

Antoni Czyż

"Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce", praca zbiorowa pod red. Teresy Michałowskiej, Warszawa 1993 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 85/4, 162-170

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

III. R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

Pamiętnik Literacki LXXXV, 1994, z. 4
PL ISSN 0031-0514

LITERATURA I KULTURA PÓŹNEGO ŚREDNIOWIECZA W POLSCE. Praca zbiorowa pod redakcją Teresy Michałowskiej. Warszawa 1993. Wydawnictwo IBL PAN, ss. 288 + 12 wkłęk ilustr. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

Na barwnej okładce książki zamieszczono fragment obrazu Mistrza Ołtarza Św. Barbary we Wrocławiu. Przedstawia męczeństwo świętej, która siedzi na ławie, przywiązana do niej i otoczona przez oprawców. Jeden z nich unosi jej tułów powrozem, drugi odcina lewą pierś, a trzeci za chwilę spuści znów młot drewniany na pokrwawioną już głowę ofiary. Dwaj ostatni cierpliwie to śledzą.

Od razu ta książka ciekawi, nakłania, by ją otworzyć i nakazuje uważnie czytać. Tom *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, wydany pod redakcją naukową Teresy Michałowskiej, na takie pilne czytanie najzupełniej zasługuje. Całość powstała jako świadectwo i plon sesji naukowej o późnym średniowieczu, przygotowanej w Instytucie Badań Literackich PAN jesienią 1987 roku. Tom „obejmuje większość wygłoszonych podczas tej konferencji odczytów” (s. 6). Ukazał się wprawdzie późno, bo aż sześć lat po tamtym spotkaniu, lecz jednak jest, i od razu ujawnia dwie cechy ważne zapewne dla sesji, a tutaj uwyraźnione bardzo dobitnie. Oto bowiem książka — interdyscyplinarna i źródłowa. Podczas pierwszej lektury to się właśnie ujawnia najmocniej. Studia i szkice zawarte w niej nie mieszczą się wyłącznie w obrębie historii literatury i takie ujęcia wcale tu nawet nie przeważają (pomimo znakomitej rozprawy Michałowskiej): są też prace z zakresu historii, historii filozofii, historii duchowości, historii sztuki, muzykologii. Powstaje dzięki temu panorama schyłku średniowiecza lub choćby jej zręby, załączki. Jedno tu pewne: o literaturze polskiego (lecz i obcego) średniowiecza nie da się mówić jako o całości, formacji odrębnej. Ona istnieje pośród innych zjawisk epoki, współtworzy paradygmat średniowiecza późnego (ów — pisał Thomas Kuhn, przywołany przez Marię Janion — „sposób widzenia świata”), określa osobliwą (powiemy za Krzysztofem Dmitrukiem) „wspólnotę znakową” tamtego czasu¹. Unaoczniając to widzenie świata i struktury myślenia — książka zbliża się też czasem do historii mentalności². Jest nadto książką różnorodną, wielogłosową metodologicznie.

Równocześnie powstał tom prac źródłowych. Większość bowiem zawartych tam tekstów nie ogranicza się do szerzej znanego i szczupłego zresztą kanonu tekstów późnośredniowiecznych w Polsce, ale sięga dalej, do źródeł, ukazując teksty nowe (ciekawe i cenne) oraz uświadamiając, jak dużo jeszcze kryje się w bibliotekach i archiwach. A skoro ogarnia ta książka wiele dyscyplin, to zwraca uwagę nie tylko na teksty z obszaru literatury pięknej, lecz również — choćby — na źródła do dziejów myśli czy historii muzyki średniowiecznej. Bardzo to niezwykłe i „pobudzające” (jak to słusznie przewiduje we wstępie Michałowska) — czytać książkę, która kształtuje osobliwą panoramę nieostateczną. Coś tu z gotowości kształtowania skończonego i, niejako, zamkniętego obrazu epoki. Ale i wymowny znak, że ów obraz nie będzie ostateczny lub choćby zadowolający dopóty, dopóki nie przeprowadzi się dalszych badań źródłowych.

Do owych badań, zgłębiania źródeł i cierpliwego nowego czytania — książka zdaje się wprost nakłaniać. Byłaby ważna metodologicznie przecież nie tylko dla mediewisty, który pilnie czyta średniowiecze. Rozległe i o bogatej już tradycji badania nad literaturą i kulturą staropolską zgromadziły wprawdzie wiedzę ogromną i rozpoznały źródeł tak wiele, że jest już możliwe

¹ Zob. M. Janion, *Romantyzm a początek świata nowożytnego*. W: *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975, rozdz. *Paradygmat badawczy a system literacki*, s. 25. Autorka omawia tam poglądy Th. Kuhna. — Zob. też K. Dmitruk, *Problemy publiczności literackiej w dawnej Polsce*. W zbiorze: *Publiczność literacka i teatralna w dawnej Polsce*. Warszawa 1985, fragm. *Wspólnota znakowa dawnej Polski*, s. 27 n.

² Zob. A. Czyż, *Wiele marzeń. O badaniach nad historią mentalności*. W: *Tekst — wyobrażenie — egzystencja. Studia z epok dawnych*. Warszawa 1994.

kształtowanie obrazu epoki – budowanie syntezy. Takie syntezy powstały i *Renesans* Jerzego Ziomka lub *Barok* Czesława Hernasa przedstawiają epokę znakomicie – jako przejrzystą, znaną i zamkniętą. Można jednak o literaturę i kulturę dawną – pytać na nowo. Adam Karpiński mówił o potrzebie nowych syntez i o znamiennej – a ciekawej – nieprzejrzystości i otwartości epok dawnych³. Raz jeszcze warto je porządkować. W drodze do nowej syntezy pomocne i ważne byłyby próby namysłu nad periodyzacją i dynamiką rozwoju albo wyobraźnią epoki – tak uczynił Janusz Pelc, mówiąc o baroku i szkicując obraz okresu⁴. Ale potrzebne i doniosłe są też – równoległe i równorzędne – badania źródłowe, skupione wokół tekstów „nieznanych” i „nierozpoznanych”, niekiedy „wybitnych”, zawsze niezbędnych jako „żywa cząstka [...] dziedzictwa”, badania prowadzone w znanych już i tworzonych właśnie zespołach i strukturach⁵. Historia literatury winna żyć blisko tekstu, rozumiejąco i z upodobaniem go czytać, poznawać nowe źródła, a potem – owszem – pytać o całość epoki, jej rytm i fazy rozwoju, nurty. Blisko tekstu...

Książka *Literatura i kultura późnego średniowiecza* w Polsce dobrze to uświadamia. Sama też staje się próbą nowej panoramy epoki, a w ślad za nią pojawi się z dawna oczekiwana, źródłowa synteza Teresy Michałowskiej *Średniowiecze*.

Otwiera tom Stefan Swieżawski i jego szkic *Panorama doktrynalna XV wieku*, niezbędny w recenzowanej tu książce, a powstały niejako na marginesie rozległej, podstawowej pracy autora o dziejach filozofii ówczesnej⁶.

Swieżawski odrzuca „wypaczony obraz tego przejściowego okresu” (s. 7) i bywa polemiczny. Słusznie pisze o „rzekomo odkrywczej” książce Jakuba Burckhardta *Kultura odrodzenia w Włoszech*, która... „wypaczyła perspektywę patrzenia historyków”. Ostre to słowa wobec książki pięknej i porywającej, ale bodaj trafne, skoro ukazał Burckhardt odrodzenie nazbyt jasne, przejrzyste i radosne. Było inne. Już przed laty stwierdził to zresztą Zygmunt Łempicki⁷. Pytania o wiek XV byłyby nieodłączne od namysłu nad całą formacją: paradygmatem renesansu, a może wprost XV i XVI wieku jako całości⁸. Swieżawski odślania bowiem wielogłosowość tego okresu i wolałby nawet unikać terminu „filozofia renesansowa”.

Co bywa znamienne dla tego okresu? Różne koncepcje ontologiczne. Swieżawski pisze o przemianach tomizmu i odchodzeniu od realizmu ontycznego w stronę „tezy o esencjalizacji bytu”. Określa to jako „dewiację”. Równocześnie postrzega tam „supremację rozumu dyskursywnego nad intelektem kontemplatywnym, odkrywczą tajemnic rzeczywistości” (s. 12). Bardzo to cenne uwagi. Powiemy po prostu: ontologia tomistyczna tamtych czasów ugrzęzła w pysznym mędrkowaniu, coraz dalsza od pokornych pytań o istnienie realnego bytu. Bodaj tkwią w tym załączki tych uzurpacji rozumu, które w XVI stuleciu bezlitośnie przenicują Erazm z Rotterdamu w *Pochwale Głupoty* i Montaigne w *Apologii Rajmunda Sebonda*.

Zatrata „kontemplacji bytu” (s. 13) jest ułomnością owego czasu. Były wyjątki. I to nie byle kto, bo Giovanni Pico della Mirandola, filozof otwarty na wielką tradycję tomizmu i – wsłuchany w byt. Epoka jednak traciła już więź z bytem i Swieżawski ukazał to przejmująco. Co nie oznacza, że powiedział wszystko... Brakuje w tej panoramie Ficina i, zwłaszcza, Eckharta. Czy oni – oddani prawdzie i wpatrzeni w Boga – po prostu i jednoznacznie ukazują ową utratę obecności bytu, esencjalizację *esse*? Wolno wątpić i choćby Eckhart, dominikanin i znawca tomizmu, wart jest namysłu: jeden to z największych myślicieli schyłku średniowiecza, trzeźwy, chłodny, uczciwy, oddany stworzeniu i Stwórcy, osobie i Bogu. On nie byłby mędrkujący.

Dopełnia tę panoramę Zofia Włodek, której szkic *Tendencje doktrynalne na wydziale teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku*, przedstawia różne rodzaje zachowanych

³ A. Karpiński, „*Barok – epoka przeciwieństw*”. Nad książką profesora Janusza Pelca. Wprowadzenie do dyskusji na VII otwartym zebraniu naukowym Zespołu do Badań Źródłowych nad Literaturą Dawną przy Towarzystwie „Ogród Książ” w Warszawie, 20 XII 1993. Tekst drukowany jako recenzja (*Na drodze do syntezy*) w „Ogrodzie” (1994, nr 1 (<17)).

⁴ Zob. J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*. Warszawa 1993.

⁵ A. Czyż, *Zespół do Badań Źródłowych nad Literaturą Dawną*. „Ogród” 1994, nr 1 (17). Zespół ów powstał przy Towarzystwie „Ogród Książ” w Warszawie w czerwcu 1992.

⁶ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 1–6. Warszawa 1974–1983.

⁷ Z. Łempicki, *Renesans, Oświecenie, romantyzm*. W: *Wybór pism*. T. 1. Warszawa 1966, s. 31. Syntetyczna książka Łempickiego ukazała się po raz pierwszy w r. 1923, ale do dzisiaj jest inspirująca i żywa.

⁸ Zob. A. Czyż, *Wiek XVIII wobec Całości*. W: *Tekst – wyobraźnia – egzystencja*.

tekstów (komentarze do *Biblii* oraz *Sentencji* Piotra Lombarda, kazania i teksty liturgiczne) i zagadnienia ich interpretacji. Autorka zwróciła uwagę na „teksty eklektyczne” (s. 21) i doceniła je – znamienne dla czasów przełomu. Sięgając do *Dziejów filozofii europejskiej w XV wieku* Swieżawskiego, ale i własnych badań (w wielotomowym cyklu *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce* Zofia Włodek dała cenny zarys ontologii) autorka ujawnia wielogłosowość, myślową złożoność XV wieku⁹. Bywają tam zjawiska bardzo ciekawe pośród owego bogactwa: zwłaszcza komentarze liturgiczne Pawła z Pyskowic, które nawiązują do Pseudo-Dionizego Areopagity i współtworzą w polskim średniowieczu nurt neoplatonicki i apofatyczny. Neoplatonicki apofatyzm w myśli teologicznej – przeświadczenie, że Bóg jest Inny, trudny, „ciemny”, prawie nie do nazwania – stanowi fascynujący obszar myśli średniowiecznej, w kulturze polskiej słabo dotąd dostrzegany¹⁰. Dostrzegłem ton apofatyczny *Bogurodzicy*¹¹. Było to mistrzowskie, ale jakby – u progu polskiego średniowiecza (właśnie wówczas i neoplatonickiego) – jednorazowe jednak... A teraz nowe zjawisko. Paweł z Pyskowic sięga tomizmu i „interpretuje tekst Tomasza w języku augustyńskim, mówiąc o słońcu i o iluminacji duchowej, oraz uzupełnia go pseudo-dionizjańskim wykładem relacji między Bogiem a stworzeniami” (s. 22).

Tak się ujawnia ów źródłowy charakter omawianego tomu. Sięgając do pism Pawła z Pyskowic wykorzystuje Zofia Włodek tekst mało jeszcze znany. Komentarz Pawła nie został dotąd wydany i miejmy nadzieję na jego edycję.

Zofia Włodek mówi też o kryzysie myśli teologicznej w Polsce ówczesnej, co wiąże z kryzysem metafizyki. Mówi słusznie, ale bogactwo tej myśli jest oczywiste. Władysław Tatarkiewicz słusznie pisał o polskiej myśli średniowiecznej: „opóźnienie Polski w stosunku do Zachodu nie było wielkie”¹². Istniała prosta więź, podzielało się słabości kultury zachodniej tamtego czasu, lecz i jej twórcze, płodne wątki...

O środowisku uniwersyteckim w Polsce ówczesnej piszą też w tomie inni autorzy. Juliusz Domański – pamiętamy jego świetną książkę o początkach humanizmu¹³ – przedstawia „użytkowników i badaczy filozofii starożytnej” (s. 29) w Polsce XV stulecia. Ujawnia w ten sposób pewną wspólnotę średniowiecza i renesansu, a raczej pyta o – tak to nazywając – „scholastykę i humanizm”. Badania nowsze wiele o tym powiedziały, zwłaszcza o wspólnej, scholastycznej i humanistycznej, „świadomości i potrzebie kontynuowania dziedzictwa dawniejszego, starożytnego”. Scholastyka lubiła czytać i komentować autoretyty, pisma antyczne. Humanizm renesansowy – tak samo! Były to dwie – podobne i bliskie – „formacje komentatorów”. Domański trafnie ujawnia (nie nazywając tego tak) znamienne hermeneutyczny wymiar obu formacji: jako oddanych czytaniu i obcowaniu, skupionych wokół próby rozumienia. Osobno i pięknie pisał niedawno Domański o humanistycznym pojmowaniu tekstu jako – uobecnienia, prostej bliskości dawnego autora¹⁴. Chyba tak to pojmowało po trosze już późne średniowiecze.

Powstają pytania o swoistość, odmienność wczesnego renesansu oraz o kulturę XV w. w Polsce wobec antycznego dziedzictwa. Ciekawe i złożone to sprawy... Czy „epoka humanistów nie jest epoką rozkwitu filozoficznej spekulacji” (s. 37), wolno wątpić. Mówił słusznie Swieżawski o gaśnięciu, przytłumieniu myśli metafizycznej (ontologii realnego bytu), choć też ów proces nie określił całego stulecia bez reszty. Ale o jakimś braku spekulacji filozoficznej doprawdy mówić nie sposób, bo czymże był neoplatonizm florenetyński w XV, jeśli nie był też ruchem humanistów, i kim jest wielki Marsilio Ficino, jeśli nie – humanistą, który najpierw czyta, bada i komentuje Platona (słynne są komentarze do *Uczt*), aby napisać wreszcie własną *Teologię platońską*, tę próbę gnozy chrześcijańskiej?¹⁵ Wszelkie sądy jednoznaczne byłyby niedobre. Nie wiem wreszcie, czy „uży-

⁹ Zob. Z. Włodek, *Filozofia bytu*. Wrocław 1977.

¹⁰ Zob. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993, rozdz. *Platonizm średniowieczny*. – P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłumaczył P. Domański. Warszawa 1992, rozdz. *Apofatyzm i teologia negatywna*.

¹¹ A. Czyż, „*Bogurodzica*” – między *Wschodem a Zachodem*. W: *Tekst – wyobraźnia – egzystencja*.

¹² W. Tatarkiewicz, *Słowo wstępne*. W antologii: *700 lat myśli polskiej*. [T. 1:] *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*. Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył J. Domański. Warszawa 1978, s. X.

¹³ J. Domański, *Początki humanizmu*. Wrocław 1982.

¹⁴ J. Domański, *Tekst jako uobecnienie*. Warszawa 1993.

¹⁵ Zob. F. Yates, *Średniowieczna i renesansowa kabała chrześcijańska*. Tłumaczyła A. Grzybek. „Ogród” 1991, nr 4 (8).

kownicy i badacze tradycji antycznej” (s. 40) mieli pojawić się w Polsce dopiero w XVI stuleciu? Bo może byli wcześniej? Tutaj się myśli o Wincentym i jego dojrzałej kulturze humanistycznej, którą ukazali Brygida Kürbis i Marian Plezia¹⁶. Może trwali i w wieku XV? Myślmy o Długoszu, o którym pisał pięknie w *Początkach humanizmu* sam Domański. Przełom renesansowy (w latach pięćdziesiątych u nas nieco go demonizował Kazimierz Budzyk) byłby raczej pogodnym i łagodnym przejściem ku innej formacji, poprzez zjawiska pograniczne¹⁷.

Marian Zwiercan omówił zainteresowania historyczne społeczności Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku. Postacią szczególną był tam Jan Dąbrówka, „filozof, teolog, prawnik, profesor i rektor” uczelni¹⁸. O jego ciekawym komentarzu do *Kroniki* Wincentego pisał Zwiercan osobno¹⁹. Teraz omawia księgozbiór, „wielką kolekcję historyczną Jana z Dąbrówki” (s. 43), znak kultury umysłowej i warsztat pracy. Dzięki niemu powstał komentarz do Wincentego, prawie na pewno wykładany przez Jana Dąbrówkę na Uniwersytecie Krakowskim. Znamienne, że Jan — prawdziwy „miłośnik historii” — komentując Wincentego daje „raczej zbiór rozważań filozoficzno-moralnych” (s. 51), o czym badacz pisze z cieniem nagany (niesłusznie), a czego — niestety! — dokładniej nie omawia. Tymczasem rozumienie historii wówczas to ogromnie interesujący temat.

Zwiercan przedstawia biblioteki i działalność także innych profesorów uniwersyteckich. Pojawia się wreszcie mieszczanin podkrakowski Michał z Kleparza, który po studiach wstąpił do benedyktynów na Świętym Krzyżu, gdzie „z klasztoru uczynił centrum książki i kolekcjonerstwa źródeł historycznych” (s. 55). Opactwo świętokrzyskie ma dla kultury polskiej XV w. znaczenie wielkie, a ledwie wstępnie opisane²⁰. Tam wygłaszano kazania, znane potem jako *Kazania świętokrzyskie*, tam spisywano pieśni religijne w języku polskim (cały był krąg „pieśni lysogórskich”) i, może, wystawiano dramaty liturgiczne, tam żył i tworzył opat i poeta Andrzej ze Słupi, autor *Posłuchajcie, bracia miła* i jeden spośród najdawniejszych znanych z imienia poetów polskich, tam wreszcie czytano pisma filozoficzne i mistyczne, w tym *Revelationes* św. Brygidy. W dziejach polskiej książki rękopiśmiennej — przedstawił je Edward Potkowski — jest to ważne miejsce²¹. Ale ważne i dla całej kultury naszej w XV, co stopniowo odsłaniają badania źródłowe. Zapewne to Michał z Kleparza sprowadził do opactwa kodeks z *Kazaniami świętokrzyskimi*.

Do komentarza Jana z Dąbrówki do Wincentego powraca w recenzowanej książce Jerzy Korolec, w szkicu *Problem cnót moralnych* w tym dziele. Zwraca uwagę na wymiar etyczny i terminologię jego komentarza.

Ten całkiem bogaty obraz kultury umysłowej owoczesnej dopełnia Karol Górski w studium *Duchowość polska w XV wieku*. Bodaj to ostatnia rozprawa zmarłego w 1988 r. uczonego, który tutaj pyta właśnie wprost, „czy była odrębna duchowość polska w XI, XII, XIII i XIV wieku, to znaczy, czy można mówić o odrębnej polskiej szkole modlitwy?” (s. 161).

Karol Górski był wielkim uczonym, a dla historii duchowości w Polsce niezwykłym wprost — jako pionier badań, autor studiów źródłowych i ambitnej próby syntezy, wreszcie wydawca²². Próby namysłu nad historią mistyki podjął jeszcze przed drugą wojną: wydał wówczas nieznane pisma Magdaleny Mortęskiej i Marianny Marchockiej (autobiografie)²³. Był to początek

¹⁶ Zob. B. Kürbis, *Wstęp*. W: Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*. Wrocław 1992. BN I 277. — M. Plezia, *Mistrz Wincenty zwany Kadłubkiem*. W zbiorze: *Pisarze staropolscy. Sylwetki*. T. 1. Warszawa 1991.

¹⁷ Zob. J. Pelc, *Początki i rozwój renesansu w literaturze polskiej*. W: *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*. Warszawa 1984, s. 87.

¹⁸ Haśło w: *Historia nauki polskiej*. T. 6. Opracował L. Hajdukiewicz. Wrocław 1974, s. 119. Określany był też jako Jan z Dąbrówki.

¹⁹ M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki do „Kroniki” mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*. Wrocław 1969.

²⁰ Zob. ostatnio: M. Derwich, *Benedyktynski klasztor Św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*. Warszawa 1992.

²¹ Zob. E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*. Warszawa 1984, s. 173–174 i 218–220.

²² Zob. zwłaszcza jego książki: *Studia i materiały z historii duchowości*. Warszawa 1980; *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków 1986 (pierwsza wersja tej syntezy — w r. 1962).

²³ *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*. Opracował K. Górski. Poznań 1937 (tutaj: *Rozmyślenia o Męce Pańskiej* M. Mortęskiej). — M. Marchocka, *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa (Anny Marii Marchockiej)*. Opracował K. Górski. Poznań 1939. (Chrzestne imię Marchockiej było: Marianna.)

wieloletniej pracy, która przyniosła dalsze edycje (w tym *Nauki duchowne* Mortęskiej), studia szczegółowe, wreszcie syntezę²⁴. Ogromne dzieło naukowe i nie da się go ominąć... A jeżeli przywołuję tu jego ogrom, czynię to, aby ujawnić, jak bardzo poważam badacza, z którym jednak chcę teraz – zasadniczo się nie zgodzić. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

Studium Górskiego zamieszczone w tej książce może budzić opór. Autor pyta o odrębną polską duchowość tamtych dawnych stuleci. A słusznie tego docieka? Bo może to jest pytanie źle postawione i nie uda się w polskim średniowieczu i jego duchowości odnaleźć czegoś odrębnie i rdzennie polskiego, jakiegoś idiomu polskości? Ciekawość badawcza Karola Górskiego wynika tu z jego metodologii, w której zasadniczą rolę odgrywa kategoria „szkoły duchowości”, pojętej jako narodowa szkoła duchowości (np. hiszpańska lub francuska). Miało to swoje uzasadnienie w badaniach sprzed lat, sięgających jeszcze w. XIX, z ich szczególnym uwrażliwieniem na „osobność” kultur narodowych jako wyrazistych formacji. Zwłaszcza jednak w historii duchowości (która bada jednostkowe, prywatne doświadczenia wewnętrzne) kryterium narodowe okazało się rychło krępujące i mało przydatne. Jakże mówić o jednolitej szkole hiszpańskiej, skoro doświadczenia wewnętrzne (świat duchowy) Ignacego Loyoli, Teresy od Jezusa i Jana od Krzyża są odrębne i do jakiejś jednej formuły – niesprowadzalne?

Toteż badania nad duchowością inaczej to ujmują: poprzez oddziaływanie (charyzmat) wybitnego mistyka, poprzez wspólnotę zakonną... Łatwiej wówczas pojąć i opisać duchowość ignacjańską czy tereziańską. A obok potrzeby innej metody czuje się tu opór materiału historycznego. Czy bowiem kultura polskiego średniowiecza zdołała (zdążyła?) wykształcić jakąś prosto pojętą polskość? Bo nieprosty i ciekawy dla nas trud kształtowania duchowej, artystycznej odrębności daje się tam dostrzec... Jednak kultura ta powstaje w więzi z Zachodem. Spójrzmy choćby na bogate, wspaniałe przejawy kultury symbolicznej wczesnego średniowiecza w Polsce: na oddziaływanie neoplatonizmu XII i XIII wieku. Może *Drzwi płockie*? Zamówił je Aleksander z Malonne, biskup z Plocka (lecz nie-Polak), wykonano w Nadrenii (poza Polską), ich program ikonograficzny sięga ówczesnej myśli neoplatonickiej, żywej w Chartres lub na północ od Alp (i nie w Polsce). A zawisły w katedrze płockiej. Były polskie czy niepolskie? Ale może ujawniają duchową jedność Europy, więc nie miałyby takie pytania (o kryterium narodowe) racji bytu?

Ciekawe są natomiast szczegółowe obserwacje w studium Górskiego: o oddziaływaniu na kulturę polską – praskiej szkoły duchowości i, ogólniej, duchowości cysterskiej. W kręgu tej nowej pobożności, skupionej wokół osoby i chrześcijaństwa pojętego egzystencjalnie – był u nas Mateusz z Krakowa, ciekawa i ważna postać XV stulecia²⁵. Ważny jest też krakowski krąg uniwersytecki. Karol Górski wymienia rozmaite i cenne teksty z kręgu historii duchowości w Polsce w. XV: *Modlitewnik Władysława Warneńczyka* (przywołuje stamtąd modlitwę maryjną w tłumaczeniu Antoniego Czyży), *Rozmyślanie przemyskie* czy późne *Rozmyślania dominikańskie*²⁶. Wielogłosowe bogactwo tych dzieł jest oczywiste i wymowne.

Edward Potkowski dopełnia te badania w szkicu *Krytyka i reforma. Teksty publicystyki kościelnej w Polsce XV wieku*. Autor zgromadził sporo cennych zjawisk. Omawia piśmiennictwo z kręgu zagadnień kocyliaryzmu, wymieniając też „środowisko kanoników katedralnych w Płocku” (s. 181), sięga po „głośny traktat reformatorski Mateusza z Krakowa” (s. 185) *O praktykach kurii rzymskiej*, wreszcie *Revelationes (Objawienia)* św. Brygidy Szwedzkiej, które „znane były i czytane chętnie w Polsce” (s. 187), bo dwa aż egzemplarze (jeden z własnego *scriptorium*) miał klasztor benedyktynów na Łysej Górze, a nadto – jak podaje Długosz – znajdowały się w księgozbiorniku królowej Jadwigi. Było podobnych, ciekawych tekstów znacznie więcej i źródłowy szkic Potkowskiego dobitnie to ujawnia (zachęcając tak do pracy dalszej).

Autor słusznie podkreśla znaczenie książki rękopiśmiennej w XV stuleciu, nadal ważnej w życiu umysłowym pomimo rozwoju druku. Niesłusznie natomiast rozpoznawałyby wiele spośród omawianych przez siebie pism jako prostą publicystykę. Wydaje się, że najciekawsze byłyby tu liczne więzi, filiacje z historią idei czy duchowości. Zwłaszcza późnośredniowieczna i renesansowa próba kształtowania chrześcijaństwa pojętego egzystencjalnie i wysnutego z doświadczeń wewnę-

²⁴ *Nauki duchowne* zawarł w tomie: K. Górski, *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich w Polsce XVI–XVIII wieku. Teksty i komentarze*. Warszawa 1980. Zob. A. Czyż, *Mowa-żywa. O „Naukach duchownych” Mortęskiej*. W: *Tekst – wyobraźnia – egzystencja*.

²⁵ Zob. W. Seńko, wstęp w: Mateusz z Krakowa, *O praktykach kurii rzymskiej oraz 2 kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru*. Warszawa 1970, s. XXXVIII–XXXIX.

²⁶ Zob. A. Czyż, *Modlitewnik Władysława Warneńczyka*. „W drodze” (Poznań) 1986, nr 9 (tamże mój przekład modlitwy *Ave, salve gloriosa...*).

trznich osoby – wymagała wtedy logicznie namysłu nad strukturą Kościoła jako ludu Bożego i, może, jego krytyki z wolą reformy. Tak warto widzieć Mateusza z Krakowa, ale i św. Brygidę, której *Revelationes* są równoległe (o czym badacz milczy) arcydziełem literatury mistycznej, a ich wizja Narodzin Pańskich wywarła ogromny wpływ na ikonografię i literaturę schyłku epoki²⁷.

Jeszcze większy niepokój czytelnika, a i sprzeciw wobec nadmiernie prostej (nieraz nietrafnej) jednoznaczności pojęć budzi szkic Stanisława Byliny *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*. Inspiracją dla autora stała się ciekawa książka Guriewicza o średniowiecznej kulturze ludowej, wymagająca jednak niekiedy polemiki i nie zawsze przejrzysta terminologicznie²⁸. Czym byłaby – pytamy – kultura ludowa tamtej epoki? Czy da się ją jednoznacznie i wartościująco – jak to może nazbyt śmiało czynił Bachtin – przeciwstawić kulturze „oficjalnej”, „wysokiej”, dowodząc napięcia między tą kulturą ówczesną ludową (nieskrępowaną) a kościelną kulturą wysoką (rzecz jasna, zniewalającą...)?²⁹ Autor pojmuje zresztą Kościół szalenie wąsko, określając tak jedynie duchowieństwo i hierarchię, a zapominając skutecznie o Kościele jako – wedle *Biblii* i historii chrześcijaństwa – wspólnocie wiernych, jako ludzie Bożym. Zakłada się niejako *a priori*, że byłoby chrześcijaństwo mocą nękającą, dławiącą, zniewalającą, która odpodabnia rodzimą tradycję i powoduje utratę tożsamości kultury lokalnej.

Takie założenia nie wydają się ułatwiać pracy badawczej. Poza możliwością spokojnego namysłu pozostaje więc chrześcijaństwo jako doświadczenie wewnętrzne osoby i wspólnoty, ocalające i krzepiące. We wczesnym średniowieczu polskim Bóg, Chrystus, Maryja mogli być pociechą, co odślania arcydzieło – *Bogurodzica*. Czy byli pociechą u schyłku epoki? To jest pytanie trudne, ważkie, wcale niejednoznaczne. Boję się jednak, że wobec takich założeń badawczych namysł nad wiarą ludu w Polsce w XV stuleciu (i nad doświadczeniem religijnym wspólnoty) – nie byłby możliwy. Gdy się mówi o... „sterowanych przez Kościół nurtach dewocji ludu chrześcijańskiego” (s. 214–215), raczej się myśli (*pardon*) o czarnej policji kościelnej, a przywołane przez autora bardzo ciekawe i ważne dokumenty i źródła – jak choćby relacje z XV w. o ludowym kulcie „samozwańczego Jezusa, osiadłego na szczycie Łysicy wraz z apostołami i Marią Magdaleną” (s. 215) – nie mogą stać się przedmiotem systematycznej pracy analitycznej.

Kilka studiów w omawianej książce porusza zagadnienia kultury artystycznej. Jerzy Pikulik, badacz zaślony dla historii muzyki polskiej, w rozprawie *Wkład benedyktynów tyńceckich do polskiej kultury muzycznej XV wieku* przedstawił dwa graduały sporządzone w opactwie w Tyńcu, a zachowane w Bibliotece Uniwersyteckiej we Lwowie. Do tej pory nie były badane. Tymczasem wydają się ciekawe i ważne. Jerzy Pikulik wyróżnił tam spisane „dwie grupy śpiewów” (s. 219): wersety *Alleluja* i sekwencje. Zwłaszcza kunsztowny werset maryjny *Rosa tenens principatum*, osnuty wokół *Alleluja* (rodzaj tropu), zwraca uwagę: potwierdza bowiem poświadczany w liturgii kult Matki Boskiej, znamieny dla środowisk benedyktyńskich. Pamiętamy, że u progu poezji polskiej stoi – zapewne w kręgu benedyktynów powstała (hipoteza moja) – *Bogurodzica*, trop rezurekcyjny do *Kyrie eleison*.

Historii sztuki średniowiecznej dotyczą natomiast rozprawy Adama Labudy *Obraz i słowo w późnym średniowieczu* (o wrocławskim ołtarzu św. Barbary, którego środkową część ma Muzeum Narodowe w Warszawie), Alicji Karłowskiej-Kamzowej *Nauczanie obrazowe na ziemiach polskich w XIV i XV wieku na przykładzie malowideł ściennych* i nieżyjącej już Teresy Mroczo o gdańskim kościele Św. Brygidy.

Adam Labuda rozważa najpierw rozmaite wersje legendy o Barbarze, poszukując miejsc wspólnych – metodą Władimira Proppa³⁰. Potem omawia program ikonograficzny ołtarza z Wrocławia na tle tradycji obrazowej i literackiej, rozległej, bo także greckiej i syryjskiej. Ujawnia się tak jednolity świat wyobraźni średniowiecznej, bliskość obrazu i słowa (pamiętamy klasyczne już o tym uwagi Johana Huizingi), swoista intersemiotyczna wspólnota tekstów (która

²⁷ Zob. Z. Rozanow, *Charakterystyka formalna i tematyczna materiału ilustracyjnego*. W zbiorze: *Kołądy polskie. Średniowiecze i wiek XVI*. T. 1. Teksty z rękopisów i starych druków przygotowali S. Nieznanowski, J. Nowak-Dłużyński. Warszawa 1966, zwłaszcza s. XXXVII.

²⁸ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*. Przełożył Z. Dobrzyński. Warszawa 1987.

²⁹ Książkę M. Bachtina o twórczości Rabelais'go omawiam pod tym kątem we wspomnianym szkicu *Wiele marzeń*.

³⁰ Zob. W. Propp, *Morfologia bajki*. Tłumaczyła W. Wojtyga-Zagórska. Warszawa 1976.

w odniesieniu do kultury staropolskiej — dodam — nowatorsko przedstawił Krzysztof Dmitruk³¹.

Alicja Karłowska-Kamzowa omawia malowidła ściennie późnego średniowiecza, w tym niezwykłą serię przedstawień scen z *Pieśni nad pieśniami* w klasztorze cysterek w Chełmnie na Pomorzu, o „prostych kompozycjach, nieadekwatnych formalnie do wspaniałości opisu” (s. 259). Chełmno miało u schyłku średniowiecza klasztor cysterek (cysterek), żyjących według *Reguły* św. Benedykta. Tam właśnie trafiła w 1579 r. młoda Magdalena Mortęska, aby zawiązać w pustoszejących murach wspólnotę benedyktyńską, wedle własnej reformy (słynna reforma chełmińska)³². Bardzo ciekawa jest ciągłość klasztoru w Chełmnie i związek tamtej nowej reformy potrydenckiej z tradycją średniowieczną. Wymaga to osobnych badań.

Teresa Mroczo opisuje gdański kościół przy klasztorze brygidek. Jego cechy architektoniczne, „halowy uniformizm” (s. 270) — wynikają z pism św. Brygidy. Interesująco się stąd wylania nie tylko wspólnota słowa i obrazu, ale i oddziaływanie Brygidy na kulturę polską. Recenzowana książka gromadzi sporo o tym wiadomości i ten ciekawy temat czeka na systematyczną pracę badawczą.

Wobec bogactwa — źródłowego i myślowego — przedstawionych już rozpraw, studia z zakresu historii literatury wydawałyby się w tej książce jakby mniej doniosłe. Tak jednak nie jest. Sprawia to zwłaszcza obszernie studium syntetyczne Teresy Michałowskiej *Między słowem mówionym a pisanym. (O poezji polskiej późnego średniowiecza)*. Czytamy je czekając na syntezę epoki napisaną już przez uczoną (tj. *Średniowiecze*), a znając inny jej szkic syntetyczny, z wcześniejszego tomu zbiorowego³³. Obie te rozprawy czytamy więc jako prolegomena do książki-syntezy. Studium wcześniejsze ukazało „granice wyobraźni” poezji XV w. (odsłaniając obraz świata); studium obecne mówi dużo o „zapisie” (s. 83) utworu poetyckiego z XV stulecia i „oralności jako problemie mediewistyki literackiej” (s. 90). Michałowska ujawnia podobieństwo literatury średniowiecznej i folkloru, nawiązując do bogatych badań, u nas — Czesława Hernasa. Pierwotną formą dzieła był bowiem „przekaz ustny”³⁴. Teksty zapisane pojawiły się później. Znamienne to — oralność — dla całego średniowiecza, ale też, dodam, i dla epok późniejszych: renesansu i baroku (*Nauki duchowne* Mortęskiej powstały jako zapis jej wykładów...). Warto pamiętać o uwagach Krzysztofa Dmitruka, który uznał wymiar retoryczny (a nie — graficzny) za wyróżnik staropolskiej kultury literackiej³⁵.

Teresa Michałowska omawia rozmaite formy, gatunki owoczesnej twórczości ustnej: pieśń solową (tutaj *Posłuchajcie, bracia miła* Andrzeja ze Słupi i wiersz o chlebowym stole Przecława Słoty, ale też „repertuar wędrownych rybaków” <s. 106>), pieśń chóralską (tu „chóralsny śpiew wiernych w języku narodowym” przenikający „do łacińskiej liturgii mszalne”, czego znane świadectwo mamy w XIV-wiecznym opisie „procesji rezurekcyjnej w Płocku” <s. 111>), „tropy, sekwencje i hymny” <s. 115>). Przedstawia ścisły związek tych utworów z życiem jednostki i wspólnoty (z liturgią, z duszpasterstwem zakonów, zwłaszcza bernardynów), ukazuje, jak to powstawało: cenne są uwagi o związku procesji wielkanocnych i palmowych ze śpiewem i polską pieśnią (s. 112). Michałowska zmierza ku interpretacji tych melicznych i włączonych w liturgię utworów — uwzględniając „fenomenologię sytuacji liryczno-rytualnej” (s. 115). Bardzo to interesujące.

Ciekawy jest też wymiar metodologiczny studium Michałowskiej. Autorka dostrzega odrębność utworu, swoistość jego języka i urok literacki. Równocześnie: rozważa dzieła na tle epoki, jej życia, kultury umysłowej i artystycznej. Powstaje plastyczny i pełny obraz poezji dawnej. Wydaje się, że taka lektura integralna jest wobec twórczości średniowiecznej czynnością najlepszą i niezbędną.

Michałowska zwracała uwagę na szczególnie charakter XV-wiecznej poezji bernardynów,

³¹ Zob. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*. Przełożył T. Brzostowski. Wstępem opatrzył H. Barycz. Postłowie S. Herbst. Wyd. 3. Warszawa 1974, rozdz.: *Obraz i słowo oraz Słowo i obraz*. — Dmitruk, *op. cit.*, zwłaszcza s. 27–29.

³² Zob. B. Mansfeld, *Zespół zabytkowy Chełmna*. Warszawa 1983, s. 32–36. — A. Czyż, *Szkola wolności. Proza Magdaleny Mortęskiej*. W: *Tekst — wyobrażenia — egzystencja*.

³³ T. Michałowska, *Świat poetycki: granice wyobraźni. O poezji polskiej XV wieku*. W zbiorze: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*. Wrocław 1989.

³⁴ Zob. Cz. Hernas, *Miejsce badań nad folklorem literackim*. W zbiorze: *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*. Kraków 1976, s. 476.

³⁵ Zob. K. Dmitruk, *Literatura — społeczeństwo — przestrzeń. Przemiany układu kultury literackiej*. Wrocław 1980.

która odbiegała od form znanych, sięgając zwłaszcza do pieśni ujętych jak „obszerne historie narracyjne” (s. 119). W tym kręgu tworzył najwybitniejszy poeta polski XV w. – Władysław z Gielniowa. Poświęca mu rozprawę w recenzowanej książce Wiesław Wydra, autor osobnej, pionierskiej monografii o poecie³⁶. Wprowadza pojęcie „poetyckiego kręgu Władysława z Gielniowa” (s. 70). Omawia *Żoltarz Jezusow* na tle „pozaliturgicznego śpiewu w języku narodowym w kościele bernardyńskim” (s. 71) oraz rozmaitej (nierównej) działalności innych zakonów dla twórczości w języku polskim – słusznie zresztą wyróżnia też kanoników laterańskich (związany jest z nimi *Psalterz floriański*), a my wymienimy jeszcze benedyktynów (z którymi wiąże *Bogurodzicę*).

Wiesław Wydra także rozpatruje tę poezję na tle szerszym, bo właśnie wobec liturgii. Ciekawe jest zwłaszcza zagadnienie, które czeka na systematyczne zbadanie: inne – obok bernardyńskiego – kręgi poetyckie. Bywały tam, wcześniej, podobne utwory: „pieśni, które określić można jako fabularne” (s. 78). Jeden taki krąg tworzą „pieśni łysogórskie”, z klasztoru benedyktynów na Łysej Górze (o jego wybitnej roli w polskim średniowieczu już tu wspominałem). Znane są od dawna. Tam się znajduje trzeci przekaz pieśni *Krystus z martwych wstał je*, zapisanej pierwotnie w 1365 r. w *Graduale plockim* (wiązała się z liturgią w Płocku), ale znanej i z kodeksu w łysogórskim opactwie benedyktynów³⁷. Był to – obok (jak przypuszczam) *Bogurodzicy* – najstarszy polski trop rezurekcyjny. Pośród pieśni łysogórskich jest też arcydzieło Andrzeja ze Stupi (*Posłuchajcie, bracia miła*), są anonimowe pieśni maryjne (w tym *Mocne Boskie tajemności*)³⁸. Ten ważny zbiór nie doczekał się systematycznego opisu; tymczasem warto się nim zająć.

Książka zawiera jeszcze szkic Mirosława Korolki *Z badań nad retorycznością polskich kronik średniowiecznych* (autor ukazał ich związek z retoryką antyczną – kolejny to przykład więzi średniowiecza z dziedzictwem, przypomniał też, że *Tren żałobny na śmierć Kazimierza Sprawiedliwego* w *Kronice polskiej* Wincentego to od strony genologicznej *certamen*, o rodowodzie retorycznym <s. 137>) i Jacka Wiesiołowskiego *Romans rycerski w kulturze społeczeństwa późnośredniowiecznej Polski* (z trafną obserwacją o śladach u nas „receptji dzieł średniowiecznego romansu” francuskiego i „niemieckiej epiki bohaterkiej” <s. 142> i nietrafnym wnioskiem, że właśnie dzięki temu kultura nasza ówczesna „była związana z kulturą późnośredniowiecznej Europy” <s. 151> – Polska bowiem była i jest integralną częścią owej Europy).

Zostawię na koniec szkic Henryka Samsonowicza *Roty sądowe w Polsce jako źródło do dziejów kultury*, związany z badaniami nad piśmiennictwem. Szkic ten skłania od razu do polemiki. „Brak jest średniowiecznych polskich tekstów literackich” (s. 153) – twierdzi autor zaraz na wstępie kategorycznie. „Byliśmy zapóźnieni w stosunku do naszych sąsiadów” – dodaje z tymże impetem...

Są to uwagi głęboko nietrafne. Owszem, istniała polska literatura średniowieczna i można wymienić utwory jej bardzo wybitne. Widać, nigdy za wiele tych przypomnień: *Bogurodzica*, *Kazania świętokrzyskie*, *Kronika polska* Wincentego, *Posłuchajcie, bracia miła* Andrzeja ze Stupi, *Żoltarz Jezusow* Władysława z Gielniowa... Były te utwory, nie wymyśliły ich. Dużo też o nich pisano, a obfita literatura przedmiotu (Ewa Ostrowska, Marian Plezia, Brygida Kürbis, Lech Kalinowski, Stanisław Mossakowski, ostatnio Wiesław Wydra – wymieniam tylko autorów badań szczegółowych i... celowo nie podaję przypisu: te badania winny być znane) dowodzi, jak wybitne są te dzieła. Więc cóż?

A bardzo to zapóźnione? No, neoplatońska z ducha *Bogurodzica* byłaby raczej „na czasie”: tak wtedy w Europie myślano i odczuwano. Trudno też nie wspomnieć o kulturze humanistycznej mistrza Wincentego. Nic tu nie jest oczywiste, prócz tego, że o jakimś zapóźnieniu mowy być nie może. Zatem unikajmy pochopnych uogólnień.

Poza tym szkic Samsonowicza zawiera pożyteczne uwagi o owych rotach sądowych, które przypominają „małe formy literackie” (s. 154). Są to, niejednokrotnie, urocze miniatury.

Pora na wnioski: ta książka umie przekonać do średniowiecza. Mediawistyka polska ma dobry okres i także w dziedzinie badań historycznoliterackich mówi bardzo wiele nowego. Wyłania się epoka wielogłosowa, barwna, bogata, chwilami świetna – z przeszłości i z nowych badań, które

³⁶ W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*. Poznań 1992, zwłaszcza s. 97 n.

³⁷ Zob. W. Wydra, W. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*. Wrocław 1984, s. 237–238.

³⁸ *Ibidem*, s. 245. Zob. też W. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830 [...]*. T. 3. Warszawa 1852, s. 122–123.

te przeszłość umieją rozumiejąco przywołać. Najbardziej w tej książce urzeka mnogość tematów zaledwie pokazanych, szkicowanych, które warto zaraz podjąć, rozwinąć badawczo, wkroczyć na ścieżki fascynującej epoki.

Ani więc martwe to polskie średniowiecze, ani mierne, ani spóźnione. Dokładnie odwrotnie. Ta żmudna praca przywraca więc nam żywą tradycję. Żywej bowiem kultury polskiej (ważnej – dla nas) nie otworzył romantyzm. Otwiera ją średniowiecze.

Antoni Czyż

Alina Nowicka-Jeżowa, *PIEŚNI CZASU ŚMIERCI. STUDIUM Z HISTORII DUCHOWOŚCI XVI–XVIII WIEKU*. Lublin 1992. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ss. 480 + 3 wklejki ilustr. Katolicki Uniwersytet Lubelski. Zakład Badań nad Literaturą Religijną. [Nr] 20. Komitet Redakcyjny: Stanisław Fita, Maria Jasińska-Wojtkowska (red. nac.), Marian Maciejowski, Stefan Sawicki, Irena Sławińska. Sekretarz Redakcji: Jan Gotfryd.

Książka Aliny Nowickiej-Jeżowej o „pieśniach czasu śmierci” – preredagowana wersja 2-tomowej pracy opublikowanej w 1988 r. w formie „maszynopisu na prawach rękopisu” w 100 egzemplarzach, pt. *Homo viator – Mundus – Mors*¹ – imponuje bogactwem zebranego materiału. Bezpośrednio ujawniają to zamieszczone na końcu książki wykazy kancjonałów i incipitów pieśni (s. 421–451). Wykazy te stanowią nader cenny materiał bibliograficzny, przydatny do badań nad dawną pieśnią religijną w ogóle. Wynika z nich zaś, że autorka dotarła niemal do 100 śpiewników pochodzących z XVI–XVIII w. i około 400 pieśni. Odnalazła je w drukowanych i rękopiśmiennych kancjonałach religijnych, w ulotnych wydaniach pojedynczych pieśni, wreszcie w dziesiątkach rękopisów różnej treści.

Praca ta imponuje także ambitnie zakreślonym celem – ma być „monograficznym zarysem nie opracowanego dotąd zespołu utworów” (s. 26), które zostały wydobyte ze źródłowych głównie przekazów, a które legitymowały się dotąd mniej niż skromną literaturą przedmiotu. W centrum zarysu znalazły się „treści eschatologiczne” zawarte w pieśniach, a w szerszej perspektywie – „historia duchowości XVI–XVIII wieku”, co dobitnie zostało zasygnalizowane w podtytule rozprawy. Utwory potraktowano więc przede wszystkim jako „wiarygodne dokumenty postaw wobec śmierci, jako zapis doświadczenia zbiorowego oraz łączących się z nimi idei i przeżyć” (s. 18).

Ta imponująca rozprawa nie wyrasta jednak tylko z chęci zrekonstruowania zapomnianego ognia ludzkiej myśli, ma być także odpowiedzią autorki na stan świadomości dzisiejszego człowieka, stan, którego diagnozę przyniosły licznie w ostatnich dziesięcioleciach publikowane studia kulturoznawcze, socjologiczne, religioznawcze i literackie, skupione na problematyce kresu istnienia ludzkiego (zob. s. 12, przypis 25).

„Pieśni czasu śmierci” uznała Alicja Nowicka-Jeżowa za produkt specyficznego typu kultury; określiła go, odwołując się do terminologii wprowadzonej przez Bronisława Geremka, jako „nieelitarny”. Podstawowe wyróżniki tej kultury wskazała zaś przystosowując (jak to sama stwierdziła) do epok staropolskich definicję, którą Antonina Kłoskowska sformułowała w odniesieniu do kultury masowej. Zacytujmy: „typ kultury o cechach względnej homogeniczności, standaryzacji oraz egalitaryzmu: kultury kształtującej się w warunkach żywych kontaktów grup społecznych (nie ograniczonej więc środowiskowo), a powstającej nie bez udziału sterujących mechanizmów propagandowo-wychowawczych” (s. 18, przypis 2).

Uznając w pełni zasadność tej kwalifikacji, nie sposób jednak nie zauważyć, że synonimiczne określenia kultury nieelitarniej, jakie z konieczności przecież w pracy pojawić się musiały („nizinna”, „nieoficjalna”), nie wydają się trafne (pierwsze z uwagi na aksjologiczną kategoryczność, drugie ze względu na to, że znakomita większość pieśni to przecież utwory posiadające pełne przyzwolenie odpowiednich instytucji wyznaniowych). Jest to, nawiasem mówiąc, kwestia szersza, z którą zmagają się wielu autorów prac z zakresu dawnej literatury i kultury.

Wśród „pieśni czasu śmierci” wyodrębniła autorka dwie podstawowe grupy: pieśni protestanckie (luteranckie i kalwińskie) oraz katolickie, i omówieniu ich poświęciła odpowiednio I i III część

¹ Recenzja pióra M. Włodarskiego ukazała się w „Pamiętniku Literackim” 1990, z. 3.