. 2 popr., Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa. Jest to tzw. Biblia Tysiąclecia, stąd skrót: 1000. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://biblia.deon.pl> (dostęp: 25.08.2018).

BB: *Biblia brzeska 1563* [2003], Kalwin Publishing i Collegium Collumbinum, Clifton, New York–Kraków. To wydanie było konfrontowane

- z egzemplarzem z 1563 z ilustracjami w zasobach Cambridge University Library w Cambridge.
- BG: *Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczone* [1975], Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa. Często stosuje się skrótowe określenie *Biblia Gdańska*, stąd mój symbol BG. Tutaj także: *Biblia Gdańska w systemie Stronga. Stary Testament oraz Wykaz wyrazów i zwrotów polskich w ST Biblii Gdańskiej* [2004], Wydawnictwo „Na Straż”, Kraków. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://www.biblia-online.pl> (dostęp: 25.08.2018) i poprzez aplikację na urządzenia mobilne dla iOS: *Biblia (Polish Bible Collection)* by PalReader.
- Brandstaetter: *Psalterz* [1970], tłum. z hebr. R. Brandstaetter, przedm. T. Merton, tłum. C. Stoińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- BW: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [1994], (nowy przekład z hebr. i grec. oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego), wyd. 20, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://www.biblia-online.pl> (dostęp: 25.08.2018) i w aplikacji na urządzenia mobilne dla iOS: *Biblia (Polish Bible Collection)* by PalReader.
- BW-P: *Biblia Warszawsko-Praska*. Cyfrowa wersja jako aplikacja na urządzenia mobilne dla: iOS *Biblia (Polish Bible Collection)* by PalReader. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://www.biblia-online.pl> (dostęp: 25.08.2018).
- Cylkow: *Psalmy* [2008], tłum. I. Cylkow, (Reprint z egz. M. Galasa), Austeria, Kraków-Budapeszt.
- Ekumeniczne: *Pismo Święte Starego Testamentu* [2008], t. 3. *Księgi dydaktyczne*, (tłum. ekumeniczne z języków oryginalnych), tłum. M. Ambroży i in., red. M. Kiedzik, K. Bardski, A. Kondracki, K. Mielcarek, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa.
- Karpiński: *Psalterz w przekładzie Franciszka Karpińskiego* [2011], Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Kochanowski: Kochanowski J., [1997] *Psalterz Dawidów*, oprac. i wstęp K. Meller, Universitas, Kraków. Zob. wersja cyfrowa tego tłumaczenia na stronie: <http://literat.ug.edu.pl/jkpsalm> (dostęp: 25.08.2018).
- Lubelczyk: Lubelczyk J., [2010], *Psalterz o kancjonał z melodiami drukowany w 1558*, red. J. S. Gruchała, P. Poźniak, Musica Iagellonica, Kraków.

- Miłosz: *Księga Psalmów* [1981], tłum. z hebr. Cz. Miłosz, Éditions du Dialogue, Paris. Por. Miłosz Cz., *Księga Psalmów*, w: tegoż, *Księgi biblijne* [2014], Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Paulińska: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* [2009], oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Święty Paweł, Częstochowa.
- Staff: *Księga Psalmów* [1994], tłum. z łac. L. Staff, „Dabar”, Toruń.
- Wujek: *Psalterz Dawidów w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1594 roku* [1993], transkrypcja, wstęp, komentarze J. Frankowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa. Także tutaj: *Księgi Starego i Nowego Testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. dra Jakóba Wujka* [1898], (przedruk z 1599), W. Drugulin, Lipsk.

### Przekłady angielskie

- A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title* (NETS) [2009], Oxford University Press, Oxford, New York, wyd. 1 – 2007), dostęp przez: *Olive Tree Bible Study App* (w skrócie: OTBSA).
- American Standard Version* (ASV) [2018], for *The Bible Study App. Olive Tree* (wyd. 1 – 1901), dostęp przez: OTBSA.
- Amplified Bible* (AMP), dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Amplified-Bible-AMP> (dostęp: 25.08.2018).
- Bible in Basic English* [1941 i 1949], for *The Bible Study App*, tłum. S. H. Hooke, The Orthological Institute, London, dostęp przez: OTBSA.
- The Common English Bible* (CEB), dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Common-English-Bible-CEB> (dostęp: 25.08.2018).
- Complete Jewish Bible: An English Version of the Tanakh (Old Testament) and B'Rit Hadashah (New Testament)* [1998], red. i tłum. D. H. Stern, Jewish New Testament Publications, Clarksville, Maryland–Jerusalem, dostęp przez: OTBSA.
- Easy-to-Read-Version* (ERV) [2004], dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Easy-to-Read-Version-ERV-Bible/> (dostęp: 25.08.2018).
- English Standard Version* (ESV) as in *The ESV Study Bible* [2008], Crossway Bibles, Wheaton (Illinois), dostęp przez: OTBSA.

- Expanded Bible* (EXP), dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Expanded-Bible-EXB> (dostęp: 25.08.2018).
- Good News Bible with Concordance* (GNB) [1994], wyd. 2, The Bible Societies, HarperCollins, Glasgow.
- Holy Bible. New Living Translation* (NLTse) [1996, 2004, 2015], wyd. 2, Tyndale House Foundation, Carol Stream (Illinois), dostęp przez: OTBSA. Dostępna również na: [www.tyndale.com](http://www.tyndale.com).
- The International Children's Bible*, dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/International-Childrens-Bible-ICB> (dostęp: 25.08.2018).
- International Standard Version* (ISV) *NT plus Psalms and Proverbs* [1996], for *The Bible Study App.*, Davidson Press, Paramount (California) (wg *The Holy Bible: ISV. 2.0.*), dostęp przez: OTBSA. Dostępne również na: [www.isv.org](http://www.isv.org).
- The Jewish Bible: Tanakh: The Holy Scriptures. The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text: Torah \* Nevi'im \* Kethuvim* (Tanakh) [1985], Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem, dostęp przez: OTBSA.
- King James Version* (KJV) [1611], Olive Tree Bible Study App. by Olive Tree Bible Software, Spokane, Washington 2014.
- Latin Vulgate for The Bible Study App.*, dostęp przez: OTBSA.
- LXX (*Septuaginta*) [1979], Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 3.02, based on: *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, dostęp przez: Olive Tree Bible Study App (w skrócie: OTBSA).
- The Message, for The Bible Study App.*, red. i tłum. E. Peterson, NavPress, dostęp przez: OTBSA. *The Message: The Bible in Contemporary Language*, red. E. Peterson. NavPress, Carol Stream, Illinois 2002.
- The Modern English Version* (MEV), dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Modern-English-Version-MEV-Bible> (dostęp: 25.08.2018).
- New International Version for The Bible Study App.*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan Corporation, (wyd. 1 – 2002); dostęp przez: OTBSA. Używam także przy tej wersji *NIV Pitt Minion Reference Edition*, wyd. 2, Cambridge University Press, Cambridge, UK–New York, 2013.
- New International Version for The Bible Study App.*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan), dostęp przez: OTBSA (wyd. 1 – 2002). Używano także:

- NIV Pitt Minion Reference Edition, wyd. 2, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2013.
- New Revised Standard Version (NRSV) for The Bible Study App*. National Council of the Churches of Christ [1990] (revision of 1952), dostęp przez: OTBSA. Także: *Holy Bible. New Revised Standard Version Containing the Old and the New Testament*, wyd. 3, Hendrickson Publishers in Conjunction i Oxford University Press, New York 2007.
- The Orthodox Jewish Bible*, pod red. P. Goble, New York 2002, <https://www.biblegateway.com/versions/Orthodox-Jewish-Bible-OJB>.
- Tree of Life Version*, <https://www.biblegateway.com> (dostęp: 25.08.2018).
- Wycliffe Bible for The Bible Study App*, Wesley Center Online, dostęp przez: OTBSA.
- Young's Literal Translation*, dostępna na stronie: <https://www.biblegateway.com/versions/Youngs-Literal-Translation-YLT-Bible> (dostęp: 25.08.2018).

### Przekłady szwedzkie

- Bibeln* [1994], Bokförlaget Libris Örebro (Svenska Bibelsällskapets varsamma språkliga revision av 1917 års översättning av Gamla testamentet och Bibelkommissionens översättning av nya testamentet). Dostępna na: iOS Bibel (Swedish Bible) by PalReader, 2014.
- Bibeln* [2000], Bibelkommissionens översättning Bokförlaget Libris, Örebro.

### Przekłady niemieckie przekłady

- Luter Bibel* [1984], for the Olive Tree Bible App.
- Schlachter* [2000], Die Bibel nach der Übersetzung von Franz Eugen Schlachter, for the Olive Tree Bible App.

### Teksty klasyczne

- Buchanan G., *Poetic paraphrase of the Psalms of David: Psalmorum Davidis paraphrasis poetica* [2011], Travaux d'humanisme et Renaissance, no CDLXXVI, tłum. i wstęp R. P. H. Green, Librairie Droz, Genève.
- Latin Vulgate*, for the Olive Tree Bible App.



## LISTA PIERWODRUKÓW WCZEŚNIEJSZYCH WERSJI ROZDZIAŁÓW

Pomimo że książka niniejsza stanowi całość i jako całość powinna być czytana (została uzupełniona licznymi komentarzami i dodatkami), to wcześniejsze wersje rozdziałów tej książki były publikowane w czasopismach i innych książkach. Bardzo dziękuję wszystkim redaktorom i wydawcom za zgodę na przedruk tych fragmentów.

- Płuciennik, Jarosław, *Cognitive and Semantic Universals in Translations of Psalm 139*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich/The Problems of Literary Genre” 58/2 (2015), s. 29–49.
- , ‘Dyskurs reformacyjny w parafrazie Psalmu 110 Jana Kochanowskiego’, w: *Spadkobiercy Reformacji. Ewangelicy w Lublinie i na Lubelszczyźnie (Historia, kultura, ekonomia, literatura) / Erben der Reformation Protestanten in Lublin und Lubliner Land (Geschichte. Kultur. Wirtschaft. Literatur)*, red. G. Brudny, W. Matwiejczyk, M. Willaume, S. J. Żurek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2017, s. 343–356, <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/24086> (dostęp: 25.08.2018).
- , *The Epic Cognitive Frame in the Psalms. A Case Study of the Polish Translations with Psalm 137*, „Studia Slavica Litteraria” 2 (2015), s. 25–47, <http://hdl.handle.net/11089/17074> (dostęp: 25.08.2018).
- , *Istota Kulturoznawstwa*, „Relacje Międzykulturowe”/„Intercultural Relations” 1/3(2018), s. 85–94, <http://www.ism.uj.edu.pl/wp-content/uploads/2018/06/RM3-2018-final-.pdf> (dostęp: 25.08.2018).
- , *Kicz, empatia, sprawiedliwość. Kognitywistyczne studium archaizmu na polskich przekładach biblijnych*, w: *Kicz w języku i komunikacji*, red. B. Kudra, E. Szkudlarek-Śmiechowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, s. 13–25.



- , *Kultura jako aktywizm. Protest song Młynarskiego, kultura liberalna i zaangażowanie*, w: *Strasznie lubię cię piosenko. Szkice o tekstach Wojciecha Młynarskiego. Tom jubileuszowy dedykowany Profesor Barbarze Kudrze*, red. K. Burska, E. Olejniczak, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018, s. 71–87.
- , *Negacja jako warunek i etap rozwoju myśli i kultury Kognitywistyczna refleksja nad presupozycjami*, w: *Negacja w języku, tekście, dyskursie*, pod red. E. Szkudlarek-Śmiechowicz, B. Cieśli, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018, s. 11–20, [https://wydawnictwo.uni.lodz.pl/wp-content/uploads/2018/10/Szkudlarek-Smiechowicz\\_Negacja-20.pdf](https://wydawnictwo.uni.lodz.pl/wp-content/uploads/2018/10/Szkudlarek-Smiechowicz_Negacja-20.pdf) (dostęp: 25.08.2018).
- , *Poetyka kognitywna polskich przekładów psalmów w perspektywie komparatystycznej. Ramy kognitywne „więzienia” i „wybawienia”*, w: *Języki i kultury w kontakcie*, red. J. Tambor, J. Malejka, Vol. 6. *Polonistyka na początku XXI wieku: diagnozy, koncepcje, perspektywy*, red. J. Tambor, t. 6, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018, s. 36–54.
- , *Poliglotyczna analiza, pryzmatyczne teksty i sylwiczność języka*, w: *Projekt na daleką metę. Prace ofiarowane Ryszardowi Nyczowi*, red. Z. Łapiński, A. Nasilowska, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2016, s. 169–179, <http://repozytorium.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/20224> (dostęp: 25.08.2018).
- , *Różne modele protestu i wizja kultury w Reformacji*, „Rocznik Teologiczny” LX, 3 (2018), s. 347–64, <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/27039> (dostęp: 25.08.2018).
- , *Styl Przekładów Biblijnych i Protest Song Czesława Miłosza. Narracja Generacyjna Wobec Archaiczności*, „Teksty Drugie” 152/3 (2015), s. 295–313, <http://hdl.handle.net/11089/11827> (dostęp: 25.08.2018).
- , *Sublimicyzm i idolatria w przekładach psalmów na język polski, angielski i szwedzki. Kognitywne parametry stylu*, w: *Idol w kulturze. Studia*, pod red. E. Fiały, A. Fitasa, D. Skórczewskiego, wyd. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 228–255, <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/23995> (dostęp: 25.08.2018).

## INDEKS OSÓB

- Achinstein Sharon 52, 241  
Adamo D. V. T. 222, 241  
Adler Alfred 202  
Adorno Theodor W. 58, 91, 246–247  
Anderson David R. 113, 173, 241  
Arendt Hannah 14–15, 23–24, 28–30, 38, 58, 73, 76, 81, 84, 94, 96, 111, 169, 242–242, 244–249, 255  
Arystoteles 16, 48, 59, 61, 68, 75, 253  
Azaf 140
- Bachtin Michaił** 38, 61–62, 126  
Badiou Alain 240–241  
Bagchi David 95, 241  
Bainton Roland 49, 242  
Baker Mona 55, 254, 256  
Baluch Jacek 74  
Barańczak Stanisław 25, 160, 242  
Barth Karl 55  
Bechtel John L. 126, 242  
Bednarek Henryk 110, 243  
Bellinger William H. Jr. 158, 243  
Belov Olga 38, 242  
Benedict Ruth 21–22, 242  
Bethge Eberhard 30–31, 242  
Bloom Alan 142  
Błoński Jan 150, 152–153, 166–167, 242  
Bolton Matthew 43, 242  
Boney M. (zespół) 156, 159, 229–230
- Bonhoeffer Dietrich 14, 16, 22, 24–36, 38–42, 48, 50, 52–53, 57, 62, 64, 67, 84, 87, 92, 94, 96, 100–101, 105, 111, 125–127, 141–144, 149, 157, 169, 174, 225–226, 242–244, 249–250, 254–255  
Bonhoeffer Karl 14, 16, 22, 24–36, 38–39, 41–42, 48, 50, 52–53, 57, 62, 64, 67, 84, 87, 92, 94, 96, 100–101, 105, 111, 125–127, 141–144, 149, 157, 169, 174, 225–226, 242–244, 249–250, 254–255  
Brandstaetter Roman 132, 198, 206, 216, 220, 222, 237, 258  
Brueggemann Walter 158, 243  
Buchanan George 133, 136, 171–173, 176–180, 182–183, 185–190, 192, 204–205, 215, 236, 243, 261  
Burckhardt-Biedermann Theophil 96, 243  
Burkhardt Jacob 55, 104  
Burns Robert 32  
Butler Judith 58, 243  
Campen Joannesa van 173  
Camus Albert 70, 243  
Carlyle Thomas 32–33  
Chwin Stefan 163–164, 166, 243  
Compton Jared 173, 244  
Coppola Francis Ford 37, 159

- Cranach Lucas der Ältere (starszy) 53  
 Crell Jan 102  
 Cromwell Oliver 32–33, 52–53, 57,  
 74, 213  
 Cummings Brian 171, 244  
 Cylkow Izaak 129, 132, 154, 157, 164,  
 174, 197, 206, 216, 220–222, 258  
**D**  
 Dakowicz Przemysław 26, 244  
 Dante Alighieri 32  
 Dawid (król, psalmista) 15, 23–24,  
 30, 35, 52–53, 59, 61, 67, 71, 73,  
 76, 83, 87, 91, 94, 96, 99, 126,  
 127, 135, 139–142, 144, 145, 152,  
 167, 169, 171–172, 174, 188, 204,  
 213–214, 223, 243, 245, 248–249,  
 258  
 De Beaugrande Robert 139, 242  
 Debora 184  
 Deguy Michel 46, 244  
 Dennet Daniel 66, 244  
 Dobrzycki Stanisław 171  
 Dohnanyi Hans von 143  
 Dostojewski Michaił 38, 160  
 Dressler Wolfgang Ulrich 139, 242  
 Dylan Bob 73  
**E**  
 Eco Umberto 139, 241, 244  
 Ehrlich Thomas 84, 242, 247  
 Erazm z Rotterdamu 54, 102  
 Ethan 140  
 Eyerman Ron 74, 244  
**F**  
 Ferguson Sinclair B. 247  
 Ficino Marsilio 105  
 Fijałkowski Paweł 172, 245  
 Fish Stanley 13, 121, 245  
 Forman Miloš 52, 159  
 Forstner Dorothea 203, 245  
 Foucault Michel 14, 91–92, 94,  
 103–104, 107, 245  
 Francis-Noël Thomas 150  
 Franciszek papież 57  
 Fromm Erich 139, 255  
 Frydryczak Beata 101, 245  
 Frye Northrop 139, 143, 184, 231, 245  
**G**  
 Gärdenfors Peter 66, 243, 245  
 Gazda Grzegorz 140–141, 246, 248,  
 253–254  
 Gedeon 29, 155, 181–182, 184–185,  
 190–192  
 Gierowski Piotr 74  
 Gintrowski Przemysław 75  
 Gladwell Malcolm 71, 83, 245  
 Godoń Rafał 97, 107, 245  
 Goethe Johann Wolfgang von 104  
 Goliat 16, 71, 83, 87, 91, 174, 245  
 Gomola Aleksander 211  
 Grad Jan 21–22, 246  
 Green Roger 97, 186, 243, 249, 261  
 Grochowiak Stanisław 83  
 Grodziński Eugeniusz 36–37, 246  
 Grotius Hugo 191  
 Gumilow Lew 14  
**H**  
 Habermas Jürgen 37, 91–92, 94, 103,  
 107, 114, 161, 246  
 Haugen Marty 156  
 Hays Lee 75, 97, 254  
 Heman 140  
 Herbert Zbigniew 36, 56, 164, 166–167,  
 243  
 Herder Johann Gottfried 153

- Herkules 48, 96,  
 Herod 157, 223  
 Hitler Adolf 14, 24–25, 27, 35–37,  
 41, 48, 53, 57, 59–90, 143–144,  
 246, 248, 251, 255  
 Hoggart Richard 113  
 Hohenzollern Albrecht 47, 171  
 Holbein Hans 48, 96, 99, 105–106  
 Holiday Billie 159–160, 162, 226,  
 249  
 Horkheimer Max 58, 91, 110, 112,  
 246  
 Horn Laurence R. 61, 66, 246, 250  
 Hübner Irena 141, 246  
 Huxley Aldous 120
- Ilyin Ivan 14  
 Izdebska Agnieszka 15, 247
- Jakub (James I Stuart) 53  
 Janicki Łukasz 43, 251  
 Jeremiasz 155, 240  
 Jezus Chrystus 36, 46, 48, 54, 57–58,  
 131, 154, 164, 169, 174, 189, 223,  
 238  
 Johnson Mark 22, 32, 50, 137, 247–248  
 Johnson Samuel 104
- Kaczmarek Jacek 74, 83  
 Kalwin Jan (właśc. Jean Calvin, Jean  
 Calvin) 171, 184, 190–192, 203,  
 257  
 Kant Immanuel 91–92, 97, 196, 247  
 Karol (Charles I Stuart) 57  
 Karpiński Franciszek 132, 152–153,  
 197, 205, 216, 220–222, 247, 258  
 Keefer Kyle 151, 247
- Keh Andrew 227, 247  
 King Ian 242  
 King Martin Luther 27, 38, 100, 225,  
 242, 247, 255  
 Kłoskowska Antonina 21–22, 242,  
 247  
 Książnin Franciszek Dionizy 153  
 Knight Deborah 227, 248  
 Knox John 32  
 Kochanowski Jan 131, 133, 140, 152–  
 154, 158, 161, 169–173, 175–193,  
 197, 204–205, 215, 220–222, 237,  
 248–249, 258, 263  
 Kofta Józef 75  
 Kolbe Maksymilian 27  
 Kolumb Krzysztof 78, 81, 87, 93  
 Korah 140  
 Kuroń Jacek 25
- Lakoff George 22–23, 39, 50, 56, 61,  
 69, 111, 139, 207, 220, 248  
 Lang Johann 126  
 Lang Johannes 105  
 Law Stephen 53, 103, 248  
 Leon X 101  
 Leonardo da Vinci 104  
 Levinas Emmanuel 58  
 Lewandowska-Tomaszczyk Barbara 62,  
 65, 248  
 Lewis C. S. (Clive Staples, pseud. Jack)  
 149, 157, 248  
 Likurg 33  
 Lombard Piotr 48  
 Lopez Trini 97–98  
 Lubelczyk Jakub 132, 171–173, 179,  
 181, 184, 188, 191–192, 197, 203,  
 215, 220–222, 234, 258

- Lurker Manfred 203, 249  
 Luter Martin 32, 36, 41, 46–54, 65, 67, 95–96, 99, 101–103, 105–107, 126, 181, 198, 242, 249, 253  
 Lynskey Dorian 98, 159, 249  
 Lyotard Jean-François 14, 101
- Łukasiewicz Jan 68, 246
- Mahomet** 32  
 Malinowski Bronisław 139  
 Markowski Michał Paweł 103, 245, 249, 258  
 Marley Bob 156  
 Marshal Peter 47, 249  
 Marx Karl 96–97  
 Mazowiecki Tadeusz 25, 27–29, 75, 249  
 Mazurkiewicz Roman 172, 249  
 Melchizedek 174, 182, 185–186  
 Meller Katarzyna 172, 192, 248–249  
 Metaxas Eric 25, 143, 249–250, 254  
 Michał Anioł (Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni) 35, 80, 174, 217, 226  
 Mickiewicz Adam 80, 160, 171  
 Mikołaj Gomółka 158, 172  
 Milerski Bogusław 97, 107, 242, 250  
 Miller Nicholas Patrick 45, 65, 250  
 Milton John 51  
 Miłosz Czesław 63–64, 77, 92–93, 120–121, 129, 131–133, 149–154, 157, 159–164, 166–167, 198, 206, 216, 220, 222, 228, 237, 242–243, 250–252, 254, 258, 264  
 Minsky Marvin 139, 250  
 Młynarski Wojciech 73, 75–77, 80–81, 92–94, 264
- Mojżesz 33–36, 39, 48, 131, 140, 144, 169, 202, 223  
 Morawska Anna 27, 250  
 Mounce William D. 167
- Napoleon Bonaparte 32–33  
 Neiman Susan 83, 165–166, 250  
 Newton John 75  
 Nietzsche Friedrich 21, 38, 47–48, 57, 99, 103–104, 120, 250, 252  
 Nobel Alfred 78, 81, 250  
 Noe 74, 77, 80–81, 87, 93  
 Norwid Cyprian Kamil 27  
 Numa Pompiliusz (król Rzymu) 33  
 Nussbaum Martha 227, 250–251  
 Nycz Ryszard 57, 93–94, 125, 161, 246, 251, 264
- O'Connor Sinnéad 158  
 Ockham William 48  
 Odyn 32, 99  
 Orwell George 100–101, 103, 120  
 Owen John 53, 242, 247, 251
- Pałubicka Anna 22  
 Pasek Zbigniew 43, 248  
 Paweł św. 240–241, 258  
 Pettegree Andrew 108, 251  
 Pico della Mirandola Giovanni 105  
 Pietrzak Jan 74–75  
 Pinker Steven 103, 120, 251  
 Platon 76, 110, 240, 252  
 Popper Karl Raimund Sir 239, 240, 252–253, 255  
 Prince Joseph 222, 241  
 Pseudo-Longinos 150, 253

- Pustkowski Henryk 150, 253  
 Putin Władimir 14  
**Rembowska-Pluciennik Magdalena**  
     137, 253  
 Reuchlin Johann 48, 105  
 Ricoeur Paul 97, 107, 196, 253  
 Roper Lyndal 47–49, 51–54, 105, 253  
 Rorty Richard 77, 254  
 Rousseau Jean-Jacques 32–33, 39, 157,  
     254  
 Różewicz Tadeusz 25–26, 52, 71, 111,  
     244  
 Ruehl Kim 75, 97, 254  
 Ruth Peggy Joyce 21, 222–223, 247  
  
**Saldanha Gabriela** 55, 254  
 Salomon 91, 140–141  
 Samuel 104, 152  
 Sartre Jean Paul 103  
 Saul 15, 35, 53, 71, 87, 126, 142,  
     213–214, 223  
 Schleicher Rüdiger 143  
 Schopenhauer Artur 196, 202  
 Schumann Robert 143–144, 167, 245  
 Seeger Pete 75, 97, 254  
 Seneka (Młodszy, Lucius Annaeus  
     Seneca Minor) 125  
 Shahan Christine Muir 144, 254  
 Shelley Mary 114  
 Siennicki Antoni 171  
 Simon Herbert 56, 250  
 Simpson James 101  
 Skjelver Danielle Mead 95, 254  
 Sliwa Martyna 38, 242  
 Słonimski Antoni 83  
 Smith Robert 38, 254  
  
 Snyder Timothy 13  
 Sojka Jerzy 27  
 Sokrates 110  
 Solomon Robert C. 227, 254  
 Soyka Stanisław 162  
 Staff Leopold 132, 198, 258, 206,  
     216, 220–222, 237  
 Staszewski Stanisław 75  
 Szajnert Danuta 15, 247, 254  
 Szekspir William (Shakespeare) 32,  
     162  
  
**Taine Hyppolite** 115  
 Talmy Leonard 62–63, 254–255  
 Taylor Charles 46, 50, 114, 255, 259  
 Tetzl Johann 52  
 Thor 99  
 Tillich Paul 14–16, 109–111, 121,  
     240, 255, 280  
 Tomasz à Kempis 39  
 Tomasz z Akwinu 48, 96  
 Trzeciecki Andrzej Młodszy 172  
 Turner Mark 150, 255  
  
**Verdi Giuseppe** 158, 161  
 Voltaire (Wolter, właśc. François-  
     -Marie Arouet) 152  
  
**Wach Jarosław** 43, 251  
 Wagner Wilhelm Richard 37–38,  
     159, 250–252, 255  
 Wansing Heinrich 66, 146  
 Weber Max 50, 58  
 Wijaczka Jacek 170, 255  
 Williams Reggie L. 100, 255  
 Winckelman Johann Joachim 104  
 Wiszowaty Andrzej 102

- Wujek Jakub 132, 154, 197, 204, 216,  
220–222, 237, 258
- Wycliffe John 130, 132, 199, 260
- Young Edward 51, 252–253
- Zachariasz 175
- Zadeh Lotfi 68
- Zadok 174
- Zakai Avihu 139, 255
- Zygmunt II August 170

## INDEKS RZECZOWY

- abstrakcjonizm (malarstwo abstrakcyj-  
cjonistyczne) 195  
absurd 68, 70  
*ad fontes* 54, 105  
agonista 63, 106  
akcja 28  
aktywizm 22, 30, 42, 50, 52, 73, 81,  
83, 91–92, 125, 264  
alienacja 113  
alternatywa (także negacja) 66  
amplifikacja 38, 178–179, 182, 187,  
197, 200  
anachronizm 96, 225, 227–228, 237,  
239  
analiza (analityczny) 13, 15, 22, 41,  
53, 62, 63, 88, 90, 105, 125–126,  
135–139, 150, 163–164, 196–197,  
210–211, 213, 215–217, 223,  
228–230, 232, 239, 256, 264  
*animal laborans* 23, 81  
antropologia 15, 21–23, 32, 50, 53,  
73, 76, 81, 96, 104, 110–112, 115,  
139, 149, 169, 202–203, 233, 247  
antropologia doświadczenia 144  
antropologia literatury 115  
antropologia słowa 115  
antyteza 64, 68  
archaizm (archaiczny) 153, 161–164,  
166–167, 177, 209–211, 225, 227–  
230, 237, 251–253, 264  
arka 52, 91, 144, 167, 174  
autentyzm 26, 143–144, 150, 152,  
158, 214, 223  
awangarda 106, 161  
**Babel wieża** 118  
badanie 13, 30, 41, 76, 84, 103–104,  
113, 115–117, 119–120, 127, 130,  
135–137, 139, 144, 159, 163, 166,  
177, 195, 211, 234, 240, 251–252,  
256  
bard 73–75, 83, 99  
Biblia (Pismo Święte) 222, 226, 245,  
256–258  
Big Data 119  
Bildung (ideał kształcenia) 21, 104, 244  
blogosfera 118  
blokada 64–65, 74  
blokada semantyczna 63  
bohater 15, 32–35, 48, 71, 73, 81, 83,  
87, 100, 110–111, 143, 162, 170,  
191, 227  
bojkot 43–44  
broń 17, 37, 52, 62, 80, 96, 195–196,  
203–205, 207, 209–211  
bunt 45, 59, 62, 65, 70–71, 92, 100,  
156  
chodzenie 25–26  
chrystianizacja przekładu 192



- chrześcijanin 27, 36, 41, 51–53, 126, 213, 250  
ciało (cielesność) 15, 65, 74, 137–138, 199, 223–224  
cierpienie 31, 64, 138, 143, 149, 169, 233  
cnota 47, 130, 150, 175, 181, 183, 193  
cyfryzacja, cyfra 112, 117  
człowiek nowy (także nowe stworzenie) 73, 81, 87, 173  
człowiek witruwiański 104  
człowiek zbuntowany 70  
czytanie cudzych myśli 67  
czytanie-pisanie 125–127
- debaty 46, 54, 114  
demokracja 18, 38, 53, 76, 83, 165, 225  
demokratyzacja 110, 118  
demonizacja przeciwnika 52  
dialektyka Oświecenia 37, 246  
dialog międzykulturowy 115–116  
dialogiczność 61–62, 126, 142  
diaspora 114, 154–155  
dominująca wartość estetyczna (DWE) 137, 139, 228–231  
dramatyzm, dramatyczność egzystencjalna 46–47, 152  
druk 33, 46, 52, 97, 105, 106–108, 117, 252, 258–259, 263  
dyskurs 17, 38, 49–50, 68, 91, 101–102, 165, 170, 172, 192, 220, 246, 263–264  
dystans (przestrzenny i czasowy) 66  
działanie 23, 26–27, 30, 36, 41, 48, 58, 64, 70, 76–77, 84, 87, 92, 94, 102, 107, 121, 153, 238, 246, 279
- Ecclesia semper reformanda* (zob. także Kościół)  
edukacja liberalna 83, 92  
edytorstwo 105  
efekty uczenia się 84  
egzystencjalizm (filozofia egzystencji) 95, 100–101, 108, 164  
ekumenizm (ekumeniczne) 27, 46, 132, 198, 214, 216, 220, 222, 232, 258  
emancypacja 113–114  
emocje (emocjonalność) 67, 76, 130, 138, 152–153, 155, 158, 162, 209, 228, 233, 237, 239  
empatia (empatyczne) 13, 17, 22, 42, 56, 120–121, 227, 252–253, 263  
epickość 15, 154  
epika 15, 135, 247  
eskapizm 81  
etniczność 114  
etos pracy 50  
etyka 18, 25, 43, 76–77, 81, 103, 157  
Ewangelia 27, 47, 56, 58, 95, 106, 131, 154, 157, 167, 169, 223, 242, 255–256, 263  
ewolucja 56, 61, 66, 114, 192, 203, 245–246
- faszystowskie (ruch faszystowski) 14, 92, 101, 133  
feminizm 113  
fikcja (fikcyjne) 144  
film 37, 52, 58, 98, 100, 113, 115, 159  
filologia 43–44, 54, 95–96, 101–103, 105–108, 120, 136, 160, 178  
filozofia (także filozof) 13–14, 23, 25, 41, 46–48, 51–52, 54, 57–59,

- 66, 70, 76, 81, 91–92, 94–97, 99, 101–108, 113, 115–116, 119, 143, 245–247, 251, 253–255
- filozofia dialogu 58
- fokalizacja 192
- fokalizacja zmysłowa 192
- folk (muzyka folkowa) 76, 97–98, 132, 199, 254
- frankfurcka szkoła krytycyzmu 26, 37
- fuga 21, 38, 41, 57, 62, 94, 128
- Galaktyka Gutenberga** 100
- gatunki (gatunki mowy)
- gatunek literacki 16, 246–248, 254–255
- globalizacja 112, 117–118, 120
- godność człowieka 53, 55, 65, 107
- Gutenberg Projekt 100
- Hamlet** 162
- harfa 140
- harmonia 160, 185
- hebrajski 15, 48, 105–106, 127, 129, 138, 140, 142, 145, 153, 155, 167, 177, 187, 201, 214, 228, 237, 258
- hermeneutyka (także protohermeneutyka) 107, 163, 250, 254
- heros mitologiczny 15, 96
- hiperbola 211
- historia 13–14, 18, 37, 43–44, 47, 74–75, 83, 96–98, 100–101, 103, 105, 112, 114, 117, 119–120, 125–126, 131, 136, 139, 143, 149–150, 154, 156–157, 161, 163, 165–166, 169–170, 184, 195–196, 202, 216, 228, 238, 240, 245, 248, 263, 279
- historii koniec 143, 149, 169
- homo faber* 23, 81, 92
- homo sapiens* 66
- humanistyka (nauki humanistyczne) 17, 57, 94, 103, 112, 119, 121, 251
- humanistyka cyfrowa 119
- humanizm 38, 93, 102–104, 106, 112, 119–121, 169, 279
- „Blżej człowieka” (humanizm) 42, 54, 56–57, 106
- humanizm renesansowy 53, 103, 119
- hybrydoczność (tożsamość hybrydowa) 114, 117
- hymn 75, 98, 100, 140, 152, 158, 172, 177, 179, 227, 250
- ideologia 37, 114, 161
- idolatria (bałwochwalstwo) 106, 176, 196, 202–203, 264
- ikona (obraz, obrazowanie) 27, 30, 52
- ikonoklazm 52, 101
- ikonosfera 50
- improwizacja 41, 128
- incipit 177
- indywidualizm 38, 42, 49–51, 55, 103–105, 107, 111, 120, 252
- inkantacja 152
- innowacja 51, 57, 83, 87, 94, 105, 120, 170, 174–176, 178, 180, 186, 188, 192, 211, 238
- inspiracja 15, 18, 22, 24–26, 75–76, 81, 83, 92, 94, 192, 133
- intencjonalność 66
- interdyscyplinarność 112, 114, 116–117
- interpretacja 16, 49, 83, 112, 136, 163–165, 170, 173–174, 181–185, 187–192, 204, 222–223, 229, 238, 242–243

- intersubiektywność 67, 91, 111, 137, 254
- ironia 77, 160
- istoty popperowskie 66
- język naturalny 60–61
- kalwiniści 171–173, 181, 185
- kamienie milowe 85, 88
- karnawalizacja 95, 107
- kicz 17, 225, 227, 229, 237–240, 253, 263
- kognitywistyczna analiza slotów semantycznych 232
- kognitywizm 16, 22, 103, 116, 120, 125–126, 136–137, 139, 225, 232, 247, 252–254, 263–264, 279
- kolonializm 114
- komparatystyka (komparatystyczny) 135, 119
- kompetencje 85, 87, 135
- konstruktywizm 76, 101
- konsumpcja 58, 110, 112–113
- kontestacja 45, 144, 159–160, 162
- kontrapunkt 38, 91
- kontrola 56, 100, 114
- kooperacja 111
- kosmopolityzm (kosmopolityczny) 25
- Kościół (także Wyznający) 24, 27–29–30, 35, 41, 46–47, 50, 56, 65, 80–81, 101–102, 131, 143, 149, 169–172, 176, 182, 185, 188, 203, 213
- kotwica tekstu 15, 223–224
- kreatywność (kreacja, innowacja, twórczość) 16, 51, 57, 76, 81, 94, 118–119, 174, 192, 252, 279
- krytycyzm (także krytyczność) 26, 91–92, 94, 98, 103, 106–107, 121
- krytyka 17, 36, 41, 91–92, 95, 97, 101, 107, 110–115, 119, 170, 241–243, 247, 252
- kultura 13–17, 21–24, 30, 32, 35, 37–38, 42–43, 48, 50, 54–58, 66, 73–74, 76–77, 79–81, 88, 92–94, 97, 101, 104–105, 109–120, 125–127, 129, 131–133, 135, 139–140, 142, 144–145, 150–154, 156–158, 160, 164, 167, 169–171, 174, 179–180, 195–196, 211, 214, 216–217, 225, 227–229, 237, 239, 242, 246, 248, 251–252, 263–264, 279
- kultura literacka 279
- kulturowa historia nowoczesności 37
- kulturoznawstwo 13, 103, 109, 112–121, 279
- lider 17, 24, 29, 41, 96, 100, 131, 133, 169, 214, 237
- lincz 159, 226
- liryka 16, 73, 93, 125, 135, 140–142, 247, 279
- literatura 13, 15–16, 53, 63, 77, 80, 103–105, 113–115, 118, 128, 136, 151–153, 161, 170–172, 191, 195, 223, 229, 241–243, 245–246, 248, 251–252, 255–256, 263, 279
- literatura zaangażowana (także poezja zaangażowana i twórczość zaangażowana) 13, 74
- logika praktyczna 59
- logika zbiorów rozmytych (fuzzy sets) 61, 65, 68

- lokalizacja przekładu (lokalizowanie) 55, 136, 192
- malarstwo** 113, 195
- manifestacja 43, 46, 74
- marksizm 113
- Massive Open Online Courses (MOOCs, masowe otwarte kursy online) 119
- materializm kulturowy 114
- medioznawstwo 117
- mem 118, 163
- mesjanizm (mesjanistyczne, mesjańskie) 131, 133, 145, 174–175
- Mesjasz 127, 143, 149, 169, 175, 185
- metafora 25, 38–39, 41–42, 50–51, 57–64, 68, 104, 136, 138, 179, 182, 185–186, 197, 200–202, 210, 215, 220, 222, 249
- metafora odwrócenia 60, 68
- metaforyka przestrzenna 193
- metodologia, metodologiczne 14, 16–17, 22, 117, 120, 279
- miara 28, 52, 77, 85, 88, 138, 157, 232–233, 240
- miłość 31–32, 36, 38, 46, 63, 77, 98–100, 102, 104–108, 227
- minimalizm (minimalistyczny) 93, 150
- misja, powołanie 13, 16, 28–30, 34–36, 39, 48, 50, 80, 94, 97, 103, 112, 120–121, 279
- model 22–23, 39, 41, 56–57, 68–70, 81, 85, 117, 139, 153, 163–165, 217, 220, 225, 227, 241, 252, 264
- modernizm 91, 103, 120, 246
- modalność 162, 190
- modlitwa 30, 41, 83, 141, 143, 149, 158, 166, 213–214
- monofonia 38
- monolog (monologiczność) 61
- mowa nienawiści 118, 162–163
- multimedia (multimedialne) 106, 108, 110
- muzyka 15, 22, 37–38, 47, 73, 94, 97–98, 113, 140–143, 156, 158
- muzykalność 144
- myślenie performatywne 95
- myślenie twórcze 84, 87, 167
- nacjonalizm** 38, 158
- narcyzm (narcystyczny) 70, 254
- narracja 14, 42, 159, 197, 223, 253–254, 264
- narracja generacyjna 159–160, 253, 264
- narracja wielka 14
- opowieść 15, 17, 49, 80, 141–143, 145, 166–167, 182, 184–185, 189, 223
- naśladowanie 16, 24–25, 28–30, 35–36, 39, 42, 48, 80, 196, 228, 242, 250
- negacja (logiczna, pragmatyczno-psychologiczna) 17, 43, 59–71, 73, 76, 111, 121, 264
- niejednoznaczność semantyczna (polisemia) 64, 173
- nienawiść 118, 162–163
- nieostrość (logika) 61
- nieprzedstawialność 176
- niepodległość 51, 53
- nieskończoność 133, 177–178, 187, 211

- niewola 15, 42, 48, 51, 56, 64, 81, 111, 131, 138–139, 143, 164, 166, 213, 215, 226–227, 230, 232, 240
- niewolnictwo 74–75, 114
- niewyobrażalność 178
- niezgoda (zob. negacja)
- nowoczesność 16, 37, 46, 50, 55, 81, 83, 91, 94–95, 101, 103, 107–108, 113–114, 130, 154, 161, 163, 165–167, 195–196, 246, 255
- nowożytność (także nowożytne myślenie) 107, 111, 118, 167, 169, 196, 228
- Nowy Testament 15, 106, 127, 143, 149, 174, 184, 223, 244, 248, 251, 254, 257–259, 261
- o**
- obrazowanie 133, 188, 197, 210, 252
- obrazowanie chrystologiczne 193
- obrazy poetyckie 193
- ocalenie 77, 80–81, 92, 139, 166, 222–223, 240
- odbicie zwierciadlane 60
- odwaga (męstwo, ale także męskość) 15–16, 71, 93–94, 109–111, 113, 118, 120–121, 129–131, 135–136, 151, 157, 167, 169–170, 178, 193, 195–196, 205, 210–211, 223, 240, 279
- ofiara 26, 48, 53, 165, 174, 182, 185, 189, 193, 223, 240, 264
- ognisko referencyjne 69
- ogniskująca referencyjna domena semantyczna (ORDS) 138, 232
- ogrodnik 57, 93
- opowieść epicka 143, 145
- opór 15–17, 24, 35, 41, 43, 45, 50, 62–63, 65–66, 73, 81, 83, 92, 97, 101, 120–121, 136, 143, 149, 151, 161–162, 193, 214, 223, 240, 245, 251, 279
- oratorium 173
- Oświecenie (także niedokończony projekt) 37, 91, 94, 103, 113–114, 120, 245–246
- p**
- palenie ksiąg 52, 54
- parafraza 106, 132–133, 135–136, 152–154, 156, 158, 169–173, 175–177, 179, 181, 187, 189, 192, 204–205, 215, 217, 257, 263
- parametr archaizmu kulturowego (PAK) 228–229, 234, 237, 239
- parametr kiczu 237, 239
- pasterz (pasterstwo) 15, 23, 39, 57–58, 91, 96, 145, 174, 220
- performans 28
- perswazja (perswazyjny) 139, 161
- piastowanie 220
- pielęgnacja (pielęgnowanie, dbanie, troska) 13, 17, 22, 28, 30, 39, 42, 55–58, 94, 112–113, 126, 150, 165–166, 220
- Pink Floyd 100, 159
- piosenka 73–77, 81, 93, 97–100, 156, 159–160, 229–230, 248, 264
- pisanie 17, 26, 33, 63, 117, 125
- pismo 29–30, 33, 39, 41, 46, 48–49, 96–97, 99, 102, 106, 126–127, 155, 157, 171, 185, 245, 257–259
- planowanie (także antycypacje) 66, 87
- pleć gender 54, 113–115

- podmiot 34–35, 42, 50, 65, 69, 94,  
 113–114, 118, 158, 162–163, 197,  
 201–202, 255  
 poetologiczne 138, 141  
 poetyka 16–17, 26, 76–77, 109, 111,  
 118, 120–121, 131, 135–136,  
 143, 149, 151, 170, 193, 195–196,  
 210–211, 240, 252–254, 264, 279  
 poetyka kognitywna 135–137  
 poetyka kulturowa 115  
 poetyka oporu 149  
 poetyka praktyczna 111  
 poetyka teoretyczna 111  
 poliglotyczna poetyka 16  
 po-etyka  
 poiesis 16, 24, 279  
 pokój 43, 92, 163, 166–167, 204  
 polifonia, polifoniczność 38–39, 41,  
 61–62, 94, 125, 128, 143  
 poligloty 16, 105–106, 108, 125–127,  
 136, 177, 196, 210, 215, 223, 264,  
 279  
 poliglotyzm 103, 107  
 polisemia 64, 227  
 polityka niepolityczna 27–28, 84  
 poprawność polityczna 118  
 posthumanizm 14, 103, 120, 196  
 postkolonializm 103  
 postmodernizm 103, 120, 246  
 postsekularność 161  
 postutopijność 161  
 powieść 38, 100, 114  
 powtórzenie 76, 81, 150, 152, 185,  
 189, 287  
 praca 13, 21, 23–24, 28–30, 34, 43,  
 50–51, 56–58, 73, 80, 84, 87–88,  
 90, 93, 96, 101, 105, 113, 125, 128,  
 141, 150, 170, 216, 230, 264  
 pragmatyzm 22, 64–66, 68, 95, 103,  
 252  
 prawa człowieka 43, 65, 75, 97–98,  
 100, 226  
 prawda 23, 29, 31, 44, 46, 51, 54, 57,  
 61–62, 64, 69, 74, 102, 104, 109,  
 128, 144, 196, 203  
 prawda psychologiczna 152  
 prawdy tabela 60  
 presupozycja 61, 67–69, 162, 217,  
 246, 252, 264  
 produktywność 94  
 projektowe myślenie 42, 56  
 protest 16–17, 24, 41–54, 56–57,  
 59, 62, 64–66, 68, 70, 73–74, 76,  
 96, 102, 111, 159–160, 193, 213,  
 226–227, 242, 250–251, 253, 264,  
 279–280  
 protest song 15, 73–75, 81, 83, 94,  
 97–98, 114, 121, 159–160, 162,  
 253, 264  
 proza 151, 160, 254  
 przeciwieństwo 24, 29, 60, 62, 95,  
 160, 196  
 Przeczenia Matryca 60  
 przekład 13, 16–17, 42, 54–56, 96,  
 102, 105–106, 125–130, 132,  
 135–138, 151–155, 157, 164, 167,  
 170–174, 177–178, 180–183,  
 185, 187–189, 191, 196–197, 201,  
 203, 207–208, 211, 213, 219–220,  
 225, 228–231–234, 237, 246–247,  
 253, 257–259, 261, 263–264, 279  
 przekład dynamiczny 211  
 przekład inkluzywny 211

- przemysł kulturalny 58, 110, 112–113  
 psalm 13, 15–17, 22–23, 25–26, 28–30, 35, 67, 71, 73, 76, 81, 83, 94, 96, 101, 105, 119, 125–127, 129, 131, 133, 135–145, 149–164, 166, 169–175, 177, 179, 181, 183–185, 191–193, 195–197, 202–203, 207–211, 213–214, 217, 219–220, 222–225, 228–234, 241–244, 249–250, 253–261, 263–264  
 psalmy pomsty 149  
 Psalterz 141, 149, 152, 169–172, 174, 188, 191, 204, 247–248, 250, 258–259  
 publicystyka (publicystyczna) 58, 76, 93  
 purytanizm (purytanie angielscy) 50–51, 101  
  
 racjonalność (racjonalne) 43, 96, 137, 104, 137–138, 157, 182, 203, 237  
 rama antropologiczna 76, 149  
 rama epicka (kognitywna rama epicka) 15–17, 96, 133, 135, 139–140, 144, 149, 151–152, 166, 170, 181, 184, 195, 214, 217, 223–224, 230, 279  
 rama konceptualna 16, 23, 140, 217  
 rasa 36, 114–115, 225  
 rasizm 14, 159  
 realizm 15, 69, 101, 152, 185  
 reformacja 17, 23, 30, 41–43, 45–46, 50, 52–58, 70, 83, 96, 102, 107, 111–112, 114, 125–126, 129, 169–171, 175, 179, 181, 193, 213, 228, 237, 245, 252, 256, 263–264  
 reformowanie (także re-formowanie) 57, 71  
 Renesans 53–55, 102–105, 107, 119–120, 126–127, 169, 187–188, 193, 228, 237  
 reprezentacje 41, 48, 50–51, 66, 96, 101, 105, 133, 177, 195, 203, 209, 230  
 republikanizm (republikańskie idee) 43, 53, 133, 177, 182, 213  
 retoryka 49, 52–53, 105, 252  
 rewolucja (także angielska) 48, 52–53, 74, 96–97, 101, 159, 213  
 rodzaj literacki 15, 263  
 romantyzm 83, 164, 171  
 rozum 15, 17, 21–22, 30, 36–38, 42, 50, 53, 56–57, 59, 64–66, 83, 90–91, 94–97, 101–104, 106–107, 109–110, 113–114, 117, 119–120, 131, 137, 139–140, 142–143, 149–150, 161, 163–164, 166, 171, 177, 184–185, 191, 195–200, 207, 213, 230–231, 239–240, 247  
 rozum instrumentalny 107  
 rozum komunikacyjny 91, 94, 107, 114  
 rubryki 84–85, 88  
 ruch praw człowieka 24, 100  
 runy 99  
 rytm 37, 150, 162  
 rzeczywistość przedstawiona 152  
 rzeźba 35, 113, 196  
  
 samoświadomość 67  
 semantyka 66, 69–70, 80  
 semiotyka 116  
 sfera publiczna 161–163  
 siły metafora 62  
 skatologia 95, 107

- slot semantyczny 137–138, 229, 232, 234
- słowo 26, 28–30, 33, 36, 41–44, 48–50, 52, 57, 62, 64–67, 76, 79–81, 91–93, 96, 101–102, 104–108, 110, 115, 126–127, 129–131, 135, 138, 140–142, 150, 153–155, 158, 161, 163, 166–167, 174–175, 178, 180, 182, 186–188, 191, 196, 202, 215, 224, 227–228, 239, 279
- słowo-czyn 107
- Sola fide* 54, 95
- Sola gratia* 35–36, 54, 106, 180–181
- Sola scriptura* 35, 41, 49, 96, 106
- solilokwium (solilokwialny) 125, 246
- Solus Christus* 36, 54, 106
- sprawiedliwość 7, 17, 53, 74, 80, 99–100, 162, 166, 174, 189, 212, 225, 227, 230–232, 240, 253, 263
- sprzeczności zasada 61
- Stary Testament 35, 52–53, 127, 155, 157–158, 164, 166, 179, 227, 258
- strajk 43–45
- strukturalizm 103, 120
- studia humaniora 105
- styl (pisanie, mówienia, myślenia) 16, 21–23, 35, 39, 41, 63, 73, 137–138, 141, 149–150, 153, 156, 159–160, 163, 211, 224, 228–229, 253, 264
- styl niski 160
- styl wysoki 160
- stylistyka 136, 138, 150, 153, 156, 160, 224, 232–233, 237, 239
- subiektywność 111
- sublimicyzm 195–197, 210, 264
- syłwa 16, 125, 127, 251
- syłowiczność 125–127, 252, 264
- symbol (symboliczne obrazy) 35, 37, 44, 46, 48–53, 56–57, 59, 63, 65, 73, 76, 80–81, 83, 97, 99–101, 103–104, 106–107, 118, 131, 133, 143–144, 160, 166, 173–174, 178–179, 185–186, 196, 203–204, 206–211, 214–217, 223, 233, 245, 249, 253, 257
- symulacja (hipotezy) 66
- synekdocha 177
- sytuacje życiowe (Sitz im Leben) 62, 139–140
- szal poetycki 105
- śpiew 23, 31–32, 73, 75, 98–100, 132, 140–143, 152–153, 156–157, 159, 161–162, 171–172, 226, 254
- świadectwo 35, 101
- Talmud** 62
- taniec 52, 144, 156
- teatr 16, 24, 75–76, 113, 115, 248
- technika (technologia, cywilizacja) 37, 81, 87, 99, 05, 118, 157, 162, 170, 195–197, 203–205, 207, 211, 216, 243
- tekst 17, 21, 29, 32, 76, 87, 98, 106–107, 125–129, 131, 133, 135–137, 141, 150, 153, 155–158, 160, 171–174, 177, 185, 201, 207, 211, 214, 217, 222–224, 230, 232–233, 235–236, 241–242, 246, 251–252, 256, 261, 264, 90
- teologia (także teolog) 14, 24–28, 30, 46–50, 53–54, 57, 83, 92, 95–96, 101–103, 107–108, 127, 131, 136,



- 141, 166, 170, 172–174, 176, 180,  
187–189, 191, 211, 250, 264
- teoria cudzego umysłu 67
- teoria emocji 67
- teoria intencji 67
- teoria języka 42, 55
- teoria przekładu 55, 102
- teoria uwagi 67
- testament 15, 35, 42–46, 83, 101,  
106, 127, 143, 149, 151, 158, 164,  
167, 174, 184, 223, 230, 241, 244,  
247, 250, 253, 257–260
- tezy 21, 42, 46–47, 52, 54, 68,  
101–103, 143, 161
- tolerancja 117, 127, 246
- totalitaryzm 38, 70, 100–101, 240,  
255
- transgresja 43
- translatoryka (także translatoryczne)  
54–55, 116, 126, 129, 157, 172,  
174, 210, 279
- troska 13, 28, 30, 39, 42, 55–57, 94,  
112–113, 126, 150, 165–166, 220
- Trzecia Rzesza 24–25, 27–28, 36–37,  
141, 144, 250
- TVP 156
- twórcze myślenie 83–84, 87
- tyrania (także tyran) 100, 175, 186–187,  
193
- u**cieczka (także od wolności) 31, 39,  
50, 202, 214, 217, 222–223
- umiędzynarodowienie 114–115
- uniesienie (entuzjazm, inspiracja)  
15, 17, 22, 24–26, 38, 73, 75–76,  
80–81, 83, 87, 92, 94, 97, 104, 110,  
115, 133, 143, 156, 172, 192–193,  
195–196, 201, 205, 208, 227
- uniwersalizm 237, 239–241
- uprawa 13, 22, 34, 42, 56–57, 93, 96,  
111–112, 119, 161
- vita activa* 23, 28, 39, 41, 169, 241,  
243, 246–248, 256
- vita contemplativa* (także kontem-  
placja) 16, 28, 39, 41, 67, 125–126,  
161–162, 169, 241, 243, 256
- vlogi 118
- w**alka 15, 44, 49–52, 54, 71, 83, 87,  
91, 95–96, 98–100, 107, 135–136,  
149, 151, 160, 162, 170, 184, 192,  
195, 208, 225
- wartość (estetyczna) 137, 139–140,  
228–230
- werset 127, 150, 154, 156–157, 159,  
166–167, 181, 189, 192–193, 197,  
203, 213
- wersyfikacja 160
- wiedzy konfiguracja 74
- wielojęzyczność 106–107, 115, 117
- wiral 163
- wizja 13, 15, 21, 23, 27, 39, 42, 54,  
56–57, 68–71, 102, 106, 111–112,  
117, 120, 151, 161, 174–175, 193,  
202, 225–226, 264
- władza 45, 50, 70, 75, 81, 91–92,  
101–102, 114, 132–133, 144, 161,  
173, 175–181, 185, 188, 193, 208,  
211, 240, 247
- władza polityczna 70, 178
- własność (posiadanie) 23, 112–114,  
116, 118, 120, 138, 231–232

- wojna 24, 27–28, 37, 45, 47–48, 50, 57, 100, 189
- wolność 15, 17, 24, 27, 30–31, 41, 49–53, 57, 59, 70–71, 80–81, 83, 97, 99–101, 114, 139, 141, 181, 213, 226, 239, 249
- wolność słowa (także regulacja dyskursu) 42, 49, 52, 79–81, 91–93, 102
- wolność sumienia 42, 49, 102
- wódz 16, 25, 29, 33, 35–36, 39, 169, 174, 181–182, 184–185, 189–191, 202, 214, 226
- wspólnoty wyobrażone 113
- wulgaryzm 95
- wybawienie (zbawienie) 17, 34–35, 42, 139, 143, 169, 180, 184, 202, 213, 217–219, 222, 264
- wyidealizowany model pojęciowy 22, 139
- wykroczenie 43, 251
- wyobraźnia artystyczna 105
- wytwarzanie 23, 28–30, 73
- wyzwolenie 15, 34, 51, 73, 114, 121, 139, 184, 202, 215, 231
- wzniosłość (także teoria wzniosłości) 21, 46, 101, 110, 133, 195–196, 201, 252
- wzorze 14–15, 21–23, 32, 38, 80–81, 87, 101, 125, 225, 133, 158, 161, 163, 228
- wzór kultury 16–17, 21–22, 24, 32, 101, 125, 242, 246, 248
- wzór muzyczny 35, 37
- wzór osobowy 21–22, 32, 80, 87
- YouTube 27, 118, 156, 196
- zaangażowanie społeczne (także obywatelskie) 13, 15–16, 23, 26–29, 41, 49, 51, 69, 74, 83–84, 87–92, 94, 97, 121, 151, 166, 226, 264, 279
- Zagłada (także Holocaust) 14, 37, 54, 157, 163
- zbawca narodu 14, 32, 36–37, 131, 145
- zbawienie 14, 34–36, 54, 102, 121, 131, 139, 143, 149, 169, 174, 180–181, 184, 189, 202, 218, 223
- zemsta (pomsta) 17, 37, 120, 149, 157–158, 162–163, 170, 225, 231
- zoon *politikon* 15, 23, 92, 94
- zwiążłość 149–151
- żar 41
- życie wewnętrzne 125
- Żyd (żydowski, Żydzi) 14, 29–30, 36–37, 41, 54, 57, 64, 139, 153, 164, 166, 174–175, 185, 191, 240



## Streszczenie

Publikacja jest monografią zagadnienia odwagi związanej z byciem twórczym, odwagi *poiesis*, czyli odwagi poetyki. Dyscypliny naukowe związane z tą publikacją to literaturoznawstwo, nauki o kulturze i sztuce (kulturoznawstwo, kulturowa historia), językoznawstwo (translatoryka międzykulturowa), kognitywistyka.

Unikatowe w tej publikacji jest przede wszystkim rzutowanie typowych zagadnień poetyki na aktualne konteksty zaangażowania obywatelskiego w świat współczesny i mocne wyartykułowanie postulatu związania humanizmu z naukami humanistycznymi.

Część pierwsza książki składa się z pięciu rozdziałów teoretycznych. Poetyka sytuowana jest na tle ogólnokulturowym, nie tylko literaturoznawczym. Odwagę poetyki autor wiąże z Tillichowską odwagą bycia, która przekłada się nieprecyzyjnie jako męskość bycia. Ta odwaga bycia to akceptacja własnej kreatywności. Epicka rama, o której autor pisze w odniesieniu najpierw do psalmów i Biblii, może być epicką ramą każdej twórczości literackiej. Epicka rama wiąże słowo z działaniem. Na tym tle dopiero widać misję humanistyki i poetyki zarazem: bardzo często są one domeną protestu i stawiania oporu względem uwierającej rzeczywistości.

W części drugiej umieszczone zostały metodologiczne fragmenty uzasadniające poliglotyczną poetykę kognitywistyczną. W tej części znajdzie czytelnik wyjaśnienie związku fugi i sylwy, jak również poetyki kognitywnej, w której centralne miejsce zajmuje epicka rama konceptualna liryki.

W części trzeciej znajduje się pogłębiona charakterystyka epickiej ramy psalmów w przekładach na język polski. Ujęcie to ma charakter komparatystyczny.

## Abstract

The publication is a monograph on the issue of courage associated with being creative, the courage of *poiesis*, or the courage of poetics. The scientific disciplines related to this publication are literary studies, cultural and art sciences (cultural studies, cultural history), linguistics (intercultural translation studies), cognitive science.

Unique in this publication is primarily the projection of typical issues of poetics on current contexts of civic engagement in the modern world and strong articulation of the postulate of linking humanism with the humanities.

The first part of the book consists of five general chapters. The author places poetics on the background of the cultural studies, not only literary studies. The author derives the courage of poetics from Paul Tillich's courage of being, which is being mistranslated into Polish as the 'masculinity of being'. This courage of being is the acceptance of her/his creativity. The epic frame, about which the author writes concerning the psalms and the Bible first, can be an epic framework for any literary work. Epic frame links the word with action,

Against this background, the mission of the humanities and poetics one can see at the same time: they are very often the domain of protest and resistance to the hurting reality.

In the second part, methodological fragments are justifying the polyglottic cognitive science poetics. In this part, the reader will find an explanation of the relationship between fugue and silva (from Latin 'silva rerum'), as well as cognitive poetics, in which the epic conceptual frame of lyrics occupies the central place.

In the third part, there is an in-depth characterisation of the epic framework of psalms in translations into Polish. The report is of a comparative nature.

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8  
[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)  
e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)  
tel. (42) 665 58 63