

Barbara Marczuk (Kraków)

Medytacja nad psalmem *Miserere* Filipa Duplessis–Mornay w świetle kalwińskiej koncepcji pokuty

Filip Duplessis Mornay, nazywany z racji swego duchowego i politycznego autorytetu papieżem hugenotów, znany jest głównie jako autor traktatów polemicznych¹. Mniejszym natomiast powodzeniem u jego współczesnych cieszyły się jego pisma o charakterze duchowym: medytacje prozą nad psalmami².

Reprezentują one jeden z głównych gatunków literatury protestanckiej, która zgodnie z wymaganiami Kalwina mogła zajmować się tylko tematami religijnymi i jako jedyny wzór do naśladowania przyjmowała Biblię. Medytacje Mornay'a sąsiadują z podobnymi utworami uznanych pisarzy ewangelickich i wpisują się w nurt swoistej mody literackiej³.

Popularność tego gatunku, jego reprezentatywność dla duchowości ewangelickiej, jak i przynależność jednocześnie do literatury pięknej i dewocyjnej sprawiły, że niezrędko był on inspiracją dla badaczy. Medytacje napisane przez protestanckich poetów doczekały się współczesnych wydań i monografii⁴, natomiast pisma Mornay'a wydrukowane po raz ostatni w 1611 roku są obecnie prawie zapomniane⁵. Pod względem literackim nie dorównują one medytacjom Sponde'a czy d'Aubigné i przez swoją dużą objętość nie są łatwe w lekturze dla współczesnego czytelnika. Stanowią jednak bardzo ciekawy dokument duchowości protestanckiej i przykład gatunku, który w zamiśle swoim miał pomóc czytelnikom w pogłębieniu życia religijnego trafiając jednocześnie w ich upodobania literackie.

Jej najważniejsze pisma to: *Discours de la vie et de la mort* (1575), *Vindiciae contra tyrannos* (1577), *Traité de l'Eglise* (1578), *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1581), *Traité de l'Eucharistie* (1600).

² *Méditations chrétiennes sur plusieurs Psaumes, à Paris chez Guillaume Auvray 1597*, egzemplarz Biblioteki Uniwersyteckiej w Genewie, sygn. Cb 1304 zawiera medytacje nad psalmami 6, 30, 32, 25, 51, 101 i 130. Wszystkie cytaty w tekście na podstawie tego wydania, w moim tłumaczeniu.

³ Teodor Beza publikuje w 1582 *Chrétiennes méditations*, Antoine de la Roche Chandieu w 1581 wygłasza w kolegium w Lozannie *Medytacje na psalmem 32*, Jean de Sponde i Agryppa d'Aubigné piszą *Méditations* w 1587 i 1588.

⁴ Por. Agrippa d'Aubigné, *Oeuvres complètes*, t. II, Paris, Editions de la Pléiade, 1975, Th. de Bèze, *Méditations chrétiennes*, Genève, Droz, 1964, J. de Sponde, *Méditations avec un essai des poèmes chrétiens*, Paris, José Corti, 1954.

⁵ Wspomina je monografista autora, R. Patry, *Philippe du Plessis–Mornay, huguenot, homme d'état*, Paris 1933, szerzej piszą o nich M. Jeanneret, *Poésie et tradition biblique en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1969 oraz K. Erdő, *Méditations calvinistes sur les Psaumes dans la littérature française du XVI^e s.*, w: „Acta litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 24, 1982, s. 117–155.

Przedmiotem siedmiu medytacji są psalmy o podobnej tematyce. Psalm 6, 51 i 130 mają charakter pokutny, psalm 32 jest podziękowaniem Bogu za odpuszczenie grzechów, psalmy 25 i 30 są pochwałą Boga po oddaleniu niebezpieczeństwa⁶. Najdłuższa i najciekawsza spośród nich jest medytacja nad psalmem 51: *Miserere mei Deus*, najbardziej znanym spośród psalmów pokutnych. Utwór ten, wypowiadający bezmiar skruchy Dawida po uwiedzeniu Betsabe i wysłaniu na pewną śmierć jej męża Uriasza, stanowił inspirację dla prawie wszystkich współczesnych Mornay'owi autorów medytacji. Również dla niego samego tekst ten miał szczególne znaczenie. W 1585 roku Mornay przetłumaczył z łaciny medytację Savonaroli opartą na *Miserere*, napisaną przez dominikanina w celi więziennej, podczas oczekiwania na śmierć w 1498r⁷. Tekst ten był pierwowzorem gatunku medytacji nad psalmami dla całej epoki renesansu. Fakt, że kilka lat później Mornay powrócił do *Miserere*, by „umocnić swego ducha przeciwko cierpieniom tego czasu”, świadczy o tym, że we własnym życiu duchowym autora psalm ten musiał odegrać istotną rolę.

Expositiones in Psalmos Savonaroli i wszystkie szesnastowieczne teksty podążające za ich wzorem łączą w sobie trzy tradycje. W najstarszej z nich *meditatio* oznacza monastyczne ćwiczenie duchowe składające się z trzech etapów. Pierwszy z nich, *lectio divina*, polega na czytaniu Biblii półgłosem i swoistym „przeżuwaniu” jej słów (*manducatio et ruminatio Verbi*)⁸. Drugi etap, *meditatio*, to rozmyślanie nad sensem przeczytanego fragmentu, wreszcie trzeci, *oratio*, to modlitwa ubogacona treścią rozważanego tekstu. Ten sposób nasycaenia się tekstem świętym tłumaczy zażyłość autorów monastycznych z Biblią, która stała się ich językiem i ich sposobem myślenia.

Druga tradycja to nazywane medytacjami pisma, które pojawiają się na przełomie XI i XII (np. *Meditationes* Anzelma z Canterbury czy *De Meditatione* Hugona Wiktoryna). W odróżnieniu od medytacji w sensie ćwiczenia duchowego pisma te nie opierają się na fragmentach Biblii, ale wybierają jako temat tajemnice wiary lub zagadnienia życia duchowego.

Trzeci nurt, w który wpisują się medytacje nad psalmami, to komentarze biblijne, których autorzy za Orygenesem (*Homiliae in Psalmos*) przyjmują metodę wyjaśniania wersetu za wersetem⁹.

Epoka reformacji obfituje w komentarze do Psalmów opracowane według nowych metod egzegetycznych, będące podręcznikami osobistej modlitwy, ale również istotnym narzędziem reformowania chrześcijaństwa nie tylko przez protestantów¹⁰.

Potrójna tradycja — komentarza biblijnego, ćwiczenia duchowego i gatunku literatury religijnej — wyznaczy etapy naszej refleksji nad tekstem Mornay'a. Pozwoli nam ona uchwycić cechy medytacji odróżniające ją od gatunku czysto egzegetycznego, jakim jest komentarz biblijny, i zbadać, poprzez jakie zabiegi formalne pod piórem

⁶ Wyjątek stanowi medytacja nad Psalmem 101 będąca swoistym traktatem etyczno-politycznym, w którym Mornay projektuje dla Henryka IV antymakiaweliczny wzór chrześcijańskiego władcy.

⁷ W tych samych okolicznościach Savonarola napisał medytację nad Psalmem 32. Opublikowane razem po śmierci autora noszą one tytuł *Expositiones in Psalmos*.

⁸ Por. Ezechiel 3,1–3 oraz słowa Św. Augustyna: „Kiedy słuchasz lub czytasz, jesz, kiedy medytujesz nad tym, co przeczytałeś lub usłyszałeś, przeżuwasz, aby być zwierzęciem czystym a nie nieczystym” (*Enarratio in Ps. 36*, cyt. za artykułem M. Sauvage *Méditation* w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. X, kol. 909, tłum. moje).

⁹ Np. Św. Ambroży i Św. Augustyn w *Enarrationes in Psalmos*.

¹⁰ Erazm w latach 1515–1536 publikuje *Enarrationes in Psalmos*. Lefèvre d'Étaples wydaje w 1509 *Quincuplex Psalterium*, Kalwin w 1558 pisze *Les commentaires sur les Psaumes*.

teologa i wierzącego monolog Dawida zamienia się w protestancki odpowiednik sakramentu pokuty.

1. Medytacja a tekst biblijny

„Litera Pisma jest martwa i nieskuteczna, jeśli przyjmują ją tylko uszy. Ale Duch oznacza doktrynę duchową, czyli taką, która nie jest tylko wymawiana ustami, ale skutecznie przenika do krańców duszy i ożywia ją uczuciem” (Kalwin, *Komentarz do 2 Kor. 3,6*)¹¹.

Utwór Mornay’a, tak jak tradycyjne komentarze biblijne i stanowiąca wzór dla pisarza medytacja Savonaroli, podąża wersem po wersecie za tekstem psalmu. Pojawienie się pierwszego wersetu przygotowuje wstęp (*exorde*), a przywoływane następnie poszczególne wersety otwierają jakby kolejne rozdziały tekstu. Dzięki temu medytacja w sposób naturalny wypływa z Psalmu, dopowiada go i tłumaczy sprawiając, że poemat biblijny zdaje się sam mówić, z martwej litery przemienia się w Słowo żywe¹². W przeciwieństwie do komentarza biblijnego w medytacji nie ma podziału na Psalm i egzegezę. Medytujący zacierą swą tożsamość identyfikując się z Dawidem¹³, a słowa przez niego wypowiedziane zapożyczają od Psalmu formę modlitwy wznoszonej do Boga. Utkana jest ona w całości z reminiscencji biblijnych i nie tylko psalmicznych. Nie troszcząc się o chronologię autor wkłada w usta Dawida cytaty z Ewangelii, Apokalipsy czy ksiąg prorockich. Dzięki tym zamierzonym anachronizmom tekst święty pojawia się w medytacji jako Objawienie jedyne, wieczne i niepodzielne¹⁴.

Reminiscencje biblijne, stanowiące zasadniczą tkankę tekstu, nie tylko wtapiają się w monolog medytującego Dawida, ale wpisują się w strukturę rozmowy. Dzięki wprowadzeniom typu: „Powieм za Twoim prorokiem” (fol. 13r.), „Mówi Twój apostoł” (fol. 4v.), „Ponieważ Ty powiedziałeś” (fol. 5r.), „Słyszę jednakże Twojego proroka, który mówi...” (fol. 17v.)¹⁵ każdy cytat staje się wypowiedzią żywej, konkretnej osoby. Postacie biblijne, a nawet sam Jahwe stają się partnerami dialogu.

Osoby te często nie tylko mówią, ale również działają. Dawid przywołuje ślepców przychodzących do Chrystusa, faryzeusza, paralytyka, Magdalenę, staje obok nich jako protagonista dramatu. Nierzadko identyfikuje się z bohaterami biblijnymi, by ujrzeć swe własne przeczycia jako prefigurację lub powtórzenie zdarzeń opisanych w Piśmie Świętym:

„Spójrz na mnie, syna marnotrawnego, jak przychodzę z daleka, spośród wieprzy, brudny i nieczysty...” (fol. 20r.)¹⁶

¹¹ Cyt. za O. Millet, *Calvin et la-dynamique de la parole*. Genève, Slatkine, 1992, s. 216.

¹² Tę samą intencję zdradza fakt, że Mornay nie przepisuje psalmu z któregoś z licznych przekładów protestanckich, ale spontanicznie tłumaczy na francuski łaciński tekst Biblii Vatable’a.

¹³ Podkreśla to aluzja wypowiedziana we wstępie: „Tu m’as tiré du fumier à la gloire, du parc au palais, des troupeaux au regime des peuples” (fol. 2r) („Wyciągnęłeś mnie z nawozu do chwały, z zagrody do pałacu, od stada do władzy nad ludem”).

I powtórzona na końcu tekstu: „Moy, que tu as retiré des cabanes pour estre conducteur de ton peuple” (fol. 41r) („Mnie, którego wyciągnęłeś z chalupiny abym stał się przewodnikiem twójego ludu”).

¹⁴ Tak jak średniowieczni autorzy monastyczni nawykli do *manducatio et ruminatio verbi*, Mornay nie ma potrzeby przerzucania kart Biblii w poszukiwaniu cytatów. Jego język, wyobraźnia, sposób myślenia nasycone są Biblią. Francuscy katolicy wyrzucali protestantom ten sposób pisania i nazywali go drwiąco „dialektem Kananejskim”.

¹⁵ „Je diray avec ton Prophète”, „Dit ton Apostre”, „Car tu l’as dit”, „Et j’oy neantmoins ton Prophète qui dit”.

¹⁶ „Voy moy l’enfant desbauché, venir de loin du milieu des pourceaux, tout sale, tout ordure...”

„Patrz na mnie, Pawła, prześladowcę czerwonego od krwi” (fol. 6r.)¹⁷.

Identyfikacja dokonuje się czasem w sposób bardzo subtelny, poprzez aluzję, tak jak we fragmencie odwołującym się do Izajasza (Iz. 6, 6–7): „Ale, o Panie, wyślij ku mnie Twego Serafina, włóż w jego ręce żywy węgiel wzięty z Twego ołtarza, wzięty szczypcami: dotknie nim moich ust i powie mi: Twoja nieprawość odchodzi, dokona się odkupienie twojego grzechu” (fol. 34r.)¹⁸, czy do Samsona: „Na cóż mi moja siła, jeśli niewiasta może mi ją odjąć wraz z włosami?” (fol. 26v.)¹⁹

Wcielanie się Dawida, a poprzez niego samego medytującego w postaci biblijnej sprawia, że opisane zdarzenia dzieją się ponownie, a medytujący wchodzi w świat Pisma Świętego i staje się uczestnikiem pozaczasowego dramatu zbawienia. Jego modlitwa i jego własna biografia duchowa zostają w ten sposób uświęcone i wpisane w uniwersalne przesłanie Słowa.

Wszystkie te zabiegi formalne sprawiają, że penitent nie komentuje i nie wyjaśnia sensu Psalmu, ale ożywia napisany przed wiekami tekst sam stając się jego bohaterem. Ta swoista reżyseria odróżnia medytację od tekstu egzegetycznego i pozwala umiejscowić ten gatunek pomiędzy komentarzem biblijnym a modlitwą.

To ćwiczenie duchowe oparte na Biblii jest nie tyle wyrazem przeżyć autora, który zaciera swą tożsamość i uniwersalizuje ją ukrywając się pod maską Dawida, ile projektem dla innych, zwierciadłem, w którym ma się odbić świadomość jego samego, ale i każdego grzesznika zgodnie z myślą wypowiedzianą przez Kalwina:

„Pragnę tylko, by człowiek, porzuciwszy wszelką miłość samego siebie, wszelką wyniosłość i ambicję, które go zaślepiają, przeglądał się w zwierciadle Pisma Świętego”²⁰.

2. Medytacja nad *Miserere* — protestancki odpowiednik sakramentu pokuty

„Nie jest konieczne, abyś spowiadał się przed świadkiem; uznaj grzechy w swoim sercu. Ten rachunek sumienia nie wymaga wcale świadka; wystarczy, by Bóg sam widział cię i słyszał... Nie chcę, abyś spowiadał się przed człowiekiem, bo ten może robić ci wyrzuty lub oczernić cię rozgłaszając twoje winy, ale pokaż swoje rany Bogu, który jest dobrym lekarzem” (*Institution chrétienne*, III, 4, 8 s. 108)²¹.

Medytacje napisane przez autorów kalwińskich opierają się głównie na psalmach pokutnych, które w duchowości protestanckiej zajmowały miejsce bardzo szczególne, podyktowane odmiennym od katolickiego rozumieniem pokuty.

Według Kalwina²² pokuta i odpuszczenie grzechów są istotą przesłania Ewangelii. W świecie Zakonu, w którym rozgrywał się Stary Testament, grzesznik, przerażony wielkością swego występku i pogrążony w trwodze przed Bożym gniewem, nie miał możliwości uleczenia się ze swego niepokoju. Natomiast w świecie Ewangelii człowiek, skruszony w sercu, wznosi się ponad własną nędzę znajdując ukojenie w Odku-

¹⁷ „Voy moy Paul, persecuteur, rouge de sang...”

¹⁸ „Mais, Seigneur, envoye moy ce Seraphin volant, baille luy ce charbon vif en main pris dessus ton autel, pris avec les pincettes: il m'en touchera la bouche, et me dira, Ton iniquité s'en va, propitiation pour ton peché sera faite”.

¹⁹ „Que me profitera ma force, si une femme peut me la couper avec les cheveux?”

²⁰ *Inst. Chr.*, t. I, cyt. wedle O. Millet, *op. cit.*, s. 569.

²¹ Wszystkie cytaty z *Inst. Chr.* w moim tłumaczeniu, na podstawie wydania francuskiego, Editions Farel–Kerygma 1978.

²² Swoją koncepcję pokuty Kalwin precyzuje w III Księdze *Inst. Chr.*, rozdz. III i IV.

pieniu przez Chrystusa. Skoro więc chrześcijaństwo jest religią odpuszczenia grzechów, życie chrześcijanina powinno być nieustanną pokutą, codziennym stawianiem sobie przed oczy własnej nieprawości i ogromu Bożego miłosierdzia²³. Pokuta ta, zgodnie ze słowami Joela (2, 12), oznacza nie rozdzieranie szat, ale serca, jest więc zaprzeczeniem wszelkiej zewnętrznej hipokryzji, polegającej na poprawianiu życia poprzez ceremonie i uczynki, ale pozostawiającej serce w więzach nikczemności. Wszystkie czysto ludzkie praktyki pokutne same w sobie nie mają żadnej wartości, bowiem żal za grzechy i nawrócenie nie są owocem wysiłku woli, ale wspaniałym i szczególnym darem Boga.

„Pokuta to prawdziwe nawrócenie naszego życia do Boga i podążanie drogą, którą On wskazuje, pochodzące z bojaźni Bożej prawdziwej a nie udawanej. Polega ona na **umartwieniu** naszego ciała i naszego starego człowieka i **ożywieniu** przez Ducha”²⁴.

W swej definicji pokuty Kalwin podkreśla, że nie może ona zakończyć się na rozpamiętywaniu przez człowieka własnej nędzy (umartwienie), bo to prowadzi do rozpacz, ale powinna być duchowym ożywieniem, w którym Bóg przemienia ludzką duszę i skierowuje ją ku nowym myślom i uczuciom. Tak rozumiana pokuta ma miejsce w duszy penitenta i może się obyć bez żadnych zewnętrznych znaków: „Ponieważ to Bóg odpuszcza, zapomina i wymazuje grzechy, to przed Nim mamy je wyznać, aby otrzymać łaskę i przebaczenie”²⁵. Za wyznaniem grzechów Bogu może iść również otwarcie się penitenta przed ludźmi, lecz nie w celu spowiedzi, ale dla radosnego głoszenia Bożej chwały.

Pokuta w ujęciu Kalwina nie jest zatem okazjonalnym gestem, ale darem Boga i zasadą całej egzystencji chrześcijanina. Reformator przeciwstawia ją praktyce katolickiej, która wprawdzie podnosi pokutę do rangi sakramentu, ale — poprzez swój charakter ceremonialny i ustalenie sztywnych warunków pozwalających lub nie kapłanowi na udzielenia absencji — zamiast przynosić ulgę grzesznikowi pogrąża go w rozpacz i pogłębia niepokój sumienia²⁶.

Duchowość kalwińska rezygnuje więc ze spowiedzi ustnej²⁷ i zewnętrznych praktyk zadośćuczynienia koncentrując się na dziele przemiany, które ma się dokonać w sercu penitenta za sprawą Ducha Świętego. Recytacja psalmu pokutnego i rozważanie jego treści z zastosowaniem do własnego życia jest szczególną pomocą w przeprowadzeniu tej metamorfozy²⁸.

Taką funkcję miało zapewne pełnić *Miserere* Mornay’a. Autor rezygnuje w tym tekście z wyliczenia konkretnych grzechów nadając mu charakter uniwersalnego wzorca pokuty zarówno specjalnej, jak i codziennej. Obecne są w nim wszystkie elementy opisane przez Kalwina: umartwienie, ożywienie, spowiedź przed Bogiem i sławienie Go przed ludźmi.

²³ Kalwin nazywa o „pokutę zwykłą” w odróżnieniu od „specjalnej”, wymaganej od tych, których „diabeł oderwał od Bożej służby” (*ibidem*, rozdz. III, s. 88).

²⁴ *Ibidem*, rozdz. III s. 72, podkr. moje.

²⁵ *Ibidem*, rozdz. IV, s. 107.

²⁶ Por. *ibidem*, rozdz. IV, s. 101.

²⁷ Kalwin uznaje możliwość, nie obowiązek, zwrócenia się penitenta do innej osoby, najlepiej do pastora, w przypadku trudnym, dla zapytania o radę. To zwierzenie nie ma jednak charakteru sakramentu i nieściąga za sobą odpuszczenia grzechów (por. *ibidem*, rozdz. IV, s. 109–110).

²⁸ Beza w przedmowie do *Méditations chrestiennes* pisze, że są one „przeznaczone dla tych, którzy po zadośćuczynieniu pokucie kanonicznej i publicznej powrócili na „ono Kościoła” (*Méditations chrestiennes*, s. 39).

Umartwienie dokonuje się w duszy penitenta, gdy ten uświadamia sobie przepaść między swą nicością a bezmiarem Bożego miłosierdzia. Pierwsze zdania medytacji zapowiadają ten temat:

„Panie, jestem obłączony ze wszystkich stron, obłączony przez moje nieprawości, obłączony przez Twoje łaski. Gdzie mógłbym się ukryć przed moimi grzechami? Ukryć się przed samym sobą? Skąd mógłbym oczekiwać pomocy, skąd nadziei, jeśli Twoje łaski oblegają mnie, jeśli Twoje łaski pomnażają moją nieprawość, jeśli Twoje łaski uzbrajają przeciwko mnie Twoje miłosierdzie?” (fol. 2r.)²⁹

Zarysowany tu obraz nikczemności człowieka, wszechobecny w literaturze religijnej końca szesnastego wieku, pod piórem pisarzy protestanckich nabiera szczególnej ostrości. Wynika to z tezy Kalwina głoszącej, że:

„Człowiek w swej naturze jest całkowicie zepsuty i cuchnący przywarami [...] We wszystkich częściach naszej duszy nie króluje nic innego jak czysta przewrotność”³⁰.

Penitent w *Miserere* idzie tym samym tropem odwołując się do podobnie bezlitosnego naturalizmu: „od głowy aż do stóp nie ma nic zdrowego, jest tylko martwota, gnijąca rana, krew cieknąca, zatruta ropa” (fol. 5r.).

To całkowite zepsucie natury ludzkiej dokonało się w momencie odstępstwa pierwszych rodziców:

„Źródłem nikczemności jest grzech, stary Adam, natura zepsuta. Trąd w człowieku, który zepsuł masę jego krwi, nie pozostawił żadnej żyły, która dążyłaby do dobrego, która nie byłaby całkiem skażona” (fol. 7r.)³¹.

Człowiek sam z siebie nie jest więc zdolny do żadnego dobra, a wszystko, co sprawiedliwe, może być tylko dziełem Bożym:

„Ale śniegi naszych rzekomych sprawiedliwości każą nam się czerwienić i sprawiają, że wszyscy jesteśmy winni tej krwi” (fol. 6r.)³².

Na drodze umartwienia penitent musi zatem ogołocić się z wszelkiego dobrego myślenia o sobie, oczyścić z pychy i stanąć oko w oko ze złem, które obecne jest w nim samym. Nie prowadzi to go jednak do rozpacz. Wprawdzie wszystkie dzieci Adama i Ewy są jednakowo zepsute na skutek grzechu pierworodnego, ale według dekretu Opatrzności jedni są przeznaczeni do zbawienia, inni do męki wiecznej.

Ten zasadniczy rys teologii Kalwina³³ pojawia się w monologu Dawida tylko w wymiarze pozytywnym. Nie wspomina on o skazanych na potępienie, ale przemawia w swoim imieniu jako wierzący, czyli ten, kto został przez Boga wybrany. Dawid

²⁹ „Seigneur, je suis assaillé de tous costez, assaillé de mes iniquitez, assaillé de tes grâces, où me pourray-je cacher de mes pechez? Moy à moy-mesmes? D'où puis-je attendre secours, d'où esperer, si tes grâces m'assaillent, si tes grâces multiplient sur moy l'iniquité, si tes grâces mesmes arment ta misericorde contre moy?”

³⁰ Kalwin, *Commentaire sur le Livre des Psaumes*, Paris 1859, Ps. 51, s. 441.

³¹ „La source d'iniquité c'est le peché, le vieil Adam, la nature perverse, une lepre en l'homme qui a corrompu la masse de son sang, ne lui a laissé veine qui tende à bien, qui ne soit toute infecte”.

To skrajnie pesymistyczne przeświadczenie przeciwstawione jest tradycji katolickiej, według której grzech pierworodny nie zniszczył ludzkiej natury, ale pozostawił ją samej sobie, pozbawiając człowieka darów nadprzyrodzonych: łaski i nieśmiertelności. Nawet nieochrzczony może odróżniać dobro od zła i iść za tym pierwszym o własnych siłach, choć zdolność ta może nie być wystarczająca do osiągnięcia zbawienia.

³² „Mais les neiges, certes de nos justices pretendues nous font rougir, nous rendent tous coupables de ce sang”.

Por. Kalwin: „Nie jesteśmy zdolni powziąć ani jednej dobrej myśli.[...] Wszystko to, co jest dobre w sercu człowieka jest dziełem czystej łaski” (*Inst. Chr.*, II, s. 61).

³³ Por. *Inst. Chr.*, III, 21, 5, s. 399.

powtarza za Jeremiaszem (Jr 1,5): „Panie, Ty mnie poznałeś, zanim mnie uformowałeś, uświęciłeś, zanim mnie wyjąłeś z łona matki...” (fol. 34v.)³⁴

Opieka, jaką Bóg otacza swego wybranego, nie uwalnia go jednak ani od zła, ani od grzechu: „Nauczamy więc, że w wiernych zawsze mieszka grzech, dopóki nie uwolnią się od śmiertelnego ciała”³⁵.

Właśnie grzech Dawida jest najlepszym przykładem zbłądzenia Bożego pomazańca, figury wszystkich wierzących. Jego biografia duchowa świadczy o tym, że powołanie do zbawienia jest wyzwaniem, a nie snem samozadowolenia czy kwietystyczną kontemplacją. Zepsuty w swej naturze tak jak wszyscy ludzie, ale przeznaczony dla nieba, musi wciąż walczyć przeciwko wysłannikom królestwa ciemności: „ciału, światu, duchowi nieczystemu”³⁶, nieustannie wznosić się ponad naturę podległą błędowi i zepsuciu.

Zaufanie w ostateczny tryumf dobra nie leczy zatem pęknięcia, jakie jest w samym człowieku, nie łagodzi dramatyzmu ziemskiego bojowania³⁷. Im silniejsze w chrześcijaństwie pragnienie dobra, tym boleśnieszka świadomość własnej nieprawości, tym trudniejsze próby, w których sprawdza się jego wiara i mocniejszy żal za popełnione grzechy. Dawid, najpierwszy z wybranych Starego Przymierza, jest jednocześnie największym spośród grzeszników i najbardziej pokornym spośród penitentów³⁸.

Uświadomienie sobie własnej nikczemności nie tyle wypływającej z konkretnych uczynków, co przynależnej naturze człowieka, jest wstępnym etapem pokuty. Za nim następuje opisane przez Kalwina „ożywienie przez Ducha Świętego”. Pierwszym jego objawem jest żal za grzechy ofiarowany człowiekowi przez Boga: „Grzesznik nawrócony do Ciebie, nawrócony przez Ciebie” (fol. 19r.)³⁹. Ten szczególny dar boski stanowi już sam w sobie znak przebaczenia. Grzech traci swą moc, nie skazuje wybranego na potępienie lecz jest próbą pozwalającą mu odkryć bezmiar Bożej łaski:

„Jeżeli odwracasz, Panie, od kogoś swoje oblicze, to nie po to, aby go zgubić, ale żeby przypomnieć mu jego ułomność, tak aby ci, którzy zgubili się w sobie samych, odnaleźli się w Twoim miłosierdziu (fol. 25r.)”⁴⁰.

Dawid porzuca zatem rozpamiętywanie swych występków i kieruje myśl ku dobrodziejstwu Boga. Wierzy, że grzechy są mu już darowane: „Ja, twój sługa,

³⁴ „Seigneur tu m'as connu devant que tu me formasses, sanctifié devant que tu me tirasses de la matrice...”

³⁵ Kalwin, *Inst. Chr.*, III, 3, 10, s. 77.

³⁶ „Chair, monde, esprit immonde”. Koncepcja życia jako walki jest biblijna (Księga Hioba 7, 1, List do Efezjan 6, 10–11). Topos ten jest też obecny w całej tradycji chrześcijańskiej, a w czasie reformacji staje się jednym z motywów przewodnich literatury religijnej (por. np. *Podręcznik żołnierza chrystusowego* Erazma, teksty Igancego Loyoli i Ludwika z Granady. Również bardzo bliscy naszemu autorowi stoicy: Seneka i Epiktet przedstawiają życie jako walkę).

³⁷ Por. słowa Kalwina: „To odnowienie nie dokonuje się w ciągu jednej minuty, ani w ciągu jednego dnia, ani jednego roku, ale Bóg niszczy w swoich wybranych zepsucie cielesne przez cały czas, po troszeczkę i nie przestaje oczyszczać ich z brudu [...] tak, aby całe życie ćwiczyli się w pokucie i wiedzieli, że ta wojna kończy się jedynie ze śmiercią” (*Inst. Chr.*, III, 3, 9, s. 76).

³⁸ Również Kalwin pisze o Dawidzie jako wzorze penitenta (*Inst. Chr.*, III, 3, 18, s. 87).

³⁹ „Converty a toy, converty de par oy...”

⁴⁰ „Ceux desquels, Seigneur, tu destournes ta face, ce n'est pas pour les perdre, c'est pour leur ramentevoir leur infirmité: à fin que perdus en eux-mêmes, ils se retrouvent en ta miséricorde”.

Por. Kalwin: „Nie umieliśmy modlić się z serca aby Bóg przebaczył nam nasze grzechy gdybyśmy wcześniej nie pojęli przez wiarę, że będzie nam przychylny” (*Commentaire sur le Livre des Psaumes*, Ps. 51, s. 445.)

zamienię mój płacz w uniesienie, w wołanie radości, będę skakał z całych sił przed Tobą pośród Lewitów” (fol. 41r.)⁴¹.

Ufność w przebaczenie win silniejsza jest w medytacji niż w samym psalmie Dawida. Dzieje się tak dlatego, że Bóg, do którego zwrócona jest modlitwa, pozostając Bogiem Ojcem ze Starego Testamentu, jest jednocześnie Bogiem spełnionego zbawienia. Chrystus nie jest wprawdzie bezpośrednim adresatem modlitwy, ale jest w niej nieustannie obecny poprzez aluzję do Męki i Odkupienia⁴². To właśnie On, a nie wierność wobec Prawa, niemożliwa do osiągnięcia nawet dla wybranego Dawida, jest przyczyną zbawienia grzeszników:

„Z mnożstwa moich grzechów raczyłeś obmyć mnie w krwi Twojego Baranka, jedyne, który może oczyścić nas z naszych skaz, zdobyć dla nas zasługi i twoje święte łaski” (fol. 35r.)⁴³.

„Precz więc groźby prawa. Będąc usprawiedliwionymi przez wiarę w Chrystusie, mamy dostęp do tronu Twej łaski” (fol. 17r.)⁴⁴.

Ożywienie i odnowienie, najważniejsze warunki ewangelicznej pokuty, mogą się zatem spełnić tylko dzięki zasługom Chrystusa, a nie poprzez wysiłek woli czy uczynki medytującego. To przekonanie, będące jednym z fundamentów kalwińskiej teologii, nadaje słowom starotestamentowego króla perspektywę chrześcijańskiej nadziei i zmienia Psalm pokutny w Dobrą Nowinę o przebaczeniu win i odrodzeniu człowieka. Dawid uczestniczący w łasce odkupienia głosi więc przed ludźmi chwałę Bożego Miłosierdzia:

„Wysławiajmy Pana, bo jest dobry, mówmy Mu: Boże naszego zbawienia, zjednocz wszystkie narody, aby wysławiały Twoje imię, ponieważ ty jesteś łagodny, ponieważ twoje miłosierdzie trwa na wieki nad nami, nad Twoim Kościołem w Jezusie Chrystusie Panu naszym” (fol. 41v.)⁴⁵.

W tej doksolonii zamykającej medytację dopełnia się ostatni etap pokuty opisanej przez Kalwina.

Miserere Mornaya to tekst opisujący i projektujący pełną duchową przemianę skruszonego grzesznika. Zachowanie w nim perspektywy modlitwy i brak bezpośrednich odwołań do wirtualnego odbiorcy uwalniają medytację od natrętnego dydaktyzmu i sprawiają, że ma ona nie tyle charakter pouczenia, co zwierciadła, w którym pojawia się odbicie Dawida, medytującego pisarza i wciągniętego w dramat czytelnika.

⁴¹ „Moy, ton serviteur aussi, Seigneur, changeray alors ma voix de pleur en exultation, en cry de joye, je saulteray de toute ma force, devant toy, au milieu des Levites”.

⁴² Wspomniana w psalmie starotestamentowa ofiara oczyszczenia oznacza dla medytującego ofiarę Chrystusa: „Oto, o Panie, Twój prawdziwy baranek, Twoja prawdziwa jałówka, Twój Chrystus zabity za nas grzeszników przed założeniem świata” („Voicy, Seigneur, ton vray aigneau, ta vraye genisse, ton Christ immolé pour nous pecheurs avant les fondemens du monde”) (fol. 16v).

⁴³ „De la multitude de mes pechez tu as daigné me laver au sang de ton Aigneau, seul capable de nous nettoyer de nos macules, de nous meriter e appliquer tes saintes grâces”.

⁴⁴ „Arriere lors les menaces de la loy, estans justifiez par la foy en Christ, nous avons acces au throsne de ta grace”.

⁴⁵ „Celebrons l’Eternel parce qu’il est bon: disons luy, Dieu de nostre salut, rassemble nous de toutes nations pour celebrer ton nom. parce que tu es benin, parce que tes misericordes sont de tousjours et à jamais sur nous, sur ton Eglise, en Jesus Christ nostre Seigneur”.

3. Język medytacji — poszukiwanie nowego stylu

„Nie bez udziału opatrności Bożej stało się, że wzniosłe tajemnice Królestwa niebieskiego zostały nam przekazane w największej części poprzez słowa zgrzebne, bez wspaniałej wymowy, z obawy, że gdyby były oparte na wymowie i przez nią wzbogacone, występni ludzie mogliby rzucić oszczerstwo, że samo gadulstwo w nich rządzi” (Kalwin, *Inst. Chr.*, III, 8, 1, s. 44).

Ze względu na swój charakter pokutnego ćwiczenia duchowego medytacja wymagała specjalnego stylu. Nie miał on dawać satysfakcji estetycznej, jak poganizujący styl poezji pisanej przez humanistów–katolików, ale być skutecznym instrumentem perswazji i przekazu prawd ewangelicznych. Wzorem dla niego był wychwalany przez Kalwina biblijny *sermo humilis* i jego liczne realizacje: od prostoty Ewangelii poprzez czasem zbyt konkretną obrazowość Psalmów aż do gwałtownej retoryki listów Św. Pawła⁴⁶.

Dla Mornay’a, tak jak dla innych autorów medytacji, Biblia stanowiła nieprześcigniony wzór języka literackiego:

„To Pismo ma w swojej pokorze więcej wzniosłości, w swojej prostocie więcej głębi, w swojej naiwności więcej powabu, w swojej prymitywności więcej życia i siły, niż moglibyśmy znaleźć gdziekolwiek indziej”⁴⁷.

Proza Mornay’a świadczy o podobnym poszukiwaniu piękna i mocy poza wzorami klasycznej wymowy. Jego język to dążenie do siły ekspresji osiąganego dzięki nagromadzeniu krótkich, urywanych zdań i pytań retorycznych naśladujących emocjonalną syntaksę ksiąg prorockich:

„I czym jest każde ciało, jeśli nie zepsuciem? Jeśli nie sianem? Zepsuciem, które paruje smrodem ohydny? Sianem o każdej godzinie dnia gotowym zapalić się od najmniejszej iskierki, zdolnym począć ogień w sobie i przez siebie, wystarczający, aby spalić drugiego i by zatracić samego siebie” (fol. 11r.)⁴⁸.

Głębi nadają jego prozie specyficzne ciągi rozumowania (*concatenatio*) bliskie dialektyce św. Pawła, ukazujące sam proces myślenia, pracę medytującego nad poznaniem samego siebie, trud odkrywania własnego zła: „Nasze dusze dochodzą dzięki Twojej Łasce od bólu do poczucia grzechu, od tego poczucia do skrucy, do żalu, od żalu do błagania, do uzyskania przebaczenia, od przebaczenia do pełnego odkupienia, do czystego daru zbawienia” (fol. 27r.)⁴⁹.

⁴⁶ Dążenie autorów protestanckich do naśladowania stylów biblijnych współgrało z tendencjami antycyzeroniańskimi u teoretyków i praktyków prozy. Ramus, Muret a przede wszystkim Justus Lipsius naśladowując styl Seneki i Tacyty wypracowali nowy model frazy, która stała się krótsza, zwarta, często asymetryczna i eliptyczna, przerywana wtrąceniami. Cała proza Mornay’a należy do tego właśnie nurtu literackiego (por. W. Croll, *Juste Lipsius et le mouvement anticiceronien à la fin du XVI^e et au début du XVII^e s.*, „Revue du XVI^e s.”, 1914, t. I, s. 210–242).

⁴⁷ „Ceste Eseriture a en son humilité plus de hauteur, en sa simplicité plus de profondeur, en sa naïveté plus d’atraits, en sa grossiereté plus de vigueur et de poincte que nous n’en scaurons trouver ailleurs” (*De la verité de la religion chrestienne*, Genève 1581, s. 613).

⁴⁸ „Et qu’est toute chair sinon corruption? Sinon du foin? Corruption qui tousjours s’evapore en puanteur abominable? Foin à toute heure du jour, tout prest à s’allumer de la moindre estincelle, propre à concevoir le feu en soy, suffisant pour embraser autrui, pour se perdre soy–mesmes?”

⁴⁹ „Nos ames passent par ta grace de la douleur au sentiment de péché: de ce sentiment en contrition, en repentance: de repentance en imploration, en impetration du pardon: du pardon en plein octroy, en pur don de salut”.

Wzbogacające monolog pokutny metafory i obrazy, w większości zaczerpnięte z Biblii, nie są szukaniem łatwego powabu. Pozwalają wyrazić myśl poprzez obrazowy skrót, nierzadko prowadzący do zaskakującego połączenia abstrakcji i konkretności: „Ubrałeś mnie w odzienie Zbawienia, okryłeś szatą sprawiedliwości, namaściłeś olejem radości, przyoblekłeś płaszczem chwały, ale gorycz mojego grzechu to zburzyła” (fol. 26v.)⁵⁰,

W innych wypadkach autor interpretuje moralny czy duchowy sens obrazów albo wręcz całych epizodów ewangelicznych: „Jestem Łazarzem martwym w swoim grzechu, z rękami i nogami związanymi bezsilnością ludzką, za nakrycie głowy mającym świat, który mnie owija doczesnymi troskami” (fol. 14v.)⁵¹.

Dzięki świadomemu naśladowaniu cech języka biblijnego Mornay unika rozdźwięku między stylem medytacji a wplecionymi w nią wersetami Psalmu czy cytatami z innych ksiąg Pisma. To staranie, by osobisty styl podporządkować wzorom biblijnym, nie umniejsza jego piękna ani siły wyrazu, przeciwnie, właśnie rezygnacja z ambicji czysto literackich nadaje tekstowi duchową moc i wiarygodność.

Interesujące jest porównanie medytacji Mornay’a z napisanymi wcześniej tekstami Teodora Bezy i Agrippy d’Aubigné.

Medytacje obu tych pisarzy są znacznie krótsze: w wydaniu szesnastowiecznym mają ok. 20 stron, podczas gdy medytacja Mornay’a liczy 80. Ich autorzy nie podążają tak blisko za tekstem psalmu: Beza nie cytuje, ale raczej parafrazuje wersety nie zachowując ich kolejności a Agrippa d’Aubigné przytacza psalm w całości na początku.

Wypowiadającym medytację jest w obu wypadkach Dawid, ale tylko Beza zachowuje tożsamość penitenta do końca, w tekście d’Aubigné perspektywa zmienia się na kolektywną i „ja” Dawida zostaje zastąpione przez „my” całego ludu. Obaj autorzy utrzymują pewien dystans wobec postaci starotestamentowego króla. Beza otwierając medytację zwraca się do Boga: „Pozwól mi zrozumieć i dobrze rozważyć żale Dawida, aby zastosować je do mojego użytku i dla Twej chwały”⁵², nie stosuje więc charakterystycznej dla Mornay’a identyfikacji medytującego z Dawidem. Podobnie d’Aubigné zaznacza we wstępie, że tekst dedykowany jest Henrykowi IV dla wygłoszenia w czasie jego publicznej pokuty w La Rochelle. Dawid jest zatem maską nie tyle autora, co władcy, na użytek którego tekst został napisany.

Cechą wspólną wszystkich medytacji jest cytowanie w nich fragmentów z całej Biblii, zaden z autorów nie wykorzystuje jednak tak istotnej dla tekstu Mornay’a formy dialogu i nie wprowadza na scenę innych postaci biblijnych.

Ich teksty nie są również zapisem pełnej duchowej przemiany. U d’Aubigné dominuje ton przebłagalny i prośba o łaski dla całego ludu, którym rządzi król–penitent. Beza koncentruje się na rozważaniu niekczemności grzesznika i upraszaniu przebaczenia, którego Bóg jeszcze nie udzielił. Obydwaj raz tylko wspominają Chrystusa, przez co ton chrześcijańskiej nadziei nie brzmi u nich tak mocno, jak w monologu Mornay’a. Można więc zauważyć, że medytacje te spełniają tylko pierwszy etap pokuty ewangelicznej: umartwienie. Nie mają one również tak uniwersalnego charakteru, jak tekst Mornay’a i mogą być stosowane tylko do pokuty określonej przez Kalwina

⁵⁰ „Tu m’avois vestu du vestement de salut, couvert de la manteline de Justice, et par consequent oinct de l’huile de Joye, revestu du manteau de louange: mais l’amertume de mon peché m’a troublée”.

⁵¹ „Lazare mort en son peché, les pieds et les mains liés d’impuissance humaine, ayant le couvrechef dessus sa face: le monde l’enveloppant de la prudence de ce siecle”.

⁵² *Méditations chrétiennes*, s. 71, tłum. moje.

mianem specjalnej, albowiem Dawid w obu wypadkach mówi o swych konkretnych grzechach: cudzołóstwie i morderstwie.

Styl obu medytacji podąża za wzorem retoryki biblijnej, zdradzając jednak skłonności właściwe obu autorom: powściągliwość i prostotę u Bezy, barokową gwałtowność i wizyjny naturalizm u d'Aubigné.

Nawet przy tym powierzchownym zestawieniu z *Miserere* innych autorów medytacja Mornay'a ukazuje swą odmienność. Autor, zacierający swą tożsamość i piętno własnego stylu, stawia przed oczami czytelnika zwierciadło, w którym spełnia się biblijny dramat Odkupienia i przebaczenia, a grzeszny człowiek odnajduje samego siebie w bezmiarze Bożej Łaski. Pośród innych ewangelickich medytacji nad *Miserere* jego tekst jest najbogatszą teologicznie propozycją ćwiczenia duchowego mającego pomóc chrześcijaninowi w jego codziennym powracaniu do Boga.

La Méditation sur le Psaume 51 de Philippe Duplessis–Mornay face à la conception calviniste de la pénitence

Philippe Duplessis–Mornay, le pape des huguenots, est connu surtout grâce à ses écrits polémiques. Moins de notoriété ont eu ses ouvrages spirituels, dont la méditation sur le Psaume *Miserere*, le plus célèbre des pénitentiels et le plus souvent paraphrasé par les écrivains. Dans notre étude nous cherchons à saisir les traits qui distinguent la méditation de Mornay des textes de nature purement exégétique et à voir comment le Psaume change en exercice spirituel remplaçant le sacrement de pénitence absent de la religion réformée.

Mornay dans sa méditation suit de très près le texte du Psaume, l'enrichit par les réminiscences de toute la Bible, mais contrairement aux auteurs des commentaires exégétiques il parle par la bouche de David et organise une mise en scène permettant d'introduire dans le monologue du Roi d'autres personnages bibliques, protagonistes du drame sacré. Grâce à ces procédés la méditation ne commente pas l'Écriture, mais la fait parler, change la lettre morte en la Parole vive.

Le but de cette Parole est d'aider les fidèles dans leur pénitence interiorisée qui remplace la confession auriculaire des catholiques. En tant qu'exercice spirituel la méditation sur *Miserere* réalise donc la conception calviniste de la pénitence et contient les éléments décrits par le réformateur: la mortification, la vivification, la confession devant le Seigneur, la louange de Dieu devant les hommes. Les préceptes de Calvin président aussi au style de Mornay, très proche de la rhétorique de l'Écriture.

La méditation sur *Miserere* de Mornay est du point de vue littéraire moins intéressante que celle de Théodore de Bèze ou d'Agrippa d'Aubigné, mais elle reste un document saisissant de la piété réformée et un exemple bien élaborée de ce genre très populaire chez les protestants de la Renaissance.

Dariusz Śnieżko

mit
wieku
złotego
w literaturze
polskiego
renesansu



Semper

Joanna Partyka

Rękopisy
dworu szlacheckiego
doby staropolskiej



Semper

**Stanisław
Piwko**

**JAN
KALWIN**

Semper