

---

## „Okrutny żał”. Figliki Mikołaja Reja<sup>1</sup> a dramatyżacje liturgiczne

---

Witold Wojtowicz

---

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 2, S. 171–186

DOI: 10.18318/td.2019.2.14 | ORCID: 0000-0002-8278-7948

---

**A**spekty performatywne, cielesność komunikacji (jako dopełnienie i rozszerzenie przekazu piśmiennej), jej zrytualizowanie oraz interakcje z publicznością, są jednym z ważniejszych tematów „komicznych” *Figlików* Reja<sup>2</sup>, podejmujących zwłaszcza

- 
- 1 Cytaty za edycją: M. Rej *Figliki*, wstęp J. Krzyżanowski, oprac. M. Bokszczańin, PIW, Warszawa 1974. Podstawowe studium filiacyjne to wciąż rozprawa Ignacego Chrzanowskiego *Facecje Mikołaj Reja*, „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. XXIII, 1894, s. 320–376. Najobszerniejsze współczesne studium poświęcone *Figlikom*: P. Stępień *Śmiech w czasach ostatecznych. Tematyka religijna w „Figlikach” Mikołaja Reja*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013 (tamże starsza literatura przedmiotu). Formacja protestancka Reja – zob. studium J.T. Maciuszko *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI wieku*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2002.
  - 2 Aspekt performatywny „znikał” w dawniejszych badaniach *Figlików*, przykładowo, J. Starnawski pisał o *Kazaniu w Wielki Piątek*, że „[Rej] kończy fraszkę [...] płaskim, ordynarnym żartem. A przecież Wielki Piątek obchodzą protestanci bardzo uroczyście” (J. Starnawski *O „Zwierzyńcu” Mikołaja Reja z Nagłowic*, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 151).

---

**Witold Wojtowicz** – dr hab., pracownik Uniwersytetu Szczecińskiego, zajmuje się społecznymi i kulturowymi uwarunkowaniami literatury dawnej, zwłaszcza średniowiecza. Ostatnie książki: *Studien zur „bürgerlichen Literatur” um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert* (Frankfurt am Main 2015) oraz *Nobis operique favete. Studia nad Gallem Anonimem* (współredakcja wespół z A. Dąbrówką, E. Skibińskim) (Warszawa 2017). Redaguje półrocznik „Meluzyna. Dawna Literatura i Kultura”.

motywy przedstawień duchowych – teatru religijnego średniowiecza. (Spośród 237 figlików z edycji z roku 1562 i 1574 ponad 70 utworów odnosi się do rzeczywistości religijnej<sup>3</sup>). *Figliki* poświadczają, że religijne wyobrażenia, symbole, czynności są w istocie wszechobecne, przenikają różne aspekty życia codziennego także (a może przede wszystkim) niższych warstw społecznych. Rej czyni obiektem żartu i szyderstwa różne praktyki kościoła papistowskiego dające się zakwalifikować jako *superstitio* – ostrzega przed nimi<sup>4</sup>. „Publiczność” jest z nimi doskonale zaznajomiona – w pewnym sensie spoufalcona, a praktyki pobożnościowe, zaangażowanie religijne są ważnym elementem tożsamości odbiorcy (i bohaterów tych tekstów). Relacje społeczne są współtworzone czy modelowane za pomocą doświadczeń religijnych.

W artykule rozważam te figliki Reja, które podejmują materiał „anegdotyczny” (obecny wśród humanistów), związany z dramatyzacjami liturgicznymi (w kontekście innych „religijnych” figlików). Przedstawienia duchowe są wyrazem pewnej kultury, także tego, jak interpretuje ją Rej, są świadectwem pewnej dynamiki znaczeń, sposobu wytwarzania sensu w kulturze<sup>5</sup>. Dla Reja jest ona prawie wyłącznie przyczynkiem do zobrazowania demoralizacji kleru papistowskiego, dramatyzacje liturgiczne zaś przekazują wiernym błędy i stanowią zachętę do wykroczeń, przemawia w nich *laetitia secularis*. Są one zgubną odwrotnością kazania

3 Zob. P. Stępień *Śmiech...*, s. 54.

4 Por. przykładowo trzeci rozdział *Żwierzyńca* „[...] przypadki osób ku sprawom świeckim i duchownym należących”, w których Rej „zajmuje się” ceremoniałami, obrzędami Kościoła katolickiego (np. utwory *Odpusty*, *Msza*, *Relikwie*, *Gromnica*, *Obrozek każdy*, zwłaszcza *srebrny*, *Święcona woda*, *Kadzilnica*, *Krzczilnica*, *Wywodziny*, *Święcony owies*, *Święcone ziele* etc.), M. Rej *Żwierzyńiec*, wyd. W. Bruchnalski, Akademia Umiejętności, Kraków 1895, s. 197-201. Szerzej P. Stępień *Śmiech...*, s. 40 i n.

5 Korzystam z nowszych prac mediewistyki związanych z zagadnieniem performatywności tekstu, jego „tekstowości”, także związków z rytuałem. Zob. np. J.-D. Müller *Mimesis und Ritual. Zum geistlichen Spiel des Mittelalters*, w: *Mimesis und Simulation*, Hg. A. Kablitz, G. Neumann, Rombach, Freiburg im Breisgau 1998, s. 541-571; *Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel*, Hg. I. Kasten, E. Fischer-Lichte, De Gruyter, Berlin 2007 czy tom *Ritual und Inszenierung. Geistliches und weltliches Drama des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Hg. H.-J. Ziegeler, Niemeyer, Tübingen 2004. W sprawie cielesności zob. N. Schindler *Ludzie prości, ludzie niepokorni. Kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych*, przeł. B. Ostrowska, Wiedza Powszechna, Wrocław 2002 czy J. Le Goff, N. Truong *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 2006.

– prawdziwej kontynuacji działalności apostołskiej<sup>6</sup>. Rej pokazuje także, jak „codziennosc” – poprzez swego rodzaju spontanicznosc zachowań aktorów i publiczności wynikających z reguł codzienności – wdziera się do katolickiego rytuału, obraca wniwecz pozornie budujące, religijnie bezużyteczne przesłanie. Granica między rzeczywistością a sztuką jest bardzo nietrwała, a „użytkowość” dramatyzacji zwraca się przeciwko niej samej. Rzeczywistość w sposób nieznośny dla katolickiego sacrum przebija się i dochodzi do głosu jako rzeczywistość pierwszoplanowa, usuwając rytuał i jego przesłanie – rytuał ponosi porażkę. (Rejowe rozumienie rytuału, w szczególności katolickich form liturgii, także teatru liturgicznego, jest symptomatyczne: przejście z późnego średniowiecza do nowożytności bywa postrzegane jako zakwestionowanie zrytualizowanych form religijności na rzecz uwewnętrznionych „szczyrych” – jak w protestantyzmie<sup>7</sup>). Z namietnością Rej wskazuje w figlikach na brak oddzielania rytuału z jego przesłaniem od „rzeczywistości” w jej nader codziennym wymiarze: triumfuje codzienność, podważająca katolickie sacrum. Rej-protestant mógłby być wyznawcą Victora Turnera: „cultural drama” rytuałów Kościoła katolickiego przechodzi płynnie za sprawą jego pióra w „social drama”<sup>8</sup>.

Kwestia przedstawień misteryjnych (późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności) pojawia się w kontekście głębokich przemian, jakie musiały zajść pod wpływem radykalnego odrzucenia tego rodzaju widowisk przez reformację. Oznaczała ona drastyczne ograniczenie późnośredniowiecznych form religijności, pobożności (także takich jak kult świętych obrazów, relikwii<sup>9</sup>, procesje, także msza). Atakowane były one jako przejawy bałwochwalstwa czy „kuglarstwa”, „błazeństwa” ze znaną konsekwencją: gdzie reformacja zapuściła głębiej swe korzenie, tam z reguły dochodziło do usunięcia wszystkich przejawów tak rozumianego „zabobonu”.

6 Jednym z wyobrażeń właściwych Marcinowi Lutrowi była bliskość jego działalności kaznodziejskiej w stosunku do działalności apostołskiej, w szczególności św. Jana, którego stanowił następcę (I. Kasten „Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn”. *Die Anfänge des Luther-Mythos im 16. Jahrhundert. Luther-Bilder*, w: *Magister et amicus. Festschrift für Kurt Gärtner zum 65. Geburtstag*, Hg. V. Bok, F. Shaw, Praesens Verlag: Wien 2003, s. 912).

7 Zob. E. Muir *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

8 Zob. V. Turner *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.

9 Zob. np. figlik (153) *Ksiądz do kozła podobien* ze „świętościami” (relikwiami) w brodzie księdza, zob. J.T. Maciuszko *Mikołaj Rej...*, s. 502 (przyp. 57).

W XV wieku „przedstawienia duchowe” spotykały się zasadniczą krytyką – rozwijano zastrzeżenia podniesione przez Grzegorza IX w *Quum decorum* z 1234 roku<sup>10</sup>, jednak opinie krytyczne nie przeważały<sup>11</sup>. Dominowało przeświadczenie o pozytywnym wpływie przedstawień duchowych *ad augmentum divini cultus*<sup>12</sup>. Inscenizowane przez osoby duchowne, także świeckie, były one bardzo charakterystyczną cechą kultury późnego średniowiecza. W katolicyzmie nie ograniczano udziału laików w przedstawieniach duchowych w przeciwieństwie do indywidualnej lektury Biblii<sup>13</sup>. Udział ten był traktowany jako coś oczywistego, niewymagającego żadnych szerszych uzasadnień.

Koniec wieku XV i pierwsze dekady stulecia XVI to czas rozkwitu związanych ze środowiskiem miejskim udratyzowanych przedstawień powiązanych z Pasją, także świętem Bożego Ciała. Początek stulecia XVI to także coraz szersze krytyczne nastawienie wobec nich – zdominowało ono protestantyzm, który nacisk kładł na działalność kaznodziejską. Tam bowiem obecna była „szczyra Prawda pańska”<sup>14</sup>, odmiennie niż w przedstawieniach duchowych, gdzie w sposób niedopuszczalny doszło do zmieszania Słowa z tym, co wyłącznie ludzkie<sup>15</sup>. Zdaniem Marcina Lutra powagą najważniejszego dla chrześcijan wydarzenia przedstawienie religijne zamienia w przedstawienie właśnie, w których zaspokaja się potrzebę sensacji czy zwykłego „przyglądactwa”<sup>16</sup>. (Jednym z bardziej znaczących wystąpień Lutra było kazanie postne z roku 1519 *Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi*<sup>17</sup> oraz pismo

10 D. Freise *Geistliche Spiele in der Stadt des ausgehenden Mittelalters*. Frankfurt – Friedberg – Alsfeld, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, s. 56.

11 Freise wskazuje tu na reformę liturgii diecezjalnej (1471) przez biskupa Wedega z Havelbergu czy kazanie Gottschalka Hollen, eremity z zakonu augustianów (D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 59).

12 Zob. D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 60-63.

13 K. Schreiner *Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation*, „Zeitschrift für historische Forschung” 1984, s. 287-325.

14 Zob. ostatnio o tym P. Stępień *Śmiech...*, s. 62. Z formacji protestanckiej Reja wynika ton kaznodziejski obecny choćby w *Postylli* (Kraków 1557), *Apocalypsis* (Kraków 1565) czy w *Żwierciadle* (1567-1568).

15 D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 65.

16 Zob. W. Michael *Luther and the Religious Drama*, „Daphnis” 1978, s. 365-367.

17 Martin Luther Werke. Bd. 2 (Schriften 1518/19), Hermann Böhlau, Weimar 1884, s. 131-142 (Weimarer Ausgabe – WA).

polemiczne *Vermanung an die geistichen, versamlet auff dem Reichstag zu Augsburg Anno 1530*<sup>18</sup>). Krytyczna postawa Lutera wobec przedstawień pasyjnych polegała na akcentowaniu grzesznej radości, jaką mogły wzbudzić sceny męczeństwa (także poprzez identyfikację z prześladowcami Jezusa), obarczanie Żydów za cierpienia Jezusa z kolei znosiło odpowiedzialność chrześcijanina za własne grzechy, to one były prawdziwymi „die negel Christi”, którymi grzesznik przydaje cierpienia Chrystusowi<sup>19</sup>. Charakterystyczna jest krytyka Andreasa Osiandera, nie ma w niej rozróżnienia między „oficjalnymi” ceremoniałami kościelnymi (jak np. procesja w święto Bożego Ciała) a „przedstawieniami duchowymi”, odgrywanymi w miejscach publicznych. Przedstawienia pasyjne, udratyzowane aspekty Niedzieli Palmowej, wreszcie procesje bożociałowe są (podobnie jak u Reja) jedynie „Gauckelspiel”. Ceremoniały w ramach liturgii wielkanocnej (*depositio, elevatio crucis*) określa Osiander mianem „gespott”. Bez względu na używany język, miejsce – są to szkodliwe i zbyteczne ceremonie starego, papistowskiego Kościoła<sup>20</sup>. Osiander liczne średniowieczne uzupełnienia i rozszerzenia biblijnych informacji uzasadnione w praktykach średniowiecznej lektury Biblii (także tekstów apokryficznych) oceniał jako zniekształcenia i swego rodzaju śmieszne, żalodne „dodatki”, które w istocie utrudniają czy zamykają dostęp do prawdziwej Ewangelii<sup>21</sup>.

Tendencja do przedstawiania religijnych czy etycznych treści istniała także po wprowadzeniu reformacji przy całkowicie odmiennym rozumieniu tychże przedstawień i ich powinności, dydaktycznych, jak u Lutera, sprowadzonych do swego rodzaju pouczenia moralnego, a przez to do czynienia ludzi lepszymi, żyjącymi w sposób moralny. Na tym wyczerpuje się ich powinność religijna, wyłącznie dydaktyczna<sup>22</sup>.

18 Tamże, Bd. 30.2 (Schriften 1529/30), Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1909, s. 237-356.

19 Zob. przywoływane teksty Lutera. Tematy te powracają w postyllach protestanckich, zob. przykłady z postylli Grzegorza Orszaka, Mikołaja Reja i Grzegorza z Żarnowca podane przez Pawła Stępnia (*Śmiech...*, s. 111-112). Przykładem takiej krytykowanej, późnośredniowiecznej dydaktyki religijnej, obarczającej Żydów odpowiedzialnością za męczeństwo Jezusa z Nazaretu, jest Władysława z Gielniowa *Jezusa Judasz sprzedał za pieniądze nędzne*.

20 D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 66. O krytyce liturgii Lutera (w związku z *Artykułem o mszy z Artykułów szmalkaldzkich*) zob. P. Stępień *Śmiech...*, s. 78-79.

21 D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 66, 76-77.

22 Tamże, s. 66-69. Ten aspekt był także obecny w obrębie katolicyzmu potrydenckiego, związany z nauczaniem moralności młodzieży – zob. F. Rädle *Theater als Predigt. Formen religiöser*



Rej korzysta z niektórych możliwości, jakie dawały inscenizacje duchowe – nie odnosi się do zagadnień związanych z narodzeniem Jezusa, w przeciwieństwie do cierpienia Chrystusa (189 *Co na krzyżu chłopcy posrał*, 97 *Baba, co w pasyję płakała*, 75 *Machna, co w jajca nie chciała całować*, 78 *Pies u Bożej Męki jajca pogryzł*<sup>23</sup>) czy Zmartwychwstania (141 *Żadny, co go na Maryję ubierali*, 178 *Jutrznia na rezurekcyją*). Brak u niego odwołań do dramatyzacji Sądu Ostatecznego, jak również żywotów świętych (z może jednym wyjątkiem – 9 *Co sie świętą Zofiją czyniła*)<sup>24</sup>. Charakterystyczne dla Reja jest także to, że w figlikach nie atakuje np. procesji wielkanocnych czy związanych ze świętem Bożego Ciała, nie traktuje ich *expressis verbis* jako idolatrii, względnie przejątku zwyczajów pogańskich<sup>25</sup> – myśli te były mocno eksponowane w protestanckiej krytyce dramatyzacji liturgicznych, jak w *Regnum papisticum* Thomasa Naogeorgusa<sup>26</sup>. Rej nie odnosi się także do moralitetów, świadczy to pośrednio o ubóstwie kulturowym: takie odniesienia nie były oczywiste *per se*, nie stanowią wspólnego *koine* Reja i odbiorców jego figlików. Biorąc pod uwagę selekcję tematów (także pośród utworów autorów parafrazowanych przez Reja) i okoliczności „wystawienia”, nie widać „polskiej” lokalnej czy regionalnej specyfiki, powiązania figlików (odnoszących się do przedstawień paraliturgicznych czy zwyczajów) np. ze zwyczajami diecezji krakowskiej. Przedstawienia duchowe były związane ze środowiskiem miejskim – poświadczą to wtórnie kulturową niesamodzielną i słabość środowisk miejskich<sup>27</sup>, których aktywność kulturalna nie zagościła w obrębie *Figlików*.

Przedstawienia duchowe w swoich początkach wyrastają z kultury kościoła i są produktem kleru, natomiast rozwój, zwłaszcza w XV wieku, wskazywał na stałą tendencję wchłaniania elementów „kultury ludowej”, niedającej się

---

*Unterweisung in lateinischen Dramen der Reformation und Gegenreformation*, „Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte” 1997, s. 41-60.

23 Zob. też J.T. Maciuszko *Mikołaj Rej...*, s. 502; P. Stępień *Śmiech...*, s. 155-165.

24 „Fałszywi święci” występowali w średniowiecznym kaznodziejstwie – wskazywał na to już I. Chrzanowski *Facecje Mikołaj Reja...*, s. 371.

25 Negatywna ocena mitologii u Reja zob. M. Walińska *Rej i mitologia*, w: *Mikołaj Rej w pięćsetlecie urodzin. Studia literaturoznawcze*, red. J. Sokolski, M. Cieński, A. Kochan, Atut, Wrocław 2007, s. 175-185.

26 Zob. D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 77.

27 Zob. np. M. Bogucka, H. Samsonowicz *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 568 i n.

podporządkować doktrynie<sup>28</sup>. Reakcja protestancka to krańcowe odrzucenie przedstawień duchowych – są one niezgodne z doktryną chrześcijańską, muszą zostać usunięte. W perspektywie dyskusji światopoglądowej ich trwanie przypisać można błędom papistów. Do inscenizowania (a także do skuteczności wyrażającej ją rytuałów) potrzeba rzeczywistości codziennej, ta może prowadzić do porażki całego przedsięwzięcia, porażka zaś powiadamia i o niezbędności sfery codzienności (wraz z jej ziemską „chłopską” cielesnością), i o (koniecznej) odmienności samego przedstawienia w stosunku do otaczającej rzeczywistości. Rzeczywistość „gry” wymaga uznania różnicy między widzami a aktorami, ponadto rozpoznania przez publiczność specyficznej funkcji czy formy gry aktorskiej, przedstawieniowego charakteru samego widowiska – to ostatnie nie jest właściwe „aktorom”, konstruującym wedle Reja swe przedstawienie jednoznacznie dla *illiterati*, niezdolnych (jak pokazuje Rej) do takiej dystynkcji pojęciowej.

Na „wadliwym” powiązaniu codzienności ze sferą katolickiego sacrum oparł Rej swe figliki w rodzaju (97) *Baba, co w pasyję płakała*, (141) *Żadny, co go na Maryję ubierali*, (178) *Jutrznia na rezurekcyję*, (179) *Żołnierz co miecza dobył w Wielki Piątek*, (189) *Co na krzyżu chłopcy posrał*<sup>29</sup> etc. Uczestnicy tych „gier” wadliwie ustanawiają granicę między „grą” i rytuałem a ich własną rzeczywistością społeczną, co obraca wniwecz zamierzenia dydaktyczne rytuału.

W (97) *Baba co w pasyję płakała* (wzorem utwór Poggia *Praedicator multum clamans quomodo confundebatur*)<sup>30</sup> nieznajomość łaciny u tytułowej bohaterki (ale także i przede wszystkim „błądy” wykonawcze księdza) prowadzą do najzupełniej niewłaściwego wiązania rzeczywistości liturgicznej (pasja) ze wspomnieniem „osiołka miłego, / Co mi zdechł” (w. 6-7). Poprzez wybór uzasadnionego w perspektywie świadomości „baby” obiektu żalu (osiołek)

28 W. Mezger „*Quem quaeritis – wen suchen ihr hie?*” *Zur Dynamik der Volkskultur im Mittelalter am Beispiel des liturgischen Dramas*, w: *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Hg. J. Heinzle, Insel, Frankfurt am Main 1994, s. 209-243, podobna perspektywa u Jacques’a Hersa (*Święta głupców i karnawały*).

29 Zwłaszcza w odniesieniu do ostatniego figlika zauważa to P. Stępień pisząc o „zderzeniu wzniosłego wymiaru odtwarzanych postaci i zdarzeń ze spontanicznymi, przyziemnymi odruchami, czynami i wypowiedziami ludzi, odgrywających role w religijnych spektaklach” (P. Stępień *Śmiech...*, s. 135).

30 Poggii Florentini *Facietiarum* [liber], Venetiis, Ottinus Papiensis, 1500, k. g2v. Zob. I. Chrzanowski *Facecje Mikołaja Reja...*, s. 339 – szerzej Stępień z akcentem na paralelę w stosunku do exemplum Jakuba de Vitry, tamże inne przykłady.

szyderstwu Reja podlega idea *compassio*<sup>31</sup>. Publiczność działań księdza wzywana była do okazywania żalu jako oczekiwanego i charakterystycznego elementu zachowań uczestników liturgii wielkopiątkowej, także przedstawień pasyjnych. Powinna ona okazać również *compassio*, także wdzięczność za wskazanie jej dróg do zbawienia<sup>32</sup>. (*Compassio*, a także *patientia* są ważnym elementem praktyk pobożnościowych późnośredniowiecznego Kościoła katolickiego: współczucie okazywane cierpiącemu Bogu jest także możliwością zbliżenia się do niego. Według Lutra jednak nie ma ze strony człowieka żadnej drogi wiodącej ku zbawieniu: elementem nauki o usprawiedliwieniu jest to, że wybawienie człowieka może przyjść wyłącznie ze strony Boga<sup>33</sup>).

W „figliku” (178) *Jutrznia na rezurekcyję* (wzorem Bebla *De sacerdote et scholastico*<sup>34</sup>) chłopci okazują przywiązanie wierze: piętnują naganne zachowanie plebana w imię wiary („Chłopi zaś mnimali, aby Bogu łajał”, w. 6), co więcej, dostrzegają błędne powiązanie rzeczywistości z katolickim sacrum za sprawą niewłaściwego zachowania księdza (w kontekście zniknięcia „żaka nowotnego” grającego Jezusa), co powoduje natychmiastową ocenę tej postawy księdza: „«Bodaj cię wziął [diabeł] samego»” (w. 7), nie zaś, jak u Bebla, dalece łagodniejszą reakcję w postaci śmiechu<sup>35</sup>. Najistotniejsza dla przesłania tego rejowego figlika wydaje się puenta: „Tak nabożnymi głosy jutrznią odśpiewali” (w. 8). Chłopska ocena postępowania księdza, nawet jeśli słuszna, prowadzi do całkowitego zniweczenia papistowskiego rytuału, podważonego już reakcją księdza-Maryi na zniknięcie żaka-Jezusa. Zabawne zdarzenie to ma liczne opracowania narracyjne: 13 „historię” Sowizdrzała (w polskiej edycji *Historyja, jako Sowizrzał w jutrznię wielkonocną grę przystroił*,

31 Zob. też J.T. Maciuszko *Mikołaj Rej...*, s. 503 (przypis 61) nie dostrzega jednak kpiny z *compassio*, akcentując „nieodparcie śmieszny” aspekt figlika. Szerzej P. Stępień *Compassio Christi? O figliku Mikołaja Reja (Baba, co w Pasyję płakała)*, „Prace Filologiczne” 2010, s. 35-54 oraz P. Stępień *Śmiech...*, s. 105-114.

32 Zob. D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 472 i n.

33 U. Schulze *Schmerz und Heiligkeit. Zur Performanz von Passio und Compassio in ausgewählten Passionsspieltexten (Mittelrheinisches, Frankfurter, Donaueschinger Spiel)*, w: *Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. Festschrift für Johannes Janota*, Hg. H. Brunner, W. Williams-Krapp, Tübingen 2003, s. 211- 232. Treści te obecne są w kazaniu Lutra z roku 1519 *Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi* oraz pismo polemiczne *Vermanung an die geistlichen, versamlet auff dem Reichstag zu Augsburg Anno 1530*.

34 *Facetiarum Heinrici Bebelii libri tres*, per Samuelem Apiarium, Bernae in Helvetiis, 1550, k. 34v-35r. Na zależność wskazał I. Chrzanowski *Facecje Mikołaj Reja...*, s. 342.

35 Odmiennie P. Stępień *Śmiech...*, s. 136.



że pleban i kucharka z chłopcy za gęby chodzili<sup>36</sup>), narrację pomieszczoną *Rollwagenbüchlein* Jürga Wickrama z roku 1557<sup>37</sup>. „Personel” anegdoty zmienia się: u Bebla przedstawia Chrystusa ukrzyżowanego piekarz, Melanchthon i Luter przywołują młynarza, kronika Grafów von Zimmern (*Zimmerische Chronik*) kościelnego. W przywołanej „historii” z *Sowizdrzała* mamy wiejskiego plebana wraz z jego „kucharką” oraz dwóch naiwnych chłopów powtarzających obraźliwe wypowiedzi Sowizdrzała<sup>38</sup>.

W (179) *Żołnierz co miecza dobył w Wielki Piątek* (wzorem Bebla *Iocus de quoddam Helvetico*<sup>39</sup>) podstawą żartu staje się niemożność *illiterati* odróżniania przedstawienia Męki od samego tego historycznego aktu („«Wnetem ja tak tuszył, iż pewnie z tej trwogi / Miał kto iście być zabity, nędzniczek ubogi»”, w. 7-8). Skądinąd nieuczoność *in sacris* zostaje u Reja usprawiedliwiona: „Żołnierz, który na polu zawždy w służbie bywał, / Jako żyw w Wielki Piątek na jutrzni nie bywał” (w. 1-2)<sup>40</sup>. Także w (141) *Żadny, co go na Maryję ubierali* Rej podejmuje niemożność rozróżnienia między grą, przedstawieniem a rzeczywistością samą, co prowadzi do wniosków o Maryi, wysnutych na tle niepięknej urody „jednego”, odgrywającego rolę Maryi, z odwołaniem do „płaczu” (zapewne jako przejaw *compassio*) „baby”: „Szpętnąć to Mać miał nasz Pan” (w. 6). (Janusz Maciuszko wiąże tekst z jasełkami<sup>41</sup>, skłonni jesteśmy tu widzieć odniesienia do misterium pasyjnego).

Przedstawienia duchowe miały ubogacać moralnie, służyć chwale Boga, otwierać widzów na treści religijne – w rzeczywistości są one, jak zauważa Dorothea Freise, odgrywane przez ludzi, którzy nie rozumieją dziejących się wydarzeń, nie są w stanie odtworzyć także wymiaru moralnego

36 *Sowizdrzał krotochwilny i śmieszny*. Krytyczna edycja staropolskiego przekładu *Ulenspiegla*, wyd. R. Grześkowiak, E. Kizik, Gdańsk 2005, s. 38-42. R. Grześkowiak, E. Kizik wskazują w komentarzu jeszcze na podobną anegdotę zamieszczoną w *De fide concubinarum in sacerdotibus* w zbiorze Paula Oleariusa (Bazylea 1501) (s. 40).

37 D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 71-72.

38 Tamże, s. 72.

39 *Facetiarum* Heinrici Bebelii, k. 44r. Na zależność wskazał I. Chrzanowski *Facecje Mikołaj Reja...*, s. 342. Zob. P. Stępień *Śmiech...*, s. 128-132 (tamże odniesienia do analogicznej anegdoty w zbiorach Freya, Hulsbuscha, Kirhhofa, Wickrama, Montanusa). U Bebla mamy do czynienia nie z żołnierzem helweckim, a pasterzem.

40 Nie ma powodów, by twierdzić, że żołnierz ów „to on zadał rany figurze na krucyfiksie” (J.T. Maciuszko *Mikołaj Rej...*, s. 501).

41 Tamże, s. 504.

(i eschatologicznego) niesionego przez te użytkowe teksty. W miejsce tego demonstrują oni animalne popędy<sup>42</sup>, jak w (189) *Co na krzyżu chłopcy posrał*. W (76) *Kazaniu w Wielki Piątek*<sup>43</sup> Rej odtwarza katolickie wyobrażenia związane z Żydami<sup>44</sup>. Przedstawieni oni zostali jako oprawcy Chrystusa, są „źli” i „okrutni łotrowie”, którzy „Całą noc Go miotłami, potym biczmi siekli, / Potym i pochodniami, by katowie, piekli” (w. 3-4). Nauki katolickiego księdza (o Żydach? Pasji?) spotykają się z reakcją chłopca, dostrzegającego paralelę z własnymi losami „gdy we dworze poczęli mię chlustać / Ba, nie mógłciem wycirpić, musiałem się usrać” (w. 7). Chłopska defekacja<sup>45</sup> wyraża wedle Reja katolicką ideę *compassio* tak, jak została ona przyjęta i zrozumiana przez rozmówcę „pana Marcina”. Wykorzystanie skatologii przez Reja w obu ostatnich figlikach jest także formą agresywnego odrzucenia samego przedstawienia (i jego „duchowych”) konsekwencji poprzez wskazania na nieakceptowany sposób przedstawiania tamże treści Zbawienia oraz prymitywizm świadomości chłopskiej z jej wyobrażeniami. Skatologia służy do kompromitacji tych wyobrażeń, społecznej i religijnej głupoty nosicieli tych wyobrażeń. W postyllografii protestanckiej dominuje przeświadczenie, że skoncentrowanie uwagi na osobach zadających cierpienia Jezusowi, narzędziach tortur wywołuje reakcję gniewu (*ira*) w stosunku do oprawców (Żydów, Piłata etc.), jednocześnie odwraca uwagę od grzesznej natury chrześcijanina, obserwatora widowisk wielkopiątkowych czy słuchacza kazania, konieczności potrzeby żalu, skruchy i pokuty, staje się zatem przejawem pychy (*superbia*)<sup>46</sup>.

42 D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 72-73.

43 Zob. J.T. Maciuszko *Mikołaj Rej*, s. 501, który, naszym zdaniem niesłusznie, dopatruje się tu „kpiarskiego przedstawienia nabożeństw i liturgii”.

44 Tradycyjnie też Żydami (w przedstawieniach pasyjnych) stawali się w średniowieczu rzymscy żołnierze, koronujący cierniem Jezusa (D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 465), tak też rozumiałbym „rycerzów niewiernych” (w. 28) w *Jezus Judasza sprzedał za pieniądze nędzne*. Zob. też M. Mieszek *O „obcych” w „Figlikach” Mikołaja Reja*, w: *Mikołaj Rej – w pięćsetlecie urodzin*, red. J. Okoń, cz. II: *Interpretacje, recepcja*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2005, s. 103.

45 Figlik jest skatologiczny, por. M. Mieszek *O „obcych” w „Figlikach”...*, s. 97.

46 Przykładowo, w *Kazaniu na Wielki Piątek* w postylli Grzegorza Orszaka, wydrukowanej w 1556 roku w luterańskim Królewcu, tenże wskazuje na *ira* i *superbia* jako owoce katolickiej nauki: „Abowiem w rozmyślaniu Męki Pańskiej niektórzy ludzie [...] się gniewają na Żydy [...]. Drudzy też Judasza przeklinają przy rozmyślaniu [...]. A stąd nic innego nie roście w sercu takowym jedno waśń a pycha. [...] Więc tak sobie wiele trzymając na Żydy, na Judasza się gniewając, prawy a skuteczny pożytek Męki Pańskiej zły duch nam z serca naszego wydrze, iż grzechu swojego, którym snadź Judasza przechodziemy do siebie nie możemy baczyć i łaski bożej [...] nie uzna-

W akt performatywny wnika rzeczywistość, poprzez obecność widzów powstaje akt inscenizacji, który nie musi wychodzić naprzeciw pierwotnym intencjom reżysera. Rej demonstruje, jak nie tylko publiczność z jej nieprzydługimi reakcjami (jak w (179) *Żołnierz co miecza dobył w Wielki Piątek*), ale sami „aktorzy” stawiają się poza ramami rytuału w którym mieli (z sukcesem) uczestniczyć (189 *Co na krzyżu chłopcy posrał*, 178 *Jutrznia na rezurekcyję*). Rej pokazuje mechanizm spontanicznej autonomizacji sytuacji performatywnej, wymykającej się spod jakiegokolwiek kontroli i kurateli religijnej.

Krytyka protestancka, krytyka Reja, zrywa więź charakterystyczną dla katolickiego rozumienia historii świętej: nie ma możliwości powtórzenia historii zbawienia, jej rytualnego uobecnienia, zostaje jedyne wulgarny, wyłącznie ziemski aspekt poczynań papistów<sup>47</sup>. Figlik (189) *Co na krzyżu chłopcy posrał*<sup>48</sup> stanowi wycieczkę przeciw katolickim formom paraliturgicznym („Mniszy gdy w Wielki Piątek igrę sprawowali / Chłopa wzgóre nagiego na krzyż wszrotowali. / U boku macharzynę ze krwią powiesili, / Drugiego, by ją przekłuł ślepo, przyprawili” w. 1-4) i na tej płaszczyźnie winien być rozpatrywany. Skatologię podporządkowano tu intencji religijnej – niemożności dla protestanta naśladowania czy aktualizacji wydarzeń na Golgocie<sup>49</sup>. Katolicki

---

my. [...] Iż przy rozmyślaniu Męki Pańskiej próżno się mamy na Żydy gniewać, z którymi we złości i w krnąbrności przeciw wolej miłego Boga zrównamy, ale raczej mamy jako prawi synowi Boży pana Boga we wszystkim naśladować miłując tak bliźniego swego, któremu życzymy, aby przyszedł ku uznaniu wolej miłego Boga [...] Też i owo płakanie przy rozmyślaniu męki Pańskiej, kiedy niektórzy płaczą niewinności Syna Bożego abo żałują morderstwa, którym się nad nim pastwili [...] katowi, widzi mi się ten płacz mały pożytek abo żadnego nie uczyni [...] A tak płacz on nie roście z rozczytania grzechów naszych, które Syna Bożego na śmierć przyprawiły, a po tym nam żadnej skruchy nie czyni. Nie potrzeba tedy nam płakać śmierci ani męki Pańskiej, gdy Pan Chrystus z wielką ochotą szedł na one śmierć, który wiedział wolę Boga Ojca swojego i barzo ją rad czynił, który też barzo pragnął zbawienia naszego [...] G. Orszak *Postylla polska domowa*, pilnością i nakładem J. Seklucjana, Królewiec 1556, k. 91r-92r (*Kazanie na Wielki Piątek a rozmyślanie o męce Pana naszego Jezu Chrysta*).

47 Zob. D. Freise *Geistliche Spiele...*, s. 71-75.

48 M. Rej *Figliki*, s. 135. Zob. też P. Stępień *Śmiech...*, s. 132-138. Ostatnio P. Stępień *Rej Górnickiego. Filologiczne śledztwo w sprawie skatologicznych „trefności”*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 2017, s. 38-50 – paralela z exemplum o karze bożej Filipa Melanchtona w zbiorze Johanna Manliusa *Locorum comunium collectanea*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1560. Mogło ono być znane Rejowi, stanowiąc podstawę autorskiej przeróbki w figliku *Co na krzyżu chłopcy posrał*. Podobny przykład zamieszcza również Krzysztof Kraiński w swej *Postylli Kościoła powszechnego apostołskiego*, Łaszczów, Sebastian Sternacki 1611, k. 190 r. (przedruk: tamże, s. 39-40).

49 Zob. J.T. Maciuszko *Mikołaj Rej...*, s. 503-504. Zob. też K. Meller: „Noc przeszła, a dzień się przybliżył”. *Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku*, Wydawnictwo Naukowe UAM,

rytuał załamuje się pod własnym ciężarem, rzeczywistość w gorzki i brutalny sposób dochodzi do głosu: „[...] chłop na krzyżu spierdzi / I posrał apostoły. — «Szpetnie nasz pan śmierdzi»” (w. 7-8). Zakwestionowanie rzeczywistości misterium pasyjnego wymaga jednak wsparcia negatywnej figury błazna. Postać ta, często występująca w figlikach Reja, stanowi w znaczącej części przedstawień ikonograficznych (i w wyobraźni epoki) figurę grzesznika: człowieka oddalonego od Boga<sup>50</sup>. Motyw błazna kojarzono na przełomie XV i XVI wieku z tą ideą poprzez utożsamienie go z grzechem pierworodnym teologii chrześcijańskiej, co zbliżyło figurę błazna do ikonicznych przedstawień śmierci<sup>51</sup>. W postaci tej Rej asocjuje i utożsamia grzesznika, mnicha (jednego z reżyserów spektaklu)<sup>52</sup> i śmierć: „Błazen wtenczas przybieży na kęsym koniku, / Porwie włócznią: — «Postój ty, ślepy pacholiku!» / Bieży z włócznią do boku [...]” (w. 5-7). Oddzielenie rytuału od rzeczywistości nie udaje się, gra jest **tylko** rzeczywistością, co poświadcza negację katolickiego sacrum: niemożności anamnezy jako anamnezy. Ostatni figlik jest szczególnie ważny

---

Poznań 2004, s. 135-137 (podrozdz. *Magia „teatru”*). Podobny mechanizm Rej stosował także w przypadku treści obscenicznych, które służą polemice religijnej – przykładowo w (75) *Machna, co w jajca nie chciała całować* (zob. też J.T. Maciuszko *Mikołaj Rej...*, s. 502). Skatologia podporządkowywana jest także ukazaniu braku właściwej czci dla sakramentów, jak w (181) *Baba, co pierdziła u krzcin* (przeróbka Beblowego *De sacerdote bapissante* – zob. I. Chrzanowski *Facecje Mikołaj Reja...*, s. 343). Obiektem satyrycznego ataku jest tu właśnie „baba”, a nie chrzest. Do niej zwraca się z przyganą ksiądz: «Tak i świętości po chwili posracie» (w. 8) (odmiennie sądzi J.T. Maciuszko *Mikołaj Rej...*, s. 502-503). Zob. P. Stępień *Śmiech...*, s. 91-92 – Rej zrezygnował z ironizowania przy pomocy skatologii ze skuteczności katolickich egzorcyzmów, jak w facecji Heinricha Bebla (*De sacerdote bapissante*), na którym się wzoruje (zob. *Facetiarum* Heinrici Bebelii, k. 56 r), wydobywa jedynie (po raz kolejny) niewłaściwą postawę starej kobiety, „baby”.

50 W. Mezger *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1991, s. 75-131 (rozdz. 2: *Quintessenz der Narrheit: non est Deus*) oraz s. 133-181 (rozdz. 3: *Narrheit als Ausdruck der Fleischlichkeit*). Zob. też D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt”*, Styria Verlag, Graz–Wien–Köln 1986, s. 257-274 (rozdz. XIV *Als man noch Menschenkot auf Kissen trug. Von nährischer Lust an Fleisch und Schmutz*).

51 W. Mezger *Bemerkungen zum mittelalterlichen Narrentum*, w: *Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtsforschung*, Hg. H. Bausinger, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, Tübingen 1980, s. 57-62 oraz tegoż *Narrenidee und Fastnachtsbrauch...*, s. 419-466 (rozdz. 6: *Apokalypse der Narrheit*). Zob. też M. Lever *Zepter und Narrenkappe. Geschichte des Hofnarren*, ins Deutsche übersetzt von E. Roboz, Dianus-Trikont Buchverlag, München 1983, s. 29-60.

52 Identyfikację mnich – błazen wyraża Rej np. w puencie epigramatu (III 28) *Mnich* (M. Rej *Żwierzyniec*, s. 195).

ze względu na użytek, jaki czyni autor ze skatologii. Metaforyka religijna dostarczała stale atrakcyjnego budulca dla obscenum w dawnej kulturze (jak w figliku (168) *Pani, co pacierza uczyła*), jednak w skatologii nie korzystano zasadniczo z języka systemu religii<sup>53</sup>. Tym samym Rej zdecydowanie potęguje efekt swego figlika, osadzając akt „apostolskiej” defekacji „wszrotowanego na krzyż” chłopca w kontekście form paraliturgicznych kościoła rzymskiego. Skatologiczne i obsceniczne treści należy postrzegać jako zgodne z retorycznymi ideałami żartu (w szczególności z humanistycznym ideałem „eutrapelia”), o ile tylko zostają wypowiedziane w sposób „dworski”<sup>54</sup>. Normę taką narzuca Rej także poprzez dyscyplinę prozodyczną i wersyfikacyjną swych figlików. (Brak takiej efektywnej obróbki językowej kwalifikuje utwory jako przejaw „scurrilitas”, „trivialitas” czy „agrestitudo”). Autorów (także z pierwszych dekad XVI wieku) podejmujących motywy skatologiczne czy obsceniczne nie odstrasza sama „treść”, ile wymiar językowy, który wymaga starannej obróbki i domaga się aktywnej percepcji czytelnika (przeniesienie w medium łaciny „uspołecznia” drastyczne treści języka wernakularnego, choć dla Erazma i erazmiańczyków drastyczne dowcipy włoskich autorów nie były akceptowalne). Polemika dotyczy barbarzyńskiej formy (obecnej np. w przedreformacyjnej komedii mięsopustnej na niemieckim obszarze językowym) aniżeli podjętych tematów<sup>55</sup>. Wykorzystanie skatologii jest także formą agresywnego odrzucenia samego przedstawienia poprzez wskazania na nieakceptowany sposób przedstawiania tamże treści Zbawienia. Negatywny stosunek Reja do „gier duchowych” może być zasadnie łączony z prowokacyjną (i agresywną) skatologią, charakteryzującą poczynania papistowskich aktorów (zarówno chłopów, jak i osób duchownych – tu mnichów)<sup>56</sup>.

Szczególnie odrażające było przedstawienie Chrystusa podczas drogi krzyżowej lub już na krzyżu przez aktora, który demonstrował fizjologiczny

53 Tak W. Beutin *Über die Kapelle, die an dem Bauch gebaut ist. Sakral- und Sexualsprache im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, „Mediävistik” 1990, s. 18.

54 H.-G. Schmitz *Physiologie des Scherzes. Die Bedeutung und Rechtfertigung der Ars locandi im 16. Jahrhundert*, G. Olms, Hildesheim 1972, s. 86-90.

55 Tamże, s. 87.

56 A. Gier *Skatologische Komik in der französischen Literatur des Mittelalters*, „Wolfram-Studien” 1982, s. 155. Albert Gier wyróżnia trzy podstawowe sposoby zastosowania skatologii w omawianej literaturze. Pojawia się ona jako (1) forma agresji, stanowi (2) wyraz transgresji społecznych systemów norm, wreszcie (3) jest narzędziem praktyk parodystycznych. Wszystkie te trzy aspekty agresji są „spełnione” w figliku Reja.



wymiar swej cielesności poprzez wypróżnianie, jak w omawianym figliku czy poprzez własną seksualność (jak w Bebla *Historia de quodam Christum in cruce agente*<sup>57</sup>). Istotne jest także, że Rej, wybierając skatologię – „Facecja Reja, jakkolwiek niesmaczna i rubaszna, nie jest w każdym razie tak wstrętna i plugawa, jak facecja Bebla”<sup>58</sup> – nie korzysta z możliwości, jaką podsuwał w odniesieniu do pasji Bebel (oppidum to Tübinga)<sup>59</sup>:

In quodam oppido spectaculum passionis dominicae agebatur, et ille, qui Christum in cruce nudus egit, cum uidisset prope crucem stare puellam unice amatam, quae Mariam Magdalenam representabat, coepit ei virga virilis erigi, videntibus circumstantibus omnibus, adeo ut illam abducere cogentur. Quae res suspicionem iam antea in animis hominum conceptam, mirum in modum auxit et confirmavit

[W pewnym mieście odgrywano pasję Pana, ten zaś, który nagi na krzyżu odgrywał Chrystusa, dostrzegł obok krzyża dziewczynę, nadzwyczaj przez niego pożądaną. Grała ona Marię Magdalenę. Wtedy to jego członek wznosił się, co też wszyscy wokół mogli dostrzec. A zatem [widzowie] zmuszeni było wyprowadzić tąż [Marię]. Przez te oto okoliczności, podejrzenie [dot. związku obojga], które żywili już wcześniej ludzie, zostało wzmocnione i potwierdzone.]

Rytualny kontekst, w którym przedstawia się „gry”, okazuje się dysfunkcyjny. „Gry” budują sensory, które odchodzą od literalnego brzmienia pisma, wreszcie, zaprzeczają temu, że mogą być postrzegane jako praktyki pobożnościowe, prowadzące w istocie do dobrych uczynków, pogłębienia religijności. Zaprzeczają im i zarazem sobie.

Przeciwnik religijny staje się obszarem projekcji – paraliturgiczny przekaz Ewangelii nie jest nauką Ewangelii, a bałwochwalstwa – z punktu widzenia Reja opis tych praktyk staje się nauką oczerniania przeciwnika. Wszystko to, co mówią papiści, także za pomocą widowisk liturgicznych, jest w istocie naruszeniem chrześcijańskich zasad, także w zakresie tego,

57 *Facetiarum* Heinrici Bebelii, k. 58v.

58 I. Chrzanowski *Facecje Mikołaj Reja...*, s. 24 (przyp. 2). Bebel jednak zwraca satyryczne ujęcie przeciwko niewłaściwym relacjom erotycznym dziewczyny odgrywającej Marię Magdalenę i chłopca przedstawiającego Jezusa niż przeciw przedstawieniu pasyjnemu – odmiennie dzieje się u Reja.

59 Facecje przywołuje D. Freise *Geistliche Spiele...* (s. 70); P. Stępień *Śmiech...* (s. 134).

co dozwolone i dopuszczalne w języku<sup>60</sup> (stąd też predylekcja do treści obscenicznych i skatologicznych, obecna wśród Rejowych przeciwników „szczyrego” Słowa Bożego).

U Reja zakłada się możliwości stałej destrukcji papistowskiego rytuału przez nieprzewidziane reakcje uczestników (zarówno aktorów, jak i widzów). Każdy figlik odnoszący się do przedstawień liturgicznych staje się przyczynkiem do unicestwienia „niepodważalnego” rytuału. Komizm zostaje osadzony w kontekście „materialności” uwarunkowanej codziennością i, z drugiej strony, poprzez odwołania się do Pisma świętego, tworzy pewną symbiotyczną jedność wyzyskaną dla „radości” odbiorców figlików. W *Figlikach* Reja niepewna, „błędna” interakcja jest źródłem komizmu.

Rej przeprowadza tu pewną dystynkcję kulturową, wiążąc praktyki kościoła papistowskiego z obszarem bałwochwalstwa i bezbożności, co sprzyja powiązaniu kleru z „grubym” chłopstwem (katolicyzm staje się wręcz synonimem „ludowości”). Rej uczynił wiele, by zbawienne orędzie przedstawień liturgicznych (wedle papistów) zostało zrelatywizowane, a nawet zaprzeczone w błędach wystawienia i niewłaściwych reakcjach publiczności. Starannie selekcjonuje rzeczywistość codzienną, dbając, by wdarła się do rytuału, przeważała nad nim. *Figliki* ukazują tego typu niebezpieczne, zakłócające ingerencje. Katolickie „przedstawienia duchowe” nie dysponują żadnymi mechanizmami obronnymi zapobiegającymi wdzieraniu się, triumfowaniu rzeczywistości. Tej „bezbronności” papistowskich dramatyzacji liturgicznych zawdzięcza Rej siłę swego wyrazu. Odkrywa, że nawet mała i niezamierzona nieporadność, niewłaściwa reakcja – pozwalają podważyć, postawić pod znakiem zapytania znieawidzony, papistowski rytuał.

Dla Reja nauka Kościoła została „opanowana” przez znaczące części społeczeństwa (przy czym niższy kler postrzega on raczej przez pryzmat jego instytucjonalnej odrębności) – problem w oczach protestanta Reja polega na tym, że nauka ta, papistowskiego kościoła, przesycona jest elementami pogańskimi, myśleniem magicznym i blasfemicznymi zachowaniami w stosunku do prawdziwego kultu i prawdziwej wiary. Satyra i drwina Reja wynikają także z tego, że instytucje kościelne, na skutek papistowskich błędów, narażają zbawienie laików, ich pozaśmiertne przeznaczenie na niebezpieczeństwo<sup>61</sup>. Nie wynika to jedynie z niedotrzymywania np. celibatu przez

60 Zob. A. Bogner *Die Bezáhmung der Zunge. Literatur und Disziplinierung der Alltagskommunikation in der frühen Neuzeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1997.

61 Wielokrotnie na ten fakt wskazuje P. Stępień (tegoż *Śmiech...*, np. s. 155).

kler, budzącego zawstydzienie sposobu życia, ale z całokształtu papistowskiej doktryny i zakorzenionych w niej w istocie, jak widzi to Rej, błędach bałwochwalstwa i zabobonu.

To wszystko, co miało stać się przemnożeniem świętej chwały Boga, udoskonaleniem moralnym uczestnika, podkreślić doniosłość samego święta, przeradza się w komiczny, szyderczy i żaloszny rytuał, który można skwitować głośnym śmiechem i który sprowadza na (nieświadomą zła) publiczność grzeszne, wiodące na manowce myśli. Innych spektakli Rej nie zna.

## Abstract

---

**Witold Wojtowicz**

UNIVERSITY OF SZCZECIN

*"Cruel Compassion": Mikołaj Rej's Figliki and Liturgical Drama*

Wojtowicz explores Mikołaj Rej's *Figliki* (1574), where the "figlik" is understood as a subgenre of the epigram developed by Rej. Most of his figliks were paraphrases of other authors (Poggio Bracciolini, Heinrich Bebel and others). In the epigrams analysed by Wojtowicz, Rej refers to Catholic liturgical drama. Contextualising Rej's "figliks" with other "figliks" that thematise religion, this article highlights performative aspects and the embodied and material dimension of communication. Rej shows how the spontaneous behaviour of both the actors and the audience allows the everyday to enter the Catholic rite and subverts the message of the dramatisation – a message intended to be uplifting but proven ineffective in religious terms. Even a minor and unintentional moment of awkwardness on the part of the actors or the audience's inappropriate reaction make it possible to destabilise the hateful rite present in the papacy present in the Catholic liturgical drama. Rej reveals the mechanism whereby the performative situation spontaneously becomes autonomous, eluding any religious control by the Church. Rej's satire and mockery also result from his religious pedagogy: Catholic liturgical drama puts the salvation of laypersons at risk.

## Keywords

---

Mikołaj Rej, figlik, liturgical drama, spiritual performances, passion, reformation, satire, scatology