

Andrzej Dąbrówka

Trwanie "onego" czasu

Anamneza w średniowiecznych przedstawieniach dramatycznych

1. Czas historii zbawienia
2. Panowanie nad czasem (hagiografia, malarstwo, dramat)
3. Życie Jezusa jako jednostka czasu w medytacji
4. Anamnesis
5. Dramaty o świętych: sygnały czasu zbawienia
6. Zakończenie

Przedstawienia dramatyczne obejmują dwa rodzaje przekazu: teatr i sztuki plastyczne. Dramatyczność teatralna nie wymaga wyjaśnień. O różnych formach przedstawień plastycznych mówi się w kategoriach dramatycznych. Kompozycję narracyjnych cykli rycin hagiograficznych określono jako "reżyserię". Sporo mówi się wciąż o związkach między rzeźbami a przedstawieniami misteryjnymi. Wiemy też, że rzeźby występują w procesjach, a także w niektórych przedstawieniach ściśle teatralnych.

1. Czas historii zbawienia

Badacze dawnej literatury religijnej dawno zwrócili uwagę na szereg cech kompozycji ówczesnych dzieł, istotnie różniących je od utworów nowszych. Najbardziej uderzające spośród tych właściwości to statyczność postaci, niedbała chronologia, lekceważenie prawdopodobieństwa, brak ciągłości i rozwoju akcji itp. Nikt już dziś nie traktuje tego jako estetycznej niedojrzałości. Wiemy też, że cechy te w pewnym stopniu odzwierciedlają swoiste rozumienie czasu. Badając charakter czasowości w strukturze pewnego misterium pasyjnego Daniel Poteet znalazł w niej zaś nie tylko symptomy pewnej mentalności, ale programową krytykę czasu ziemskiego, ambicję zbliżenia do "bezczasowości", chęć zajęcia boskiego punktu widzenia (246-7). Inni byli skłonni interpretować podobne osobliwości jako nawrót do naturalnego, pogańskiego czasu cyklicznego, dowodzący niepełnej chrystianizacji średniowiecza.

Cykliczność zdarzeń jest przez swą naturalność popularnym wciąż ujęciem czasowości w refleksji antropologicznej. Operuje nawrotowością rok rolniczy, odzwierciedla ją zaś także rok liturgiczny. W odróżnieniu od tych pokrywających się kalendarzy, które tylko częściowo opisują dłuższe i ciągłe procesy, czas historyczny musi być linearny w całości: przeszły, teraźniejszy bądź przyszły. W staraniach o takie a nie inne ukształtowanie obrazu czasu przeszłego celują reżymy totalitarne, ale dopuszczają się tego, zwykle mimowolnie, różne osoby. W zagospodarowaniu teraźniejszości, a zwłaszcza przyszłości, znajdują swoje usprawiedliwienie trudy codziennej pracy i liczne wyrzeczenia, podyktowane dbałością o dobrobyt potomków, a wreszcie zabiegi polityczne przywódców. Czas historyczny nie może być powtarzalny. Może być natomiast ustrukturuwany typologicznie. To upodabnia go do

[159]

“urojeniu o nawrotach czasów, przez które te same rzeczy zawsze się jakoby powtarzać muszą co pewien okres czasu” wyszedł spod pióra św. Augustyna.¹

Intensywna powtarzalność jednostek czasu i związanych z nimi obchodów może się wydawać sprzeczna z zasadą niepowtarzalności (tj. nieodwracalności) czasu religijnego i historycznego. Jednakże nie trzeba długo szukać dowodów zainteresowania człowieka przyszłością widzianą w perspektywie linearnej, nie ograniczonej do dorocznego czy innego cyklu, ani nawet do życia biologicznego. Cykle obserwowane w przyrodzie w zasadniczym zarysie wydają się wręcz dość oczywiste; trudno mniemać, by dla świadomego rzeczy rolnika powrót wiosny mógł się kiedykolwiek wydawać sprawą tak niepewną, ażeby wymagała magicznych zabiegów, i aby fakt jej nadejścia miał dostarczać jakiejś satysfakcji o zabarwieniu metafizycznym. To raczej niecykliczne aspekty życia biologicznego, jego rozliczne zagrożenia powodowały niepewność, skłaniającą do podejmowania magicznych wysiłków. Nazwy określające te zabiegi rozsiane są obficie w różnych działach indeksu motywów średniowiecznej i ludowej literatury narracyjnej Stitha Thompsona, zwłaszcza *D. Magic* (Magia), *L. Reversal of fortune* (Odmiana losu), *M. Ordaining the future* (Zaklinanie przyszłości), i *N. Chance and fate* (Przypadek i przeznaczenie). Cały proces cywilizacyjny polega na wzmaganiu obliczalności w wymiarze społecznym – wolnym wprawdzie od cykliczności, ale obfitującym w groźne zwroty. Obliczalności sprzyjało wiązanie człowieka do określonej przeszłości i przewidywalnej przyszłości (Elias 1980:391).

Z głoszenia jednokrotności przekraczania granicy życia uczyniło swoją specjalność chrześcijaństwo, przedstawiające swoją wspólnotę jako “jedność ponad granicą śmierci”.² Przekraczanie owo jest nieodwracalne, ale odbywa się płynnie, tak jak stopniowo prowadzi do niego tok ludzkiego życia, powolny, ale bezlitośnie jednokierunkowy. Jan Kochanowski widział w tym nawet krzywdę człowieka, skoro stale powracają na swoje miejsce ciała niebieskie, regularnie następują odnowy pór roku, drzewom odrastają liście i nawet wąż może się odmładzać zmieniając skórę – a tylko człowiekowi z biegiem czasu jedynie “gorsze lata przypadają”.³ Znając powszechny temat paralelności między czterema porami roku a fazami życia ludzkiego, przeciwstawiał jedno drugiemu: kiedy wraz z siwizną nastanie dla człowieka pora zimowa, może on doczekać nadejścia kolejnej wiosny czy lata, ale “ten z głowy mróz nie zginie”.⁴ Podobnie Mikołaj Rej, odwołujący się często do podobieństwa czterech

¹ *Państwo Boże*, ks. XII, rozdz. 10-21, tu r. 20, s. 465. Powtarzalność historii wczesni apologeti określali jako pogańską herezję; C. Hahn 1990, s. 3, z odesłaniem do G. Quispela, *Time and History in Patristic Christianity* [w:] *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton 1957, s. 85-107.

² “Die Christenheit ist über die Todesgrenze hinaus eine Einheit” – Gerd Tellenbach 1988:86, z odesłaniem do własnej pracy *Die historische Dimension* (1984, s. 202) i do O.G. Oexle, *Die Gegenwart der Toten* (w:) H. Braet i W. Verbeke, *Death in the Middle Ages*, 1983:19-77.

³ Na tych kilka porównań jednostkowego czasu ludzkiego z czasem innych bytów wskazała Teresa Michałowska w rozprawie *Znaki czasu w poezji Kochanowskiego* [w:] *taż* 1982, s. 341-396, zwłaszcza 346-7. Tamże, s. 347, cytat z jego *Pieśni* [w:] *Dziela polskie*, pod red. J. Krzyżanowskiego, 2 t., Warszawa ⁸1976, I, 14 (lin. 20).

⁴ Tamże, s. 356, cytat z *Pieśni*, II, 23, lin. 12.

pór roku i etapów życia, dopiero tradycyjnemu motywowi wody płynącej w rzece jako obrazowi życia umie nadać trafną dobitność przez ich ściśle powiązanie: jedno i drugie “nigdy się nie wróca, które raz przeminą”.⁵

Ma ten obraz pewną wartość dla naszych rozważań. Jeśli już oglądamy ową rzekę, która według Horacego “do Morza Etruskiego ucieka”,⁶ to popatrzmy, co się dzieje, kiedy już ona do

[160]

niego wpadnie. Wiemy, że nie rozplywa się w nim od razu, ale jej prąd jeszcze jakiś czas się utrzymuje. O Amazonce powiadają geografowie, że płynie jeszcze około stu kilometrów w oceanie po opuszczeniu swojego lądowego koryta. Lepiej teraz zrozumiemy, że po przekroczeniu granicy życia “płynność” owego przejścia oznacza zwyczajne trwanie czasu bezpośrednio po śmierci, który duszy zmarłego wypełnia czekanie na zbawienie. Rzeczywistym i produktywnym czynią ten czas modlitwy żywych. Mają one swój świecki odpowiednik w odniesieniu do ziemskich działań zmarłego – jest nim sława, którą podszeptowali potomnym poeci renesansowi, ale o którą potrafili już równie skutecznie zadbać fundacjami budowlanymi ludzie średniowiecza.

Dopiero kiedy dokonany zostanie Sąd Ostateczny, upływ czasu traci swój ludzki sens. Traci go obiektywnie, ale w indywidualnym pojmowaniu czas ów musi być rozumiany w kategoriach ludzkich, aby cokolwiek znaczył dla człowieka. Pomijając inne okoliczności pojawienia się wyobrażenia czyśćca warto się zastanowić nad jego czasowym aspektem. Jest to wszak miejsce – może jedyne w zaświatach – w którym operuje się skalą czasu odczuwalną dla człowieka. Nawet to, że to może być jakieś miejsce w pewnym rejonie świata fizycznego, nie jest najważniejsze, skoro wiara w czyściec nie znika automatycznie wraz z przyjęciem jego spirytualnej definicji: jako stanu, nie miejsca. Granica między światami staje się wówczas bardziej jakościowa niż terytorialna czy też przestrzenna. Wizyty dusz czyścicowych i krótkotrwałe powroty potępieńców⁷ są sposobem poznawania tej granicy i doświadczania zaświatów. U źródeł idei czyśćca dostrzegamy więc motywy poznawcze, odzwierciedlające przeżycie czasu, niekoniecznie zaś wyrażające jakiś opór wobec oficjalnej doktryny kościelnej.

Oto na płaszczyźnie indywidualnej mogło się dokonać praktycznie rozstrzygnięcie odwiecznego dylematu: w jaki sposób istnieje czas, skoro na dobrą sprawę nie istnieje ani przyszłość ani przeszłość? Aby usunąć paradoks nieistnienia czasu, należy porzucić ujęcie obiektywistyczne, i przyjąć perspektywę indywidualnego umysłu i praktycznych zachowań jednostki. Dalej zaś, w owym ujęciu subiektywistycznym trzeba wyzwolić się z nawyku punktowego postrzegania przedmiotów. Skoro sami nie istniejemy punktowo, ale w sposób ciągły – i to zarówno w wymiarze duchowym jak cielesnym, takie postrzeganie przedmiotów będzie zgodne ze sposobem istnienia podmiotu i z naturą jego władzy poznania: nie ogranicza się ona do punktowych postrzeżeń zmysłowych, ale realizuje się w toku wielokrotnych i ciągle

⁵ *Woda na przeszłe czasy* [w:] Mikołaj Rej, *Żwierzyniec*, Kraków 1574, list 133r [za:] Michałowska 1982, s. 360.

⁶ Horacy, *Pieśni; Q. Horatii Flacci Carmina*, przeł. S. Gołębiowski, Warszawa 1972; III, 29, lin. 36, [za:] Michałowska 1982, s. 359.

⁷ Tu ostatnio zob. artykuł Mariusza Kazańczuka, *W kręgu piekła barokowego*, “Teksty Drugie” 6 (54), 1998, s. 23-46.

ze sobą powiązanych aktów. Migawkowy (“optyczny”) model poznawania rzeczywistości jest podstawą fałszywej, bo punktowej ontologii reizmu, według którego istnieją tylko rzeczy. Tymczasem świat nie składa się z rzeczy, ale z procesów. Podobnie jak reszta kosmosu, człowiek nie jest “rzeczą” (tj. także nie “ciałem i duszą”), ale procesem. Na gruncie ontologii procesualnej każda rzecz postrzegana zmysłowo jest zawsze tylko pewną częścią większego bytu, należy ją rozumieć zawsze jako fotos pochodzący z pewnego filmu.

Stwierdzono, że zgłębianie istoty nieskończoności wszechświata należy do głównych wątków w myśleniu “barokowym” (Sokołowska s. 146). Zapewne nie jest to pozbawione związku z rozwojem fizycznego obrazu świata. Nie pomniejszając fascynacji nieskończonością kosmosu, której dawali wyraz Gassendi, Bruno czy Pascal, musimy jednak pamiętać o literackim zgłębianiu otchłannej prawdy nieskończonego czasu – a raczej dwu czasów: zbawienia i potępienia. Ten ostatni przyciągał niemal całą uwagę pisarzy, jemu też poświęcone są poniższe przykłady.

[161]

Są one świadectwem literackim pracy poznawczej, jaką musiał wykonać każdy człowiek wierzący w życie wieczne. Wprawdzie od niepamiętnych czasów *Credo* powtarza deklarację wiary w “żywot wieczny”, ale czym innym jest wierzyć, że się go dzięki samemu chrztowi otrzyma, a czym innym jest musieć wypracować osobiście, niczym świadczenie emerytalne, każdą jego godzinę. Przełom, jaki spowodowało pojęcie nieskończoności w spojrzeniu na czas, był chyba – z racji swojej powszechności – ważniejszy od nowego zrozumienia stosunków przestrzennych, które zresztą optycznie się nie zmieniły. Niewiele się zmieniła ziemia, po której każdy stąpał, czy którą obsiewał, podobnie jak nie zmieniło wyglądu niebo nad nią, a zawrotu głowy od jego otwarcia się w nieskończoną pustą otchłań i dziś dostają tylko ci nieliczni, którzy z natężeniem o tym myślą. Skoro zaś nawet nowe dyscypliny naukowe jak matematyka czy mechanika, choć zrewolucjonizowały poznanie, “nie sprzyjały tworzeniu wyobraźalnej struktury wszechświata” (tamże, s. 155), praktyczne konsekwencje odkrycia nieskończoności kosmosu dla każdego człowieka z osobna były żadne w porównaniu z przeznaczeniem, którego aspekt czasowy mógł się nawet stać bardziej niepokojący, odkąd nowy przestrzenny model świata spowodował odsunięcie się nieba do sfer nieokreślonych. Nowe rozumienie kosmosu jako bytu jednolitego, przeciwstawione dawnemu poprzedzielaniu go na hierarchiczne sfery i regiony, nie stało w sprzeczności z religijnym procesem uhistorycznienia czasu zbawienia, który w tym zakresie jest głównym poznawczym owocem średniowiecznej teologii i pobożności. Głębokie przeżycie inkarnacji, obecności Boga na ziemi, jego działania wśród ludzi w czasie mierzonym ludzką miarą, nie mogło pozostać bez wpływu na myślenie o czasie Chrystusa w niebie, po Wniebowstąpieniu, oraz o czasie zbawionych u jego boku (“świętych obcowanie”, poprzedzone stałą interakcją indywidualnych sumień żyjących wiernych z Bogiem). Dawna idea wieczności jako bytu zupełnie odmiennego i nieporównywalnego z żadnym ludzkim doświadczeniem – jeśli nie miała zostać tajemnicą – nie mogła się ostać w tej postaci. Wygląda na to, że wprowadzona przez św. Augustyna do starożytnego dwójpodziału *aeternitas* i *tempus* trzecia dziedzina czasu – *aevum* – wypiera w przedstawionym procesie ideę bezczasowej wieczności absolutnej, “stojącej w miejscu” (*nunc stans*). Występuje ono jeszcze w

polskim podręczniku filozofii Szymona St. Makowskiego *Cursus philosophicus* (Kraków 1681),⁸ ale już w we wcześniejszych franciszkańskich kazaniach pojęcie *aeternitas* jest rozumiane jako trwanie, “które zaczyna się po końcu świata, gdy wszystkie pozostałe rodzaje czasu zatrzymają się”.⁹ Pozostają więc w popularnym rozumieniu dwie dziedziny bliższe człowiekowi, którym odpowiada rozróżnienie dwu czasów u Bazylego Rychlewicza: czas generalny (“aby tych wszystkich skażytelnych, stworzonych rzeczy mierzył trwałość y bytność”), oraz czas specjalny (“aby każdy człowiek ... czasu zażywał na staranie się y pieczołowanie około wieczney szczęśliwości”).¹⁰ To ten drugi indywidualny czas znajduje kontynuację w zaświatach. Nie pomylimy się wiele, odczytując tu ideał religijny, łączący czas doczesny i czas duchowy, i pozwalający dzięki temu twierdzić, że “człowiek przynależy do *aevum*, a nie do *tempus*” (Drob, s. 55); jest to rzutowanie

[162]

wstecz, na okres życia, czasu po śmierci, ale z punktu widzenia jednostki to jest ten czas, który człowiek zabiera ze sobą przekraczając próg śmierci cielesnej.

Wskazują na tę ciągłość jeszcze dwa względy. Wspomniana wyżej subiektywizacja przeżycia czasu tuż po śmierci w oczekiwaniu na Sąd Ostateczny znajduje naturalne przedłużenie w psychologizacji kary pośmiertnej. Jeszcze u Augustyna ci, co zeszedli ze świata “odpoczywa[li] w tajemnych schroniskach i siedzibach dusz” (*Państwo Boże*, XII.9, s. 452); później to refrigerium zmienia się na cierpienie w czyśćcu. Wieczne potępienie ugruntowuje się jako wieczne wymyślne cierpienie – coś z gruntu innego niż bezwzględny koniec grzeszników, o którym powiadała starotestamentowa groźba, że “nie powstaną niebożnicy na sądzie”, i że “droga bezbożnych zginie” (Ps 1,5-6).

Drugim kompleksem czynników utrwalających tendencję do przenoszenia czasu ludzkiego na wieczność były idee czasu absolutnego w fizyce, ujęte w matematyczną teorię przez Newtona, która w pewnym sensie stanowiła sumę tradycyjnych ujęć obiektywistycznych,¹¹ z tą zmianą, że od tej pory jeden czas płynął w całym jednolitym substancjalnie Kosmosie. Średniowiecznym wkładem do tej obiektywizacji było uniezależnienie pojęcia czasu od ruchu, zakładane w idei czasu potencjalnego (Duns Szkot), “istniejącego niezależnie od ruchu sfer nieba, a zatem mogącego mierzyć zarówno ruch, jak i spoczynek. Po zatrzymaniu obrotu sfer niebieskich, gdy świat się

⁸ “*Aevum* – to miara rzeczy substancjalnie niezmiennych, ale podlegających zmianom akcydentalnym. *Tempus* – to miara rzeczy zmiennych substancjalnie i przypadłościowo; jego trwanie opiera się na permanentnym następstwie przeszłości (praeteritum), terażniejszości (nunc) i przyszłości (futurum) [...] *Aeternitas* wreszcie – to miara rzeczy najzupełniej niezmiennych w swej istocie i w przypadłościach, nie posiadająca ‘przeszłości’ i ‘przyszłości’; to nieustające ‘teraz’.” [za:] Teresa Michałowska, *Człowiek i czas* [w:] eadem, 1982: 396-430 (tu s. 397-8).

⁹ Drob 1998, s. 53 z odesłaniem do *Kazań na niedziele całego roku* Franciszka Rychłowskiego (Kraków 1664), w których włożył on obrazowy system trzech zegarów mierzących trzy rodzaje czasu.

¹⁰ Bazyl Rychlewicz, *Kazania poczynszy od Adwentu aż do Wielkiejnocy...*, Kraków 1698, s. 222 (Drob s. 54).

¹¹ Drogi recepcji idei czasu jako obiektu (ens reale) w Polsce sygnalizuje Teresa Michałowska we wprowadzeniu do wspomnianego w poprzednim przypisie studium o “wątkach temporalnych w poezji polskiego baroku”. Wyobrażenia o czasie w polskich kazaniach franciszkańskich przebadał gruntownie Drob (1998).

skończy, rozpoczynająca się wieczność nadal będzie odczuwana jako czas.”¹²

Przejawem tego ucłowieczania, czyli poznawczego osławiania niepojętej boskiej wieczności, a więc redukcji *aeternitas* na rzecz *aevum*, jest przeliczanie nieskończonego czasu na jednostki znane w ludzkim życiu. Nie dziwimy się przy tym, że w pierwszej kolejności następowało obznajamianie się z nieskończonością czasu potępienia. “Czy za tysiąc wieków oczyszczę się z nieszczęsnej winy?” - tymi słowami Trup (Antitemiusza) przybywający do otchłani piekielnej pyta pierwszą napotkaną Duszę potępioną, ta zaś odpowiada: “Choćbyś dodał jeszcze dwa tysiące wieków, i tak jej nie zmyjesz.”

– A po milionach stuleci?

– Za mało milionów.

– Powiem – miliardy.

– Za mało.

– Rozciągnę miliardy do bilionów i trylionów.

– Nie ma liczby na oznaczenie wieczności, ani żadnej miary. Im rozleglejsze granice wyznaczasz wieczności, tym bardziej ona wzrasta. (*Antitemiusz*, s. 226-7, lin. oryg. 2089-97).

Podobny, aczkolwiek po protestancku bliższy litery Pisma, wywiad przeprowadza Candydus, negatywny bohater polskiego moralitetu o Bogaczu i Łazarzu, pytający Abrahama: “Długo cierpieć będę i jak prędko piekielnych łańcuchów pozbędę?”

– Na wieki.

– Tobie się już nade mną Bóg nie miał zmiłować, kiedy będę tysiąc lat w piekle pokutować?

– Nie zmiłuje.

[163]

– A jeżeli dziesięć lat tysięcy przeminie, a za sprawiedliwości niedosyć się stanie?

– Nie dosyć.

– Jeżeli tysiąc tysięcy w tym piekle przebędę, a za o miłosierdziu Bożym wątpić będę?

– O tym nie myśl, twe męki nigdy nieskończone. Póki Bóg żyje w niebie, nie będą skrócone. (k. 33r)

Nie rozwiążemy za jednym zamachem wszystkich zagadek związanych z czasem. Oszczędzimy sobie zawodu, jeśli coś tak wszechobejmującego i wieloznacznego poddamy redukcji kognitywnej, sprowadzając do procedur indywidualnego umysłu. Zamiast się gubić w spekulacjach powiedzmy raczej: Czas jest tym, co mierzymy jednostkami czasu. Nasza skromność i pragmatyzm pozwalają na sformułowanie dwu heurystycznych narzędzi: tyle jest odmian czasu, ile dziedzin jego odmierzenia; oraz: nasze wyobrażenie o czasie zależy od jednostek, jakimi go mierzymy.

2. Panowanie nad czasem (hagiografia, malarstwo, dramat).

¹² Drob 1998, s. 52, przyp. 63, z powołaniem na P. Duhema, *Le systeme du monde. Histories des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 t., Paris 1953-1959; t. 7, s. 365-368.

Religijnym narzędziem panowania nad czasem jest pokuta, która zmienia przeszłość i przyszłość indywidualnej duszy. Rozumiano to nie tylko metaforycznie, jako zmianę oceny przeszłości i przewartościowanie perspektyw na przyszłość, ale wręcz dosłownie jako zmianę własnej przeszłości przez człowieka dzięki spowiedzi, usuwającej z jednostkowej linii czasowej zaszły fakt, jak kartkę z kartoteki. Podobną procedurę prawną znamy dziś jako “zatarcie skazania” – po upływie ustawowego czasu następuje usunięcie pozycji z rejestru skazanych, co pozwala danej osobie oświadczać zgodnie z prawem, choć przecież niezgodnie z prawdą,¹³ że “nie była karana”. Mamy w literaturze exempla o sądach Bożych (ordaliach), wykazujące niewinność przestępcy, który zawczasu “wyspowiadał się z przestępstwa”. Takie zacieranie przeszłości przez podstawianie za dawny czyn obecnej moralnej niewinności wzbudzało zresztą wątpliwości.¹⁴

Za źródło najlepiej charakteryzujące średniowieczne wyobrażenia o czasie Cynthia Hahn uznała hagiografię. “Każdy święty jest unikalną jednostką historyczną, ale zarazem każdy w sensie ontologicznym stanowi jedność z innymi świętymi i z Chrystusem”. Jedność ta kryje w sobie paradoks stałości prawdy objawionej i zmienności jej głosicieli; święci stanowią nowe wcielenia Chrystusa w kolejnych punktach dziejów i jest w tym obietnica wieczności. Negując “nawroty czasów, obracające w koło te same rzeczy”, św. Augustyn na dowód przywoływał “wiekuisty żywot świętych” (*Państwo Boże*, XII.20, s. 465).

Wyobrażenie czasu, jakie się wyłania z narracji hagiograficznej można określić jako “czas zbawienia” (Hahn 1990:2-3). Czy jednak jest to postać czasu specyficzna dla hagiografii? I czy atrybucja odnosi się jednakowo do różnych etapów w dziejach hagiografii?

Szukając odpowiedzi popatrzmy, jak równoległym do pokuty, a może konkurencyjnym wobec niej torem szły starania wstawiennicze osób pretendujących do świętości. Są one częstym tematem exemplów, legend i dramatów o świętych. Aby nawiązać do określenia pokuty jako sposobu panowania nad czasem, zauważmy, że ten panuje, kto pokutuje.

[164]

Nadmiar ambicji w tym zakresie deprecjonuje wartość osobistej pokuty i zakrawa na uzurpację boskości. W żywocie św. Kingi czytamy:

“Wiedźcie i nie powątpiewajcie, że ktokolwiek z ludzi płci obojga będzie mnie miał za matkę chrzestną, nigdy nie spotka go kara potępienia wiecznego, bo wspierać go będzie Boża łaska, i objawiło mi niebo, że ten dar posiadam.”¹⁵

Nieortodoksyjność, by nie powiedzieć “kumoterstwo” takiego ujęcia sprawy przez Kingę wynika prawdopodobnie z wzorowania się na hagiografii wcześniejszego średniowiecza. Według Rolfa Sprandela (1962:38) u progu II tysiąclecia w łonie chrześcijaństwa równowaga między wspólnotą kultu (Kultgemeinschaft) a instytucją

¹³ Odnotujmy ten moment w obliczu szerzącej się w ustrojach demokratycznych manieri uznawania wyroku sądowego za rozstrzygnięcie orzekające ostatecznie istnienie bądź nieistnienie faktów, a więc zwalniające nas z trudu i obowiązku dociekania prawdziwego kształtu rzeczywistości.

¹⁴ Franz II 330-1 z odesłaniem do rozważań przeciwnych tej procedurze u abpa Hinkmara, *De divortio Lotharii*, interrog. VI, PL 125:659.

¹⁵ Rozdział XLII, Wojtczak 1999, s. 169. Powyższe przytoczenie jest cenne również ze względu na osobiste zdefiniowanie przez przyszłą świętą tego, co określono jako właściwy temat narracji hagiograficznej: działanie łaski Bożej (Hahn, s. 5).

zbawczą (Heilsanstalt) przesuwają się na korzyść tej drugiej, a to zakłada inne pojmowanie biegu czasu i inne zasady udziału w zbawieniu własnej duszy. Wartość wstawienictwa rozumianego jako zastępstwo (święty bierze na siebie cudze winy i ciężar pokuty za czyjeś grzechy) względnie malała wraz z umacnianiem się nowej formy katolicyzmu, którą charakteryzuje obowiązkowe uczestnictwo w życiu religijnym umieszczonym w parafialnej strukturze (sakramentalizm). System sakramentalizmu zobowiązywał wiernych do większych starań osobistych w zakresie dbałości o zbawienie. „Znaj drogi” – tak brzmi tytuł wielkiego traktatu Hildegardy z Bingen, ubranego w formę wizji, ale wizji bardzo scholastycznej, zawierającej akademicko precyzyjny wykład aktualnej eklezjologii wraz z nowym wówczas przesłaniem. Tok życia indywidualnego, znaczonego progami jednorazowych sakramentów, nie miał charakteru cyklicznego. Tym bardziej linearne było życie rodziny, w której przychodzili na świat kolejni nowi członkowie, pierwszy raz szli do spowiedzi, zawierali małżeństwa, nieśli do chrztu swoje dzieci, grzebali rodziców – i wszystko to robili tylko raz.

Wyjaśnienia wymaga tu stosunek czasu indywidualnego do religijnego i historycznego, nawet po przyjęciu ich linearności; z natury rzeczy nie jest tym samym linearność pojedynczego żywota i następstwa pokoleń. Niejasna jest wartość jednostkowej refleksji nad całością historii, która jest istotą jej panowania nad czasem. Formę tej refleksji i przedstawienie tego panowania widać na obrazach pokazujących człowieka dzisiejszego tak, jakby był obecny podczas wydarzeń z życia Jezusa. Ale co – jaką rzeczywistość – widać na tych antychronologicznych obrazach?

Jednym z zastrzeżeń pod adresem linearności czasu religijnego było powątpiewanie w trwanie pamięci bardzo odległych zdarzeń (objawienia), których kształt, a więc może też istotna treść, zacierają się w przedstawieniach nie operujących autentycznymi motywami. Sprawia to daleko posunięta aktualizacja planu wizualnego (struktur powierzchniowych) dzieł sztuki, które w pewnych stylach całe tworzywo czerpią z otaczającej twórcę rzeczywistości, lekceważą chronologię i nie zdradzają troski o ponadczasowy charakter motywów. Na przykład w sztukach misteryjnych nie stroniących, jak wiadomo, od dosadności środków i aktualności lokalizacji, dopatrywano się „naturalistycznego potraktowania zmartwychwstania”, i twierdzono na tej podstawie, że nie jest ich celem upamiętnianie zdarzenia z życia Chrystusa, ale „celebrowanie nawrotu odrodzenia, okresowego zwycięstwa życia nad śmiercią”.¹⁶ Odnotujmy najpierw charakterystyczne dla teorii cyklicznej niezauważanie tego, że zimą nie wymiera całe życie organiczne, ale tylko niektóre rośliny; wiele z nich jedynie „zasypia” tak jak niektóre zwierzęta, a są przecież dość

[165]

liczne stworzenia w obu królestwach, które wraz z ludźmi normalnie w zimie żyją. Bytowanie poza ogrzewanym domem może się wydawać niewyobrażalne miejskiemu pasikonikowi, ale wiejskie mrówki umiały się do tego przygotować i przetrwać wraz z żywym inwentarzem najcięższe mrozy. To wszystko zabrania nam wyolbrzymiać wiosenny przełom, i tak zresztą mający ograniczony sens – jedynie w chłodniejszym klimacie.

Ze spraw zasadniczych uznajmy za nieporozumienie utożsamianie

¹⁶ “For to the degree in which the play unfolds a naturalistic treatment of the resurrection, it no longer commemorates an event from Christ’s passion, but rather celebrates a periodic rebirth, the periodic victory of life over death” Warning 1974: 277, w odniesieniu do *Redentiner Osterspiel*.

jednorazowego i absolutnie niepowtarzalnego, by nie powiedzieć “zastrzeżonego” wydarzenia inkarnacji i zmartwychwstania z wielokrotnym celebrowaniem jego pamięci. Zmartwychwstanie człowieka nie należy zresztą do doświadczeń obserwowalnych i trudno ustalić jakieś normy takiego przedstawienia. Słuszne więc jest przeciwne zdanie, o wpływie “nienaturalistycznego myślenia”, które wygłosił Poteet (1982, s. 233), charakteryzując metodę artystyczną zastosowaną w angielskim cyklu *Ludus Coventriae*; warto przytoczyć jego twierdzenie, ponieważ punktem wyjścia jest sprawa czasu w części pasyjnej cyklu, a dokładniej:

“...uderzające przejawy tłumienia czasowości – zmiana kolejności historycznej, całkowity brak rozwoju moralnego u postaci, powszechne obrazowanie sakramentalne, ironia tkwiąca w ujawnianiu przez akcję bezcelowości przestrzegania kolejności czasowej przy poniżeniu i porwaniu Jezusa – wszystkie łącznie sugerują one wpływ nienaturalistycznego myślenia i obiektywizują alternatywę duchową dla doczesnego znaczenia czasu sekwencyjnego.”

Badanie odnosi się do misterium pasyjnego wprowadzie, ale autor konkluzją obejmuje cały cykl.

Jeśli chodzi o rzeczywistą “naturalistyczność” pewnych motywów przedstawień średniowiecznych, to nie brak dowodów umiejętności abstrahowania od aktualnego i według nas anachronicznego szczegółu, które pozwalało na dobre rozumienie ponadczasowej idei zawartej w dziele, a może właśnie nawet takie rozumienie ułatwiało, dzięki dokonaniu translacji na znane doświadczenia.¹⁷ Podręcznik monastyczny zachęca pobożnych, aby “wyobrażali sobie postacie święte jako znajomych, albo miasto Jeruzalem w kształcie znanego sobie miasta”. Oznaczało to dopuszczanie tysięcznych wariantów tego wyobrażenia. Malarz przedstawiający własne miasto w roli Jerozolimy nie twierdził zatem, że były one do siebie podobne, ani nie miał ambicji pokazania “prawdziwej” Jerozolimy. Naturalizm średniowieczny, iluzjonizm u flamandzkich prymitywistów, nawet perfekcyjne stosowanie perspektywy – to wszystko nie służyło mimesis, ale coraz doskonalszej wizualizacji idei, wyobrażeń, typów; Doskonalenie wynika jedynie z rosnącej rozdzielczości widzenia, z którą idą w parze rosnące umiejętności techniczne. Namalowanie tej samej identycznie pofałdowanej białej tkaniny – raz jako pieluszki, na której spoczywa Dzieciątko, obok zaś jako okładki księgi – pozwala przeprowadzić analogię zawartą w słynnym zdaniu z Ewangelii wg św. Jana: “A słowo stało się ciałem” – całą zaś scenę zinterpretować jako tego zdania wizualizację.

W innym zakresie potęgowała te umiejętności (tzn. poprzedzała je w procesie twórczym, odbiorcom zaś, także nam dzisiaj, pomagała odczytywać) pomysłowość autorów “sztuki zapamiętywania”, której owoce zapełniają coraz liczniejsze w XV i XVI w. poradniki. Ozdabiające je diagramy i grafiki, jeśli nie są jedynie plastycznymi

¹⁷ Peter Parshall (1999, s. 465) przytacza wskazówkę z podręcznika monastycznego, która zachęca pobożnych, aby “wyobrażali sobie postacie święte jako znajomych, albo miasto Jeruzalem w kształcie znanego sobie miasta”.

dyspozycjami retorycznymi dla kaznodziejów¹⁸, ale zbliżają się do klasy dzieł sztuki, to należałoby je gwoli ścisłości określić nie jako

[166]

“swego rodzaju metafory” (460), lecz raczej jako metonimie: obraz typu *Arma Christi* to wręcz metonimiczny *bricolage*. W tym skrajnym przypadku możemy abstrahować od czasu.

Jednak poza tym operowanie czasem – na co zwraca uwagę Alfred Acres – należy do najciekawszych aspektów w malarstwie późnośredniowiecznym i renesansowym, choć w badaniach ustępuje aspektom przestrzennym, które stanowią “naczelnym przedmiotem zainteresowania badaczy”. Jeśli zaś chodzi o czas, to zajmowano się nim głównie w kontekście narracji obrazowej (*pictorial narrative*), a więc odcinkami czasu średniej długości, przedstawianymi jako cykle obrazów połączonych powtarzalnymi motywami. Natomiast skrajnie długie przebiegi czasu (implikowane np. w obecności fundatora obrazu w scenie z Ewangelią) traktowano jako konwencje, pozbawione odniesienia do idei czasu. Tak samo sposoby przedstawiania krótszych odcinków czasu (jak ruchy) uznaje się za zwykłe chwytły artystyczne (*representational habit*) nie wyrażające twórczego wkładu artysty w przedstawienie czasu (*temporal invention*; Acres 1998, 422).

Rysuje się podobieństwo do charakterystyki czasu w misteryjnej kompozycji teatralnej, w których przejawy “tłumienia czasowości” zinterpretowano jako stanowisko ideowe: “alternatywa duchowa dla doczesnego znaczenia czasu sekwencyjnego”. Jak wykażemy, ta alternatywa (*sensus spiritualis*), nie musi być wcale czysto “duchowa”, tj. myślowa czy transcendentna, ale może być jak najbardziej rzeczywista. Symbolizm, alegoria mogą wręcz tak samo przeszkadzać w zrozumieniu idei skomplikowanego czasowo obrazu, jak mierzenie go regułami prostej ilustracyjności narracyjnej (tenże 423). To, co w niezwykłych spotkaniach ponad czasem na obrazach racjonalizowano jako konwencję malarską, można wyjaśnić innym rozumieniem i odczuwaniem czasu – jako czasu zbawienia.

Trzeba jednak już teraz powiedzieć, że zarówno przebogata praktyka artystyczna, jak i średniowieczna teoria znaku doskonale sobie radziły z odróżnianiem znaczenia literalnego od znaczeń przenośnych.¹⁹ Wykład liturgii wyodrębnił w gestach i obrzędach składowe aspekty skomplikowanej symboliki. Następujące z czasem uproszczenia miały charakter ilościowy, nie jakościowy. Powszechność konstrukcji typologicznych w liturgii oraz twórczości artystycznej wskazuje na szeroką wiedzę w tym zakresie nie ograniczoną do wąskiego kręgu elit, albowiem “niepiśmienność nie

¹⁸ “The pictures are not intended to be mnemonic in a direct sense, but in strategy they reflect the principle of the *ars memorativa* and suggest at least one way in which late medieval preachers might have invented propositions for their sermons” (Parshall 463, o grafikach z rzymskiego kodeksu z Biblioteca Casanatense, opisanego przez Franza Saxla, ‘*Aller Tugenden und Laster Abbildung*’. Eine spätmittelalterliche Allegoriensammlung, ihre Quellen und ihre Beziehung zu Werken des frühen Bilddrucks [w:] *Festschrift für Julius Schlosser zum 60. Geburtstag*, red. A. Weixlgärtner i L. Plainiscig, Zürich: Amalthea 1927, 104-121).

¹⁹ K. Morrison mówi nawet o nawyku “czytania między wierszami”, zarówno w odniesieniu do słów jak i obrazów, *History as a Visual Art in the Twelfth-Century Renaissance*, Princeton 1990, cyt. za: Leslie Ross, 1994:163.

oznacza głupoty”.²⁰ Formuła “theologia figurativa non est probativa” wyznaczała zarazem pomocniczy (niedowodowy) charakter wszelkich zestawień figury i typu.²¹ W zastosowaniach dydaktycznych i literackich metoda typologiczna nie traciła swojej atrakcyjności w późniejszych stuleciach, stosując ją humaniści renesansowi,²² twórcy barokowi (co pokażemy dalej) znajdują dla niej nowe zastosowania.

[167]

Samo uznanie linearności czasu religijnego nie oznacza jednak rozumienia go w sposób zgodny z dzisiejszą wiedzą o świecie. Jej szczegółowość sprawia, że świat widzimy jako czasoprzestrzenne continuum, zwartą a nade wszystko ciągłą całość, w której każdy chwilowy stan następuje natychmiast po poprzednim jak klatki filmu, w sposób nie dopuszczający luk. Takie wyobrażenie rzutujemy na narrację historyczną i spodziewamy się po niej spójności, szczelności, ciągłości. Nie znajdziemy tego w piśmiennictwie hagiograficznym, gdyż nie miało ono na celu przekazania nam spójnego chronologicznie, ciągłego, pozbawionego luk życiorysu. Wynika to stąd, że “konwencja hagiograficzna nie jest zorientowana na treść, ale na reakcję odbiorcy, reakcję uwarunkowaną kulturowo.” (Hahn, s. 5). Ważniejsza niż ciągłość chronologiczna jest wówczas harmonizacja typologiczna punktowych zdarzeń czy obrazów; ważniejsza od wiarygodności czy prawdopodobieństwa jest wymowa paradoksu i cudu. Zgodnie bowiem z naczelnym zadaniem hagiografii – pokazywaniem i zachętą do naśladowania Chrystusa – to nie święty jest podmiotem własnego żywota, ale Chrystus (Hahn, s. 6).

Nawet punktowe uporządkowanie typologiczne wytwarza efekty poznawcze, podobne do chronologii, wykazuje bowiem istotne atrybuty czasu²³: ustala mianowicie zależności przyczynowo-skutkowe, odróżnia zdarzenia wcześniejsze od późniejszych, oraz uwypukla zmianę. W utworze literackim może z kolei odegrać pierwszorzędą rolę uspojnającą. Malarz ma tu większą swobodę niż autor dramatyczny, ale możemy przyjrzeć się badaniom historyków sztuki z korzyścią dla interpretacji dramatów.

Ujmując rzecz najogólniej, uporządkowanie typologiczne będzie tylko jedną z wielu zasad rządzących programem ideowym oraz doбором i układem jego wizualnych nośników. W każdej realizacji artystycznej implikowany czas spotkania osób i rzeczy przedstawionych na jednym obrazie, w jednej scenie, odbiorca musi jakoś odczytać. Na przykładzie malarstwa wykazuje to Acres (1998). Niezwyczajność przedstawianych na obrazie sytuacji, układy rzeczy i konfiguracje osób, które dla ówczesnego widza musiały być niespodziewane, interpretuje on jako sygnał dla odbiorcy i metodę wciągnięcia go w czasowy wymiar obrazu.²⁴ “W całej zachodniej historii sztuki nie ma drugiej takiej epoki jak malarstwo wczesnoniderlandzkie, w której obraz religijny byłby

²⁰ Udowadnia to Walter E. Meyers 1992 na licznych przykładach z literatury kaznodziejskiej oraz dramatycznego cyklu z Chester, który musiał liczyć się z przypadkową publicznością uliczną. Cyt. zdanie na s. 264.

²¹ “[...] nec oportet per omnia figuratum et figuram conformari”, Johannes von Paltz, *Werke* I, s. 53, z powołaniem na Bonawenturę i Tomasza z Akwinu, [za:] Schuppisser, s. 186.

²² Erazm z Rotterdamu w antologii męczeństwa przedstawia los siedmiu braci Machabeuszów i ich matki jako prefigurację Ukrzyżowania i Siedmiu Boleści Maryi (druk Euchariususa Cervicornusa, Kolonia 1517, Schuppisser, s. 186-8, z reprodukcją drzeworytu o tej treści).

²³ Wylicza je Poteet 1982:232.

²⁴ “I proceed with two controlling assumptions: first, that pictorial time is not so much made by an image as it is made available by it; and second, that this availability is most conscious in depicted situations that are somehow anomalous.” (Acres 1998, s. 423).

tak zdecydowanie związany z rzeczywistością, w której żył obserwator." (Thürlemann s. 265).

Zapoczątkowane przez Campina i ugruntowane przez Van der Weijdena zaproszenie czy wymuszenie wejścia do środka rzeczywistości przedstawionej na obrazie jest tożsame z etymologicznym znaczeniem terminu ‘medytacja’: *medito* to po prostu *med-ito*. Nie używając zatem tego terminu Acres stwierdził medytacyjny charakter obrazu Van der Weijdena. Dzięki tej etymologicznej wykładni możemy obrazowo odpowiedzieć na pytanie, co robi fundator obrazu widoczny w scenie Pokłonu Trzech Króli, jakby tam wtedy był: on do tej sceny “zamedytował”. Skąd? Widzimy na obrazie drogę z pobliskiego miasta, jaką przeszedł. Jednak jak każde chodzenie, tak i to musi się odbywać w jakimś czasie. Co to za czas? Jeśli to “czas zbawienia”, jaką ma naturę?

[168]

3. Życie Jezusa jako jednostka czasu w medytacji

Zgodnie z założeniem heortologii (liturgiki świąt) “bieg roku liturgicznego odzwierciedla kolejne momenty w życiu Chrystusa” (Young 1:90). Warto oświetlić ten znany fakt wynikami badań nad teologicznym znaczeniem czasu w źródłach z kręgu *devotio moderna*, który do powszechnej pobożności wprowadził medytację.²⁵

Na rok kościelny składają się dwa rodzaje czasu: otwiera go liturgicznie “ciężki” cykl obejmujący tajemnice inkarnacji (*mysteria Christi*): oczekiwanie (Adwent), narodziny (Boże Narodzenie), życie, męka i śmierć (Wielki Post, Quadragesima), zmartwychwstanie i życie w Duchu św. (Okres Wielkanocny); te 2/5 poświęcone są zatem ziemskiej drodze Chrystusa, która ma być wzorem dla drogi każdego chrześcijanina. Część pozostałą (ok. 3/5) stanowi czas pozostawiony człowiekowi, nie obciążony liturgicznie, ale stawiający wiernym zadanie:

Przez świadome świętowanie całego roku kościelnego wierny z każdym rokiem jest wprowadzany głębiej w Misterium Chrystusa, staje się coraz bardziej człowiekiem ukształtowanym według Chrystusowego modelu.” (148)

Zauważmy na marginesie, że czas “ludzki” pokrywa się z okresem rolniczej aktywności w klimacie umiarkowanym, podczas gdy czas “boski” jest czasem zimowego przeczekania.

Na przekształcające działanie roku kościelnego składają się drobne działania budujące w skali tygodnia, te zaś powtarza w jeszcze mniejszej skali cykl dzienny.²⁶

²⁵ Następne akapity streszczają wyniki R.T.M. van Dijka, *Tijdordening in de devote overweging*, 1995, s. 148 i n. Bada on tam m.in. pisma Gerarda Zerbolta z Zutphen (1367-1398), *De spiritualibus ascensionibus*, określając go jako prekursora metodycznej medytacji, która w postaciach Wessela Gansforta i Jana Mauburnusa znalazła przejściową skończoność, osiągniętą w całej pełni przez Loyolę i innych jezuitów (147). Loeser, *Mystères de la vie du Christ*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris 1979:1875-86.

²⁶ O zestawach lektur “na każdy dzień roku” funkcjonujących w innych środowiskach niż tu omawiane, pisze Löser (1999, s. 7); jest to forma Nieliturgicznej tekstualizacji, powielającej perykopy liturgiczne. Za przykład innej, alegorycznej interpretacji czasu historycznego może posłużyć zestawienie przez Orygenesę pięciu epok dziejów świata z pięcioma fazami powoływania pracowników do winnicy w

Każdy z tych przebiegów czasowych ma swoją naturalną strukturę, obudowaną wokół pewnego środka. W cyklu rocznym jest nim Wielkanoc, w tygodniowym – niedziela, w dziennym – jutrznia.

Sposobem uszanowania czasu jako dzieła Boga jest świętowanie pamięci. Droga upamiętniania faktów z historii zbawienia uzyskuje cześć, spełnienie i aktualizację *mysteria Christi*. Liturgia godzinek jest najwłaściwszą świętą przestrzenią, w której z godziny na godzinę, dzień w dzień i z tygodnia na tydzień przez cały rok kościelny Chrystus jest sakramentem spotkania z Bogiem. Godzinki okazują się momentem, kiedy toruje sobie drogę Misterium wszelkiego Życia, co obficie dokumentuje literatura mistyczna. Doświadczenia mistyczne z reguły wiążą się z jutrnią, laudesami albo nieszporemami świąt głównych lub z pewnymi momentami mszy świętej, szczególnie z komunią.²⁷

Oprócz praktyk powiązanych ściśle z liturgią (godzinki, zalecane tematy medytacji podczas mszy) w zgromadzeniach Wspólnego Życia istniały różne programy przeznaczone do realizacji prywatnej i domowej, a także okresowe zebrania pozakościelne z udziałem teologów (Schuppisser s. 172-3). Interesującymi ze względu na nasz temat czyni te praktyki ich ustawiczny charakter. Nie ograniczają się do świąt, ale są tak zaprogramowane, aby nie pozostawić żadnego odcinka

[169]

ludzkiego czasu poza zasięgiem medytacji w ciągu każdego dnia, poczynając od przebudzenia i nie wyłączając czasu pracy (ibid.).

Bardziej dla nas ważne w tej chwili jest jednak to, że wśród technik ułatwiających praktykowanie medytacji stosowne poradniki zalecały również precyzyjne, niemal filmowe wizualizowanie oraz korzystanie z ilustracji. Nie należało dążyć do historycznej ścisłości – wolno było snuć domysły co do tego, jak wyglądały zdarzenia nie opisane w Ewangelii, rozważać ich różne warianty i przywoływać doświadczenia “medytujących nauczycieli i innych medytujących wiernych”.²⁸ Bez obaw należało przy tym ignorować dystans czasowy. Intensywne zabiegi mogły “wynagrodzić medytującego” ujrzeniem cielesnego Chrystusa.²⁹

I dlatego choć wiele z tych rzeczy opowiadają jako dokonane w przeszłości, ty rozpamiętuj wszystkie, jakby się odbywały teraz, a bez wątplenia większą stąd zaczerpniesz słodycz. Czytaj więc o tym, co dokonane, jakoby się właśnie działo.

jeden z Chrystusowych przypowieści (Küster 1989, s. 156).

²⁷ Van Dijk, op. cit. s. 148-9: “De wijze waarop de tijd als schepsel Gods wordt geëerbiedigd, is die van de gedachtenisviering. Door de heilshistorische feiten te gedenken worden de *mysteria Christi* gevierd, voltrokken en geactualiseerd. De liturgie van de getijden is bij uitstek de heilige ruimte waarin van uur tot uur, van dag tot dag en van week tot week binnen het kerkelijk jaar Christus sacrament van de Godsontmoeting is. De getijden blijken momenten te zijn waarop het Mysterie van alle Leven zich bij voorkeur baan breekt, zoals de mystieke literatuur overdadig aantoon. Mystieke ervaringen worden regelmatig gekoppeld aan de metten, de lauden of de vespers van de hoofdfesten of aan momenten tijdens de feestmis, vooral de communie.” Zauważmy na marginesie, że słynny dialog *Quem quaeritis* - w porządku liturgicznym też usytuowany był w jutrzni.

²⁸ Taka jest wymowa nauk zawartych w *Meditationes Vitae Christi* Jana de Caulibus, u Ludolfa Saksończyka, u dominikanina Bertholdusa w druku *Zeitglöcklein des Lebens und Leidens Christi* [za:] Schuppisser 180-183.

²⁹ “Primo ipsum Christum in sua ymagine ante oculos ponere, tamquam Christum corporaliter videat.” Całą procedurę omawia na podstawie XV-wiecznego rękopisu w Kupferstichkabinett der Staatlichen Kunstsammlungen, Dresden, A71a, 1 (tu fol. 7v) Schuppisser 176-180.

Postaw przed swoje oczy czyny przeszłe jako obecne, a skosztujesz wielkiej przyjemności i ucieszenia.³⁰

W tym miejscu możemy potwierdzić zasygnalizowane wcześniej ujęcie, według którego dzieło malarskie włączające osobę fundatora ilustruje sytuację medytacyjną. We franciszkańskim poradniku Henryka Suzo³¹ znajdujemy wskazówkę, że osoba medytująca powinna wyobrażać sobie własne uczestnictwo w rozważanej scenie jak najdosłowniej: wizualizując siebie, jak np. wkracza, aby Jezusa osłonić przed razami, czy aby przemówić do niego, kiedy spędza samotnie ostatnią noc. Odpowiada tym instrukcjom typ obrazów, które do sceny pasyjnej włączają postacie nabożnych świadków z czasów “dzisiejszych”, jakby byli oni rzeczywistymi uczestnikami tamtych dawnych wydarzeń. Znajdujemy tam nie tylko fundatorów, ale i anonimowe postacie mniszek i mnichów.³² Już u Grootego znajdujemy nie tylko wizualny, ale niemal teatralny model medytacji, w której “wszystko się dzieje jakby w czasie teraźniejszym i w naszej obecności, jakbyśmy widzieli czyny Chrystusa i słyszeli, jak mówi”.³³ Połowa traktatu Tomasza z Kempen *O naśladowaniu Chrystusa* relacjonuje nie tylko oglądanie i słuchanie, ale po prostu osobistą rozmowę, jaka się toczy między Chrystusem a “duszą wierzącą”.

Jak widać medytacja – w swoich formach programowych, wykraczających poza proste powtarzanie modlitw³⁴ – była czymś innym niż rozumowe poznanie, a czymś więcej niż kontemplacja.

[170]

Wymagała, oczywiście, i łączyła się ze zdobywaniem pewnej wiedzy, oraz pozwalała ją rozważać i utrwalać, przede wszystkim jednak zabudowywała świat wewnętrzny medytującej osoby rzeczywistością historii świętej i pozwalała się po tamtym świecie swobodnie poruszać (medytować). Czyniła ją czymś tak własnym, jakby się to samemu kiedyś przeżyło. Pozwalała zatem objąć ją biegiem wewnętrznego czasu każdego wierzącego.

4. Anamnesis

Anamneza psychologiczna jest gwarancją ciągłości i spójności indywidualnego

³⁰ “Et ideo quamvis multa ex his tanquam in praeterito facta narrantur, tu tamen omnia tanquam in praesenti fierent, mediteris: quia ex hoc majorem sine dubio suavitatem gustabis. Lege ergo quae facta sunt, tanquam fiant. Pone ante oculos gesta praeterita tanquam praesentia, et sic magis sapida senties et jucunda.” Ludolf von Sachsen, *Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliiis et Scriptoribus orthodoxis concinnata*, wyd. A.-C. Bolard i in., Paris 1865, Prooemium, s. 4 [za:] Schuppisser s. 180.

³¹ Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, wyd. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, s. 36 [za:] Schuppisser, s. 189.

³² Obfity materiał zebrał Frank O. Büttner, *Imitatio Pietatis. Motive der christlichen Ikonographie als Modelle der Verähnlichung*, Berlin 1983.

³³ “[...] omnia quasi ad praesens tempus et ad nostram quasi praesentiam, quasi [Christum] et sua facta videremus et audiremus loquentem.” Gerardo Groote, *Il trattato “De quatuor generibus meditabilium”*. Introduzione, edizione, traduzione e note a cura di Ilario Tolomio, Padua 1975 (zob. przyp. 51 [za:] Schuppisser, s. 183).

³⁴ Należy to zresztą rozumieć szeroko i nie zbywać lekceważeniem, jako tzw. klepania pacierzy. Zalicza się do medytacji także przepisywanie tekstów świętych (Ross 1994:135). Wiadomo o Tomaszu z Kempen, że w ciągu życia czterokrotnie przepisał całą Biblię.

ducha;³⁵ tego, że człowiek może uważać się za tego samego na przestrzeni dziesiątków lat mimo że wciąż się przemienia. Jednym z powodów, dla których idea ciała mistycznego nie jest wyłącznie metaforą, ale określa istotnie pewną duchową czy transcendentną całość, jest właśnie spajająca ją anamneza eucharystyczna. Pełni ona podobną rolę do tej, jaką anamneza psychologiczna spełnia wobec ciała człowieka: istoty chodzącej rano na czterech nogach, w południe na dwóch, a wieczorem na trzech. I tak jak mistyczne ciało Chrystusa “z licznych członków się składa”, i nie były one identyczne tysiąc czy sto lat temu, tak samo i ciało człowieka w ciągu życia kilkakrotnie wymienia wszystkie swoje atomy, nie zmieniając z tego powodu swojej tożsamości.

W podstawowym znaczeniu liturgicznym anamneza oznacza “upamiętnianie Męki, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa”³⁶. Pozornie bardziej niezobowiązująco brzmi definicja Nadolskiego: anamneza to element pamiętki celebrowany w mszy, memoria; “treścią kultycznej anamnezy jest Chrystusowa śmierć i zwycięstwo, śmierć, zmartwychwstanie i paruzja” (Nadolski, t. 4, s.14). Wymaga wyjaśnienia kwestia, czy istotnie łaciński termin ‘memoria’ można stosować jak synonim anamnezy. Do pojawiającego się (wśród składników treści) czasu przyszłego (paruzja) wrócimy mówiąc o świętych (cz. V). Obie sprawy wiążą się z pojmowaniem czasu.

Interpretację operującą specyficznym ujęciem czasu daje Karl Rahner, określając mszę jako “prawdziwe uobecnienie autentycznego faktu, który wydarzył się w historii raz na zawsze, przy czym nie wnikamy w kwestię interpretacji jego uobecnienia w terminach ontologicznych i logicznych” (Rahner/Vorgrimler 297). Dobitniej wiąże anamnezę z czasem przeszłym, terażniejszym i przyszłym definicja Rufina Goczola:

Anamneza skupia w sobie potrójną funkcję: 1^o wspomnienie, upamiętnienie faktu, który już się dokonał (Łk 22,19; 1 Kor 11, 24-26), 2^o uobecnienie tego faktu w terażniejszości (Rz 6, 3-5), 3^o skierowanie się przez to w przyszłość eschatologiczną, do której przygotowuje [...] oraz której jest zadatkem i gwarantem.

[171]

Jeśli chcesz nadać słowu “uobecnienie” jakiś sens sięgający dalej niż “pomyślenie”, nie unikniemy konieczności dokonania pewnych rozstrzygnięć ontologicznych. W

³⁵ Różne ujęcia teoriopoznawcze tego zagadnienia przedstawia w skrócie Stanisław Kowalczyk, *Anamneza I* [w:] *Encyklopedia Katolicka* 1, szp. 510-511. Dalej: B. Botte, *Problèmes de l'Anamnèse*, “Journal of Ecclesiastical History” 5 1954:16-24; R. Cabié [w:] A.G. Martimort, *L'église en Prière*, 1983:113-18, 223-7; ang. 1986:96-100, 207-11; F. Cabrol w “Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie” 1 II, 1907:1880-96; O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, “Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 6, 1926 s. 113-204; N.A. Dahl, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, “Studia Theologica” (Lund) 1, 1948:69-95.

³⁶ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, szp. 57a. Źródłem są słowa Chrystusa przy Ostatniej Wieczerzy, które w mszale rzymskim przytacza kapłan przed podniesieniem kielicha: *haec quotiesque feceritis, in mei memoriam faciatis* “Ilekróć to będziecie czynić, czyńcie to na moją pamiętkę” – to znaczy “dla upamiętnienia mojego życia”. Tekst grecki (Łk 22, 19) dopuszcza interpretację “aby Bóg o mnie pamiętał” (Tellenbach 1984, s. 201 w oparciu o J. Jeremiasa, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960, s. 229). P. Sczaniecki, *Śłużba Boża w dawnej Polsce*, 2 t. (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1962), 1:147-162; H. Schmidt SJ, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Romae 1960:364-70. Protestancki punkt widzenia: Gregg D., *Anamnesis in the Eucharist*, Bramcote 1976.

przeciwnym razie nie wychwycimy swoistości anamnezy chrystologicznej w stosunku do pokrewnych zabiegów rytualnych w misteriach greckich czy egipskich.³⁷ Można tego dokonać bez odwoływania się do cudowności, zakładającej (jak w przypadku eucharystii) przeistoczenie i realną obecność Boga w hostii, ani bez ograniczania się do technik kontemplacyjnych czy medytacyjnych, pozwalających na rozciąganie czasu i obejmowanie doznaniem wewnętrznym większych jego obszarów. Wystarczającą pomocą będzie spojrzenie komunikacyjne: porównanie sposobów, w jaki następowało poznanie owego “autentycznego faktu”, kiedy się wydarzał “raz na zawsze”. Nie wszyscy współcześni byli jego naocznymi świadkami, i dowiadywali się o zdarzeniach od osób trzecich, które były świadkami, lub tak twierdziły. Tak jest do dzisiaj. Uobecnianie chrystologiczne jest bezpośrednie (“naoczne”) jedynie w doświadczeniu mistycznym i w kontemplacji. Poza tym wierni są zdani na świadectwo z drugiej ręki. Natomiast uobecnianie hagiograficzne dokonuje się przez wytworzenie relacji typologicznej między postacią świętego a wiernym, który się zapoznaje z jego żywotem w celu jego naśladowania (Hahn 1990:3, “dublowanie”). Relacja ta jest aktywnie przeżywana, podobnie jak jej wzór – naśladowanie Chrystusa przez świętego.

Przywołanie więzi typologicznej pozwala uzasadnić pożytek z przyjęcia pewnych rozstrzygnięć ontologicznych. Technika typologiczna straciłaby całą swoją doniosłość heurystyczną i byłaby zabiegiem czysto literackim jak alegoria, gdyby nie fundamentalna różnica między rzeczywistym “niezależnym istnieniem” prototypu a czysto fikcyjnym istnieniem (=nieistnieniem) postaci zaludniającej alegorię (Meyers 262). Odwracając to rozróżnienie otrzymamy istotną cechę typologii jako metody nadawania sensu; nie tylko dokonuje ona redukcji kognitywnej wybierając z całości doświadczenia znajome elementy, ale są to elementy rzeczywiście istniejące i łączenie ich w sensowną parę pozwala przerzucać most ponad dzielącą je przepaścią czasu. Jak widać, typologia jest zarazem techniką transcendencji.

Uczyńmy w tym miejscu różnicę między memorią, jako pamięcią przeszłości i jej zwykłym wspomnianiem, a anamnezą jako czymś więcej – uobecnianiem dawnego zdarzenia przez łączenie się z nim – nie przez jakąś podróż w czasie, ale przez czynne włączanie się do tamtej chwili, która wciąż trwa.³⁸ Może zaś trwać dlatego, że tamto wydarzenie nastąpiło naprawdę, i że brali w nim udział realni ludzie. W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej o procesualnej ontologii, według której istnieją nie rzeczy, ale procesy, łatwiej zrozumiemy wielki ruch “odnajdywania” relikwii, otaczanych potem

³⁷ Jak piszą Rahner i Vorgrimler “rytualne uroczystości ... tajemniczych kultów (misteria eleuzyńskie, misteria ku czci Attisa i Kybele, Dionizosa, Izys i Mity); przedstawiały i odtwarzały mityczny los jakiegoś bóstwa w formie anamnezy, a osoba poddana w ten sposób obrzędowi wtajemniczenia (mystes) miała otrzymywać indywidualny udział w zbawieniu danego bóstwa (oświecenie, życie itd.)”; takiego wyjaśnienia jakościowych różnic z chrześcijaństwem nie popiera fakt innej niż w misteriach Greków natury chrztu i eucharystii – że mają źródło w Starym Testamencie i judaizmie, nie znającym misteriów (tamże 239). Ważniejszą jakościową różnicą wydaje się brak w chrześcijaństwie (jak zresztą i w judaizmie) zasady magii precedensowej, dość czytelnej w misteriach pogańskich.

³⁸ “Uobecnianie się aktów zbawczych nie dokonuje się na skutek bezpośredniego działania Boga, lecz ta sama moc Boża, która związana jest ze zdarzeniem historycznym, uaktywnia się poprzez uobecniony zbawczy fakt. Anamneza nie jest ‘odhistorycznieniem’ zbawczych wydarzeń i cyklicznym obchodzeniem tajemnic na wzór kultycznych misteriów pogańskich; nie należy jej także przypisywać właściwości magicznych. W anamnezie, czyli w nakazanym przez Boga odpowiednim rycie przedstawiającym misterium, a nie w myślnościowym wspomnieniu, aktualizuje Bóg swój zbawczy czyn.” Rufin Goczół w haśle *Anamneza II* [w:] *Encyklopedia Katolicka* 1, szp. 511, z odesłaniem do *Lumen gentium*, Watykan 1964 (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele).

kultem – nie tylko jako cudotwórczych amuletów, ale wycinków procesów rozpoczętych setki lat wcześniej, a więc realnych –

[172]

jak realne są prefiguracje w poznaniu typologicznym. Procesualność daje też dobry fundament ontologiczny definicji anamnezy jako znaku troistego: przypominającego, aktualizującego i obiecującego (*signum rememorativum*, *signum demonstrativum* i *prognosticum futuri*).³⁹

Anamneza rzuca inne światło na kompozycję symultaniczną: powoduje, że ta nie jest po prostu technicznym zabiegiem syn-optyczności, polegającym na tym, że dla oszczędności miejsca czy też dla ułatwienia zadania sobie i odbiorcy artysta umieszcza obok siebie w jednej fizycznej przestrzeni wydarzenia, które następowały jedno po drugim. Logika anamnezy zakłada nieco inną “fizykę” czasu; jako kategoria poznawcza czas zorganizowany przez anamnezę ma inną strukturę i inne współrzędne. Wszystkie zdarzenia *istotne* ze względu na zbawienie *współistnieją*, nie odchodzą w przeszłość, gdyż inaczej nie mogłyby wejść do moralnej sumy naszych uczynków.

Mechanizm ten działa w pewnych gatunkach grafiki i malarstwa. Peter Parshall (1999:464) wskazał na dwa rodzaje. Na popularny typ wizerunku Chrystus Frasobliwy składają się “obrazy mające na celu wydestylowanie przejmującej i wyodrębnionej wizji cierpienia, oraz utrwalenie Świętego Oblicza i stanu cierpienia Chrystusa jako człowieka w wewnętrznym świecie (spirit) wierzącego”. Powstał tak cały “repertuar wariantów ikonograficznych, które są transnarracyjne”, ponieważ nie odzwierciedlają żadnego momentu, ani nawet odcinka Męki, ale są produktem “selekcji, modyfikacji i scalenia w jednym obrazie” różnych szczegółów z Ewangelii.⁴⁰ Nie mniej popularne, choć dziś już rzadziej realizowane (nie weszło do sztuki ludowej jako tzw. “świętek”) jest przedstawienie Arma Christi – kilkunastu przedmiotów, które “uczestniczyły” w Pasji (najczęstsze to krzyż, różgi, korona cierniowa, gwoździe, gąbka, włócznia, srebrniki, kości do gry, obcęgi, grób, sudarium). Są one pokazane jak eksponaty w gablocie bez żadnej linii narracyjnej. Gatunek ten łączy w jednym miejscu elementy wydarzeń rozciągniętych w czasie kilku dni. Transnarracyjność daje gatunkowi możliwość kreowania rzeczywistości ponad zwykłym czasem, uporządkowanej nie chronologicznie, ale typologicznie.

Istnieje odpowiednik mentalnej anamnezy w dziedzinie zachowań. Uznanie chrześcijaństwa za religię zachowań, które można poprzeć istnieniem świadomie stosowanej zasady ortopraktyki,⁴¹ okazuje się płodne przy interpretacji fenomenu

³⁹ Goczoł, *Encyklopedia Katolicka* 1, 511. Należy zwrócić uwagę, że miejsce z 1 Listu do Koryntian, w którym św. Paweł relacjonuje słowa Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, jest przedmiotem obszernej rozprawy Fritza Chenderlina, *"Do this as my memorial": the semantic and conceptual background and value of Anamnesis in 1 Corinthians 11:24-25*, Roma: Biblical Institute Press, 1982.

⁴⁰ Opisali to jako zasadę podsumowywania (lub streszczenia; principle of recapitulation) Sheingorn i Bevington (1985, s. 134): streszczanie odcinków historii, które nie były przeznaczone do osobnej prezentacji, i włączanie tego jako epizodów, dzięki czemu mogły dzieła mogły przekazywać nieco więcej niż pokazywały. Istnieją przedstawienia, na których moment “zafrasowania” Chrystusa jest umiejscowiony w czasie po przyniesieniu krzyża a przed jego ustawieniem (Dobrzeniecki 1981 s. 139, z odesłaniem do swego art. w “Biuletynie Historii Sztuki”).

⁴¹ Pojęcie Paula Gehla, *Competens Silentium: Varieties of Monastic Silence in the Medieval West*, “Viator” 18, 1987, s. 125-60 [za:] Carruthers 1998, s. 1.

standardowości żywotów wczesnych świętych, która jednego z ojców hagiografii skłoniła do stwierdzenia, że jej przedmiotem jest pisanie bardziej jednego “żywotu świętych” niż wielu “żywotów”. Otóż jeśli narrację (biograficzną, żywociarską) musimy przeprowadzić drogą wizualną, podstawowym narzędziem będzie powielanie wzoru zachowań Chrystusa. Zachowania bowiem niosą objawioną treść tak samo jak słowa, są równie ważnym nośnikiem treści Słowa. Zakładając podczas Ostatniej Wieczerzy swój kościół Chrystus powiedział wszak: Czyńcie to odtąd na moją pamiątkę – nie zaś “Mówcie”. Odkąd funkcją tego ścisłego powielania będzie podtrzymywanie wiary w prawdziwość

[173]

wydarzenia się pierwowzoru (inkarnacja Słowa), kolejne identyczne żywoty są jak kolejne identyczne akty liturgiczne o funkcji anamnezy. Słowo Wcielone po zakończeniu misji istnieje zarówno w przekazie językowym, w rytuałach, jak i cielesnym – wcielając się w kolejnych świętych.

5. Dramaty o świętych: sygnały czasu zbawienia

Do efektów przypominających symultaniczność prowadzi celowe ignorowanie fizycznego i historycznego czasu w misterium pasyjnym (Poteet 1982, s. 240). Nieprzypadkowość prezentyzmu (pensy zamiast srebrników, sukno holenderskie, biskupi) określa on za Kolvem jako nakładanie terażniejszości na historię biblijną w celu podkreślenia stałości odwiecznego planu Bożego. Utożsamianie XV-wiecznej Anglii z Jerozolimą onego czasu oznacza wszak ignorowanie całych stuleci “przyczynowego rozwoju”. W połączeniu z zabiegiem scalania pojedynczych wydarzeń z życia Jezusa w jedną pozornie ciągłą akcję, pozbawioną wewnętrznej struktury przyczynowej,⁴² wyraża to ideę “trwałości hierarchii moralnej i kondycji ludzkiej” oraz niesie “zaprzeczenie jakiegokolwiek wagi przemijania czasu”.⁴³ Wynika to z tego, że przemijanie czasu nie jest istotne dla natury Jezusa, “który w żaden sposób się nie rozwija ani nie dojrzewa, ani nawet nie jest stopniowo pokazywany w postępującej ekspozycji” (Poteet 239) – tzn. kolejne epizody nie dodają jakiegokolwiek istotnie nowej czy zaskakującej wiedzy, pomnażają jedynie ilościowo dotychczasową wiedzę. Podobnie jest ze zwykłymi bohaterami Jezusowych cudów: np. ślepcy nie popadli w grzech na naszych oczach, ani nie zostają uleczeni dzięki pokucie. Potwierdzałoby to opinię, że w misterium nie ma miejsca dla woli i aktywności człowieka.⁴⁴ “Zmiana nie następuje w zakresie osobistego stanu moralnego, ale pod względem stopnia akceptacji przez Boga.” Sceniczna Maria Magdalena ani nie zapoznaje nas ze swoimi grzechami, ani

⁴² Kolejne zachowania Jezusa nie powodują w większości wypadków określonej reakcji jego prześladowców, ani odwrotnie; obie strony dążą niejako do swojego celu bez względu na zachowanie drugiej strony. Poteet mówi w innym miejscu o posługiwaniu się raczej “kontrastem wizualnym i moralnym, niż interakcją i rozwojem” (1982, s.246).

⁴³ “Thus, important consequences of both the sequential conflation within the play, and the anachronistic identification of first-century Jerusalem with fifteenth-century England, are emphasis on the permanence of moral hierarchy and human condition and the denial of any special inherent significance of passing time.” (Poteet, s. 240).

⁴⁴ Moje twierdzenie z *Teatr i Sacrum*, s. 407.

niczego nie obiecuje. Grzesznicy “pretendują do łaski Bożej na podstawie już posiadanej wiary” (Poteet, s. 240), inni zaś, dodajmy, jedynie na podstawie konwersji; “symbolizują raczej pożądane stany niż stopniowe czy procesualne zmiany w kierunku owych stanów.”

Poteet idzie jednak zbyt daleko twierdząc (za Pouletem), że owo statyczne modelowanie postaci ludzkich w misterium “jest spójne z podejściem człowieka średniowiecza do czasu” – człowieka, który “czuł, że właściwym mu sposobem istnienia jest raczej bycie (being) niż następowanie po sobie” (succeeding). “Zbyt daleko”, gdyż podnosi misteryjny wzorzec czasowości do rangi nadrzędnego, lub nawet wyklucza inne modele. Jeszcze we wzorcu mirakularnym działa pewna statyczność, jeśli zaś następuje zmiana, jest nagłym nawróceniem, którego nie poprzedza żadna praca czy ewolucja, a jedynie olśnienie bądź cud. Ale i tam już mnożą się warunki, jakie człowiek powinien spełnić ponad minimum niegdyś wystarczające – zaufania Bogu.⁴⁵ Natomiast model moralitetowy mnoży przeszkody i pogłębia wręcz przepaść między człowiekiem a Bogiem, i cały trud przerwania nad nią mostu składa na barki

[174

grzesznika. Ten zaś musi tych prac krok po kroku dokonać na oczach widzów i ku ich pouczeniu. Musi wykazać, że czas można zagospodarować owocnie.

Błądność tego “pójścia za daleko” polega na ignorowaniu, że obydwie wzorce niemisteryjne są również właściwe dla “człowieka średniowiecza”, zaś ich przypisanie nieco późniejszym jego fazom musi być umowne, nie może oznaczać ich genetycznego następowania po sobie, ale “jedynie” odzwierciedla przemiany w kulturze. Czas ziemski, ludzki jest w misterium ignorowany nie dlatego, że ówczesny człowiek go nie odczuwał, ale dlatego, że misterium przedstawia sytuację, kiedy czas zbawienia jeszcze nie ruszył i dlatego ma wszelkie cechy wieczności. Warto się zastanowić, czy średniowieczna scena symultaniczna nie znajduje tutaj swojego ideowego podłoża.

Należy w tym miejscu uściślić interpretację motywów anachronicznych. Jeśli miały one służyć jedynie “zaprzeczeniu jakiegokolwiek wagi przemijania czasu”, jak w takim razie wytłumaczyć, że to Demon – bądź co bądź osoba z wyższych regionów – zarządza planem doczesnych intryg, całym spiskiem przeciw Jezusowi, nacechowanym – jak to trafnie przedstawia sam Poteet (244) – silną, zegarową czasowością: wszystko odbywa się w pośpiechu, musi być skoordynowane co do kolejności. Zatem ludzki czas, którym kierują szatańskie moce, nie jest bynajmniej nieważny, jest wręcz brzemienny w skutki. Jest to czas farsowy, o farsie bowiem mówiono, że prezentuje rzeczywistość irracjonalną bądź absurdalną, ale nie tyle czas nie gra w niej roli, ile panuje w niej “czas terażniejszy”,⁴⁶ pozbawiony perspektywy eschatologicznej. Dotyczy to oczywiście tylko punktu widzenia tamtych ludzi. Cały trud artysty polega na wykazaniu, jak bardzo oni się mylą. Poświadczają to dobitnie sąsiednie panele.

We wszystkich gatunkach operowanie współczesnymi realiami służy zaangażowaniu widzów. Wytwarza bowiem efekt podobny do przekładu, który dokonując adaptacji do warunków języka docelowego oddala tekst od świata, w którym

⁴⁵ Por. podstawy, na jakich Chrystus na krzyżu obiecał jednemu z łotrów: “Dziś jeszcze będziesz ze mną w Raju.”

⁴⁶ Pisałem o tym w *Teatr i Sacrum*, s. 525; powołuję się tam na poglądy gatunkowe Alana Knighta, omawiam przykład farsy Hansa Sachsa oraz wspominam ocenę kompozycji groteskowych obrazów Boscha (Jeffrey 1973, s. 330).

powstał, ale przybliżyła go do świata odbiorcy. W sytuacji gdy tekst jest obliczony nie na proste poinformowanie, ale na uformowanie duszy, efekty zbliżenia nabierają dodatkowej wymowy. Widząc, że oto Judaszowi płacą w pieniądzu, który się samemu nosi w sakiewce, należałoby poczuć pewne zaniepokojenie. Wyraził je XVII-wieczny poeta holenderski Revius w jednym ze swych pasywnych sonetów: “To nie Żydzi Cię ukrzyżowali, Jezu, ale ja”.⁴⁷

Zauważmy, że również prezentyzm (nie tylko typologia) jest techniką transcendencji. Jest on odwrotnością typologii, ponieważ porusza myśl wstecz, od zdarzeń późniejszych do wcześniejszych. Sposobem przeżycia tej drogi wstecz jest utożsamienie (“identyfikacja” Hardisona⁴⁸), podczas gdy w relacji typologicznej jest nim naśladowanie (imitatio Christi). Aspektem, który powoduje, że nie są one właściwie dwiema stronami tego samego medalu, jest wymiar eschatologiczny, który otwiera typologia. Obydwa porządki są środkami poruszania się w czasie zbawienia w obu kierunkach, czyli symultanicznego w nim istnienia.

Współistnienie różnych punktów czasu w jednej przestrzeni na modłę obrazu symultanicznego nie wyklucza uporządkowania respektującego kolejność czynów, więzi przyczynowo-skutkowe i przemianę - a więc zasadniczy zrab czasowości, właściwy przedstawieniom typologicznym.

[175]

Elementy te wyznaczają zwrot relacji typologicznej, sekwencję jej elementów (od A do B, nie odwrotnie). Zarazem dostarczają one minimum zakorzenienia w procesach, które skutkowały pewnymi czynami, co należy do ich tożsamości (procesualność, p. 1).

Bez nadania czynom zwrotu niemożliwe byłoby określenie ich motywacji. A do tego w istocie sprowadza się moralna reinterpretacja czasu w koncepcjach łączących sakramenty z cnotami i grzechami (Godwin 1951:609), oraz owocność czasu w moralitecie, o której pisał m.in. Alan Knight (1983). Podsumowanie to miało się dokonać na Sądzie Ostatecznym, ale cała praca duszpasterska wśród katolików była obliczona na to, by wynik ten nie był dla nikogo zamkniętą tajemnicą ani zupełną niespodzianką. Taką samą funkcję miało piśmiennictwo religijne przeznaczone dla świeckiej publiczności.

“Istotność” zdarzeń ze względu na zbawienie mierzy natomiast wzorzec, jaki dał Chrystus swoimi zachowaniami i słowami (rekapitulacja). Dlatego też one muszą być stale do dyspozycji, aby służyły jako wzór w życiu wierzących. Stwierdzamy tu poznawcze uzasadnienie dla stałej obecności wzoru, którą oprócz regularnej katechezy zapewniały przedstawienia misterii i mirakli. Ciągła znajomość wzorca w jego pierwotnym kształcie historycznym dlatego była konieczna, aby reprodukcja nie przyciągała uwagi swoimi powierzchownymi cechami, aby nie dominowała poznawczo, ale by była jedynie znakiem dla tamtej odwiecznej prawdy. Mimetyczność, naturalistyczność odbierane bez znajomości pierwowzoru groziły przejściem kultu w bałwochwalstwo; to potwierdza subtelną odmienność między mimesis a odtwarzaniem, którą wprowadził Hardison, pokazując istotę stosunku rytuału do czasu na przykładzie równoległości między gestami mszy a zdarzeniami z przeszłości, do których one się odnoszą:

⁴⁷ Jacobus Revius, *Het zijn de Joden niet*.

⁴⁸ Hardison 1965, s. 30-32 i 44.

“Rytuał jest beczasowy. Zawsze się odbywa w teraźniejszości a jego zasadnicze cechy się nie zmieniają. Nie jest przedstawieniem, ale odtworzeniem. Jest nierozdzielnie związany z drugim porządkiem zdarzeń, które nastąpiły w czasie chronologicznym i które muszą być odtworzone w teraźniejszości przez medytację...”⁴⁹

Rozważmy zawarte tu nawiązanie do teatralności. Zdaniem Hardisona rytuał nie *przedstawia* przeszłych wydarzeń, ale je *odtworza*. Temu subtelnemu rozróżnieniu odpowiada para pojęć określających uczestników zdarzenia: w przedstawieniu teatralnym mamy aktorów *wcielających* się w jakieś osoby, w rytuale następuje *utożsamienie* (identyfikacja) z jakimiś osobami (s. 30-32). Uczestnicy procesji palmowej nie grają tłumy jerozolimskiego, ale się z nim utożsamiają, nie przestając być cały czas sobą. Takie ujęcie odwołuje się do innego przeżycia czasu, niweluje też dystans między dwoma “porządkami”, czy nurtami zdarzeń: pierwotnym i wtórnym. “Odtworzenie” oznacza naoczne przywoływanie przeszłości z pamięci (memoria); anamneza oznacza włączenie się do tego, co wciąż trwa. Jest więc mostem, czy łukiem elektrycznym, spinającym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W tym sensie jest zabiegiem pozwalającym doświadczać jedności czasu zbawienia. Temu doświadczeniu służyły także przedstawienia misteryjne, łączące różne fazy historii zbawienia w jedno wydarzenie rozciągające się na pamiętaną historię, realną współczesność, i pracowicie przygotowywaną przyszłość.

Historia zbawienia nie jest jedynie nazwą pewnej idei teologicznej, ale określa ogół wysiłków

[176]

kulturowych, które podporządkowane były dziełu budowy Kościoła – społeczności wiernych, którzy dzięki Odkupieniu uzyskali szansę zbawienia. Starając się wspólnie do tego dążyć, tworzą mistyczne ciało Chrystusa, który aktem Wcielenia dokonał naprawy Stworzenia i stanął na jego czele, tzn. został głową swego Kościoła (rekapitulacja). Dziełu ciągłego tworzenia i rozbudowy Kościoła służyła nie tylko liturgia, ale także sztuka. Stosowne do tego zadania dyrektywy regulujące różne dziedziny twórczości artystycznej, określam jako estetykę rekapitulacji.

Uzasadnieniem włączenia w zakres działania estetyki rekapitulacji twórczości hagiograficznej, w tym dramatu, jest podobieństwo doktryn rekapitulacji i obcowania świętych. Tę ostatnią zdefiniowano krótko jako “mistyczną unię łączącą w jednym duchowym ciele wiernych na ziemi, cierpiących w czyśćcu i świętych w niebie”; głową tego ciała jest Chrystus.⁵⁰

Włączanie świętych do anamnezy ściśle chrystologicznej nie jest jakimś nadużyciem, jeśli wziąć pod uwagę znane już w Starym Testamencie zjawisko

⁴⁹ “The ritual is timeless. It always occurs in the present and its central features are unchanging. It is not a representation, but a re-creation. It is linked indissoluble with a second order of events which occurred in chronological time and which must therefore be re-created in the present by meditation...” (ibid., s. 43).

⁵⁰ Heffernan 1988:130, z odesłaniem do Ambrożego, *De Poenitentia*, PL 16:510-13, który opiera się m.in. na Pawle (1 Kor 5:7). Obszerniejszy wykład doktryny: J.P. Krisch, *The Doctrine of the Communion of Saints in the Ancient Church* (Saint Louis 1910); S. Benko, *The Meaning of Sanctorum Communio* (Napierville Ill., 1964); Schlochtermeyer Dirk, 'Heiligenviten als Exponenten eines 'zeitlosen' Geschichtsbewußtseins', [w:] *Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*, ed. Hans-Werner Goetz (Berlin: Akademie Verlag, 1998), 161-177.

kumulatywności anamnezy, tj. dołączania nowych wydarzeń (Goczoł, EK 1:512). Nie ma też zasadniczej różnicy we wspólnotowym charakterze obu odmian kultu (dotyczących Chrystusa i świętych). Skoro zaś “nosicielem anamnezy, podobnie jak podmiotem kultu, nie jest jednostka lecz wspólnota” (Goczoł EK 1:512), tym bardziej uzasadnione jest włączanie do anamnezy świętych, także oni stają się łącznikami między inkarnacją a paruzją. Żywoty miały od dawna stałe miejsce w liturgii godzin (Dunn). Objawienia uzupełniające Ewangelię, udzielone niektórym świętym, włączył do czteropunktowego programu medytacji Gerard Groote, obok wiedzy zawartej w Piśmie św., w dziełach Doktorów Kościoła, oraz w całym zasobie przedstawień obrazowych i literackich życia Jezusa, jakie stworzono “dla wsparcia naszej dziecinności”.⁵¹ Program ćwiczeń medytacyjnych wypracowany ok. 1400 r. przez Windesheimskie bractwo kanoników i świeckich przewidywał cztery dzienne medytacje, z których trzecia była poświęcona różnym świętym.⁵² Nie będzie zatem przesadą obrazowe stwierdzenie, że cuda świętych były to nadawane systematycznie sygnały czasu zbawienia.

Rola świętych, zwłaszcza pierwiastek charyzmatyczny w ich osobowości, stwarzał pewną konkurencję wobec centralnej władzy kościoła (Heffernan), oraz wobec leżącej u jej podstaw doktryny ciągłości apostołskiej. Ta ostatnia proponuje model linearny i gwarantuje prawowierność centrum kultu. To tłumaczy pilność, z jaką Kościół przestrzegał surowych reguł kanonizacji, tzn. tak samo reglamentował świętość herosów wiary, jak to uczynił z sacrum najwyższym, ograniczając jego obecność do sakramentów. Obcowanie świętych zmarłych obejmuje wszystkich wiernych sprawiedliwych, ale sama koncepcja osoby świętej była “ekscentryczna” (Heffernan); zwłaszcza w I fazie, w II raczej wzorcowa. Narrację poświęconą świętym cechuje otwartość: śmierć nie jest zakończeniem, sam żywot zwykle zaopatrzonej w cykl mirakulów, “przedłużających opowieść bez końca” (Hahn 1990, s. 2).

Hagiografia na inny sposób realizowała nakaz ciągłości, narzucany przez anamnezę.

[177]

Obydwa nurty – opisowy i plastyczny – stosowały na wszelkich poziomach cały arsenał powtórzeń, zarówno w odniesieniu do tworzywa, jak i w zakresie struktur oraz treści ideowych.⁵³ Gama powtórzeń wyczerpuje chyba wszystkie możliwości między dosłownym zapożyczeniem a subtelną aluzją.

Skoro formy narracyjne włączyliśmy w zakres działania estetyki rekapitulacji, więc czemu nie teatr? Jeśli w liturgii godzin kanonicznych “Chrystus jest sakramentem spotkania z Bogiem”, może nim być ten rodzaj widowisk teatralnych, których tematem również jest życie Chrystusa. Mówiąc o uobecnianiu świętych i jego naoczności (“dublowaniu”) nie wspomnieliśmy o tym, jak bardzo postawienie na scenie żywej postaci ułatwia patrzącemu identyfikację z nią (widza z bohaterem). W tym spotkaniu strona wizualna, a zwłaszcza behawioralna, przyciągała może aż nadmierną uwagę. Miała ona przewagę jako dowód prawdy, nierzadko udobitniony prezentyzmem i

⁵¹ Gerardo Groote, “*De quatuor generibus meditabilium*” (zob. przyp. 33), lin 60-76 [za:] Schuppisser 175.

⁵² *Epistola de Vita et Passione Domini Nostri*, wyd. Monica Hedlund, Leiden 1975; dzieło jest przekładem łac. wcześniejszej wersji niderlandzkiej [za:] Schuppisser 173.

⁵³ Wiele odnośnych szczegółów omawia Leslie Ross (1994), zwłaszcza w rozdziale 8, *Image Recycling*.

ułatwiony anachronicznością. Rolą tych dowodów było wytworzenie indywidualnego przeświadczenia o działaniu Boga w świętych, co jest zasadniczą funkcją hagiografii (Kieckhefer), a co oznacza osobiste doznanie czasu zbawienia, które jest niemożliwe bez rozpoznania jego biegu i umiejscowienia tam jednostki.

Otwartość hagiografii (przecząca cyklicznej wizji czasu) kłóci się z konieczną zwartością dramatu. Z drugiej strony jej epizodyczność (częsta w żywotach technika *partitio* albo *divisio* - może od Swetoniusza, którego *Żywoty dwunastu cesarów* dźwięczą m.in. w *Vita Karoli*, a który zarzucił Plutarchowy wzór biografii osnutej na ścisłej chronologii; Heffernan 149-150), wprawdzie utrudniająca odbiór, ułatwiać mogła pewne przeróbki, także dramatyzacje. Obie cechy narracji hagiograficznej były wyzwaniem dla dramatopisarza. Smeken wbudował miracula do głównej akcji jako dowody intryg diabelskich, zastrzegając we wstępie, że zgromadzony zasób zapisów jest obszerniejszy. Dominująca forma misteryjna miała formę długich cykli (od stworzenia do końca świata), w czym Happé upatrywał prób znalezienia drogi do wykroczenia ponad czas.⁵⁴ Szczególnie swobodne podejście do czasu widać w praktyce inscenizacyjnej cykli: przedstawienia odbywały się na wielu scenach, do których zespół dochodził z procesją, albo grano kolejne epizody przez różne zespoły w wielu miejscach jednocześnie. To przykłady rozciągnięcia w czasie procesu postrzegania, poznawania jednego wydarzenia w różnych punktach i momentach. Nie obowiązuje tam czas chronologiczny, ale nie jest obojętna kolejność pewnych wydarzeń. O niej jednak decyduje znany nam już klucz typologii: to ona “może łączyć w całość różne sztuki cyklu, czyniąc z nich sceny w większym dramacie”.⁵⁵

Jeśli możemy tu jeszcze mówić o transcendencji, to raczej nie w sensie stawania ponad czasem, ale wędrowania po nim (transnarracyjność). Nie można tej rzeczywistości nazywać wieczną terażniejszością, jest to czas zbawienia – dzięki anamnezie dostępny od początku, brzemienno następstwami dzisiejszych czynów, i otwarty bez końca.

[178]

6. Zakończenie

Dzięki połączeniu doktryn “obcowania świętych” i rekapitulacji możemy główne gatunki średniowiecznego dramatu religijnego – misterium, mirakl i moralitet – badać jako sztuki odpowiednio o początku, trwaniu i końcu czasu zbawienia. Mówienie o trwaniu wydaje się nietrafne w odniesieniu do zdarzeń sprzed dwu tysięcy lat. Zgadza się, że myśl starożytnych trwa zapisana i możemy z nią obcować, tak jak obcowali czytelnicy wówczas czy tysiąc lat temu. Czy może jednak trwać samo zdarzenie, nie jego pisana dokumentacja?

Opierając się na psychologicznym odbiorze czasu, w którym “teraz” trwa około

⁵⁴ Happé 1997/8, s.71: “The idea of ‘roundness’ ... suggests ... a rather vague ... central attraction about which things are collected. It also implies a circularity, coming round to where you started; so that the narrative structure ... is to an extent a challenge to its own linearity and the irredeemability of time. A cycle may thus be a way of transcending time.”

⁵⁵ Meyers 1992, s. 268, z analizą serii prefiguracji w cyklu z Chester: baranek Abła, chleb i wino Melchizedecha, ofiarowanie Izaaka – wszystkie prowadzą do Chrystusa i ustanowienia przezeń eucharystii (s. 272).

pół sekundy, z rosnącą trudnością dopuszczamy inne ujęcia, w których “teraz” trwa dłużej. Nie są one jednak aż tak bardzo wyjątkowe wśród naszych doświadczeń: wiele razy określamy jako jeden fakt bardzo złożone i długotrwałe sekwencje zdarzeń. Zresztą i pewne stany fizjologiczne i psychiczne dają efekt spowolnienia czy zatrzymania czasu. Należy tu wspomnieć o kontemplacji, “rozciągającej” umysł tak, aby objął cały świat. Takie jej działanie opiera się na napięciu między *dilatatio* a *collectio*, tj. rozszerzeniem pola wewnętrznego widzenia, a zebraniem na tym polu całości postrzeganego świata.⁵⁶ Dla kontrastu zauważmy, że w przeciwnym kierunku podążają wysiłki informatyków, którzy w skracaniu elektronicznego “teraz” osiągają z każdym dniem coraz zawrotniejsze efekty. Postęp w tym zakresie stał się nawet miernikiem jakości sprzętu.⁵⁷

Poprzestaśmy jednak na doświadczeniach dostępnych każdemu. “Teraz” trwa tak długo, jak stan pozostaje niezmienny, lub tak długo, aż się skończy coś, co się rozpoczęło.

Znanym w średniowiecznej praktyce kaznodziejskiej problemem była konieczność powiększania zasięgu głosu człowieka przemawiającego do wielkich tłumów, które od pewnej odległości żadnym sposobem nie mogły go słyszeć. Trudność rozwiązywano ustawiając w tłumie ludzi przekazujących dalej słowa kaznodziei. Wyobraźmy sobie tak duży tłum, że każdy z tych ludzkich “przekazników” musi mieć jeszcze następnego. Ponieważ ów drugi przekazujący nie słyszy właściwego mówcy, więc i ów mówiący nie będzie czekał, aż wszyscy kolejni powtarzaczka przekażą jego słowa coraz dalszym słuchaczom. Ustanie wówczas tożsamość między czasem mówienia a czasem słuchania, która tak efektywną czyni rozmowę. Nastąpi wówczas także rozciągnięcie w czasie fazy odbioru słów wypowiedzianych przez głównego mówcę. Powiększymy teraz w myślach ten tłum jeszcze bardziej, a znów odpowiednio się wydłuży czas odbioru. Jeśli tym tłumem będzie ludność całej ziemi, miliona przekazujących byłoby mało, a i tak nie spełniliby wcale zadania, gdyby przekaz okrążył ziemię jeden raz, bo gdyby po jednym obiegu wrócił do punktu wyjścia, znalazłby nowych słuchaczy, którzy jeszcze tego kazania nie

[179]

słyszeli. Przedstawiony obraz oddaje naturę chrześcijańskiego przepowiadania ewangelii: jest to kazanie na górze, które wciąż trwa, ponieważ ciągle ktoś powtarza słowa mówiącego, aby je usłyszeli ci, co stoją dalej albo przyszli później. Cały czas to jest jednak to samo kazanie, które trwa długo po tym, jak skończył mówca. Obraz jest

⁵⁶ As one’s mind enlarges, dilatatus est, in holy contemplation, the whole world becomes “gathered up”, collectus, into a single ray of intense light. (Carruthers 1998:192). O praktyce kontemplacji są ważne świadectwa tych, co ją praktykowali, por. Henryk Suso, *Zegar mądrości* (pisane niekiedy *Orologium*; ok. 1334, uważane za najpoczytniejszy tekst przed *Nasładowaniem Chrystusa*), wyd. kryt. P. Künzle, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, Freiburg 1977; wybór z pism niemieckojęzycznych wyd. Wiesław Szymona OP, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, Poznań: W drodze, 1983, oraz *Księga Prawdy i inne pisma*, tamże 1989.

⁵⁷ Komputer, na którym piszę te słowa (w pięć lat po zakupie w 1996 r.), może zmieniać swój stan 133 miliony razy na sekundę, tzn. jego “teraz”, podczas którego on nic nie może zrobić, trwa przez ułamek sekundy, równy odwrotności tej liczby. Jeśli ktoś myśli, że są to imponujące liczby, powinien usłyszeć, co o tym sprzecznie sądzi młodsze pokolenie użytkowników: “rzęch”. Nie dziwi to, jeśli wziąć pod uwagę wiadomość o pokazie najnowszego procesora z zegarem 4 GHz, tzn. zmieniającym swój stan 4 miliardy razy na sekundę. Zdaje się, że jedynym skutkiem przyśpieszania “zegara wewnętrznego” w systemie nerwowym człowieka jest zaburzenie określane jako “gonitwa myślowa”.

modelowy, pomijamy tu np. zagrożenia, te same, z których musi “ujść cało” pieśń, co “tłum ludzi obiega”, o czym pisał Adam Mickiewicz w wierszu gloryfikującym ustną tradycję (“wieść gminna”); nie dla jej bezwzględnej wyższości nad pismem, ale dla możliwości przetrwania pożarów bibliotek.

Obraz jest modelowy, ale nie do końca metaforyczny. Na początku było rzeczywiście zwykle powtarzanie słów, które przedtem zabrzmiały w tych samych miejscach, co słowa Chrystusa. Najpierw czynił to kościół jerozolimski,⁵⁸ kościół rzymski przejmuje tradycję jerozolimską nawet z próbą odtworzenia układu kościołów⁵⁹. To jednak jest tylko pomocnicza sceneria, podobnie jak drugorzędne są gesty powtarzane za ewangelicznym wzorem w obrzędach i dramatach liturgicznych. Wspólnota anamnezy zajmuje pewną przestrzeń, ale powstaje przez zapanowanie nad żywiołem czasu. Najważniejsze jest trwanie zaczętej dawno rozmowy, nie zaś to, jak wyglądali, ani co robili ci, którzy ją zaczęli. Estetyczną zasadą religijnego dramatu średniowiecznego nie jest mimesis, ale anamnesis.

Bibliografia

Teksty

- Antitemiusz*. Jezuicki dramat szkolny. Z rękopisu biblioteki w Uppsali wyd. Jan Dürr-Durski; przekł. polski Leon Joachimowicz, PIW, Warszawa 1957
- Wojczak 1999 = J.A. Wojczak, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Warszawa 1999.
- Ludus Coventriae = N-Town Play*, d. *Ludus Coventriae*, wyd. K.S. Block, London: Oxford Univ. Press, 1922; nowe wyd. Stephen Spector, Oxford, 1991.
- Państwo Boże* = św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. Ks. Władysław Kubicki, Kęty: Wyd. Antyk 1998; wznowienie 3-tomowego wydania Jana Jachowskiego, Poznań 1930-7; oryg. *De civitate Dei*, wyd. B. Dombart, Lipsk 1921.
- Tragedia o Bogaczu i Łazarzu*, z rękopisu odczytał i do druku przygotował Jerzy Treder (rkps 2429 Bibl. PAN Gdańsk, datowany 22 I 1643); Gdańsk etc.: Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego 1999.

Literatura przedmiotu

- Acres Alfred, *The Columba Altarpiece and the Time of the World*, "Art Bulletin" 1998, 80, 422-451.
- Anamorphosen der Rhetorik. Die Wahrheitsspiele der Renaissance*, Gerhart Schröder i in. (red.), Wilhelm Fink Verlag, München 1997.
- Bange P. (red.), *Geloof, moraal en intellect in de middeleeuwen*. Voordrachten gehouden tijdens het symposium t.g.v. het tien-jarig bestaan van het Nijmeegs

⁵⁸ Widziała to ok. 381-384 i opisała mniszka, prawdopodobnie z pn. Hiszpanii, identyfikowana dziś jako Egeria (in. Aetheria; odrzucono identyfikację jako św. Sylwia, proponowaną przez odkrywcę rękopisu). Jej traktat wyd. pt. *Peregrinatio Aetherae* w serii “Pisma starochrześcijańskich pisarzy”, t. 6, wspólnie z: Św. Hieronim, *O znakomitych mężach [De viris illustribus]*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970; M. Starowieyski, *Bibliografia Egeriana*, “Augustinianum” 19, 1979, s. 297-318.

⁵⁹ Young I, s. 88, z Fernanda Cabrola, *Les origines liturgiques*, 1906, s. 187.

Centrum voor Middeleeuwse studies 10 en 11 december 1993, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen, 1995.

Carruthers M., *The Craft of Thought. Meditation, rhetoric, and the making of images 400-1200*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Davidson C. i in. (red.) *The Drama of the Middle Ages. Comparative and Critical Essays*, AMS Press, New York: 1982.

[180]

Dąbrówka A., *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia, cywilizacja, estetyka*, Wrocław 2001.

Dijk, R.T.M. van, Tijdordening in de devote overweging [w:] Bange ed. 1995:139-159

Dobrzeńcki T., Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, J.J. Kopeć, H.D. Wojtyska (red.), Lublin 1981, s. 131-151.

Drob J.A., *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Tow. Naukowe KUL, Lublin 1998.

Dunn E.C. (1995) The Farced Epistle as Dramatic Form in the Twelfth Century Renaissance, "CD" 29, s. 363-381.

Elias N. (1969) *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980.

Encyklopedia Katolicka, St. Wielgus i in. (red.), Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1995- (w toku, t. VIII 2001).

Franz A., *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 2 t., Freiburg 1902.

Godwin F.G., An Illustration to the De Sacramentis of St Thomas Aquinas, "Speculum" 26, 1951, s. 609-14.

Hahn C., *Picturing the Text: Narrative in the Life of the Saints*, "Art History" 13.1, 1990, s. 1-33.

Happé P., The English Cycle Plays: Contexts and Developments, "EDAM" 20.2, 1997/98, s. 71-87.

Hardison O.B., *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages: Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore 1965.

Haug W., B. Wachinger (red.), *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, Max Niemeyer, Tübingen 1993.

Heffernan Th., *Sacred Biography. Saints & Their Biographers*, Oxford University Press 1988.

Jeffrey D.L., Bosch's *Haywain*: Communion, community and the Theater of the world, "Viator" 4, 1973, s. 311-331.

Keenan H.T. red., *Typology and English medieval literature*, AMS Press, New York 1992.

Kieckhefer R., G.D. Bond (red.), *Sainthood. Its manifestations in world religions*, Berkeley 1988.

Knight A.E. (1983) *Aspects of genre in late Medieval French drama*. Manchester Univ. Press.

Küster J., 1989, Die Einführung des Fronleichnamfestes. Untersuchungen zur alten österlichen Perikopenordnung und der mittelalterlichen Allegorese, "Jahrbuch für Volkskunde" NF 12, s. 147-179.

- Löser F., Das Neue Testament aus dem Deutschen Orden und die Melker Reform (w:) "Zeitschrift für deutsche Philologie" 118.1, 1999, s. 1-26.
- Meyers W.E., Typology and the Audience of the English Cycle Plays [w:] Keenan (1992, red.), s. 261-273.
- Michałowska T., *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*, PWN, Warszawa 1982.
- Nadolski B. *Liturgika*, 4 t., Pallotinum, Poznań, 1989-1992.
- Parshall P., The Art of Memory and the Passion, "Art Bulletin" 81.3, 1999, s. 456-472.
- Poteet D.P. II (1982) Time, Eternity, and Dramatic Form in Ludus Coventriae "Passion Play I", [w:] Davidson C. i in. (1982, red.), 232-248.
- Rahner K., H. Vorgrimler (1987) *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski i Paweł Pachciarek, Warszawa: PAX; *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg i.B. ¹⁰1976.
- Ross L., *Text, Image, Message. Saints in Medieval Manuscript Illustrations*, Greenwood Press, Westport 1994.
- Schuppisser, F.O., Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation besonders in der Devotio Moderna und bei den Augustinern, [w:] Haug/Wachinger (1993, red.), s. 169-210.
- Sokołowska J., Na pograniczu "dwóch nieskończoności". O estetyce baroku europejskiego, [w:] T. Michałowska (red.), *Estetyka – poetyka – literatura*. Materiały z konferencji naukowej poświęconej zagadnieniom literatury staropolskiej 3-4 maja 1972, Ossolineum, Wrocław 1973.
- Sprandel R., *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*, Hiersemann, Stuttgart 1962.
- Tellenbach G. (1984), Die historische Dimension der liturgischen Commemoratio im Mittelalter, [w:] K. Schmid, J. Wollasch (red.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter*, Wilhelm Fink, München 1984, s. 200-214.
- Tellenbach G., *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.
- Thürlemann Felix, Abschied von der Ikone: Das Bildkonzept Robert Campins und seine Rezeption in der Malerei und Kunstgeschichte [w:] *Anamorphosen der Rhetorik*, s. 249-266.
- Warning R., *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, Wilhelm Fink, München 1974.
- Young K., *The Drama of the Medieval Church*, 2 t., Oxford Univ. Press, Oxford 1933.