

B 338542

II

Zbigniew Pasek

# Topika zbawienia

w polskich kancjonałach  
ewangelikalnego protestantyzmu



Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego



# Topika zbawienia

w polskich kancjonałach  
ewangelikalnego protestantyzmu



Zbigniew Pasek

# Topika zbawienia

w polskich kancjonałach  
ewangelikalnego protestantyzmu

Biblioteka Jagiellońska

1000756799

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Książka dofinansowana przez Wydział Filozoficzny oraz Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

RECENZENT

*Prof. dr hab. Janusz Maciuszko*

PROJEKT OKŁADKI

*Paweł Bigos*

Zdjęcie na okładkę wykonała Grażyna Kubica-Heller

REDAKCJA

*Ewa Cebo*

KOREKTA

*Dorota Janeczko*

© Copyright by Zbigniew Pasek & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Wydanie 1, Kraków 2004  
All rights reserved

Książka, aniżaden jej fragment, nie możeby przedrukowywana bez pisemnej zgody Wydawcy.  
W sprawie zezwoleńa przedruk należyzwracaćsiędo Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

ISBN 83-233-1937-5

[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Karmelicka 27/4, 31-131 Kraków

tel. (012) 423-31-87, tel./fax (012) 423-31-60

Dystrybucja: ul. Bydgoska 19 C, 30-056 Kraków

tel. (012) 638-77-83, (012) 636-80-00 w. 2022

fax (012) 423-31-60, (012) 636-80-00 w. 2023

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: [wydaw@if.uj.edu.pl](mailto:wydaw@if.uj.edu.pl)

Konto: BPH PBK SA IV/O Kraków, nr 62 1060 0076 0000 3200 0047 8769

## SPIS TRECI

Wykaz skrótów.....	7
Wst p.....	9
Ewangelikalizm.....	10
Problemy badawcze i terminologia.....	16
Metody analizy i metodologia.....	24
Stan bada i literatura przedmiotu.....	26
Ramy czasowe i podstawa ródłowa.....	30
<b>I. Geneza pie ni ewangelikalnej i jej rozwój w Polsce.....</b>	<b>35</b>
Pie w protestantyzmie.....	35
Protestanckie kancjonały w Polsce do pocz tku XX wieku.....	39
Polskie wspólnoty ewangelikalne i ich piewniki.....	42
Baptyzm.....	43
Ewangeliczni Chrze cijanie.....	48
Bracia Plymuccy.....	50
Ko cioły Chrystusowe.....	51
Ruch zielono wi tkowy.....	52
Ruch pietystyczny.....	55
Metodyzm.....	60
Inne wspólnoty i piewniki ewangelikalne.....	60
ródła, inspiracje, autorzy.....	63
<b>II. Krew Jezusa - metonimia zbawienia.....</b>	<b>67</b>
Sakralne konteksty krwi.....	68
Krew Wieczerzy Pa skiej.....	72
Krew jako element motywiki akwatywnej.....	73
Krew obmywaj ca z grzechów.....	77
Wybieleni przez krew.....	82
Zbawienie przez krew.....	85
Krew jako szata zbawienia.....	88
Krew jako r kojnia bezpiecze stwa.....	89
Moc krwi.....	93
Mistyka krwi.....	96
Uwagi podsumowuj ce.....	100
<b>III. Imi Jezusa - mi dzy synekdoch a hipostaz .....</b>	<b>105</b>
Biblijne wzorce.....	106
Kult imienia Boga w redniowiecznym inowo ytnym chrze cija stwie.....	108
Trzy hymny imienia.....	114
Imi jako osoba.....	119
Imi , które zbawia.....	126

Imi jako znak chrześcijaństwa.....	
Konieczność czci i wielbienia imienia.....	
Upamiętnienie w imieniu.....	
Imi jako ochrona.....	
Motywy magii imienia.....	
Imi poddane zmysłom - sensualizacja.....	
Uwagi podsumowujące.....	

#### IV. Sensualizacja *sacrum* - chwwała Boga.....

Chwała Boga w Biblii i tradycji chrześcijańskiej.....	
Wychwalanie Boga.....	
Dawanie chwały.....	
Chwała człowieka.....	
Chwała jako zbawienie.....	
Chwała jako szata zbawienia.....	
„Dotykalny” synonim <i>sacrum</i> i nieba.....	
wiatro chwały.....	
Brzmienie chwały.....	
Uwagi podsumowujące.....	

#### V. Ewangelikalne pięni w świetle teorii literatury i pragmatyki językowej.....

Podmiot liryczny i problem nadawcy-odbiorcy.....	
Wertykalne relacje przestrzenne.....	
Relacje temporalne.....	
„Mocny czas teraźniejszy”.....	
Sekwencja czasów.....	
Antycypacja przyszłości.....	
Apostrofy i wezwania, czyli ukryty tryb warunkowy.....	
Teoria aktów mowy - pytanie o performatywny charakter języka religijnego.....	

<b>Zakończenie.....</b>	
<b>Bibliografia.....</b>	



## WYKAZ SKRÓTÓW

- ChP - *Chwalebna Pie*
- EwP - *Ewangelia w Pie ni*
- GW - *Głos Wiary*
- HP - *Harfa podró na dla pielgrzymów do góry Syon*
- HS - *Harfa Syjo ska*
- PDiE - *Pie ni Duchowe i Ewangelizacyjne*
- PK - *Pie ni Królestwa*
- PKB - *Pie ni Królestwa Bo ego*
- PNW - *Pie ni Nadziei i Wiary*
- E - *piewnik Ewangelicki*
- KCh - *piewnik Ko ciota Chrystusowego*
- P - *piewnik Pielgrzyma*
- PR - *piewnik Pie ni Religijnych Ko ciota Wyznania Baptyskiego w Ameryce*
- WN - *Wesoła Nowina*
- BChH - *Baptist Church Hymnal*, London 1940
- BF — *Breviarium fidei. Kodeks orzecz doktrynalnych Ko ciota*, opra . S. Głowa, I. Bieda, Pozna 1988
- BG *Biblia Gda ska*. Biblia to jest całe Pismo wi te Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego j zyka na polski pilnie i wiernie przetłumaczona, przeł. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa-Oxford 1978
- BT *Biblia Tysi clecia*. Pismo wi te Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z j zyków oryginalnych, Pozna -Warszawa 1982 (wyd. III) przeł. zespół benedyktynów tynieckich
- EDTh - *Evangelical Dictionary of Theology*, red. W.A. Elwell, Grand Rapids 1984
- G - *Eycjiu*, Łód 1923
- HAaM - *Hymns Ancient and Modern*, London 1924
- HaP - *Hymns and Psalms*, London 1983
- MGG — [Die] *Musik in Geschichte und Gegenwart*, red. F. Blume i in., t. 1-16, Basel Kassel 1949-1986
- NG - *The New Grove. Dictionary of Music and Musicians*, red. S. Sadie, London 1980
- DoB *Dictionary of biblical images, symbols, motives, metaphors, figures of speech an literary patterns of the Bible*, and L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longmann, Downers Grove 1998
- RGG - *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1.1—VI, Tübingen 1962
- Stl — *Słownik terminów literackich*, red. J. Głowi ski, T. Kostkiewiczowa, A. Okopie - -Sławi ska, J. Sławi ski, Wrocław 1998
- TRE — *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Krause i G. Müller, t. 1-, red. G. Krause, G. Müller, Berlin 1977-

Brak informacji o miejscu i roku wydania przy skrótach oznacza, e pozycja miała kilka wyda .

Przy cytatach z pie ni podawane s : inicjały tytułu, rok wydania, numer w danym piewniku, tytuł/incip., ewentualnie autor - je eli mo liwe jest ustalenie autorstwa. Zapis ( P 1981, nr 23) - oznacza pie nr 23 ze *piewnika Pielgrzyma* z roku 1981.



## WST P

Protestantyzm jest religią Słowa. Zgodnie z zasadą *sola scriptura* doktryna wywodzi się wyłącznie z Biblii i wokół niej skupia się kult i nabożeństwo. Reformatorzy XVI wieku odrzucili kult wizerunków, budując życie religijne wiernych wokół aktu wiary w objawione Słowo Boga, a prace teologa pojmowali jako prace filologa-egzegety<sup>1</sup>. Zainspirowane humanizmem postulaty dotarcia do źródeł zachodniej cywilizacji pchnęły Erazma z Rotterdamu do wydania oczyszczonego, oryginalnego Nowego Testamentu po grecku, którą to edycję Marcin Luter objaśniał w wittenberskich wykładach z lat 1513-1517. Odnalazł tam odpowiedzi na swoje egzystencjalne lęki, które doprowadziły go do stworzenia takiego chrześcijaństwa, w którym wierność Biblii miała być nowym fundamentem ówczesnego chrześcijaństwa potrzebującego reformy. Kiedy przyszło mu oczyścić kult ze średniowiecznych, nieuzasadnionych biblijnie naleciałości, oparł go na fundament „szczerego Słowa Boga i sakramentów” (Konfesja Augsburska). Po zakwestionowaniu ofiarnego charakteru mszy w kościele protestanckim centralne miejsce zajmował nie ołtarz, ale ambona, jako najważniejszy punkt wewnątrz przestrzeni zboru. Kalwinizm całkowicie odrzucił ołtarz, zamieniając go w stół komunijny. W luteranizmie, prócz chrzcielnicy, kompleks organowy wyznaczał ramy zasadnicze nowej koncepcji kultu - wiara pochodziła *ex auditu* - ze słuchania, więc pomniejszając rolę liturgii eucharystycznej, skupiono kult protestancki na liturgii Słowa.

Takie rozłożenie akcentów pociągało za sobą wiele doniosłych konsekwencji. Jak pisał L. Kołakowski, był to „zwrot ku egzystencjalnej interpretacji wiary”<sup>2</sup>. Dokonał się on za sprawą rezygnacji z zasady *ex opere operato*, z wprowadzeniem powszechnego kapłaństwa i koncepcji usprawiedliwienia z łaski przez wiarę. Skupienie na Słowie oznaczało nie tylko uznanie Biblii za jedyne źródło prawd wiary, ale także przyjęcie słownego przekazu za podstawowe oddziaływanie Kościoła i podstawową formę przekazu treści religijnych podczas nabożeństwa. Nurt reformowany protestantyzmu konsekwentnie odrzucił możliwość obecności wizualnych przedstawień w swoich zborach, a luteranizm dopuszczał je jako element religijnej dydaktyki. W reformacji wittenberskiej słono tylko obojętność dla zbawienia sfer *adiaphora*. Nacisk na zwiastowanie Słowa Boga oznaczał dla ewangelickiego kultu przede wszystkim wyróżnienie pozycji kazania, a w drugiej kolejności także pieśń wiernych. Kancjonał stał się dla każdego protestanta pod względem ważności drugą po Biblii księgą niezbędną w praktyce religijnej.

<sup>1</sup> S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989; B. Cottret, *Kalwin*, przeł. M. Milewska, Warszawa 2000; J. Harasimowicz, *Rola sztuki w doktrynie i praktyce kultowej reformacji*, „Euhemer” 1980, z. 4; J. Kruszelnicki, *Historizm i dydaktyzm w sztuce reformacji w: „Teki Komisji Historii Sztuki”*, VI 1976.

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *wiadomo religijna i wiara kościelna. Studia nad bezwyznaniowym chrześcijaństwem XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 106; tenże, *Filozoficzna rola reformacji w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”*, t. 15, 1969.

Surowo i prostota nabo e stwa protestanckiego skupionego na głoszeniu Słowa spowodowały, e piew zboru stał si głównym rodkiem ekspresji prze ycia religijnego i artystycznym manifestem wiary tak jednostki, jak i Ko cioła. piewane pie ni pełniły kilka funkcji. Miały by wspólnym wyznaniem wiary, w prostej przyswajalnej formie streszczały bowiem podstawowe zasady wiary ewangelickiej<sup>3</sup>. Integrowały zbor wspólnym piewem, a tak e dawały upust uczuciom estetycznym.

Ró nicowanie si wiata reformacji i jego historyczny rozwój doprowadziły z jednej strony do wyłonienia si zró nicowanego wewn trznie skrzydła radykalnego (anabaptizm, antytrynitaryzm, mistyczni spirytuałowie)<sup>4</sup>, a z drugiej do zró nicowania wewn trznego protestantyzmu. Id c w kierunku ko ciołów pa stwowych, narodowych, lokalnych, protestantyzm nie uzyskał tak e jedno ci doktrynalnej, rozpadaj c si ju w XVI wieku na rodzin Ko ciołów luterskich i reformowanych. Po mierci reformatorów i zamkni ciu kanonu ksi g symbolicznych skupiono si na strze eniu ortodoksji i czysto ci wypracowanych rytuałów. Kostniej c w ortodoksyjnych ramach doktryny, wprowadzono reformy, które do szybko dały o sobie zna . Purytanizm na terenie Anglii, pietyzm w krajach luterskich, mennonici i baptyzm w Niderlandach były zatem reakcj kolejnych pokole protestantów na sytuacj , jaka zaistniała w Ko ciolach ewangelickich.

Pietyzm zrodzony w łonie XVII-wiecznego niemieckiego luteranizmu był ruchem odnowy religijnej, a za spraw Braci Morawskich - hernhutów, rozprzestrzenił si po wiecie i dotarł do krajów anglosaskich. Odpowiednikiem pietyzmu na tym gruncie stał si metodyzm. Równolegle wiat wspólnot protestanckich na obszarze Ameryki Północnej prze ywał tak zwane Wielkie Przebudzenia, pierwsze w latach trzydziestych i czterdziestych XVIII wieku, a drugie na przełomie XVIII i XIX wieku. Wymienione wy ej zjawiska zaowocowały wykształceniem si opisywanej w niniejszym studium duchowo ci ewangelikalnej. Studium to po wi cone b dzie analizie piewników wydawanych przez wspólnoty i Ko cioły, dla których nadal nie ma w polskiej literaturze naukowej ugruntowanej, jednej, ł cznej nazwy. Zwrot „wspólnoty ewangelikalne”, który przyj to w pracy, toruje sobie dopiero drog , ale zakres tego poj cia w polskiej literaturze przedmiotu nadal nie jest ustalony jednoznacznie.

## Ewangelikalizm

W roku 2004 na 160 zarejestrowanych w Polsce Ko ciołów i zwi zków wyznaniowych około 70 mo na zaklasyfikowa do chrze cija stwa ewangelikalnego<sup>5</sup>. Nurt ten był jednym z najdynamiczniej rozwijaj cych si ruchów chrze cija skich XX wieku<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> M. Rößler, *Das Gesangbuch - Fundament und Instrument der Frömmigkeit*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 79, 1982, s. 107-126.

<sup>4</sup> G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Kirksville 1992; A. Koyré, *Mistycy, spirytuali ci, alchemicy niemieccy XVI wieku*, przeł. L. Brogowski, Gda sk 1995; J. Leder, *Historia tolerancji m< wieku reformacji*, t. I-II, Warszawa 1964.

<sup>5</sup> Z. Pasek, *Ró nicowanie si ewangelikalnego protestantyzmu w Polsce 1989-2003 w: Ewangelikalizm polski u progu XXI wieku*, red. T.J. Zieli ski, Warszawa 2004, s. 15-48.

<sup>6</sup> Z licznej literatury na temat tej duchowo ci: D.W. Bebbington, *Evangelicalism in modern Britain: A History from 1730 to the 1980s*, London 1989; *Blackwell [The] dictionary of evangelical biography*

Termin „ewangelika!ny” (z ang. *evangelicalism, Evangelical Movement, Evangelical Christianity*) jest pojciem stosunkowo nowym na gruncie j zyka polskiego. Przybli-  
aj go szczególnie prace T.J. Zieli skiego<sup>7</sup> i A. Siemieniewskiego<sup>8</sup>.

Pierwszy z autorów, omawiaj c dzieje i spu cizn purytanizmu, definiuje ewangeli-  
kalizm jako: „mi dzywyznaniowy konserwatywny ruch protestancki, akcentuj cy hi-  
storyczne prawdy wiary okre lone przez staro ytny sobory ekumeniczne i XVI-wiecz-  
nych reformatorów. Teologiczna tre tego przesłania podkre la najwy sz rang Bi-  
blii jako ostatecznego autorytetu w sprawach wiary i praktyki chrze cija skiej, central-  
ne znaczenie Chrystusowego zbawczego dzieła dokonanego na krzy u, nieodzown  
konieczno osobistego przyswojenia przez wierze go owoców zbawczego czynu  
Jezusa Chrystusa poprzez »upami tanie« si z grzechów i do wiadzenie nowych na-  
rodzin (nawrócenia, *metanol*) oraz potrzeby aktywnego, osobistego zaangażowania  
wierze go w wykonywaniu swych religijnych i społecznych, okre lonych przez Pismo  
wi te, zobowi za ”<sup>90</sup>. Te cztery kluczowe w tki streszczaj si w tytu angielskich  
słowach: *biblicism, crucicentrism, conversionism, activism*”’.

A. Siemieniewski w swojej pracy o duchowo ci ewangelikalnej po wi ca wiele  
miejsca problemom definicyjnym<sup>12</sup>. Zauwa a, e w wiecie anglosaskim, w którym  
narodził si ów termin, ewangelikalizm jako nurt duchowo ci wi e si z powstaniem  
metodyzmu i ameryka skimi przebudzeniami religijnymi XVIII i XIX wieku. Na t  
duchowo składa si „bardzo osobiste pojmowanie wiary, jako relacji z Bogiem, pod-  
kre lenie pojednania dokonanego na krzy u przez Chrystusa, mniej instytucjonalne,  
a bardziej duchowe poj cie Ko cioła, nacisk poło ony na rol Ducha wi tego i zapal  
misyjny”<sup>2</sup>. Dodaje jednak, e kluczowym momentem, na którym koncentruje si cała  
działalno ewangelizacyjna ruchu, to prze ycie tzw. nowego narodzenia lub inaczej -  
nowozrodzenia, zwanego tak e nawróceniem. Ten termin wprowadzany szerzej do  
Ko ciołów ewangelickich przez pietyzm i purytanizm jest osi i podstaw ewangeli-  
kalnej duchowo ci w najszerszym rozumieniu. W wiecie kalwi skim to ruch puryta-  
ski jako pierwszy oddzielił moment „odrodzenia” chrze cijanina od praktykowanego tu

1730-1860, red. D.M. Lewis, t. 1-2; EDth; J.M. Gordon, *Evangelical Spirituality from the Wesleys to  
John Scott*, London 1991; J.D. Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation*, Chicago 1987;  
R.H. Kraphol, Ch.H. Lippy, *The Evangelicals: Historical, Thematic and Biographic Guide*, Westport  
1999; *Protestant evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750-1950. Essays in Honour  
of W.R.Ward*, red. K. Robbins, Oxford 1990; I.M. Randal, *Evangelical Experiences. A Study in the  
spirituality of English Evangelicalism 1918-1939*, Carlisle 1999; Ch. Smith, *American Evangelicalism:  
Embattled and Thriving*, Chicago-London 1998; W.R. Ward, *The protestant evangelical Awakening*,  
Cambridge 1992.

<sup>7</sup> T.J. Zieli ski, *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reforma-  
cyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” XXXVII, 1995, z. 2, s. 219-283; ten e, hasło „ewangelikalizm” w:  
*Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 3, Warszawa 2001, s. 498-501; ten e, *Iustifi-  
catio impii. Usprawiedliwienie sola fide jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu  
Ko cioła Anglii*, Warszawa 2002.

<sup>8</sup> A. Siemieniewski, *Ewangelikalna duchowo nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław  
1997 oraz w mniejszym stopniu: tego, *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu  
pentekostalnego z duchowo ci katolick*, Wrocław 2002.

<sup>9</sup>T.J. Zieli ski, *Purytanizm...*, dz.cyt., s. 240.

<sup>10</sup>Tam e.

<sup>11</sup> A. Siemieniewski, *Ewangelikalna duchowo ...*, dz.cyt., por. rozdział I „Ewangelikalizm jako  
kierunek duchowo ci”.

<sup>12</sup>Tam e.

chrztu niemowl t. Trudno tu rozstrzygnąć, jak znaczący rolę odegrał tu anabaptyzm, który był obecny w reformowanych Niderlandach, gdzie był obecny od XVI wieku<sup>13</sup>. U schyłku wieku XVII rozwijający się w luteranizmie ruch pietystyczny podniósł w momencie nawrócenia, osobistego aktu wiary w zbawczy charakter męki Chrystusa dla każdego człowieka i wymagał od wierzącego poczucia osobistego odkupienia. Zainicjowane przez pietystów (hennhutów) misje dały impuls wielkim przebudzeniom amerykańskim i zainspirowały pierwszych metodystów.

A. Siemieniowski przytacza także głosy tych badaczy ewangelikalizmu (np. J.M. Gordona), którzy, uwalniając rozumienie ewangelikalizmu od kalwińskiego słownictwa teologicznego, rozszerzają jego zakres i uznają za możliwe wliczenie w jego obręb nawet katolickich ruchów odnowy religijnej<sup>14</sup>. Choć za takim rozszerzeniem przemawia wiele argumentów, w niniejszym studium pojęcie ewangelikalizmu jest ściśle powiązane z grupami wspólnot protestanckich.

A. McGrath wyróżnia sześć zasad ewangelikalnego chrześcijaństwa:

- „1. Naczelny autorytet Pisma świętego jako źródła poznania Boga i jako przewodnik chrześcijańskiego życia;
2. Majestat (*majesty*) Jezusa Chrystusa, narodzonego jako wcielony Bóg, Pan i odkupiciel grzesznej ludzkości;
3. Panowanie Ducha Świętego;
4. Potrzeba osobistego nawrócenia;
5. Priorytet ewangelizacji zarówno dla indywidualnego chrześcijanina, jak i Kościoła jako całości;
6. Wąska chrześcijańska wspólnota dla duchowego powoływania się (*nourishment*), solidarności i wzrostu”.

Uzupełniając te definicje, A. McGrath zaznacza, że ewangelikalizm to nie „doktryna”, ale „egzystencjalne” rozumienie wiary i „osobiste spotkanie z samym Chrystusem”. Dlatego, naszym zdaniem, chrześcijaństwo ewangelikalne, jeżeli ów termin ma być wprowadzany na grunt polski, w szerszym rozumieniu będzie obejmowało wszystkie Kościoły i ruchy, które wyrażają akcentując konieczność przeżycia nawrócenia, niekoniecznie i nie muszą, jak np. baptyści, z chrztem wodnym (chrztem dorosłych). Przykładami mogą być ruch pietystyczny i jego dziedzictwo w wierze luterskiej oraz metodyzm. G.M. Marsden w swojej pracy o ruchu ewangelikalnym za należyce do ewangelikalnego chrześcijaństwa uznaje także, prócz baptystów i zielonowiątkowców, m.in. grupy pietystyczne, *holiness churches*, cztery kościoły metodystycznych, episkopalnych, a nawet niektóre luterskie i reformowane<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Purytanizm rodzi się w Kościele Anglii w latach 60. XVI wieku jako forma obrony czystego kalwinizmu. Jego twórcy byli rzecznikami oczyszczenia rytuałów kościelnych z „pozostałości” katolickich, za jakie uważała np. szaty duchownych. Zob. m.in. pierwszy tom *Geschichte des Pietismus*, red. M. Schmidt, Göttingen 1993, t. 1, s. 12-91.

<sup>14</sup> J.M. Gordon, *Evangelical Spirituality*, dz.cyt.; D.K. Gillett, *Trust and Obedience - Explorations in evangelical spirituality*, London 1993. W literaturze polskiej o tych środowiskach traktuje K.A. Fournier, *Ewangeliczni katolicy*, przeł. F. Kozub, Warszawa 1998.

<sup>b</sup> A. McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity*, London 1994, s. 51; J. Kuźnierek, *Evangelicalism in Central Europe. A Case Study From Slovakia*, Bratislava 1997, s. 50. Zob. także definicję autorstwa R.V. Pierarda w: *Evangelical Dictionary of Theology*, Basingstoke 1985. O ruchu: J.D. Hunter, *American Evangelicalism*, New York 1983; G.M. Marsden, *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids 1991.

<sup>16</sup> G.M. Marsden, *Understanding...*, dz.cyt., s. 5.

Historia protestantyzmu niezwykle mocno przeciwstawia tradycję ewangelicką, przyjmując praktykę chrztu dzieci, wspólnotom wywodzącym się z nurtu radykalnej reformacji, które wymagały od swoich wiernych chrztu dorosłych. Napięcie to miało swoje korzenie w XVI wieku, w postaci otwartej wrogości, z jaką ewangelicy na kontynencie prześladowali anabaptystów, a Anglikanie baptystów (niemal do końca XVII wieku). Sytuacja uzasadnia także przyjęcie w baptyzmie ścisłe uzależnienie zbawienia człowieka od przyjęcia chrztu w wieku dorosłym. Wzbudzało to zrozumiałe niechęć wspólnot kościelnych chrzczących dzieci. Purytańskie i pietystyczne koncepcje teologiczne z XVII wieku oddzielały moment duchowego odrodzenia (nawrócenia) od momentu chrztu, co stanowiło nowe rozwiązanie fundamentalne dla narodzin ewangelikalnego chrześcijaństwa, rozwiązanie, które pomniejszało przepaść między tymi dwoma nurtami protestantyzmu<sup>17</sup>. Był to proces długi, który dokonał się na przestrzeni XVII wieku, a jego zwieńczeniem były m.in. narodziny pietyzmu i metodyzmu, bardzo mocno skupionych wokół teologii *regeneratorum*. Nawrócenie, przełomowy moment w chrześcijańskiej biografii, nie oznaczało w obu tych nurtach chrztu dorosłych, chodziło bowiem o członków Kościoła anglikańskiego i Kościołów ewangelickich. Głoszono natomiast konieczność tego przyjęcia jako przełomowego do wiadczenia w życiu każdego chrześcijanina. Bez względu na to, czy był czył się on z chrztem dorosłych (jako konsekwencją nawrócenia), czy nie, niezbadano osobistej wiary w zbawczy i odkupieczy sens śmierci Chrystusa, stawała się w tych środowiskach ideą wspólną, jakkolwiek różnie pojmowaną.

W wieku XX synonimem słowa „ewangelikalny” w języku polskim był termin „ewangeliczny”. Określenia tego używały m.in. zbory baptystów, Kościoły zielonowitkowe, bracia pływacy<sup>18</sup>. Dla środowisk „ewangelicznych” chrześcijańskie przywołanie Ewangelii oznaczało ścisłą kontynuację reformacyjnej zasady *sola scriptura*, czyli wierność Pismu w tymu w sprawach doktryny, oraz najczęściej wprowadzenie praktyki chrztu dorosłych. Mimo to słowo ewangelikalny jest do niezręcznych kalk z języka angielskiego, staje się ono o tyle właściwsze, że unika tej dwuznaczności i dokładnie zachowuje swoją funkcję wskazującą.

Termin „chrześcijaństwo ewangelikalne”, ugruntowując swoje miejsce w polskiej literaturze przedmiotu (głównie naukowej), ma szansę zastąpić mało precyzyjny termin „chrześcijaństwo ewangeliczne”, który dla środowisk nieprotestanckich jest bardziej wieloznaczny (polskie wspólnoty religijne stosują go przede wszystkim we własnej literaturze). Wieloznaczność wynika z tego, że nie ma Kościoła chrześcijańskiego, który nie uważałby się za ewangeliczny, w znaczeniu: wierny Ewangelii. Pojemność tego terminu była niekiedy przydatna, czego przykładem może być historia kilku Kościołów, które po drugiej wojnie światowej utworzyły federację o nazwie Zjednoczony Kościół Ewangeliczny (dalej ZKE). Federacja powstała w latach 1947-1953 z pięciu różnych wspólnot o podobnej doktrynie. Wśród nich znajdowały się: Kościół Ewangelicznych Chrześcijan i Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Drugi należał do nurtu zielonowitkowego, pierwszy nie. Mimo tych różnic ustalono wspólne wyzna-

<sup>17</sup> Jak uzasadnia! L. Kołakowski (*wiedomo religijna...*, dz.cyt., s. 433-434), pietyzm był próbą adaptacji do luteranizmu różnych wariantów tradycji spirytualistycznej i anabaptystycznej XVI wieku. Por. także *Geschichte des Pietismus*, dz.cyt.

<sup>18</sup> Przykładem tytuły księzek pisanych przez przedstawicieli tych wspólnot określających całą grupę podobnych wspólnot, np. E. Czajko, *Ewangeliczni chrześcijanie w Polsce*, Warszawa 1967.

nie wiary i płaszczyzn współpracy, co i czyło te wspólnoty o różnej genezie i duchowości do 1988 roku<sup>19</sup>. Ewangeliczni Chrześcijanie, pisani dużymi literami, b d w i c nazw konkretnej wspólnoty religijnej, a ewangeliczni chrześcijanie pisani od małej litery - nazw ogólnie opisywanej w niniejszym artykule formacji religijnej.

ZKE tak formułował swoje wyznanie wiary w pierwszym paragrafie statutu:

- „w nieomylnie całości Pisma świętego - Biblii, jako Słowa Bożego, natchnionego przez Ducha Świętego,
- w Trójjedynego Boga - Ojca, Syna i Ducha Świętego,
- w Synostwo Boże Jezusa Chrystusa, począwszy od Marii Dziewicy,
- w Jego śmierć na krzyżu za grzechy świata i w Jego zmartwychwstanie w ciele,
- w Jego wniebowstąpienie i powtórne przyjście dla ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi,
- w chrzest Duchem Świętym według Pisma świętego
- oraz w życie wieczne i wieczne potępienie”.

W drugim paragrafie statutu precyzował, że „z wyznawania powyższych zasad wynika dopełnienie czterech warunków religijnych: nawrócenia się, pokuty za grzechy, odrodzenia się w Jezusie Chrystusie, uznania, że miłość Boga i bliźniego jest podstawą życia chrześcijańskiego”<sup>21</sup>. Wszystkie wspólnoty praktykowały chrzest dorosłych przez zanurzenie, ale nie uznawały go za warunek zbawienia, lecz za wypełnienie przykazania Bożego. Wieczerza Pańska rozumiana była zgodnie z kalwińską interpretacją. Przez jakiś czas (lata 1923-1925 i 1945-1947) polscy baptysci pozostawali w unii właściwej z nurtem używającym nazwy ewangeliczni chrześcijanie, od których pod względem doktrynalnym niewiele ich różniło.

Poza największymi i najmniejszymi wspólnotami należącymi w Polsce do nurtu ewangelikalnego protestantyzmu (ewangelicznego) działały tu także wspólnoty mniejsze, których historia i dzieje nie stały się jak dotychczas przedmiotem uwagi mniejszych studiów. Przykładem niech będą zbory „pięćdziesiątników”, (zarejestrowane w latach siedemdziesiątych tych jako Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa), zbory „darbyistów”, które występowały pod nazwą Stolica Apostolska w Jezusie Chrystusie (obecnie Urząd Apostolski Jezusa Chrystusa), smorodiniowcy (Chrześcijaństwo w Duchu Apostolskim) i inne mniejsze grupy, które pojawiły się po 1989 roku.

W najszerszym rozumieniu pojęcia ewangelikalizm można na obecnym etapie takimi są: metodyzm, które równie wymagają od chrześcijanina przeżycia nawrócenia. Choć może to być propozycja kontrowersyjna, dla naszych rozważań ma to szczególne znaczenie, że względu na fakt, że np. z opracowanego pod koniec XIX wieku piwnika neopietystycznego rodowiska Społeczności Chrześcijańskiej pt. *Harfa Syjońska 74* - czerpni to wiele pieśni do wszystkich ważniejszych piwników baptystycznych i zielonoświątkowych. Dyfuzja idei religijnych była stale obecna w wieku XX, co postaramy się dowiedzieć, i potwierdza istnienie wspólnoty duchowej ponad różnicowaniem doktrynalnym i różnic w praktyce chrztu. Rozwijające się po drugiej wojnie światowej ewangelizacje w Dzielnicy, najważniejsze coroczne religijne zjazdy młodzieży luterańskiej organizowane przez rodowiska pietystyczne Kościoła Ewan-

<sup>19</sup> O historii ZKE: H.R. Tomaszewski, *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzący w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945-1956*, Warszawa 1991; E. Czajko, *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny w: Kalendarz Chrześcijanina 1977*, s. 49-61.

<sup>20</sup> Cytuj za E. Czajko, *Ewangeliczni chrześcijanie*, dz.cyt., s. 31-32.

<sup>21</sup> Tamże, s. 32.



geličko-Augsburskiego, gromadzą także przedstawiciele wolnych Kościołów (np. baptystów), jak i ewangelikalnych kaznodziejów.

Po Soborze Watykańskim II także w Kościele rzymskokatolickim pojawiły się wspólnoty, które spełniają wymogi stawiane przez przyjętą definicję. Ich geneza wiąże się ściśle z ewangelikalnymi inspiracjami, jak np. w wypadku najbardziej znanych w Polsce – ruchu charyzmatycznego oraz ruchu wiatłotyćcie<sup>22</sup>. Zaadaptowane do duchowości katolickiej, stanowią istotną część licznych posoborowych ruchów odnowy religijnej<sup>23</sup>. Ich rozkwit w Polsce przypada na lata siedemdziesiąte, ale w niniejszym przeglądzie pominiemy piewniki, których używały katolickie wspólnoty o charakterze ewangelikalnym, mimo że w pierwszych okresach istnienia obu wymienianych ruchów korzystano jedynie z dostępnej po polsku literatury ewangelikalnej, w tym także ze piewników. Rozwój własnej, katolickiej twórczości ewangelikalnej może datować dopiero na lata osiemdziesiąte, a więc na schyłek omawianego okresu. W tym głoszem na rzecz wyłączenia katolickich ewangelikalnych wspólnot z niniejszej analizy będzie stanowisko S.E. Ahlstroma z Uniwersytetu w Yale, autora dzieła o historii religii w Ameryce, który w swojej definicji ruchu ewangelikalnego (sformułowanej co prawda w połowie lat siedemdziesiątych) na pierwszym miejscu wymienił odrzucenie katolickiej liturgii, pobożności i doktryny<sup>24</sup>.

W literaturze przedmiotu funkcjonuje także termin „wolne Kościoły” (ang. *Free Churches*, niem. *Freikirchen*), który akcentuje dwa momenty w życiu chrześcijańskich wspólnot: niezależność Kościoła od państwa i swobodność, czyli niezależność od nacisków, indywidualnych decyzji o członkostwie<sup>25</sup>. Termin ten jest dość szeroko stosowany, ale mało przydatny, albowiem może odnosić się np. do Kościołów reformowanych, które również kładą silny nacisk na niezależność od państwa i przez państwo bynajmniej nie są popierane<sup>26</sup>. W literaturze naukowej pojęcie „wolne Kościoły” znalazło zastosowanie do opisu purytańskiego dziedzictwa w Anglii XVI i XVII wieku: kongregacjonalizmu, prezbiterianizmu i baptyzmu. Dodajmy, że chrzest dorosłych praktykuje tylko ostatni z tych nurtów, a doktryna o niezbyt dności nawrócenia w życiu chrześcijanina nie jest powszechna we wspólnotach tak nazywanych.

<sup>22</sup> Ruch charyzmatyczny w Kościele rzymskokatolickim powstał podczas wspólnych ekumenicznych modlitw z zielonoświątkowcami, a założył go Franciszek Blachnicki, przejął fundamentalne dla wewnętrznej formacji tzw. 4 prawdy duchowego życia z ewangelizacyjnej literatury ponaddenominacyjnego ewangelikalnego ruchu *Campus Crusade for Christ*.

<sup>23</sup> Zob. A.H. Siemieniowski, *Ewangelikalna duchowość...*, dz.cyt.; K.A. Fournier, *Ewangeliczni katolicy...*, dz.cyt.; M. Hebrard, *Charyzmatycy. Zarys historii Odnowy w Duchu Świętym*, Kraków 1994.

<sup>24</sup> S.E. Ahlstrom, *From Puritanism to Evangelicalism: A Critical Perspective* w: *The Evangelicals. What they believe, who they are, where they are changing*, red. D.F. Wells i J.D. Woodbridge, Nashville 1975, s. 270. Kolejne punkty jego definicji mówiły o werbalnej bezdności Pisma, fundamentalnym znaczeniu zasady *sola scriptura*, podkreśleniu wymiaru do wiadczenia w życiu chrześcijaninem, z równoczesnym odrzuceniem mechanizmu sakramentalnego i kleru jako uprawomocnionej do sprawowania sakramentów warstwy duchownych, rozumieniu etycznego nauczania Biblii w sposób legalistyczny, nieuznawaniu za chrześcijan tych, którzy nie akceptują powyższych zasad (s. 270-271).

<sup>25</sup> G. Westin, *Geschichte des Freikirchentums*, Kassel 1958; H. Davies, *The English Free Churches*, London 1963; K. Karski, *Protestanckie wspólnoty wolnościowe w: Kościoły, wspólnoty, herezje*, red. M. Dobkowski, Warszawa 1997, s. 68-88; K. Kupsch, *Die Freikirchen in Polen*, „Ekklesia”, t. 5, Leipzig 1938.

<sup>26</sup> W wątpliwości terminologicznych dzieli się w sposób przekonywujący T.J. Zieliński, *Jak klasyfikować Kościoły protestanckie?*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1996, nr 2 (38), s. 59-66.

Podsumowując, niniejsze studium proponuje nieco zawężoną definicję chrześcijaństwa ewangelikalnego (bez posoborowych ruchów odnowy w Kościele katolickim)<sup>27</sup>. Należące do tego nurtu wspólnoty religijne i Kościoły od początku swojej obecności na ziemiach polskich do roku 1989 wydały około 100 pieśniów polskich. Były to kancjonały: kościołów baptystycznych, Chrystusowych, ruchu braterskiego, braci plymuckich, ruchu zielono wiołkowego czy wspomnianego już Kościoła Ewangelicznego Chrześcijańskie<sup>28</sup>. Ponadto uwzględniono w analizie kancjonały Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego i ruchu neopietystycznego (społecznościowego). W wstępie analizy potwierdzonej powyższymi pracami nad niniejszym studium okazało się, że wszystkie te zbiory mają, po pierwsze, bardzo pokrywający się statystycznie wspólny materiał pieśniowy, a po drugie, takie samo obrazowanie, symbolikę i treści, które czynią wiata pieśni ewangelikalnej zadziwiająco spójnym zespołem tekstów. Ukazanie tej jedności w tym przyczynkiem na rzecz podanej na wstępie definicji pojęcia „ewangelikalizm” oraz ukazanie duchów nowonarodzonych chrześcijan, której nie przeszkadzają różnice doktrynalne. Tak pietyzm, jak i metodyzm, mimo praktyki chrztu dzieci, z całym naciskiem głoszą konieczność nawrócenia, czyli pryncypia duchowego przełomu w chrześcijańskim życiu.

## Problemy badawcze i terminologia

Jednym z celów rozprawy jest analiza topiki polskich pieśni ewangelikalnych, która po rednio będzie analizą języka religijnego tych wspólnot. Ich kancjonały można uznać w pewnym sensie za literackie wiadectwo religijności<sup>29</sup>. Słone zapisem najpopularniejszych obrazów literackich, w których wyrażała się i w jakim stopniu nadal się wyraża duchowość tej formacji. Analizując pieśni, które powstały tak w ramach wspólnot Kościołów ewangelickich (methodystyczny, luterski), jak i chrześcijańskich dorosłych (baptystyczny, zielono wiołkowiec), spostrzegamy podobieństwo symboli, wiata przedstawionego, pojawiających się tam motywów oraz ich rozumienia. wiadczy to o spójności wyobraźni religijnej wiata ewangelikalnego<sup>30</sup>, która sięga głęboko, a nie-

<sup>27</sup> Pieśni katolickich ruchów odnowy ewangelikalnej mają wiele wspólnego z kanonem ewangelikalnym, ale ich narodziny przypadają na okres lat 70.-80. i powstają najczęściej na podstawie zachodnich wzorców rodzimych. Choć lata 80. były okresem, w którym te same pieśni śpiewała młodzież w charyzmatycznych wspólnotach duszpasterstw akademickich i zielono wiołkowych zborach, zob. Z. Pasek, *Krakowska "wspólnota modlitewna „Nowe życie” jako przejaw odnowy charyzmatycznej Kościoła*, „Studia Religiołogica” 1986, z. 15, s. 77-88.

<sup>28</sup> Jest to przede wszystkim krąg wspólnot, które opisywał E. Czajko, *Ewangeliczni chrześcijanie...*, dz.cyt.; tak e H.R. Tomaszewski, *Grupy typu ewangelicko-baptystycznego na terenie Polski w latach 1839-1956*, maszynopis Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, t. 1-2, Warszawa 1978.

<sup>29</sup> Problem wnioskowania o religijność z tekstu literackiego omawia cytowana praca A. Nowickiej-Jeowej, *Pieśni czasu mierni. Studium z historii duchowości XVI-XVIII wieku*, Lublin 1992; M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, *Problem identyfikacji religijności dzieła literackiego w: Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińskiej-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 53-64.

<sup>30</sup> Jedną z hipotez dotyczących u podstaw niniejszej pracy opiera się na założeniu, że znacznie silniejsze są podobieństwa tych wspólnot protestanckich, które np. uznają za najważniejsze „nawrócenia” niż podziaily

kiedy nawet determinuje stron formaln pie ni i dobór rodków stylistycznych. Ni-niejsza rozprawa b dzie si starała to wykaza . Dodajmy, e w jakiej cz ci owa jed-no z pewno ci wynika ze wspólnych literackich wzorców wypracowanych głównie w protestantyzmie anglosaskim i niemieckim w XVIII i XIX wieku. St d interesowa nas b d tak e ródła tych motywów, drogi, którymi docierały do Polski, oraz pytanie o oryginalno rodzimej twórczo ci.

Jak wspomniano, najwa niejszym zadaniem rozprawy b dzie opis i analiza wiata przedstawionego tych utworów poprzez wyłonienie powtarzalnych najcz ciej „miejsce wspólnych”, które organizuj wyobra ni twórców pie ni. Przydatny w analizie oka-zuje si zatem termin topos (gr. *topos*, łac. *locus*), który zwi zany jest genetycznie z retoryk . Słowo to oznaczało „miejsce”, z którego mówca lub pisarz „czerpie two-rzywo inwencyjne”<sup>32</sup> . W antyku topos pocz tkowo oznaczał „>miejsce w pami ci«, wyobra eniowy składnik ułatwiaj cy antyczn sztuk mnemoniki”<sup>33</sup>, a nast pnie, za spraw Arystotelesa, został ci le zwi zany z retoryk oraz sztuk argumentacji i prze-konywania. Z czasem łaci ska retoryka zacz ła tworzy przeró ne zbiory figur my li i słów, których przyswojenie stało si celem edukacji.

To wieloznaczne poj cie we współczesnej humanistyce wskrzesił E.R. Curtius<sup>33</sup>, ukazuj c dzieje antycznych *topoi* w dobie redniowiecza, jak i pó niej, kiedy stawały si „obiegowymi poj ciami {*clichés*), które mo na było wykorzysta w ka dej formie literackiej”<sup>34</sup>, czyli - poza retoryk . W klasycznej sztuce przemawiania topos był ele-mentem przekonywania. Według E.R. Curtiusa wykazywał pewn ponadczasowo i uniwersalno <sup>35</sup>, co zbli ało go do jungowskiego archetypu. J. Ziomek wskazał jed-nak e na „kulturowe” dziedziczenie toposu przeciwne „naturalnemu” przekazywaniu archetypów<sup>36</sup>. Wkrótce zacz to tak szeroko definiowa to poj cie, e niezbd ne oka-zało si dokonanie u ci lenia jego znaczenia<sup>37</sup>. W niniejszej pracy chcieliby my pozos-ta wierni definicji zaproponowanej przez J. Abramowsk : „topos jest rezultatem petyfikacji tradycyjnego motywu, który zostaje trwale powi zany z pewnym znacze-niem, zastosowaniem oraz rozpoznawaln »półgotow « form j zykow ”<sup>38</sup>. Uj cie Abramowskiej przeciwstawia si poszerzeniu znaczenia tego terminu przez J.M. Rymkiewicza<sup>39</sup>.

mi dzy nimi wynikaj ce z odmiennej praktyki chrztu, chocia owe rozbie no ci historycznie s donio lżejsze i ostrzejsze.

<sup>31</sup>M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998, s. 64.

<sup>32</sup>Tam e.

<sup>33</sup>E.R. Curtius, *Literatura europejska i łaci skie redniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997.

<sup>34</sup>Tam e, s. 77.

<sup>35</sup>Wskazała na to Izabella Kowal w referacie „Gra w klasy. Miejsca wspólne jako fundament retoryki perswazji” wygłoszonym na konferencji po wi conej perswazji, Kraków 22 V 2003.

<sup>36</sup>J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 289.

<sup>37</sup>Dyskusj nad recepcj i znaczeniem tego terminu referuje m.in. J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne bada literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 1/2, s. 3-23.

<sup>38</sup>J. Abramowska, dz.cyt., s. 11-12; w innym miejscu podaje autorka nieco zmienion definicj toposu jako „swoistej petyfikacji tradycyjnego motywu, który zostaje trwale zwi zany z pewnym znaczeniem (co nie wyklucza ewolucji ani wariantowo ci), zastosowaniem (w zakresie kompozycji, gatunku, stylu) oraz z rozpoznawaln gotow form j zykow ” J. Abramowska, *Peregrynacja w: Przestrze i literatura*, red. M. Głowi ski, A. Okopie -Sławi ska, Wrocław 1978, s. 125-126.

<sup>39</sup>J.M. Rymkiewicz, *My li ró ne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*, Warszawa 1968.

W analizowanych pieśniach topika koncentruje się na zbawieniu człowieka, dlatego, idąc z H.-G. Gadamerem, który mówił o topice „nawrócenia”<sup>40</sup>, uznano, że zaproponowany w tytule zwrot „topika zbawienia”, bierze wzięty na określenie tematu studium zajmującego się powtarzającymi się wyobrażeniami różnych aspektów ewangelikalnej soteriologii. Wśród toposów, jakie znajdujemy w pieśniach, wywodzi się, podobnie jak i inne elementy świata przedstawionego tych utworów, z Biblii. Motywy te były twórczo rozwijane i uzupełniane, nie tylko przez poetycką inwencję autorów, ale i przez potrzeby wspólnoty religijnej, która chce niemal w każdym pokoleniu wciąż na nowo opisywać drogę chrześcijańskiej nauki. Autorzy pieśni stali więc przed dwiema skrajnościami, z czym zmagają się chyba każdy chrześcijański twórca. Z jednej strony obowiązywała ich wierność tradycji przekazu, u podstaw której stoi wzór podstawowy, czyli Biblia, a z drugiej szukali nowych środków wyrazu, adekwatnych do zmieniających się warunków odbiorcy. Miały one dobitniej, trafniej i skuteczniej pełnić funkcje symboliki ewangelikalnych treści religijnych. Rozważania nad ewangelikalnym katalogiem tych motywów pozwolą równocześnie na rekonstrukcję wyobraźni religijnej i wiadomości o tych środowiskach w Polsce w omawianym okresie. Zaznaczmy, że pod tym względem jest to studium prekursorskie, gdy brakuje większych opracowań naukowych tego zespołu ról<sup>41</sup>.

W początkowym zamierzeniu praca miała objąć znacznie szerszy wachlarz motywów: obok oczywiście pojęć krwi i imienia Chrystusa oraz chwale Boga, miały znaleźć się m.in. rozdziały dotyczące symboliki akwaticznej czy motywu serca. Rozmaitego rodzaju ograniczenia sprawiły, że pozostały jedynie trzy pierwsze części i tylko na tych wybranych przykładach omówione zostaną najbardziej charakterystyczne cechy pieśni ewangelikalnych. Należy też zaznaczyć, że wybór ten uzasadniony był nie tylko częstotliwością pojawiania się tych motywów (jak w przypadku krwi Chrystusa), ale też tym, że pozwalają najlepiej ukazać charakterystyczne cechy tej literatury. Katalog kontekstów i znaczeń, jaki rekonstruujemy w poszczególnych rozdziałach, umożliwi wgląd w te aspekty wiadomości ewangelikalnego chrześcijaństwa, które odnoszą się do zbawienia. Należy podkreślić, że język pieśni jest ściśle związany z językiem ewangelizacji i z językiem składanego przez wiernych ewangelikalnego wiadectwa. Podkreślimy dobitnie, że język pieśni jest równocześnie językiem kultu. Stąd podczas pracy, poza zwykłym warształem filologa, wydawało się konieczne także przywołanie analizy własnej dla pragmatyki języka, czyli interpretacji tekstów w kontekście „wykonania”, a więc podczas pisania w trakcie nabożeństwa czy spotkania modlitewnego. Dodajmy, że podstawowe figury świata przedstawionego pieśni powtarzają się (już ze znacznie mniejszą częstotliwością) w literaturze pozapiełniowej, kaznodziejstwie czy utworach o charakterze budującym. Wiadczą to m.in. o leksykalizacji podstawowych tropów, jakie spotykamy w tych pieśniach.

<sup>40</sup> Niemiecki filozof użył tego określenia, analizując operę A. Mozarta *Czarodziejski flet* i dopisaną przez J.W. Goethego drugą część libretta. Zob. szkic *O duchowej drodze człowieka* w wyborze: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Lukaszewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 221.

<sup>41</sup> Znane są jedynie pozostające w maszynopisie prace magisterskie poświęcone autorom tych pieśni: A. Głajcar, *Ks. Paweł Sikora jako duszpasterz, katecheta, pieśniarz religijny*, maszynopis mgr. Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa 1990; M. Polok, *Karol Hławiczka i jego twórczość religijna i pieśniarska*, maszynopis mgr. Filia US w Cieszynie oraz okolicznościowe artykuły wspomnieniowe, np. T. Sikora, *Karol Hławiczka w: Kalendarz Ewangelicki 1994*, Bielsko-Biała 1993, s. 181-196.

Powtarzalno toposów, jakimi posługują się twórcy poezji, pozwala na poczynienie jeszcze jednego założenia badawczego. Ów zespół motywów, który będzie przedmiotem analizy, może być uznany za zleksykalizowane klisze. Toposy rodzą się także z powielanego motywu, a powtarzane środki stylistyczne tracą swój literacki, w omawianym wypadku – poetycki, charakter. Co dzieje się wówczas z samym językiem poezji, z metaforą<sup>42</sup>, której należy poświęcić kilka zdań wyjątkowo, jako że kilkakrotnie przywołujemy w kolejnych rozdziałach nowsze ujęcia metafory? Zauważymy, że choć jest ona „znamieniem języka poetyckiego”, to występuje powszechnie w języku codziennym, potocznym. W drugiej połowie XX wieku zleksykalizowana metafora stała się przedmiotem osobnych badań, a G. Lakoff i M. Johnson przekonują, co dowodzą jej funkcji epistemologicznej<sup>43</sup>. Ich ujęcie wydaje się szczególnie atrakcyjne. Lakonicy definiowali ów termin następująco: „Istotą metafory jest rozumienie i do wiadczenie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy”<sup>44</sup>. Obaj badacze zwrócili uwagę, że zdolność tworzenia metafor jest jedną z podstawowych możliwości języka, dzięki której możemy opisywać zmieniając się rzeczywistość. Znaczeniowocna rola metafory słabnie wraz z jej powielaniem i narastaniem procesu, jaki dotknął liczne poetyckie metafory, które „zeszły do języka potocznego”<sup>45</sup>. Co to znaczy, że metafora staje się niezauważalna „martwa metafora”<sup>46</sup>. R. Wellek i A. Warren, pisząc o istnieniu metafor „wyblakłych”, „zwytych” czy „martwych”<sup>47</sup>, odsyłali do tej istotnej cechy języka jako systemu komunikacji, w którym powiedzenie „u stóp góry” nie ma już poetyckiego charakteru, ponieważ zostało pozbawione wyjątkowości. Metafory podobne stają się stałymi związkami frazeologicznymi. Omawiana w kolejnych rozdziałach topika jest przykładem bardzo podobnego procesu. Analizowane motywy stały się „obiegowe”, dlatego możemy uznać, że były czyimiś topikami, czyimiś wykształceniami twórcy czy tłumacza. R. Wellek i A. Warren, pisząc o „wyblakłych metaforach”, uważają, że „metaforyczność tych wyrażenia nie była ani przeżywana w pełni, ani całkowicie niedostrzegana, i tak samo jak wiele symboli kościelnych możemy nazwać rytualnymi”<sup>48</sup>. Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której zleksykalizowana metafora w jakimś stopniu przestaje być poezją, a staje się językiem wyrażania wiary. Biorąc pod uwagę to zjawisko, wydaje się, że pojęcie toposu jest przydatniejsze badawczo.

<sup>42</sup> Metafora (gr. *metaphoré* – przeniesienie) w języku polskim – przeniesienie to „wyrażenie, w którego obrębie następuje zamierzona przemiana znaczenia składających się na nie słów. Nowe, zmienione znaczenie, zwane metaforycznym, kształtuje się zawsze na fundamencie znaczenia dotychczasowych pod presją szczególnych okoliczności użycia, np. niezwykłej referencji, a zwłaszcza niezwykłego kontekstu słownego, wprowadzających składnikowe zależności między wyrazami dotychczas w takich zespoleniach nie występującymi” Stl, s. 300.

<sup>43</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

<sup>44</sup> Tamże, s. 27.

<sup>45</sup> Teoria literatury rozróżnia metafory poetyckie od metafory potocznej zwanej także metaforą zleksykalizowaną lub martwą. Metafory potoczne są „wielokrotnie powtarzanymi, utartymi w obyczaju językowymi zestawieniami słownymi; ich znaczenia zostały na tyle przyswojone, że rozumiane są automatycznie, bez konieczności uzasadnienia i odwołania do niemetaforycznych znaczeń składających się na nie wyrazów” Stl, s. 300.

<sup>46</sup> P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975, fragmenty polskie (s. 356-374): *Metaforycznie i metafizycznie*, „Teksty” 1980, nr 6, s. 183-198. Ricoeur opisuje proces „zwywania się” metafory, która, tracąc literacki charakter, zyskuje dodatkowe znaczenie.

<sup>47</sup> R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, przeł. M. Urowski, Warszawa 1976, s. 260.

<sup>48</sup> Tamże, s. 261.

Tropem szczególnie ulubionym przez ewangelikalnych autorów jest metonimia<sup>49</sup>. Rozróżnienie metonimii i metafory zostało wprowadzone do językoznawstwa przez R. Jakobsona<sup>50</sup>, który uznawał, że metafora i metonimia są dwoma odrębnymi, różnymi sposobami kształtowania wypowiedzi językowej. W metaforze decyduje związanie podobieństwa, w metonimii - przyległość<sup>51</sup>. Przydatne dla niniejszej pracy ujęcie definicyjne metonimii przedstawił też J. Ziomek, który sformułował je następująco: „metonimia (...) polega na zastąpieniu jednego słowa własnym (y*erbum proprium*) drugim słowem, o tyle że własnym, odnoszącym się do tej części zakresu, która jest najsilniej nacechowana znaczeniowo”<sup>52</sup>. Jako historyk retoryki, J. Ziomek powołuje się w swoim artykule na Cicero, który widział w metonimii „realne następstwo i powiązanie”<sup>53</sup>, a w metaforze tylko podobieństwo. Bardzo archaiczne pojmowane mechanizmy metonimii przejawiają w języku zadziwiająco trwałe. Skryte za poetyckim chwytem trwają powszechnie we współczesnych sposobach opisu świata. J. Ziomek przywołuje znany przykład: mówi o „okręcie” - „agiel”, uznajemy, że agiel jest najważniejszą jego częścią. Czy przenoszą ów mechanizm na grunt ewangelikalnej pieśni, mówi o „imi” zamiast „Jezus”, nie dzieje się podobnie? Czy wskrzeszony zostaje dawny język opisu świata i *sacrum* „To, co odsyła” nie jest bez znaczenia dla interpretacji wyobraźni poetyckiej (i religijnej) u twórców danego sposobu mówienia o Bogu. Metonimie nie są więc w tym ujęciu tylko poetyckimi tropami, ale stają się narzędziami poznawania i opisu rzeczywistości<sup>54</sup>. Przywołujemy to rozróżnienie, gdy wszystkie trzy analizowane motywy są w zasadzie metonimiami, przy czym imię Jezusa może być uznane za rodzaj metonimii - synekdoch<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Metonimia (gr. *metónymia* - przenośnia) w teorii literatury to figura stylistyczna zwana też zamienną. Polega na „zastąpieniu nazwy jakiegoś przedmiotu lub zjawiska nazwą innego, pozostającego z nim w pewnej obiektywnej zależności” Stł, s. 307. G. Lakoff i M. Johnson mówią o „używaniu pewnej rzeczy, realnie istniejącej, by mówić o innej rzeczy, która jest z nią związana” (*Metafory...*, dz.cyt., s. 58). Rodzajami metonimii są na przykład zabiegi, w których przedstawia się: przyczynę zamiast skutku, skutek zamiast przyczyny, autora zamiast dzieła, rzeczy ogarniającej zamiast zawartości, znaku zamiast przedmiotu oznaczonego, organu ciała zamiast przypisywanej mu funkcji, narzędzia zamiast wytworu, pojęcia abstrakcyjnego zamiast konkretnego, własności zamiast jego własności. O metonimii por. m.in.: E. Miodośka-Brookes, A. Kulawik, M. Tatar, *Zaświaty poetyki*, Warszawa 1974, s. 218; N. Ruwet, *Synekdochy i metonimie*, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1; J. Ziomek, *Metafora a metonimia*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 1.

<sup>50</sup> R. Jakobson, *Dwa aspekty języka i dwa typy związków afatywnych*, przeł. L. Zawadowski w: tenże, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, Warszawa 1989, s. 150-175.

<sup>51</sup> Stł, s. 308.

<sup>52</sup> J. Ziomek, *Metafora a metonimia*, dz.cyt., s. 208.

<sup>53</sup> Przytaczam za: J. Ziomek, dz.cyt., s. 206.

<sup>54</sup> O rozróżnieniu metafory i metonimii - J. Kmita, *Mylenie „mitologiczne” w wietle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory w: Symbol i poznanie*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1987, s. 139-156; N.D. Arutinowa, *Metafora językowa I*, przeł. J. Faryno, „Teksty” 1980, nr 6, s. 158-170.

<sup>55</sup> Synekdocha bywa uznawana za rodzaj metafory (najszerzej rozumianej) albo metonimii. Jako odmiana metonimii synekdocha (gr. *synekdoche* - wspólne otrzymanie) oznacza figurę opartą na „zależności ilościowej i zakresowej między zjawiskami, których nazwy zostały użyte jedna zamiast drugiej; synekdocha polega na wprowadzeniu nazwy bardziej szerzego zakresu logicznego (łac. *totum pro parte* - całość zamiast części), bardziej - części - mającej zakres w sobie (wg zasady łac. *pars pro toto* - część zamiast całości)”, Stł, s. 551. Por. także: T. Todorov, *Synekdochy*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4; S. Nobuo, *Synekdocha, trop podejrzany*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4; N. Ruwet, *Synekdochy i metonimie*, dz.cyt.

Wyłania si wi c niezwykle trudne do rozstrzygni cia pytanie, w jakim stopniu mamy do czynienia z metonimiczno ci jako stał cech ewangelikalnej wyobra ni i poznawania wiata, a w jakim jest to dziedzictwo wiata biblijnego, w którym metonimia tak e była wa nym elementem wyra ania, czego dowodził m.in. N. Frye<sup>56</sup>. Zpatrzeni w biblijny wzorzec autorzy pie ni rozbudowali jednak analizowane metonimie i uczynili z nich - mówi c słowami R. Kalisza - „zjawisko centralne referencyjno-ci”<sup>55</sup>. Czy zatem nie stykamy si z powrotem chrze cija skiej wyobra ni do swoich ródel? Czy wiat ewangelikalny przejmuje z Pisma wi tego tak e metonimiczno jako zasad porz dkwania, opisywania i poznawania rzeczywiście ci? W przypadku analizowanych pie ni jest to rzeczywiście *sacrum*.

Rozwa aj c powy sz problematyk , nie sposób nie odnie si do magicznych cech religijnej wyobra ni i jej wyró ników. Dzieje si tak dlatego, e jakobsonowskie rozró nienie metafory i metonimii było znane ju J.G. Frazerowi, który rozró niał w podobny sposób dwa rodzaje magii: magi styczno ci i magi podobie stwa<sup>58</sup>. Do tej koncepcji w badaniach antropologicznych nawi zywali tak e przedstawiciele strukturalizmu, jak np. C. Lévy-Strauss<sup>59</sup>, a w Polsce podj li j m.in. J. Kmita<sup>60</sup> i M. Buchowski<sup>61</sup>. Mówienie jednak o elementach magii podczas analizy ewangelikalnych kancjonałów wymaga du ej ostro no ci, poniewa od pocz tku swego istnienia protestantyzm otwarcie głosił walk z elementami magii w praktykach i wierzeniach chrze cija skich. Cho tradycyjnie protestantyzm jest uwa any za krok w „odmagicznieniu” wiata, to równocze nie nale y u wiadomi sobie w skie rozumienie magii przez rodowiska protestanckie. Po pierwsze, dla ewangelikalnych chrze cijan magia to w cisłym znaczeniu nekromancja, czyli działania religijne odwołuj ce si do mocy zła. Po drugie, magia to synonim poga stwa, czyli działania religijne bez udziału Jezusa lub ogólnie - chrze cija skiego Boga. Po trzecie, magia w oczach ewangelikalnego protestantyzmu to wszelki automatyzm religijnego działania, a za cz sty przykład słu y katolicka msza i zasada *ex opere operato*. Tak pojmowana magia jest dla nich przeciwna prawdziwej nauce o zbawieniu, które ma by wył cznie darem, wymagaj cym, poza przygotowaniem wewn trznym, upami tania - skruchy i pokuty, równoległych z aktem wiary. Wszelkie działanie człowieka „w kierunku” Boga ma by nastawione na wiadectwo, dzi kczywanie i wielbienie. Pozytywna ocena człowieczej aktywno ci pojawia si po nawróceniu, gdy dopiero wtedy mo na uzna uczynki człowieka za dobre, bo ródło wszelkiego dobra jest wył cznie w Bogu. W ewangelikalnym modelu chrze cija skiej biografii nawrócenie jest darem łaski.

Protestantyzm uznaje religijny automatyzm za szkodliw i niewła ciw relacj z Bogiem. Dlatego w niniejszej pracy mo e znale zastosowanie definicja A. Chudzik tzw. mownych zachowa magicznych<sup>62</sup>, uwzgl dniaj ca przede wszystkim podej cie

<sup>56</sup> Zob. N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fuli ska, Bydgoszcz 1998.

<sup>57</sup> R. Kalisz, *Pragmatyka j zykowa*, Gda sk 1993, s. 116.

<sup>58</sup> J.G. Frazer, *Złota gał*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1969, s. 37. Z literatury omawiaj cej rol metafor i metonimii w j zyku: Ch. Tilley, *Metaphor and Material Culture*, Oxford 1999; J. wi tek, *W kwiecie powszechenj metafory. Metafora j zykowa*, Kraków 1998; *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. J. Kmita, Pozna 2001; A. Dobosz, *To samo metamorficzna a komunikacja j zykowa*, Pozna 2002.

<sup>59</sup> E. Leach, *Lévy-Strauss*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1998, s. 64-70.

<sup>60</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 246.

<sup>61</sup> M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Pozna 1986.

<sup>62</sup> A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne w uj ciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002.

językoznawcze właściwe dla pragmatyki języka. Zachowanie to, według autorki, to „mowne zachowanie performatywne, którego celem jest dokonanie zmian w rzeczywistości fizycznej i psychicznej oraz zaspokojenie potrzeb emocjonalnych wykonawcy, przy czym ka dy z wymienionych celów może być uwiadomiany lub te może pozostać nieuwiadomiony”<sup>63</sup>. Z tej stosunkowo szerokiej definicji należy w naszym wypadku odrzucić próby dokonywania zmian „w rzeczywistości fizycznej” (jak i istnienie wiadomości takich prób), co w oczywisty sposób jest nieuzasadnione w stosunku do protestanckiej pieśni. Niniejsze analizy ukażą zakres obecności owych działań nieświadomych (ukrytych za literackimi maskami poezji pieśniowej).

Ewolucję języka magicznego w język poetycki opisywał już N. Frye: „poezja utrzymuje przy życiu metaforyczne zastosowanie języka i jego zwyczaj myślenia o związkach to samo co przedstawionych przez strukturę metafory »to jest tym«. W tym procesie zanika pierwotne znaczenie magii czy te może liwych sił wyzwalanych przez słowa mocy. (...) Niemniej przejdzie od języka metaforycznego, od magii do poezji jest ogromną emancypacją tego języka”<sup>64</sup>. Zamiast formuł działających automatycznie, w pieśniach pojawia się podobna w formie językowej struktura literacka, która nie oddziałuje już na przyrodę, ale na czytelnika czy słuchacza, jak podkreśla Frye. Kanadyjski autor dostrzegał również niezwykle ważny proces, jaki dokonał się zarówno w toku powstawania księgi Biblii, jak i w ich dalszej recepcji. Widział dokładnie różnic między magią, jako mechaniczną działalnością opartą na sztywnych formułach, a mownymi strukturami magicznymi, jakich można się dopatrzeć w wyrostkach z Biblii poezji religijnej. Pisał: „Magia wymaga przepisowych formuł, w których nie wolno zmienić nawet sylaby, podczas gdy dla poezji spraw zasadniczych jest nowo i wyjątkowo”<sup>65</sup>.

Należy także mieć wiadomości o magii i magii religijnej, zaklęciach i modlitwach, na wyróżnić rozmaite formy pośrednie, jak choćby przesłanie, czyli np. niewłaściwe użycie tego przedmiotu (w wypadku katolicyzmu) lub formuły języka religijnego (dla protestantyzmu). Niniejsza praca nie rozstrzyga, czy użycie „poetyckie” jest niewłaściwe, natomiast błądzić się starała osadzić topik zbawienia w kontekście dyskursu nad językiem religijnym i rolę metafory i metonimii jako narzędzi w ujmowaniu i wyrażaniu wiata nadprzyrodzonego.

Interpretacja pieśni musi uwzględnić fakt, iż są one równocześnie językiem religijnego kultu. Nie da się oderwać literackiej interpretacji tych utworów od kontekstu, w jakim występują, czyli od ewangelikalnego nabożeństwa. Już wstępna analiza pokazuje, że mają one właściwe cechy formalnych wiązanych z pojęciem języka religijnego”. Zgodnie z encyklopedycznym ujęciem - „wiele tekstów religijnych (rytualnych i spontanicznych) ma formę monologów skierowanych do istoty nadprzyrodzonej, czesto występuje w nich prośba, dziękczynienie, uwielbienie, ofiarowanie, ale także grzechy; stąd te wiele jest środków stylistycznych służących do wyrażania emocji - takich, jak: aklamacje (»Hare Krysna«,), powtórzenia (»wi ty, wi ty, wi ty«,), epitety, wołacze (»Kyrie«) oraz rozkazniki (»Hospody pomyśl«); te ostatnie służą także do wyrażania zaklęć, błogosławieństw i innych aktów mowy o mocy twórczej (»zgię przepadnij!«, »niech was Bóg błogosławi«) oraz wiązanych z powitaniem, po-

<sup>63</sup> Tamże, s. 44.

<sup>64</sup> N. Frye, *Wielki kod...*, dz.cyt., s. 57-58..

<sup>65</sup> Tamże, s. 58.



gnaniami, yceniami («szcz Bo e«, »Bóg zapła«, »niech b dzie pochwalony Jezus Chrystus«); akty o mocy twórczej s te wyra ane przy u yciu trybu oznajmuj ce go («ja ciebie chrzcz «)»<sup>66</sup>. Naley pami ta , e o tym, czy dana wypowied stanowi j zyk religijny, decyduje przede wszystkim kontekst, bowiem j zyk religijny to od strony pragmatycznej „religijne u ycie j zyka”<sup>67</sup>. W przypadku ewangelikalnych pie ni mamy do czynienia z kultowym zastosowaniem poezji. St d potrzebna b dzie np. analiza miejsca podmiotu lirycznego w kontek cie sytuacji nadawczo-odbiorczej. Naley rozwa y t sytuacj poprzez wielorakie funkcje, jakie pie ni pełni w kulcie: dydaktyczne, perswazyjne, ekspresyjne czy performatywne. Szczególnie płodne poznawczo wydaje si szersze rozwa anie tej ostatniej. Protestancka wiadomo (w wersji ewangelikalnej) jest odległa od takiego rozumienia performatywno ci j zyka religijnego, które uznaje słowa sakramentu za „sprawcze” działanie j zykowe (I. Bajerowa). Cho skromn cz rozwa a warto by po wi ci odpowiedzi na pytanie, na czym polega performatywno ewangelikalnej wypowiedzi kultowej.

Rodzi si pytanie, dlaczego w niniejszej pracy nie został u yty w szerszym zakresie termin symbol, a dokonana analiza nie jest analiz symboliki? Wszak, jak pisał P. Ricoeur, „powizane z obrz dami i mitami symbole tworzą zrazu mow przynale n *sacrum*, słowo przynale ne »hierofanom« (...)”<sup>68</sup>. Za decyzj o rezygnacji z takiego ujcia problemu stała nie tylko wielo teorii symbolu, co czyniło wprowadzenie poj cia topiki bardziej precyzyjnym, ale i sam fakt obecno ci w definicjach symbolu uwag, które odnosz go do czego , co nieokre lone, niewysłowione, a na co symbol wskazuje i co sugeruje. G. Durand ujmował symbol jako „znak, który odsyła do niewysłowionego i niewidzialnego oznaczonego i przez to jest zmuszony konkretnie uciele nia t adekwatno , która mu si wymyka, a dokonuje tego dzi ki grze mitycznych, rytualnych, ikonograficznych redundancji, które koryguj i uzupełniaj bez ko ca t nieadekwatno ”<sup>69</sup>.

Symbol, a przede wszystkim symbol religijny, to termin stosowany zwykle na oznaczenie odsyłania do rzeczywisto ci, która nie mo e by immanentna, nie sprowadza Boga do rzeczywisto ci empirycznej. Tak jest np. w uciu P. Tillicha („Prawdziwy symbol wskazuje na przedmiot, który nigdy przedmiotem sta si nie mo e”) <sup>70</sup>. Dlatego, cho omawiane motywy w pewnych uciach (gł. literaturoznawczych, zob. def. Stl) mog by uznane za symbole, zastosowanie terminu topos uzasadniaj przede wszystkim - akcentowanie retorycznego i perswazyjnego charakteru analizowanych tekstów oraz ich wyra na powtarzalno .

W niniejszej pracy pojawi si tak e rozwa ania dotycz ce zwi zków mi dzy tematyk pie ni a u ywanymi przez autorów rodkami wyrazu. wiatopogl d religijny

<sup>66</sup> I. Bajerowa, J. Puzynina, hasło *J zyk religijny w: Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 19. 1. Bajerowa w artykule *Swoisto j zyka religijnego i niektóre problemy jego skuteczno ci*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, 3, s. 11-17 uznaje ekspresyjno i formułowo za dwie podstawowe cechy j zyka religijnego. Termin formułowo oznacza powtarzalno motywiki oraz stereotypy, co odpowiada tej cz ci definicji toposu Abramowskiej, która dotyczy „rozpoznawalnej gotowej formy j zykowej”.

<sup>67</sup> J.A. Kłoczowski, hasło *J zyk religijny w: Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, t. 5, Warszawa 2002, s. 227-228.

<sup>68</sup> P. Ricoeur, *Symbol daje do mylenia*, przeł. J. Skoczylas w: ten e. *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 9.

<sup>69</sup> G. Durand, *Wyobra nia symboliczna*, przeł. C. Rowi ski, Warszawa 1986, s. 29.

<sup>70</sup> Zdanie Tillicha pochodzi z tekstu pt. *Symbol religijny w: Symbole i symbolika*, red. M. Głowi ski, Warszawa 1990, s. 149.

determinuje bowiem nie tylko język, jakim się posługują twórcy pieśni. Okazuje się, że istnieje także pewna zależność między strukturami formalnymi a treścią, jak i intencją, z jaką pieśni są „wykonywane”. Można postawić hipotezę, że doktryna ewangelikalna określiła nie tylko wiat przedstawiony, ale do głębi weszła w strukturę języka, konstrukcję pieśni.

Kilkakrotnie w ramach studium podejmowano rozważania nad oryginalnością polskiego wkładu w ewangelikalną twórczość hymniczną oraz dokonano rekonstrukcji (na przykładzie kilku pieśni i autorów) ewentualnego przepływu idei i motywów. Przebudzeniowe pieśni były dozwolone swobodnymi trawestacjami i dokonanie oceny ich wierności względem oryginału nie jest głównym celem pracy. Owe kilka odniesień ma za zadanie pokazać swobodę przekładu i adaptacji oraz stopień wierności polskich wersji. Zarówno poszczególne pieśni, jak i toposy przechodziły niewielkie zmiany w kolejnych edycjach pieśniików. Nowe kancjonały tworzone przede wszystkim z pieśni zaczerpniętych z innych pieśniików. Pieśni niepopularne odrzucano, te, które piewano z upodobaniem, pozostawiano. Jednym z odkryć kwerendy źródłowej i analizy zawartości kancjonałów jest rozmiar wpływu, jaki wywierały zbiory pieśni wywodzące się z kręgów pietystycznych na polskie pieśniiki baptystyczne.

Jeżeli mamy przed sobą dynamiczny rozwój środowisk ewangelikalnych w Polsce (zob. rozdział I), to analiza języka staje się równocześnie nie przyczynkiem do wyjaśnienia popularności tej formacji w Polsce.

## Metody analizy i metodologia

Tak naprawdę pole badań determinuje interdyscyplinarne podejście do analizowanych tekstów. Korzystanie z metod badawczych różnych dyscyplin jest charakterystyczne dla prac religioznawczych. W niniejszym studium fundamentem jest metoda filologiczna, która musi być uzupełniona, z jednej strony, przez wprowadzające w samą analizę historyczne nakreślenie genezy kanonu ewangelikalnej pieśni, a z drugiej, przez uwzględnienie w interpretacji zasad pragmatyki językowej, a więc przez wiedzę o miejscu pieśni w kulcie (zob. VI). W każdej z tych rozpraw niezbędna będzie kompetencja religioznawcza, treść pieśni jest bowiem ściśle związana nie tylko z zasadami wiary Kościołów protestanckich, które sygnują poszczególne pieśniiki, ale także z duchowością ewangelikalną, która ma charakter ponaddenominacyjny. Charakter tej pobożności determinuje także treść pieśni (czego przykładem jest np. pomijanie *adiafora* i absolutny chrystocentryzm w zakresie tematyki), jak i stron formalnych (np. zasada sekwencyjności czasów omawiana w części VI). Wyjście poza rejestrację katalogu toposów umożliwia na fundamencie analizy filologicznej formułowanie wniosków o charakterze religioznawczym. Z drugiej strony, wiedza religioznawcza umożliwia zrozumienie sensu i znaczenia topiki.

Tak temat rozprawy, jak i metoda w niej zastosowana wiele zawdzięcza rozwijał się w studium nad topiką, które zainicjowane zostały w XX wieku przez dzieło Curtiusa<sup>71</sup>. Prowadzone pod jego patronatem *Toposforschung* sytuują się „pomiędzy

71

E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, dz.cyt.

historii pojęć a historii idei”<sup>72</sup>. Wywodzić się ma z retorycznych korzeni toposu funkcja perswazyjna, która nie odegrała pewnego roli w przyjęciu tej perspektywy. Bezpośrednio inspiracją do podjęcia pracy nad ewangelikalną poezją nie stało się opracowanie pióra A. Nowickiej-Je o ewangelikalnych pieśniach doby staropolskiej<sup>73</sup>. Autorka na gruntownej analizie tych pieśni buduje wnioskowanie dotyczące wizji świata, stosunku do śmierci, religijności. Tak więc, podstawowy dla autora warsztat pracy filologa (wypracowany w otoczeniu prof. M. Podraży-Kwiatkowskiej) winien być uzupełniany także przez metody pracy historyka idei. Rozdział poświęcony genezie ewangelikalnego kanonu napisano przy zastosowaniu metody historycznej, a potrzeba wprowadzenia tego rozważania wynikała z braku bogatszej literatury naukowej na temat dziejów polskich wspólnot ewangelikalnych i ich pieśni. Kwerenda różnorodna prowadzona w archiwach kościelnych oraz w zbiorach bibliotecznych pozwoliła na opracowanie historii polskiej poezji przebudzeniowej. Kolejne części (II—IV) zdeterminowały jednak podejście filologiczne. Mając wiadomo rozległość literatury poświęconej np. pojęciu symbolu, definicje podstawowych pojęć stosowanych podczas pracy zaczęły być przede wszystkim ze *Słownika terminów literackich* (Stl), a wszelkie odstępstwa od tej reguły są zaznaczane stosownym przypisem. Szczególnie dotyczy to metafory i metonimii, których nowsze opracowania przytoczono powyżej. W wyjaśnianiu genezy symboli krwi Chrystusa, jak i Jego imienia, przydatne były dla autora religioznawcze lektury, zwłaszcza z zakresu etnologii religii i antropologii kulturowej, dotyczące np. magii imienia czy „magicznego” działania słowami. W wypadku tego ostatniego analiza performatywności religijnego mówienia wydaje się szczególnie przydatnym narzędziem opisu. Teoria aktów mowy J.L. Austina<sup>74</sup>, z której pochodzi zagadnienie performatywności języka, znalazła szeroki oddźwięk w refleksji współczesnej filozofii języka i semiotyki, jak również etnolingwistyki. R. Kalisz zdefiniował pragmatykę języka jako „działanie językoznawstwa zajmujące się skutecznym działaniem człowieka poprzez użycie słów językowych”<sup>76</sup>. W badaniach języka religijnego, a w szczególności takiego, który zajmuje się perswazją, ewangelizacją, nawracaniem, formacją członków, czyli „umacnianiem i formowaniem wiernych”, może być owocne zastosowanie tego interdyscyplinarnego aparatu pojęciowego. Dla religioznawcy bowiem przytaczana powyżej definicja, mówi o „skutecznym działaniu” za pomocą języka, jak już wspomniano, kojarzy się z myśleniem magicznym. Nie jest to magia związana z automatyzmem działania lub wymuszaniem odpowiedzi *sacrum*, jej „magiczność” polega raczej na sposobach oddziaływania na wiadomo wiernych. Tak więc, prezentacja toposów, poprzez które wyraża się ewangelikalna

<sup>72</sup> Tak umieszcza je S. Klemczak w swoim artykule poświęconym „metaforologii” H. Blumenberga, zob. S. Klemczak, *Metaforologia Hansa Blumenberga w: Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001, s. 149-170.

A. Nowicka-Je owa, *Pieśni o czasie śmierci...*, dz.cyt.

Streszcza je w: *How to Do Things with Words*, Oxford 1962 w: J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeć, Warszawa 1993.

Pogłębiony na performatywny charakter języka magii opisuje m.in. podręcznikowe wprowadzenie M.F. Browna, *Thinking about Magic w: Anthropology of Religion A. Handbook* red. S.D. Glazier, London 1999, s. 121-136. M.F. Brown streszcza tu przede wszystkim prace S.J. Tambiacha.

<sup>76</sup> R. Kalisz, *Pragmatyka językowa*, Gdańsk 1991-1993, s. 9.

Zgodnie z rozumieniem np. A. Chudzik, należy podkreślić, że dla ewangelikalnego protestantyzmu słowo „magia” jest właściwie synonimem „nekromancji”, czyli magii, w której dochodzi do wykorzystania sił demonicznych. Por. także A. Engelking, *Jak rozumie się słowo magia? Potoczna definicja językowa*

soteriologia i pobo no , musi stale uzupełnia rozwa nianie sytuacji nadawczej, jakie znajdujemy np. w filozofii religii, szczególnie w kontekście szeroko rozumianej teorii aktów mowy (traktujemy wówczas wykonywane jako działania perswazyjne o silnych „inklinacjach” performatywnych)<sup>78</sup> .

Należy te zaznaczyć , że niniejsze opracowanie nie jest rozprawą muzykologiczną w tym znaczeniu, że nie zajmuje się opracowaniem melodii pieśni, a skupia się na tekstach. Opracowania muzykologiczne wykorzystujemy tylko w części „tekstowej”, cho np. ocenę wartości literackiej pieśni musi określić wiedza o problemach tłumaczenia i autorów podczas dostosowywania tekstu (np. w przekładach) do muzyki<sup>79</sup>.

## Stan badań i literatura przedmiotu

Literatura poświęcona historii pieśni protestanckiej jest bogata. Monumentalne dzieło F. Blumego<sup>80</sup> współtworzyło wielu autorów. Problematyka edycji tekstów pieśni jest tu ogólnie omówiona - uporządkowano chronologię najważniejszych kancjonałów. Zaznaczając główne linie wpływów, dzieło dokonuje krótkich analiz zawartości czy „wymowy” pieśni, jak równie zwięźle przedstawia twórczo najbardziej wpływowych i znanych autorów, jak Paul Gerhardt (1607-1679), Isaac Watts (1674-1748) czy Charles Wesley (1707-1788). Przekrojowy charakter ma m.in. encyklopedyczne hasło *Das evangelische Kirchenlied* w *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* , które jest przeglądem i syntetycznym wprowadzeniem w zagadnienie. Podsumowuje pracę od 100 lat przede wszystkim niemieckich hymnologów skrupulatnie zbierających kolejne edycje kancjonałów. Obok propedeutycznego zarysu H. Albrechta<sup>82</sup> jednym z najnowszych opracowań jest już także Ch. Moliera<sup>83</sup>, które zawiera historię hymnów uwzględniając ich rolę i omówienie twórczości hymnicznej poszczególnych epok.

wobec definicji leksykologicznych i naukowych w: *O definicjach i definiowaniu*, red. J. Bartmiński, R. Tokarczyk, Lublin 1991, s. 371-377.

<sup>78</sup> Próby opisu performatywności języka oraz języka religijnego w kontekście teorii aktów mowy znajdujemy m.in. w: E. Grodzki, *Wypowiedzi performatywne*, Wrocław 1983; R. Ohmann, *Akty mowy a definicja literatury*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 249-267 oraz mało udane studium J. Sambor, *Magiczne i religijne (chrześcijańskie) akty mowy w: Człowiek - dzieło - sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobczko, Opole 1998, s. 102-112.

<sup>79</sup> Wspomnienia tłumaczy i autorów ukazują problemy, jakie mieli podczas adaptowania obcojęzycznych tekstów do określonych melodii, kłopoty związane z koniecznością zachowania akcentu na ostatniej sylabie. Stąd w pieśniach nadreprezentacja jednosylabowych słów w zakończeniach wersów, co było wymuszone czynnikami o „muzykologicznym” charakterze.

<sup>80</sup> F. Blume, *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*, Kassel 1964, przełożone i poszerzone w angielskiej wersji: *Protestant Church Music. A History*, London 1975.

<sup>81</sup> *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, red. F. Blume, t. 8, Kassel-Basel-London-New York 1960.

<sup>82</sup> H. Albrecht, *Einführung in die Hymnologie*, Göttingen 1995.

<sup>83</sup> *Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch*, red. Ch. Möller, Tübingen 2000. Z innych wprowadzeń w dziedzinę pieśni ewangelickiej: *Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch*, red. Ch. Mahrenholz, O. Söhngen, Göttingen t. 1 - 1956; t. 2 - 1957; t. 3 - 1970; Ch. Mahrenholz, *Das Evangelische Kirchengesangbuch. Ein Bericht über seine Vorgeschichte, sein Werden und die Grundsätze seiner Gestalt*, Kassel-Basel 1950.

Opracowania ujmujące problematykę ewangelikalnych pieśni pojawiły się w okresie międzywojennym. Przykładem tych prac są m.in. monografie L.F. Bensaona<sup>86</sup> czy G. Currie Martina<sup>83</sup>. Z późniejszych dzieł duże znaczenie zachowała np. porównawcza analiza B.L. Manninga<sup>89</sup> czy księżka omawiająca genezę ewangelikalnej pieśni K. Bergera<sup>87</sup>. Podobny charakter miało studium E. Routleya<sup>88</sup>. Od roku 1955 roku wydawany jest *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, w którym ukazują się studia nad dziejami hymnów opracowane tak pod kątem muzykologicznym, jak i literackim.

H. Wernicke<sup>89</sup> w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku zainicjował naukowe dyskusje nad problemem relacji między poezją i nauczaniem kościelnym, a do jego prób należą m.in. U. Lieberknecht<sup>90</sup>, który podkreśla, że pieśń to nie tylko akt liturgiczny, ale i rytuał. Zaleca też, aby religijność, językiem, mentalność epoki i poezję badali m.in. H. Rölleke<sup>91</sup> i W.I. Sauer-Geppert<sup>92</sup>. Wzajemne związki liturgii i literatury pieśni to dzisiaj osobny dział studiów o charakterze interdyscyplinarnym<sup>93</sup>. Z najnowszych opracowań uwagę przykuwa wnikliwe studium E. Axemachera o relacjach między twórczością a religijnością postaci kluczowych dla narodzin literatury „przebudzeniowej”: J. Arndta i P. Gerhardta<sup>94</sup>. Jest to szczególnie cenne dzieło, analizuje bowiem związki luteranckiej teologii, literatury budującej (niem. *Erbaungsliteratur*) i twórczość hymnograficzną. Na temat zaleca też pieśni renowacyjne czy nowożytny mistyk katolicki a hymnografię protestancką także istnieje wiele szczegółowych opracowań, które wnoszą cenny wkład w zagadnienie genezy kanonu motywów i języka ewangelikalnej pieśni<sup>95</sup>. Z bardzo obszernej literatury poświęconej tym kwestiom przywołujemy jedynie wybrane pozycje, które dla niniejszej pracy były najbardziej przydatne.

<sup>84</sup> L.F. Benson, *The Hymnody of the Christian Church*, New York 1927.

<sup>85</sup> *The Church and the Hymn Writers*, London 1928.

<sup>86</sup> B.L. Manning, *The Hymns of Wesley and Watts*, London 1944 (reprint 1998).

<sup>87</sup> K. Berger, *Barok und Aufklärung im geistlichen Lied*, Marburg 1951.

<sup>88</sup> E. Routley, *Hymns and human life*, Grand Rapids, 1959, wyd. 2.

<sup>89</sup> H. Wernicke, *Dichterische Wirklichkeit und christliche Verkündigung. Versuch einer Verhältnisbestimmung*, „Theologia Practica” 1970, nr 5, s. 13-14.

<sup>90</sup> U. Lieberknecht, *Gemeindelieder. Probleme und Chancen einer kirchlichen Lebensäußerung*, Göttingen 1994, s. 209-214.

<sup>91</sup> *Dichtung und Gesangbuch w: Geistliches Lied und Kirchnelied im 19. Jahrhundert. Theologische, musikologische und literaturwissenschaftliche Aspekte*, red. I. Scheitler, Tübingen 2000, s. 217-232.

<sup>92</sup> W.I. Sauer-Geppert, *Studien zur Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen für eine Darstellung seiner Geschichte*, Kassel 1984.

<sup>93</sup> *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, red. H. Becker, R. Kaczynski, t. 1-2, St. Ottilien 1983. W Polsce m.in. *Literatura i liturgia*, red. J. Oko, Łódź 1998.

<sup>94</sup> E. Axemacher, *Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistliche Dichtung des Siebzehnten Jahrhunderts*, Tübingen 2001. Tęgo autorka cenne dla niniejszych rozważań: „Aus Liebe will mein Heyland sterben”. *Untersuchungen zum Wandel des Passionverständnisses im frühen 18. Jahrhundert*, Neuhausen-Stuttgart 1984.

<sup>95</sup> *Zur Rezeption mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts, Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1977*, red. D. Meyer und U. Sträter, Köln 2002; O. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Mystik*, Berlin 1950; F.-H. Philipp, *Zinzendorf und die Christus Mystik des frühen 18. Jahrhunderts w: Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz*, red. G. Müller, W. Zeller, Leiden 1967, s. 339-343; H.G. Kemper, *Barock-Mystik*, Tübingen 1988. O mistycznych wpływach na twórczość G. Tersteegen: W.I. Sauer-Geppert, *Zur Mystik in der Liedern Gerhard Tersteegens w: Unterscheidung und Bewahrung, [Festschrift] Hermann Kunisch zum 60. Geburtstag*, Berlin 1960, s. 304-320.

Do wiadczenia filologiczne, historyczne, teologiczne i muzykologiczne ł czy zbiorowa praca profesorów H. Kurzkego i H. Uhleina . Analizuj w niej na przykład inkwocacje, sytuacje podmiotu lirycznego, semiotyczne aspekty sytuacji komunikacyjnej podczas piewu, retoryk militarn czy erotyczn w pie niach. Zbiór dotyczy jednak przede wszystkim materiału katolickich kancjonałów. Sensualizm protestanckich kancjonałów doby baroku i pietyzmu omawia B. Dohm w najnowszym studium literaturoznawczym i kulturoznawczym<sup>96</sup> . Korzystanie z ró nych instrumentów analizy i ich stosowanie w badaniach nad hymnami staje si coraz powszechniejsze w ostatnim dwudziestoleciu.

Niemiecka hymnografia, która skupia si na wiekach XVII i XVIII<sup>98</sup>, po wi ca wiele miejsca problemowi formowania si idei pi etycznych i bada ich wpływ na powstawanie kanonu ówczesnej pie ni<sup>99</sup>. Prace angloj zyczne koncentruj si na hymnodii metodyzmu i wielkich przebudze ameryka skich<sup>100</sup>, a tak e baptyzmu. Znacznacich cz to wprowadzenia i przewodniki przybli aj ce autorów poszczególnych pie ni<sup>101</sup> lub okoliczno ci powstania najbardziej popularnych utworów<sup>102</sup>. Cz sto literatura ta powstaje w kr gach ko cielnych, co bynajmniej nie umniejsza jej przydatności, ale determinuje nieco „buduj cy” charakter opisu. W literaturze przedmiotu nie znajdujemy pracy proponuj cej analiz opisywanych w niniejszej rozprawie toposów<sup>103</sup>. Przedmiotem bardziej szczegółowych bada jest najcz cieiej poezja najwy ej ceniona, głównie twórczo klasyków hymnodii: Ch. Wesleya, I. Wattsa, P. Gerhardta czy Gerharda Tersteegen (1697-1769). Niniejsze studium nie skupia si jedynie na wysokiej twórczo ci, analizowane piewniki zawieraj bowiem utwory typowe czy te te, które si najcz cieiej powtarzaj . Aby wnioskowa o duchowo ci wspólnoty, której piewnik poddano analizie, powinno si omówi cały materiał tekstowy b d cy w jej codziennym u yciu. Oczywi cie mamy wiadomo , e powstał on w wyniku selekcji

<sup>96</sup> *Kirchenlied interdisziplinär. Hymnologische Beiträge aus Germanistik, Theologie und Musikwissenschaft*, red. H. Kurzke, H. Uhlein, Frankfurt am Main 1999.

<sup>97</sup> B. Dohm, *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Biebildichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Tübingen 2000, seria: Studien zur deutschen Literatur, nr 54.

<sup>98</sup> I. Röbbelen, *Theologie und Frömmigkeit in deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1957; [Das] *protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert. Texte, musik- und theologeschichtliche probleme*, red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986.

<sup>99</sup> A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1954; Tak e wiele artykułów w „Pietismus und Neuzeit”.

<sup>100</sup> T.B. Shepherd, *Methodism and the Literature of the Eighteenth Century*, London 1940; J.R. Tyson, *Charles Wesley and German hymns*, „Hymn” 35 (1984), s. 153-157; J.E. Rattenbury, *The Evangelical doctrines of Charles Wesley's hymns*, London 1941.

<sup>101</sup> Dobrym przykładem jest monografia D. Klahr, *Glaubensheiterkeit. Carl Johann Philipp Spitta. Theologie und Dichter der Erweckung*, Göttingen 1999.

<sup>102</sup> Typowym przykładem jest: W. Heiner, *Bekannte Lieder - wie sie entstanden*, Stuttgart 1995; ze starszych mo na wymieni [The] *Story of Our Hymns - The Handbook to the Hymnal of the Evangelical and Reformed Church*, red. A. Haeussler, St. Louis 1952; W.T. Whitley, *Congregational Hymn Singing*, London 1933; J.I. Warren jr., *O For a Thousand Tongues: The History, Nature and Influence of Music in Methodist Tradition*, Grand Rapids 1988.

<sup>103</sup> Z trzech omawianych motywów w literaturze przedmiotu znajdujemy wi ksze opracowania po wi cone jedynie motywowi krwi i ran Chrystusa, których szczególnie kult rozwija si w wieku XVIII, por. m.in. M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels lehre vom Blut Jesu Christi*, „Blätter für württembergische Kirchengeschichte” 73/74 (1973/1974), s. 22-46. Nie znajdujemy tam jednak wzmianek o pie niach, poza studiami nad hymnografi Zinzendorfa (zob. przypisy do cz ci II).

literatury wiatowej i własnej twórczości, tak e adaptacyjnej. Poziom artystyczny tak przekładów, jak i polskich oryginalnych pieśni, prezentuje raczej przeciwny poziom, na co składa się wiele czynników.

Na gruncie języka polskiego niewiele jest prac poświęconych protestanckiej pieśni religijnej<sup>104</sup>. Są to albo publikacje dotyczące kancjonałów doby staropolskiej, a także XVI i XVII wieku, albo studia nad ewangelickimi zbiorami pieśni w ujęciu regionalnym, np. o I skucie<sup>105</sup> czy o Mazurach<sup>106</sup>. Niekiedy są to zaledwie kilkustronicowe przekroje. Choć rozprawy muzykologiczne uwzględniają w podstawowym zakresie problematykę tekstową, to zajmują się głównie wariantami tekstów i zależnościami między kolejnymi edycjami. Niekiedy w prasie wspólnot ewangelikalnych ukazywały się artykuły poświęcone pojedynczym pieśniom, ale i tu brak szerszej analizy symboliki, historii i specyfiki tych pieśni. W zakresie analiz języka pieśni katolickiej warto odnotować rekonesans badawczy M. Kamińskiej<sup>108</sup>, *Stylistyka polskiej pieśni kościelnej*, który interesująco porównuje starsze pieśni, jak np. ks. J. Siedleckiego, z nowymi „oazowymi”, które powstawały jako rezultat wpływów ewangelikalnej literatury. Autorka odnotowuje w książce „nasylenie cytatai i parafrazami biblijnymi” pieśniówku ruchu wiatłowego.

Natomiast literatura poświęcona językowi religijnemu jest bardzo obszerna. Specyfika języka religijnego jako rodzaju mowy zajmowali się filozofowie języka, tacy jak: L. Wittgenstein, L. Dupré<sup>109</sup>, G. Barbour<sup>10</sup>, J.T. Ramsey<sup>111</sup>, teologowie, jak P. Tillich czy M. N. doncelle<sup>113</sup>. W ostatnich dziesięcioleciach XX wieku temat języka religijnego oraz języka sakralnego pojawiał się coraz częściej. Na przypomnienie zasługują spostrzeżenia czynione ze strony badaczy stojących „na zewnątrz do wiadczenia wiary”, czy nawet zaznaczających w sposób wyraźny swoje krytyczne stanowisko, jak np. J. Wierusz-Kowalski<sup>11</sup> lub B. Chwedeńczuk<sup>11</sup>. Wśród opracowań, które wyszły spod

<sup>114</sup> B. Chlebowski, *Najdawniejsze kancjonały protestanckie z połowy XVI wieku. Przyczynek do dziejów polskiej liryki religijnej* w: *Pisma*, t. 2, Warszawa 1912, s. 1-23; T. Witkowski, *Kancjonał polski Walentego z Brzozowa wobec kancjonału czeskiego Jana Roha. Przyczynek do badań nad wpływami czeskim w polskiej pieśni religijnej XVI wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu” 1(1957) s. 19-56; tego, *Kancjonał J. Israela i J. Laurencjusza, czyli tzw. Kancjonał Wierzbii ty i jego pierwowzory* w: *Z Dziejów Muzyki Polskiej*, t. VIII, Bydgoszcz 1964; A. Staniszewski, *Obecność tradycji czarnoleskiej w tłumaczeniach pieśni niemieckich poetów (XV-XIX wieku) zamieszczonych w kancjonale mazurskim*, „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” Seria A - Dodatek, t. 39, Wrocław 1986, s. 129-163.

<sup>105</sup> W. W. Grzyń-Lisowska, *Polskie kancjonały ewangeliczne na I skucie od XVI do XX wieku (zarys monograficzny)*, Warszawa 2001.

<sup>106</sup> A. Staniszewski, *Tradycja czarnoleska na Mazurach*, Olsztyn 1986; K.D. Szatrawski, *Przestrzeń sakralna w kancjonale mazurskim*, Olsztyn 1996.

<sup>107</sup> M. Uglorz, *Zarys dziejów pieśni religijnej w kościołach protestanckich* w: *Kalendarz Ewangelicki 1993*, Bielsko-Biała 1992, s. 86-88; G.B. Szewczyk, *Protestanckie wyznaczenie wiary w pieśniami tekstach religijnych* w: *Człowiek - dzieło - sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobeczko, Opole 1998, s. 423M28.

<sup>108</sup> M. Kamińska, *Stylistyka polskiej pieśni kościelnej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, nr 3, s. 143-150.

<sup>119</sup> L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Gluszyńska, Kraków 2003 (rozdz. pt. „Symbolizm słów”).

<sup>110</sup> G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, przeł. M. Kroński, Kraków 1984.

J.T. Ramsey, *Religious Language*, London 1957.

<sup>112</sup> M. Nédoncelle, *Proba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1995.

<sup>113</sup> J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult*, Warszawa 1973.

<sup>114</sup> B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000. Tego: redakcja zbioru - *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Warszawa 1997.

pióra teologów, interesującym studium jest pierwsza z trzech części w książce T. W. Cławskiego *Wspólny wiat religii*, zatytułowana „Mowa religii”<sup>115</sup>. Obszerne fragmenty poświęcone specyfice języka religijnego znajdujemy w pracach m.in. J.A. Kłoczowskiego<sup>116</sup>, J. Ycińskiego<sup>117</sup>, a także J.M. Bocheńskiego<sup>118</sup>. Ważnymi dla dyskusji były krytyczne studia nad angielską szkołą filozofii analitycznej A. Bronka<sup>119</sup> i M. Kiliszka<sup>120</sup>. Obaj autorzy publikowali swoje prace w Wydawnictwie KUL, w którym ukazują się także prace literaturoznawcze uwzględniające omawianą problematykę, jak np. studium poświęcone językowi religijnemu S. i T. Cieplikowskich<sup>1</sup>. W ostatnich latach w Polsce odbywa się dyskusja nad językiem religijnym<sup>122</sup>. Dla niniejszej rozprawy ważne były ustalenia szkoły polskiej reprezentowanej przez M. Buchowskiego<sup>123</sup> i J. Kmitę<sup>124</sup>, poświęcone rozróżnieniu metafory i metonimii, w kontekście języka magicznego. Przegląd literatury poświęcony językowi religijnemu zawiera także inspirujące studium A. Chudzik o „słownych zachowaniach magicznych”<sup>125</sup>, któremu zawdzięczamy definicję tego pojęcia.

## Ramy czasowe i podstawa różnicowa

Niniejsze opracowanie zajmuje się okresem około 100 lat, kiedy to wykształciła się polska pieśń przebudzeniowa. Jednakowoż dla różnic Kościołów i wspólnot kanon tej pieśni był dziełem pierwszych pokoleń polskich chrześcijan ewangelikalnych. Okres, jaki uwzględniamy w naszej analizie, rozpoczyna się wraz z pierwszymi pieśniami tak nazywanego kręgu wyznaniowego, które ukazały się u schyłku XIX wieku. Wyznaczenie daty zamykającej stanowi jednak poważniejszy problem, dlatego należą do poświęceń kilka zdań temu zagadnieniu. Uznaliśmy bowiem, że przegląd pieśniaków zakończymy na tych, które ukazały się w końcu lat osiemdziesiątych, a rok 1989 stanowi dla wyrażenia ceszur w działalności wydawniczej wspólnot ewangelikalnych. Przełom związany z upadkiem komunizmu otwiera okres intensywnych przemian w zakresie duchowości i ożywionej działalności wydawniczej (spowodowanej wolnościami religijnymi oraz m.in. zwolnieniami z cła materiałów poligraficznych). Ponadto

<sup>115</sup> T. W. Cławski, *Wspólny wiat religii*, Kraków 1995.

<sup>116</sup> J.A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.

<sup>117</sup> J. Yciński, *Język i metoda*, Kraków 1983; tenże, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1988.

<sup>118</sup> J.M. Bocheński, *Logika religii*. Warszawa 1990.

<sup>119</sup> A. Bronka, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1973, nr 16, z. 3-4, s. 29-44.

<sup>120</sup> M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983.

<sup>121</sup> S. i T. Cieplikowscy, *Sacrum i maska, czyli o wypowiedzianym niewypowiedzianym w: Sacrum w literaturze*, dz.cyt., s. 65-82.

<sup>122</sup> Dowodem rosnącego zainteresowania są materiały, które ukazują się jako owoc poświęconych językowi religijnemu konferencji. M.in.: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999 oraz *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.

<sup>123</sup> M. Buchowski, *Magia. Jej funkcja...*, dz.cyt.; tenże, *Logika sprawczej mocy obrzędów w: Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Warszawa 1992; tenże, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.

<sup>124</sup> Przede wszystkim: J. Kmita, *Mylenie „mitologiczne”...*, dz.cyt.

<sup>125</sup> A. Chudzik, *Mówne zachowania magiczne...*, dz.cyt.



otwarcie granic umo liwiło coraz liczniejsze wizyty kaznodziejów i ewangelizatorów z Zachodu, którzy, szerz c nowe wzorce pobo no ci, doprowadzili w pewnej mierze do zaniku wypracowanego w pocz tkach wieku modelu religijno ci i j zyka ewangelikalnego chrze cija stwa. W du ym uproszczeniu mo na powiedzie , e wi kszo zmian zwi zanych z okresem lat dziewi dziesi tych polegała na „amerykanizacji” kultu i obyczaju religijnego. Proces ten zacz ł si ju wcze niej, pocz tkami swymi si gaj c (np. we wspólnotach zielono wi tkowych) nawet lat sze dziesi - tych/siedemdziesi tych. Co do pozostałych wspólnot ewangelikalnych, mo na mówi jedynie o latach osiemdziesi tych. Liberalizacja prawa zniosła ograniczenia i najnow-sze wydarzenia „duchowe” wiata ewangelikalnego na Zachodzie maj współcze nie swoj polsk recepcj niemal natychmiast po zachodniej<sup>126</sup>.

Obserwuj c przemiany repertuaru pie niowego oraz form jego utrwalania i zapisu w okresie po 1989 roku, mo na zauwa y odchodzenie od wypracowanego w pierw-szej połowie XX wieku kanonu na rzecz nowych zbiorów pie ni, piewu z materiałów powielanych i wydawanych przez niemal ka dy zбір lub wy wietlanych przez rzutniki na ekranie. Analizowane piewniki ciesz si powodzeniem tylko w starszym pokole-niu, jak i we wspólnotach o zachowawczej postawie religijnej. L. Sosulska z Ko cioła zielono wi tkowego w artykule *Kiedy piewamy...* opisywała ów proces w roku 1996 nast puj co: „Jeszcze 20-30 lat temu nasza »liturgia« wygl dała nieco inaczej, ni si to dzisiaj odbywa w wielu, mo e przede wszystkim w nowych zborach”<sup>127</sup>. piewane pie ni oddzielały poszczególne cz ci nabo e stwa. „ piewano podan przez pastora pie czy pie ni. Pie ni te nale ały do gatunku, który anglosasi nazywaj *hymns*, i były to utwory tłumaczone, powstałe w okresach wielkich przebudze religijnych w krajach europejskich i w Ameryce oraz (nie za wiele) oryginalne polskie. Niektóre s bardzo wiekowe. S to z reguły pie ni wielozwrotkowe o wyd wi ku buduj cym, ewangeliza-cyjnym, czasem równie napominaj cym. (...) Dodam, e piewano je ze ... piewni-ków”<sup>128</sup>. To uzupełnienie poczynione na zako czenie przytaczanego fragmentu staje si istotne, gdy autorka przechodzi do nakre lenia sytuacji obecnej, kiedy to: „nastał czas pie ni z reguły krótszych, cz sto bardzo prostych, o rytmach bli szych uchu oswojonemu z brzmieniem współczesnej muzyki popularnej. (...) ich wyró niaj c si cech jest spory ładunek emocjonalny. piewamy: wywy szam Ci Bo e, chwal , kocham Ci , podnosz swoje r ce. W niektórych jest w zwi zku z tym jakby troch za du o tego, co ja robi , jak ja chwal Boga w zgromadzeniu lub czego oczekuj ”<sup>129</sup>. Nast pnie autorka zauwa a, e „a prosi si , eby na pocz tku przypomnie , kim jest Jezus, po co si zgromadzamy, co mówi Słowo Bo e”<sup>130</sup>. Sugeruje delikatnie przerost emocji nad tre ci . Apeluje, by wróciły lub pojawiały si takie pie ni, które bardziej „przypominaj zborowi, kim jest Bóg”, ni „przekazuj nasze emocje”<sup>131</sup>. Nowe zwy-

<sup>126</sup> Por. Z. Pasek, *Recepcja nowych idei ewangelicznych w Polsce w: ten e, Pstrokate pi kno. Szkice z dziejów duchowo ci chrze cija skiej*, Kraków 1999, s. 164-174; ten e, *Ró nicowanie si polskich rodowisk ewangelikalnych w Polsce w latach 1989-2003 w: Ewangelikalizm polski...*, dz.cyt., s. 15—48.

<sup>127</sup>L. Sosulska, *Kiedy piewamy...*, „Chrze cijanin” 1996, nr 3-4, s. 12-13.

<sup>128</sup>Tam e s. 13.

<sup>129</sup>Tam e, s. 13.

<sup>130</sup>Tam e, s. 13.

<sup>131</sup> Podobnie pastor Ko cioła Zielono wi tkowego, Marian Biernacki, w artykule z 1990 roku zwierzca si z post pów „amerykanizacji”: „Niektórych bowiem »technika« w uwielbianiu szybko m czy. Znios czterokrotne piewanie tej samej pie ni, ale za ósmym razem maj ju dosy . Poza tym nowe formy maj to do siebie, e szybko si starzej i trzeba szuka nowych. A sk d je bra ? Na to pytanie pewna grupa moich

czaj szybciej szerzyły się w wiecie wspólnot o charakterze zielono wi tkowym, ale zmiany obj ły cały wiat ewangelikalny.

W wietle przytoczonych wiadectw, podj cie analizy od schyłku XIX wieku i zao czenie jej na roku 1989 wydaje się uzasadnione. Powstałe w tym okresie kancjonały odznaczały się do spójnym obrazem wiata przedstawionego i posługiwały się podobn topik . Najwa niejsze z analizowanych piewników ł cz wspólne pie ni, które bez wzgl du na ko cieln przynale no cieszyły się popularno ci niemal przez cały wiek XX.

Podstawa ródłowa, któr wykazujemy w bibliografii, z cał pewno ci nie jest kompletna. Wynika to z faktu, e nie jest znana liczba rozmaitych druków ulotnych, które pojawiały się nader cz sto przy okazji ró nych okoliczno ciowych uroczysto ci, zjazdów, ewangelizacji etc. - i które nie mog by uwzgl dniane. Chodzi tu m.in. o odbitki na sitodruku czy kserokopie, zszywane jako podr czne piewniki jakiego zjazdu ewangelizacyjnego, zboru lub kółka młodzie y, których w praktyce nie da się skatalogowa . Zaznaczmy, e były one najcz ciej wyborami pie ni ze starszych kancjonałów. Z drugiej strony, stanowiły propozycj alternatywn wzgl dem „piewników starszozyzny”, bo to starsi wiekiem układali spisy tre ci piewników i decydowali o kształcie i zawarto ci ko cielnych kancjonałów. Odnotowa nale y ogromny problem z ustaleniem datacji niektórych wyda , pozbawionych danych niezb dnych dla dokonania pełnego zapisu bibliograficznego. Cz rodowisk ewangelikalnych nie przywyzywała wagi do tych informacji, przedkładaj c tre ci duchowe piewników nad dbało o ich stron formaln .

Podczas analizy przytaczano przede wszystkim typowe pie ni zaczerpni te z głównego dla danego nurtu piewnika, czyli wydania, które zwykle zawierało najwi ksz liczb pie ni i miało najpó niejsz dat powstania. Zaw a to pole ródłowe z kilkudziesiu piewników do około dwudziestu. Ostatnie edycje były wynikiem procesu, który trwał zwykle kilkadziesit lat. Kolejne wznowienia to wierne powtórzenia albo wersje zmienione, zwykle rozszerzone. Je li tylko pojawiły się zmiany j zykowe - starano się je odnotowa . Niekiedy uwzgl dniano w analizie pojawiając się w spisie tre ci ró nice nast pnych edycji danego piewnika. Ów mechanizm zmienno ci zawarto ci kancjonałów przedstawiono szerzej tak e w rozdziale pierwszym. Nie wszystkie piewniki b d tak samo traktowane. Jedne miały po kilka wyda , inne s jednorazowymi przedsi wzięciami. Cytuj c z tych najwi kszych, najszacowniejszych, uznajemy tym samym ich reprezentatywno .

Przedmiotem analizy s pie ni zamieszczane wyl cznie w polskiej zycznych piewnikach wspólnot ewangelikalnych. Cho niekiedy, szukaj c odpowiedzi na pytanie o samodzielno polskich autorów, przytaczamy wersje oryginalne, to jednak wiadomie zaw amy pole analizy do j zyka polskiego. Zaznaczmy, e nieliczne polskoj zyczne edycje piewników wydawanych na Zachodzie wytkowo wchodz w obszar naszego ogl du. Dzieje się tak cho by w tych zbiorach pie ni, które były szczególnie szeroko znane w Polsce i z których obficie korzystano, głównie po 1918 roku. Wydawano je tak w Niemczech (w Neumunster w niemieckim Holsteinie czy w Szillen w Prusach Wschodnich), jak i w USA. Na ziemiach polskich ukazywały się te piewniki drukowane w j zyku niemieckim, ukrai skim lub rosyjskim. W okresie mi dzy-

wojennym wydawała je np. spółka Kompas w Łodzi. Znaczna część nakładów była przeznaczona dla ludności byłego ZSRR, w którym druk literatury religijnej napotykał bardzo silne ograniczenia. Teksty te są interesujące w stopniu jedynie uzupełniającym. Odnotowujemy je jako źródła, z których wywodzi się część polskiego ewangelikalnego repertuaru pieśniowego. W wykazie źródeł umieszczono także te kancjonały obcojęzyczne, z których najczęściej korzystano podczas pracy nad niniejszym studium.

Nazw „kancjonał” będziemy określać raczej starsze zbiory pieśni, a najczęściej stosowano to miano do ewangelickich pieśniików kościelnych. Niekiedy można użyć terminu „kancjonał” do najwskazywanych zbiorów ewangelikalnych wydanych do 1989 roku. Nazwanie jakiegoś pieśniika kancjonałem mówi nam o jego starym i niejako oficjalnym charakterze. Zwykle darzony był pewnym szacunkiem, miał dłuższy spisy treści, wiele wydań, posiadał też akceptację władz danego Kościoła. Pieśniik ma charakter nieco „lejszy”, a niekiedy jest to druk okazjonalny. Słowo „kancjonał” zawsze odnosi się do zbioru pieśni religijnych, a „pieśniik” nie. Choć niekiedy, z względów stylistycznych, używamy tych określeń synonimicznie, to nakreślone powyżej różnice zachowuje swoją wartość.

Rodzi się także pytanie natury genologicznej o ogólną nazwę utworów zamieszczanych w analizowanych pieśniikach. Definicja mówi, że pieśń to „najstarszy i najbardziej powszechny gatunek poezji lirycznej, związany genetycznie z muzyką”<sup>132</sup>. Patetyczna definicja hymnu jako „uroczystej i podniosłej pieśni pochwalnej sławiącej Bóstwo, bohaterские czyny, wielkie idee i otoczone powszechnym szacunkiem wartości i instytucje”<sup>133</sup> jest punktem wyjścia naszego rozróżnienia, ale jest zbyt szeroka. Za inną neutralną propozycję można uznać termin „pieśń hymniczna kościelna”. Pod tym pojęciem rozumiane są „uroczyste pieśni religijne wchodzące w obręb liturgii”<sup>134</sup>. Tak „hymn”, jak i „pieśń hymniczna kościelna” oddają treść angielskiego słowa *hymns* czy niemieckiego *Kirchenlied*. W dobie reformacji w Niemczech na oznaczenie pieśni śpiewanych podczas kultu używano terminów *geistliche Lieder* (ang. *spiritual songs*), *christliche Lieder* (lub *Gesänge*), *Choral*, wreszcie *Kirchengesänge*. Termin „hymn” był zarezerwowany dla utworów łacińskich i greckich<sup>136</sup>. W XVIII wieku pojawiają się tzw. *spiritual songs*, a w wieku następnym powstały trzy nurty tych pieśni: religijno-balladowa, ludowo-hymniczna i trzecia, związana z tradycją *Revival Camp Meetings*, którą można określić mianem pieśni przebudzeniowej<sup>137</sup>. Jest ona nam najbliższa, ponieważ analizowane pieśni wspólnot ewangelikalnych i petystycznych są w zdecydowanej większości pieśniami przebudzeniowymi.

Należy zaznaczyć, że wśród pieśni znajduje się jednak wiele utworów powstałych wcześniej w XVIII wieku. Są to utwory przejęte ze starych ewangelickich kancjonałów, a nawet oparte na średnio-wiecznej literaturze (np. pieśń P. Gerhardta *O Haupt voll Blut und Wunden*, pol. *O głowo co zraniona*). Jeśli starsze utwory wyrażały

<sup>132</sup> StI, s. 386.

<sup>133</sup> StI, s. 204.

<sup>134</sup> StI, s. 384.

<sup>135</sup> R.L. Marshall, hasło „Chorale” w: NG, t. 4, s. 313.

<sup>136</sup> S. Czajkowski, *Hymn w: Od psalmu i hymnu do songu i Liedu. Zagadnienia genologiczne. Rodzaje gatunek - utwór*, red. M. Tomaszewski, Kraków 1998, s. 31.

<sup>137</sup> M. Janicka-Słysz, *Song, czyli pieśń w: Od psalmu i hymnu do songu i liedu*, dz.cyt., s. 97-98. Choć autorka nie wprowadza pojęcia „pieśń przebudzeniowa”, ale wyróżnia ją *de facto* jako jeden z rodzajów songu-pieśni.

tre ci, które były bliskie ewangelikalnej pobożności, włączano je do pieśni. Analizowane zbiory zawierają więc hymny i pieśni przebudzeniowe. Ewolucja polegała na zmniejszaniu się liczby tych pierwszych dokonywała się przez cały XX wiek.

Czy analizowane pieśni stanowią osobny gatunek literacki i muzyczny? Ponieważ nie jest to studium muzykologiczne, można wypowiedzieć się jedynie na podstawie literackich kryteriów. Jeżeli uznalibyśmy, że względu na dośpójny obraz wiata przedstawionego i pewne cechy formalne, a pieśń przebudzeniowa jest odrębnym gatunkiem literackim, to jego cechami wyróżniającymi będą: ewangelizacyjne nastawienie (wzmocniona funkcja perswazyjna języka) i nawrócenie jako podstawowa treść ideowa, czyli głoszenie konieczności przyjęcia zbawienia, jakie daje ofiara Chrystusa. Pieśni przebudzeniowe skupiają się tak na „okolicznościach” zbawienia (pasja), jak i na jego skutkach w życiu wiernych. Można dostrzec, że główną osią konstrukcyjną pieśni jest ewangelikalne *Ordo salutis* i topika zbawienia.

Wydaje się, że zamieszczenie stosunkowo licznych fragmentów z Pisma Świętego, odnoszących się do omawianych motywów. Skłania do tego nie tylko powołania na podstawowe źródło inspiracji protestanckiej literatury hymnicznej, ale i fakt, że specyficzne dla ewangelikalnej pieśni ujęcie tych ma (w ich oczach) biblijne porównanie. Funkcjonowanie tych motywów w analizowanych pieśniach wydaje się wielokrotnie zbliżone do tego, jak mogła by ona rozumiana w czasach powstawania ksiąg biblijnych. Warto dodać, że wszystkie cytaty pochodzą z *Biblii Gdańskiej* z 1632 roku, który to przekład w polskim protestantyzmie był w użyciu do lat siedemdziesiątych XX wieku. Stanowił więc podstawowy wzorzec językowy.

Niniejsze studium nie powstałoby bez pomocy wielu ludzi i instytucji. Owocne kwerendy źródłowe i bibliograficzne mogłem prowadzić tak w polskich zborach i archiwach prywatnych, jak i w dwunastu księgozbiorach - w ewangelikalnej należącej do *International Baptist Theological Seminary of the European Baptist Federation* w Pradze i pietystycznym - *Die Franckeschen Stiftungen (Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung)* w Halle. Książka ta nie zostałaby napisana bez życzliwej pomocy protestantów polskich. Chciałbym wyrazić swój wdzięczność za okazaną pomoc dla: Renaty Błażowskiej, Zygmunta Karela i Gabriela Popko z Wrocławia, Jarosława Domeniuka z Legnicy, Stanisława Głuszyka, Józefa Kajfosa i Marii Kunik z Krakowa, Władysława Łótko i Mirosława Patalona z Gdańska, Jacka Prosyka z Bielska-Białej, ks. Karola Macury z Drogomyśla, Macieja Oczkowskiego z Wisły. Dziękuję za pomoc ze strony kolegów z Instytutu Religioznawstwa UJ, a Stefanowi Klemczakowi, Andrzejowi Szyjewskiemu oraz Annie Zasu za lekturę i krytyczne uwagi. Dziękuję również, Marcie, i dzieciom - za wyrozumiałość wobec mojej nieobecności oraz pani Krystynie Iwanickiej, która udostępniła mi schronienie w zamku w Czernej koło Głogowa, gdzie mogłem zakończyć pracę, osiągnąć niebędący spokój i skupienie. Zamkowemu kustoszowi, Jerzemu Szymonowi Gajowi, dziękuję za artystyczne wiatło nad moim trudem.

## I. GENEZA PIE NI EWANGELIKALNEJ I JEJ ROZWÓJ W POLSCE

### Pie w protestantyzmie

Reformacja zmieniła nie tylko muzykę kościelną, ale poprzez przyjęcie zasady powszechnego kapłaństwa wprowadziła (za wzorem Braci Czeskich) pieśń wszystkich uczestników nabożeństwa<sup>1</sup>. W średniowieczu podczas liturgii piewał celebrans i chór, wierni włączyli się jedynie do kilku responsoriów, dlatego w programie protestanckiej reformy ważnym punktem było rozszerzenie pieśni na wszystkich obecnych na nabożeństwie. Dla wiata reformacji ogromne znaczenie miał pieśnik Braci Czeskich z 1505 roku, który jest równocześnie jednym z najstarszych znanych kancjonałów<sup>2</sup>. Został przełożony na język niemiecki, wznowiony w czasach Lutra i wiadomo, że były mu znane osoby śpiewające. Kancjonał ten był przeznaczony dla wszystkich obecnych na nabożeństwie, a nie tylko dla chóru i duchowieństwa. W 1524 roku Luter wydał w Wittenberdze pieśnik *Geystliches gesangk Buchleyn* z 23 własnymi hymnami. Do niektórych hymnów sam napisał muzykę. Wittenberski reformator uważał pieśń i psalmy za dar, który „dany jest tylko człowiekowi, aby przypominał mu, i stworzony został, by wielbił i wywyższał Pana”<sup>3</sup>. Dwanaście utworów w jego pieśniku to parafrazy hymnów łacińskich, a sześć to parafrazy psalmów. Luter uważał osobistą interpretację tych utworów za dobrą metodę popularyzacji idei reformacji<sup>4</sup>. Muzykę przedkładał ponad sztuki przedstawieniowe i w hierarchii wiedzy wyznaczał jej miejsce następujące po teologii<sup>5</sup>. Historycy są zgodni co do wielkiej roli, jaką odegrała pieśń i chorał luterski w rozwoju reformacji w XVI-wiecznej Europie. Wprowadzenie pieśni całego

Z licznych opracowań protestanckiej pieśni kościelnej wprowadzającej charakter ma m.in.: hasło *Evangelische Kirchenlied* w: MGG; F. Blume, *Protestant Church...*, dz.cyt.; *Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert*, red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986; H. Albrecht, *Einführung in die Hymnologie*, Göttingen 1995<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> H. McNeil Poteat, *Practical Hymnology*, Boston 1921, s. 13 nazywa ów pieśnik „kamieniem w gnieźnie” kongregacyjnego pieśni.

<sup>3</sup> Cytuj za: R. Bainton, *Tak oto stoją. Marcin Luter*, przeł. W. Maj, Katowice 1995, s. 326.

<sup>4</sup> O roli hymnów w reformacyjnym kulcie tak jest hasło - „Hymn” w: NG, t. 8, s. 846-851; tak jest O. Schliske, *Handbuch der Lutherlieder*, Göttingen 1948; P. Veit, *Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luters. Eine thematische und semantische Untersuchung*. Stuttgart 1986; P. Gabriel, *Das deutsche evangelische Kirchenlied von Martin Luter bis zur Gegenwart*, Berlin 1951 (wyd. 2); H. Lamparter, *Dichter der christlichen Gemeinde. Martin Luter*, Stuttgart 1980.

<sup>5</sup> P. Plinta, *Ks. dr Marcin Luter i muzyka, 15 problemów reformacji* nr 6, Bielsko-Biała 1993, s. 123. Warto nadmienić, że Luter był autorem uważanego za hymn reformacji tekstu pt. *Ein feste Burg ist unser Gott* (*Warownym grodem jest nasz Bóg*, P 1981, nr 536, nowy przekład w E 2002, nr 265).

zboru było wi c pochodn reformy liturgii, która miała aktywizowa wszystkich uczestników nabo e stwa. W sumie znanych jest 36 pie ni Lutera, których autorstwo nie budzi w tpliwi ci historyków.

Adaptuj c hymnodi redniowieczn Luter oczy cił j z tych tre ci, które stały w sprzeczno ci z reformowan doktryn rodz ce go si protestantyzmu<sup>6</sup>. Upro cił lini melodyczn i uczynił organy, obok ambony, ołtarza i chrzcielnicy, podstawowym elementem wn trza lutera skiego zboru. Wa nym celem reformy protestanckiej było unarodowienie liturgii, a zborowy pie w j zyku narodowym stanowił konsekwentn realizacj tego zało enia. Kolejne wydania lutera skich piewników rozpoczynały si od pie ni Lutera, a w drugiej cz ci, która z czasem znacznie si rozrosła, dodawano stopniowo pie ni innych autorów. piewnik Babsta z 1545 roku zawierał ju 125 pie ni<sup>7</sup>.

W ród wielu autorów ewangelickiej pie ni niemieckiej doby ortodoksji najdoniolejsz rol odegrali m.in. Philipp Nicolai (1556-1608), Johann Hermann (1585—-1647), Johannes Scheffler [Anioł l zak] (1624-1677) oraz najwybitniejszy twórca niemieckich hymnów religijnych w XVII wieku, Paul Gerhardt, który wprowadził do hymnów protestanckich element ekspresji i gł bokiego osobistego zaangażowania. Gerhardt napisał około 130 pie ni (z czego 27 opartych jest na psalmach), których znaczenie i recepcja wyszły poza granice j zyka niemieckiego<sup>8</sup>. Był tak e autorem słynnej adaptacji łaci skiego hymnu przypisywanego w. Bernardowi z Clairvaux *Salve caput cruentatum* - w j zyku niemieckim: *O Haupt voll Blut und Wunden* (*O głowo co zraniona...*), który znajduje si w wi kszo ci analizowanych w tej pracy kancjonałów.

Rozwój chorału protestanckiego, który swój szczyt zawdzi cza J.S. Bachowi i G.F. Haendlowi, zwi zany jest z lutera skim nurtem pogł bionej pobo no ci pietystycznej XVII i XVIII wieku<sup>9</sup>. W okresie pietyzmu nast pił wielki rozkwit twórczo ci hymnicznej. Najbardziej znanymi autorami, którzy mieli wpływ zarówno na rozwój hymnów niemieckoj zycznych, jak i na cały protestantyzm, oraz stali si trwał cz ci całego przebudzeniowego dziedzictwa, byli: A.H. Francke (1663-1728) J.D. Herrenschmidt (1675-1715), Gottfryd Arnold (1666-1714). J.A. Freylinghausen (1670-1739) stworzył najpopularniejszy pietystyczny piewnik *Geist-reiches Gesang-Buch* wydany w Halle w 1704 roku, który był wielokrotnie wznawiany. W roku 1714 ukazał si *Neues Geist-reiches Gesang-Buch* z 683 pie niami (w pierwszym wydaniu), z których J.A. Freylinghausen napisał około 44. „Geniusz pietyzmu” i twórca hernhuckiej gminy, Mikołaj von Zinzendorf (1700-1760), był autorem ponad dwu tysi cy hymnów. Twórczo Braci Morawskich zebrano w Herrnhut w piewniku *Brüder GesangBuch* z 1778 roku. Na formy ekspresji artystycznej i na tre pie ni tego okresu silnie oddziaływała estetyka sentymentalizmu.

<sup>6</sup> O Lutrze jako autorze pie ni m.in.: F. Blume, *Protestant Church...*, dz.cyt., s. 35-44; P. Gabriel, *Das deutsche evangelische...*, dz.cyt.; H. Lamparter, *Dichter der christlichen...*, dz.cyt.; P. Veit, *Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luters. Eine thematische und semantische Untersuchung*, Stuttgart 1986.

<sup>7</sup> M. Uglorz, *Zarys dziejów...*, dz.cyt., s. 86; P. Plinta, *Ks. dr Marcin Luter...*, dz.cyt., s. 127.

<sup>8</sup> W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 150-156. Dzieło i twórca P. Gerhardta omawiane s w licznych opracowaniach, m.in. J. Hoffmeister, *Gott aber steht. Paul Gerhards Lebensweg*, Berlin 1966.

<sup>9</sup> H.W. Erbe, *Zinzendorf und Bach w: Pietismus - Herrnhutertum - Erweckungsbewegung. Festschrift für Erich Beyreuther*, red. D. Meyer, Köln 1982, s. 303-304.

Wypracowany przez pietyzm wzorzec pie ni stawił w centrum chrystologii i akt zbawczy Chrystusa. Wa na dla pietyzmu, ale znana te tradycji puryta skiej XVII wieku, idea nawrócenia stała si fundamentem dalszego kształtowania si kanonu tematycznego ewangelikalnych pie ni. Twórca metodyzmu, John Wesley (1703-1790), znał i przekładał pie ni J.A. Freylinghausena na j zyk angielski podczas swego pobytu w Ameryce w latach 1735-1737, kiedy ucz szczał na nabo e stwa hernhuckie prowadzone przez A.G. Spangenberg. Sam odwiedził Herrnhut po powrocie do Europy w 1738 roku. W nurcie pietyzmu reformowanego tworzyli dwaj wielcy autorzy XVIII wieku Joachim Neander (1650-1679) - jeden z pierwszych twórców tego nurtu protestantyzmu przełamuj cy dominacj psalmów, a w Nadrenii - G. Tersteegen.

Przedstawiciele reformacji szwajcarskiej: U. Zwingli, J. Kalwin oraz ich anglosascy i francuscy nast pcy u ywali do zborowego piewu adaptowanych metrycznych psalmów. Za pierwszy piewnik tradycji reformowanej uwa a si zbiór wydany przez Kalwina w Strasburgu w 1538 roku. Około roku 1550 T. Beza dokonał translacji 150 psalmów na j zyk francuski<sup>10</sup>. Słynny zbiór *Geneva Psalter* wydano w 1562 roku. Od ustanowienia przez Kalwina konstytucji ko cielnych dla Genewy w roku 1562 do odwołania edyktu nantejskiego w 1685 roku, w reformowanych zborach franko skich obowi zywał zbiór jednogłosowych psalmów, który opracowali T. Beza i C. Marot.

Pierwszy piewnik niezale nego ju od Rzymu Ko cioła Anglii, tzw. *Goostly Psalmes*, wydano w roku 1539, ale najwa niejszy kancjonał XVI-wiecznego anglikanizmu ukazał si w 1551 roku. Obok psalmów znajdowały si w nim tak e przekłady hymnów redniowiecznych. W narodzinach anglika skiego hymnu główne role odegrali T. Sternhold, J. Hopkins (w 1562 roku przygotowali oni tzw. „starsz wersj ” psalterza)<sup>11</sup> i W. Whittingham. W 1612 roku w Niderlandach H. Ainsworth opracował piewnik (w zasadzie był to psalterz), który Ojcowie Pielgrzymi zabrali do Ameryki Północnej. Były to kancjonały, z których korzystali tak e bapty ci w pierwszej fazie swego istnienia<sup>12</sup>.

Protestancka Ameryka pierwsz ksi g psalmów przeznaczon do piewu dla angloj zycznych kolonistów wydała w 1640 roku. Była to tzw. *Bay Psalm Book*, która do 1773 roku miała nie mniej ni siedemdziesi t wyda <sup>13</sup>. Na ameryka skie piewniki rodowisk ewangelikalnych du y wpływ miała twórczo Isaaca Watta i Wielkie Przebudzenie, a szczególnie praca hymnotwórcza Jonathana Edwardsa (1703-1758) i Georga Whitefielda (1714-1770). Od tzw. Drugiego Przebudzenia z przełomu XVIII i XIX wieku ewangelikalny chrystianizm stał si trwałym elementem duchowo ci zró nicowanego wyznaniowo i etnicznie społecze stwa północnoameryka skiego.

W tradycji reformowanej do schyłku XVII wieku piewano wył cznie psalmy. Na gruncie j zyka angielskiego przełamywanie monopolu psalmów dokonywało si stopniowo. Pierwszym, który u schyłku XVII wieku umie cił w kancjonałach teksty inne ni psalmy, był pastor baptystycznej gminy nonkonformistów angielskich *{Particular*

\*<sup>0</sup>A. Wilson-Dickson, *The Story of Christian Music from Gregorian Chant to Black Gospel*, Oxford 1992, s. 66.

<sup>11</sup> C. Northcott, *Hymns in Christian Worship*, Richmond 1964, s. 23. Zmieniono j dopiero w roku 1696 na tzw. now wersj . W Ameryce Północnej obowi zywała ona do 1800 roku.

<sup>12</sup> W.J. Reynolds, *Baptist Hymnody in America w: Handbook to the Baptist Hymnal*, Nashville 1992, s. 30-31.

<sup>13</sup> MGG, t. 8, kol. 841.

*Baptist*), B. Keach<sup>14</sup>. W swojej gminie wprowadził w 1691 roku zbiór pie ni pt. *Spiritual Melody*, a w roku 1696 inny piewnik, *Spiritual Hymns*.

Obok prekursorskiego B. Keacha wa niejsze znaczenie dla narodzin ewangelikalnej pie ni w wersji reformowanej miała twórczo wspominanego wy ej nonkonformisty i kongregacjonalisty I. Wattsa<sup>15</sup>. Jego parafrazy psalmów tak znacznie odbiegały od oryginału, e w wielu przypadkach przewaga własnej inwencji wyra nie górowała nad pierwowzorem<sup>16</sup>. Przyjmuje si , e opracowanie przez I. Wattsa *Hymns and Spiritual Songs* z 1707 roku stanowiło przełomowy moment w odej ciu od powielania psalmów. Watts dokonał w swoich adaptacjach czego , co nazywane bywa w literaturze przedmiotu „christianizacj ” psalmów<sup>17</sup>. Zerwanie z wierno ci psalmom było niew tpliwie jego zasług i otwarło w wiecie anglosaskim drog do dalszej twórczo ci artystycznej w tym zakresie. Warto zauwa y , e w ówczesnym j zyku angielskim terminy *psalms* i *hymns* były niemal synonimami. Odchodzenie od „monopolu psalmów” przypada na okres mi dzy 1704 a 1734 rokiem<sup>18</sup>.

Wiek XVIII był przełomowym okresem w ewolucji angloj zycznej hymnologii protestanckiej. Ogromny wpływ na ko cielny piew miała literatura zwi zana z ewangelikalnymi przebudzeniami ameryka skimi (XVIII i XIX wieku) oraz adaptacj w t ków pietystycznych. Powstały wówczas piewniki: baptystyczne, prezbiteria skie, kongregacyjne, metodystyczne - wszystkie pod przemo nym wpływem I. Wattsa i braci Wesleyów zarówno pod wzgl dem literackim, jak i formacji duchowej. Współtwórca metodyzmu - Ch. Wesley był autorem ponad 1000 hymnów. Wraz z bratem J. Wesleyem reformował Ko ciół anglika ski w duchu pietystycznym, bowiem swoje nawrócenie w 1738 roku obaj prze yli w wyniku spotkania ze rodowiskami Wielkiego Przebudzenia ameryka skiego oraz po kontaktach z londy sk gmin hemhutów. W gminie braterskiej w Herrnhut znale li wzorce chrze cija skiego ycia, których poszukiwali. Swoje obserwacje twórczo wykorzystali w programie odnowy Ko cioła Anglii, a pisane przez nich hymny s pokrewne pod wzgl dem duchowym rodowiskom niemieckich protestantów. Ich zasług było m.in. przeło enie wielu pietystycznych pie ni na j zyk angielski. Cho drogi metodyzmu i Braci Morawskich rozeszły si jeszcze za ycia Wesleyów, wspólnie uznawali, i idea nawrócenia chrze cijanina powinna by momentem przełomowym w yciu ka dego wierz cego. Teologia *regentorum* stała si odt d rozpoznawalnym znakiem rodz cego si wiata ewangelikalnego. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w pie niach, w których odt d jednym z głównych tematów jest wezwanie grzesznika do nawrócenia. J. Wesley, jak zauwa a L.F. Benson, był te osob która „pchn ła rozwój hymnu w domen poezji”<sup>19</sup>. Dotyczy to nie tylko procesu odchodzenia od literalnego korzystania z biblijnych wzorców, ale tak e zjawiska nasycenia tekstów pie ni metafor i mocniejsz ekspresj rodków wyrazu.

<sup>14</sup> D.C. Brown, *To sing or not to sing: Seventeenth Century English Baptists and Congregational Song* w: *Handbook to the Baptist Hymnal*, dz.cyt. Jego pierwsze stwo potwierdza tak e NG, t. 8, N. Temperley, hasło: „Hymn”, s. 848.

<sup>15</sup> MGG, t. 8, kol. 827.

<sup>16</sup> D.E.W. Harrison, M.C. Sansom, *Worship in the Church of England*, London 1982, s. 68.

<sup>17</sup> C. Northcott, *Hymns in Christian...*, dz.cyt., s. 25.

<sup>18</sup> MGG, t. 8, koi. 827.

<sup>19</sup> L.F. Benson, *The Hymnody...*, dz.cyt., s. 129.



Wielkie znaczenie dla dalszego rozwoju ewangelikalnych hymnów miał piewnik opracowany przez zwolenników ewangelikalnej duchowości w Kościele Anglii - Williama Cowpera (1731-1800) i Johna Newtona (1725-1807), tzw. *Olney Hymns* z 1779 roku. Stopniowo, w następnych wydaniach został przekształcony w zbiór pt. *Psalms and Hymns* (1785). W 1835 roku powstał jeden z najważniejszych baptystycznych piewników, tzw. *Southern Harmony*, stworzony przez W. Waltera, a wydany w Spartanburg w Południowej Karolinie. Innym kancjonałem mającym ogromny wpływ był *Hymns Ancient and Modern*, wydany po raz pierwszy w 1861 roku. Należy tu zaznaczyć, że w wieku XIX na gruncie anglosaskiego protestantyzmu stopniowo zanikało słowo *psalm*, a na jego miejsce pojawiał się dwuczłonowy tytuł *Hymns and Psalms*. Odtąd pozostawiano samo słowo *hymns*, czego przykładem może być wielki piewnik presbiteriański z 1866 roku, który nosił tytuł *Hymns*, mimo iż nadal zawierał sporo trawestacji psalmów<sup>20</sup>. W XIX wieku dochodzi także do coraz mocniejszego różnicowania się środowisk ewangelikalnych, czego jednym z najbardziej jaskrawych przykładów jest podział na „biały i czarny duchowość” (*white spirituals* i *negro spirituals*). Popularnymi autorami ewangelikalnej pieśni XIX wieku, często przekładanymi z angielskiego, byli m.in.: John Mason Neale (1818-1866), Philip Bliss (1838-1876), Karl Johann Philip Spitta (1801-1859).

W XX wieku najważniejszymi kancjonałami wiat ewangelikalnego były: w Europie, *Church Hymnary* (presbiteriański z 1927), *Congregational Praise* (1951), *The Baptist Hymn Book* (1962), a w Ameryce Północnej *The Methodist Hymnal* (1964) oraz, wydany przez National Council of Churches, *Christian Hymns* (1963)<sup>21</sup>. Rozwój pieśni protestanckiej związany z duchowością pietystyczną czy ewangelikalną opisuje obszerna literatura hymnograficzna<sup>22</sup>.

## Protestanckie kancjonały w Polsce do początku XX wieku

Historia polskiej pieśni protestanckiej zaczyna się w pierwszej połowie XVI wieku. Znaczący jej dziejowiec, K. Hławiczka, szuka najstarszych śladów w rękopisach, przywołuje odnotowany w 1545 roku wizyt Mikołaja Reja na dworze, gdzie ze swoimi pie-

<sup>20</sup> Zauważa to L.F. Benson, *The Hymnody...*, dz.cyt.

<sup>21</sup>C. Northcott, *Hymns in Christian...*, dz.cyt., s. 32.

<sup>22</sup> Prócz przytoczonych i cytowanych już dzieł warto wymienić: A.E. Bailey, *The Gospel in hymns*, New York 1950; G. Balders, *Freikirchliche Hymnologie - eine unerledigte Aufgabe*, „Theologisches Gespräch” 2/1990, s. 4-24; W.J. Reynolds, *Hymns of our faith: a handbook for the Baptist hymnal*, Nashville 1964; *Companion to the hymnal. A handbook to the 1964 Methodist hymnal*, Nashville 1970; D. Davie, *The Eighteenth-Century Hymn in England*, Cambridge 1993; *English Hymnology in the Eighteenth Century*, South Bend 1982; J.E. Rattenbury, *The Evangelical doctrines...*, dz.cyt.; „Geist-reicher” *Gesang. Halle und das pietistische Lied*, red. G. Bosch, W. Miersemann, Tübingen 1997; B.L. Manning, *Hie Hymns of Wesley and Watts*, 1988 (reprint - London 1944); D.M. McMullen, *The Geistliches Gesangbuch of Johann Anastasius Freylinghausen (1670-1739) a german pietist hymnal*, Michigan 1987; J.R. Watson, *The English Hymn: A Critical and Historical Study*, Oxford 1997; *Pietismus und Liedkultur*, red. W. Miersemann, G. Busch, Hallische Forschung, t. 9, 2002; T.B. Shepherd, *Methodism and the Literature of the Eighteenth Century*, London 1940.

wakami koncertował przed królem<sup>23</sup>. Uwzględniając jednak postawę Zygmunta Starego wobec reformacji, nie należy podejrzewać, że pozwolił sobie na prezentację jakichś ewangelickich idei.

Za najstarszy polski kancjonał protestancki uważa się zbiór pieśni Jana Seklucjana (ok. 1510-1578), *Pieśni duchowne a nabożne...* wydany w Królewcu w 1547 roku (35 pieśni). Poszerzone wydanie tego pieśnika pod tytułem *Pieśni chrześcijańskie dawniejsze y nowe*, ukazało się także w Królewcu w 1559 roku. Wśród najstarszych zabytków literackich polskiej pieśni protestanckiej XVI wieku należy wymienić: *Cantional albo księgi chwał Boskich...* Walentego z Brzozowa (325 pieśni tłumaczonych z czeskiego), wydany przez Braci Czeskich w 1554 roku, następnie *Pieśni duchowne...* Michała Hey-Stawickiego, wielogłosowy kancjonał, opublikowany w Królewcu w 1554 roku, a także *Psalterz Dawidów...* Jakuba Lubelczyka (2 poł. XVI w.), wydrukowany w 1558 roku w Krakowie. Kancjonałem reformowanym były *Pieśni chwalebne boskich...* Jana Zarby (XVI w.), wydane w Brześciu Litewskim w 1558 roku<sup>24</sup>. Z późniejszych kancjonałów największe znaczenie miały: wielokrotnie wznawiany *Cantional: albo Pieśni Duchowne, z Pisma Świętego ku czci a chwale samemu P. Bogu w Troicy jedynemu...* Piotra Artomiusza (1552-1609), wydrukowany w Toruniu w 1578 roku. Miał on łącznie 22 edycje. Wydanie z 1646 roku zawierało już 563 pieśni. Edycja ta stała się wzorcem dla dwóch późniejszych pieśników - *Kancjonału Mazurskiego* (1741) i *Kancjonału Brzeskiego* (1670). Reformowany charakter miały: *Kancjonał Niebieski* z 1563 roku, *Katechizm Wileński* z 1594 i 1596 roku (zawierał dodatek pieśniowy), *Kancjonał Krajeński* (*Katechizm z pieśniami Kościoła powszechnego apostołskiego*, Kraków 1596) oraz jego rozszerzone wydania z lat 1604 i 1609, a także *Kancjonał Gdański* z 1619 roku. Pierwszy, niejako „oficjalny” kancjonał reformowany z nutami powstał w 1628 roku. Był wielokrotnie wznawiany i zgodnie z reformowanym obyczajem zawsze rozpoczynał się od *Psalterza Dawidowego* w przekładzie M. Rybińskiego (1566-1612), który wydano w 1605 roku<sup>25</sup>.

Pod wpływem idei reformacji powstawały pieśni wybitnych polskich kompozytorów XVI wieku, Wacława z Szamotuł (po 1520-ok. 1560) i Cypriana z Sieradza (ok. 1535 - ok. 1600) (znanego jako Cyprian Bazylik), związanego z dworem Mikołaja Radziwiłła w Wilnie<sup>26</sup>. Ich pieśni zachował m.in. kancjonał Jana Zarby z 1558 roku, a także inne protestanckie kancjonały polskie XVII wieku.

<sup>23</sup> K. Hławiczka, *Wkład protestantyzmu do polskiej kultury muzycznej w: Udział ewangelików i skich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974, s. 174.

<sup>24</sup> Dzieje ewangelickiej pieśni w Polsce streszczają m.in.: I. Lukas, *Polskie pieśni luterańskie od XVI do XX wieku w: Kalendarz Ewangelicki 2000*, Bielsko-Biała 1999, s. 192-207; K. Hławiczka, *Wkład protestantyzmu do polskiej kultury muzycznej w: Udział ewangelików i skich w> polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974, s. 166-190.

<sup>25</sup> Dzieje polskich kancjonałów ewangelickich streszczają m.in. K. Hławiczka, *Wkład protestantyzmu...*, dz.cyt., s. 172-173; B. Chlebowski, *Najdawniejsze kancjonały protestanckie...*, dz.cyt.; W. Chojnacki, *Polskie kancjonały na lsku w> XVII-XIX w. Szkic bibliograficzny*, „Roczniki Bibliograficzne” R. II, 1958, z. 1-2; A. Kawecka, *Kancjonały protestanckie na Litwie w XVI wieku, „Reformacja w Polsce” 1926*, nr 13-16, s. 128-139; E. Sukertowa-Biedrawina, *Polskie postylle i kancjonały na Mazurach od wprowadzenia reformacji do XIX wieku*, „Kalendarz dla Mazurów” 1939, s. 44-48; A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni w czasie mierci...*, dz.cyt. (tu pełny wykaz protestanckich kancjonałów doby staropolskiej); W. W. Grzyn-Lisowska, *Polskie kancjonały ewangelickie...*, dz.cyt.

<sup>26</sup> Tamże, s. 166-167. Należy zaznaczyć, że dopiero powojenne badania wykazały związek obu autorów z obozem reformacji.

Wielk rol w kształtowaniu si kanonu ewangelikalnej pie ni odegrał l sk Cieszy ski. Jerzy Trzanowski (1592-1637), autor piewnika pt. *Cithara Sanctorum*<sup>27</sup>, stał si autorem hymnodii luteraskiej, która, cho napisana w j zyku morawskim, była w powszechnym u yciu na tych terenach jeszcze do XX wieku. Wyparł j dopiero polski piewnik ksi dza Jerzego Heczki (1825-1907) z 1865 roku. Kanon polskoj - zycznej pie ni przebudzeniowej stworzyli na l sku Cieszy skim: Andrzej Buzek (1885-1971), Paweł Sikora (1883-1972)<sup>28</sup> i Karol Hławiczka (1894-1976) . Prócz działalno ci translatorskiej wszyscy oni pisali własne utwory, które weszły na stałe do repertuaru ewangelikalnych wspólnot.

Dla mazurskiego luteranizmu wa ne były: kancjonał z 1559 roku *Pie ni Chrze cija skie, Dawniejsze y Nowe. Których Chrzesciani, tak w Ko cieie iako y Doma, u ywa mai* , autorstwa Jana Seklucjana, dalej *Doskonały Kancjonał Pruski Królewiecki* Tschepiusów<sup>30</sup>, wydany w latach 1732 i 1735, oraz *Nowo wydany Kancjonał Pruski Zawierai cy w sobie Wybór Pie ni Starych i Nowych...*, z roku 1741, a opracowany przez J. Wasia skiego (1692-1741) i innych. Badania A. Staniszewskiego wskazały, e ten ostatni kancjonał, b d cy głównym piewnikiem religijnym Mazurów od XVIII wieku po połow ieku XX, był ci le zwi zany z kancjonałem Artomiusza, z którego przej ł (liczono od edycji z lat 1587-1648) a 239 pie ni<sup>31</sup>. Kancjonał ten do 1918 roku wznawiano a 150 razy.

Dla Opolszczyzny, trzeciego rejonu, w którym ewangelicka ludno polskoj zyczna przetrwała post py kontrreformacji, najwa niejszy okazał si wielokrotnie zmieniany kancjonał wydawany w Brzegu. Pierwsza edycja zawieraj ca 135 pie ni i wybór z *Psalterza* J. Kochanowskiego, była jeszcze bardzo wierna Artomiuszowi i ukazała si w 1670 roku. Drugie, ju znacznie obszerniejsze wydanie (647 pie ni), ukazało si w 1673 roku pt. *Doskonały Kancjonał Polski zawieraj cy w sobie Pie ni, hymny y Psalm y Krze cija skie...* W 1723 roku Chrystian Rohrmann (1672-1731) wydał pod innym tytułem jego rozszerzon , poprawion i oczyszczon wersj , któr raz jeszcze przepracował w 1776 roku Jan Chrystian Bockshammer (1733-1804). U ywano tak e wydanego w Brzegu w 1776 roku tzw. *Kancjonału nowego polskiego* przygotowanego przez Daniela Nagło (1691—1777) oraz *Pie nioksi gu czyli Kancjonału Ewangelickiego* w opracowaniu Jana Chuci (1734-1814) (Brzeg 1804).

Epizod pietystyczny na l sku Cieszy skim w pierwszych dziesi cioleciach XVIII wieku wart jest odnotowania ze wzgl du na fakt, i obaj duchowni, wydalen i z Cieszy na w 1730 roku za sprzyjanie pietyzmowi, byli autorami i tłumaczami pie ni. Samuel Ludwik Zasadius (1695-1756) wydał dwa zbiory pie ni *Muzyka Anielska* i *Kazania pokutne* a Jan Muthman (1685-1747) jest autorem pie ni *Mocny grunt ufania naszego i Za piewaj Panu, a ty duszo moja*<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> A. Wantuła, *Ksi dz Jerzy Trzanowski. ycie i twórczo* , Cieszyn 1938; R. Janik, *Ks. Jerzy Trzanowski na ziemi cieszy sko-bielskiej w: Kalendarz Ewangelicki 1993*, Bielsko-Biała 1992, s. 160-171.

<sup>28</sup> O ksi dzu P. Sikorze m.in. A. Głajcar, *Ks. Paweł Sikora...*, dz.cyt.

<sup>29</sup> O K. Hławiczce m.in.: H.S., *Utalentowany pracownik na niwie naszego Ko cioła w: Kalendarz Ewangelicki 1975*, Warszawa 1974, s. 131-135; tak e wspomiane ju prace M. Poloka i T. Sikory.

<sup>30</sup> Redaktorami kanconatów byli: Samuel Tschepius (1678-1750) i jego syn Samuel Ernest Tschepius (1704-ok. 1741).

<sup>31</sup> S. Staniszewski, *Tradycja czarnoleska...*, dz.cyt., s. 20.

<sup>32</sup> W. W grzyn-Lisowska, *Polskie kancjonały ewangelickie...*, dz.cyt., s. 16.

Niew tpliwie kształtowanie si u progu wieku XX kanonu pie ni ewangelikalnych dokonywało si w nawi zaniu do polskich wzorców ewangelickich. Fundamentem był tu kr g starych polskich kancjonatów, do którego nale ały m.in.<sup>33</sup>: *Kancjonał Brzeski* z 1673 roku, wydany przez Jana Chrystiana Bockshammera (nosił tytuł *Doskonały Kancjonał Polski*), *Kancjonał mi dzyborski* z 1682 roku, wydany przez Samuela Cretiusa, i *Kancjonał mi dzyborski* z 1753 roku, wydany pó niej w Brzegu w poszerzonej wersji przez Jana Gottfryda Cretiusa (nowa edycja miała 672 pie ni i 20 wyda do 1848) pod redakcj J.W. Zasadiusa i J. Chuci, *Kancjonał Wschowski* z 1782 roku. Na l sku Cieszy skim był to *kancjonał Trzanowskiego* wymieniony nast pnie przez tzw. *Kancjonał l ski* ks. J. Heczki z 1865 roku. Wa n edycj piewników spoza l ska był kancjonał opracowany przez ksi dza L. Otto, wydany w Warszawie w 1865 roku, *Kancjonał warszawski - czyli piewnik dla Ko ciół Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim* z 1899 oraz *Reformowany piewnik Wile ski* z 1856 roku.

Z wa nych piewników polskiego luteranizmu pierwszej połowy XX wieku nale y wymieni tak e *Nowy piewnik ewangelicki czyli kancjonał dla zborów Unijnego Ewangelickiego Ko ciół*, wydany w 1931 roku w Katowicach (tzw. kancjonał górno-l ski). Po drugiej wojnie wiatowej opracowano piewnik dla zborów mazurskich, opublikowany w 1951 roku, którego władze komunistyczne nie dopu ciły do kolportau. Dopiero w 1956 roku Ko ciół Ewangelicko-Augsburski wydał piewnik wraz z agend , a po jego rychłym wyczerpaniu opracowano szersz wersj , opublikowan w 1966 roku. piewnik ten był w u yciu do 2002 roku, kiedy zako czyła prace komisja ko cielna przygotowuj ca nowy piewnik.

## Polskie wspólnoty ewangelikalne i ich piewniki

Idee ewangelikalne dotarły na ziemie polskie na przełomie XIX i XX wieku. Tylko baptyzm pozyskał pierwszych polskich wyznawców w drugiej połowie wieku XIX. Z cał wiadomo ci pomijamy okres radykalnej reformacji, kiedy to chrzest dorosłych praktykowały docieraj ce do nas grupy anabaptystów (np. mennonici) oraz Bracia Polscy. Za pierwszy chrzest dorosłych Polaków uwa a si do zgodnie chrzest, który odbył si po synodzie aria skim w W growie w dniach 25-30 XII 1565 roku, a którego M. Czechowicowi udzielił J. Niemojewski, s dzia inowrocławski. Po wygnaniu arian w 1658 roku, przez dwie cie lat nie było w protestanckich wspólnotach na ziemiach polskich praktyki chrztu dorosłych. Nie ma wi c ci gło ci historycznej pomi dzy radykaln reformacj w XVI i XVII wieku a pierwszymi polskimi baptystami z połowy XIX wieku. Wyj tkiem jest obecnie na Pomorzu Gda skim mennonitów<sup>34</sup>, którzy praktykowali chrzest wiary, chrzest dorosłych, lecz represyjna polityka, jak

<sup>33</sup> W. W grzyn-Lisowska, *Polskie kancjonały ewangelickie...*, dz.cyt.; J. Zaremba, *Pi miennictwo ewangelickie na l sku (do roku 1800) w: Udział ewangelików l skich w polskim yciu kulturalnym*, dz.cyt.; zob. tak e W. Chojnacki, *Bibliografia polskich druków ewangelickich Ziem Zachodnich i Północnych 1530-1939*, Warszawa 1966. Cz z wymienianych poni ej kancjonatów przywoływano powy ej.

<sup>34</sup> K. M y ski, *O mennonitach w Polsce*, Gda sk 1991; E. Kizik, *Mennonici w Gda sku, Elbl gu i na ulawach Wi lanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Gda sk 1994.

prowadził Fryderyk 11, spowodowała, że z kościoła XVIII wieku w wiściszo ci wyemigrowali oni na Ukrainę. Pomijamy także „epizod” pietystyczny na Śląsku Cieszyńskim w latach 1709-1730, kiedy to trzech pastorów z Kościoła Jezusowego pozostawało pod silnym wpływem idei odrodzeniowego chrześcijaństwa<sup>35</sup>. Ich usunięcie w 1730 roku (pietyzm był zakazany w monarchii habsburskiej) przerwało oddziaływanie na Śląsku Cieszyńskim idei, jakie zostały nakreślone w niniejszej pracy przy definiowaniu pojęcia ewangelikalnego chrześcijaństwa. Recepcja pietyzmu na ziemiach polskich w następnych stuleciach jest jedną z najbardziej interesujących kwestii badawczych, pozostając nadal w obszarze planów. Szczególnie ważne wydaje się zbadanie skuteczności i zasięgu misji hermeneutycznych w XVIII i XIX wieku ziem Rzeczypospolitej.

## Baptizm

Trudno wskazać konkretną datę pierwszego chrztu Polaków dorosłych, który w XIX wieku zainicjował polski baptizm. Na kontynencie europejskim chrzest wiary „powrócił”, po zdecydowanych przeładowaniach doby kontrreformacji, dopiero w pierwszej połowie XIX wieku. Po dłuższym pobycie w Anglii, J.G. Oncken w 1834 roku w Hamburgu przyjął chrzest dorosłych i wydarzenie to jest punktem wyjścia dla pochodzenia idei baptystycznych w Niemczech, a następnie na wschodzie Europy, w pierwszym rzędzie wśród mieszkających tam ludności niemieckiej<sup>36</sup>. Pierwsze zbory na wschodzie Prus (są to obecne ziemie Polski) powstały w Miastku koło Słupska (1841), Elblągu (1844), Szczecinie (1846), Wrocławiu (1846), Wójtowicach na Dolnym Śląsku (1848), Legnicy (1849), Reczu koło Szczecina (1856) i Gojdach koło Morąga (1855)<sup>37</sup>. Przynajmniej w tym ostatnim przypadku można mówić o prawdopodobnej obecności Mazurów w nowo powstałym zborze.

W zaborze rosyjskim w Adamowie koło Pułtuska w 1858 roku wiejski nauczyciel G.F. Alf wraz z gronem swych przyjaciół i sympatyków wystąpił z Kościoła ewangelickiego i w niedzielę 28 listopada tego roku przyjął chrzest przez zanurzenie<sup>38</sup>. Dokonało się to za sprawą kontaktów z niemieckimi baptystami z Prus Wschodnich (ze

<sup>35</sup> H. Patzelt, *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709-1730*, Göttingen 1969; J.A. Gierowski, *Pietyzm na ziemiach polskich (do połowy XVIII wieku)*, „Śląski kwartalnik historyczny Sobótka” 1972, z. 2, s. 237-261; K. Matwijowski, *Z działalności pietystów w Księstwie Cieszyńskim*, „Śląski kwartalnik historyczny Sobótka” 1962, s. 165-189.

<sup>36</sup> O baptyzmie wiatowym i europejskim m.in.: G. Lehmann, *Geschichte der deutschen Baptisten*, t. 1-2, Kassel 1896-1900; D.R. Kirkwood, *European Baptists. A Magnificent Minority*, New York 1972; G.K. Parker, *Baptists in Europe*, Nashville 1982; ILL. McBeth, *The Baptist Heritage*, Nashville 1987.

<sup>37</sup> Wykaz za K. Bednarczykiem, *Historia Zborów Baptystów w Polsce do 1939 roku*, Warszawa 1997, s. 31. Zob. także R.L. Kluttig, *Geschichte der deutschen Baptisten in Polen 1858-1945*, Winnipeg 1973; E. Kupsch, *Geschichte der Baptisten in Polen 1852-1932*, Zduńska Wola 1933.

<sup>38</sup> Biografia G.F. Alfa jest A.W. Wardin jr., *Gołfryd Fryderyk Alf. Pionier ruchu baptystycznego na ziemiach polskich*, Warszawa 2003. Pochodzi te opisują także: H.R. Tomaszewski, *Baptyści w Polsce w latach 1958-1918*, Warszawa 1993, s. 20-21; K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 34-35; K. Brzechczyn, *Rozwój baptyzmu na ziemiach polskich. Od nieformalnego ruchu religijnego do budowy Kościoła*, „Zeszyty Filozoficzne UAM” 1999, nr 7, s. 41-59; tenże: *Między afirmacją a izolacją od wiata. Rekonstrukcja baptystycznej duchowości okresu międzywojennego*, „Zeszyty Filozoficzne UAM” 2000, nr 8, s. 52-65. Ogólnym wprowadzeniem jest: T.J. Zieliński, *Kościół Chrześcijański Baptystów*, Warszawa 1994.

zboru w Stolzenbergu niedaleko Królewca). Według opisu K. Bednarczyka uznanie konieczności takiego chrztu przez grupę luteranów poprzedził kilkuletni okres, w którym G.F. Alf, uznając już w pełni ideę nawrócenia, kwestionował jeszcze zasady chrztu złozonego „na wyznanie wiary”<sup>39</sup>, a więc chrztu dorosłych. Wśród grupy baptystycznych misjonarzy znajdujemy polskobrzmiące nazwisko tłumacza - Szymańskiego. Gmina w Adamowie w 1861 roku zmieniła się formalnie w pierwszy w zaborze rosyjskim zbor baptystyczny. Choć w przeważającej mierze składał się z ludności niemieckojęzycznej, to wśród członków było kilku Polaków. Historia baptyzmu na ziemiach polskich do 1939 roku toczyła się dwutorowo - nabożeństwa odbywały się w języku polskim (w miarę wzrostu liczby Polaków) i niemieckim, z czasem podział ten nabierał coraz większego znaczenia. W okresie międzywojennym powstały dwie organizacje reprezentujące zbory baptystów: pierwszą utworzyły zbory, które w 1925 roku odeszły od Ewangelicznych Chrześcijan i założyły Zjednoczenie Słowiańskich Zborów Baptystów w Polsce (w 1938 roku liczyło 7 015 dorosłych członków)<sup>40</sup>, drugą była działająca od 1928 roku Unia Zborów Baptystów Języka Niemieckiego (licząca pod koniec okresu międzywojennego 8 085 członków)<sup>41</sup>.

Polscy autorzy piszący o początkach baptyzmu na ziemiach polskich informują o pieśniku dla „powstających zborów baptystów” (w Kongresówce), który wydano jeszcze w Niemczech<sup>42</sup> pod tytułem *Głos Wiary Gminy Pana* (był to opublikowany w Hamburgu *Glaubenstimme*). Podjął go Juliusz Kóbnier (1806—1884). Kancjonał ten wspomina pismo Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Reformowanego z dnia 7 kwietnia 1865 roku skierowane do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych, w którym czytamy o przedłożonym do oceny Konsystorzowi pieśniku, że „zawiera psalmy z innych zbiorów pieśni ewangelickich wyjęte, a nawet dawne pieśni łacińskie tłumaczone. Zbiór ten widocznie jest dla baptystów przeznaczony”<sup>43</sup>. Należy zaznaczyć, że był to pieśnik niemieckojęzycznych baptystów. J. Kóbnier był synem duńskiego rabina, który po spotkaniu z J.G. Onckenem przyjął chrzest w 1836 roku, a następnie znacznie się zaangażował na polu szerzenia baptyzmu w Europie oraz w opracowywaniu zbiorów pieśni. Przygotowany przez niego pieśnik był z całą pewnością napisany w języku niemieckim.

Fragmety przytaczanych w tej archiwaliów są interesującym świadectwem mówiącym o źródłach baptystycznej hymnodii. Znajdujemy bowiem dwie wzmianki dotyczące pietystycznej literatury, z której wówczas korzystano. Pierwszą wymienia zbiór modlitw *Duchowe źródło* wydany w Berlinie (zdaniem ewangelickiego Konsystorza miała jedynie „odciepietystyczny”), a druga dotyczy broszurek, „które lubo są w duchu pietystów ewangelickich napisane, lubo dwa polskie tłumaczenia są zepsutopolszczyzną oddane, wszelako nie obejmują nic takiego, co by się moralnie i chrze-

<sup>39</sup> K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 33.

<sup>40</sup> Dane przytacza K. Brzechczyn, *Rozwój baptyzmu...*, dz.cyt., s. 52.

<sup>41</sup> Za G.W. Rusling, *Twoje dziedzictwo, czyli co młodzie baptystyczna powinna wiedzieć o swoim wyznaniu*, Kraków 1962, s. 38-39.

<sup>42</sup> K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 57, nie podaje jego tytułu, a H.R. Tomaszewski, *Baptyści w Polsce...*, dz.cyt., s. 59-60, przytacza bez komentarza interesujący fragment tekstu źródłowego, wspominając ów pieśnik, ale z polskim zapisem tytułu, co może mylnie sugerować, że został wydany w języku polskim.

<sup>43</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych, zespół CWW, sygn. 1036. Omawia go H.R. Tomaszewski, *Baptyści w Polsce...*, dz.cyt.

cija skiej sprzeciwiła”<sup>44</sup>. Konsystorz był pow ci gliwy w negatywnej ocenie baptystycznej literatury.

W wietle niepublikowanego, gruntownego studium B. Jaroszewicza, powstanie polskich piewników mo na datowa dopiero na pocz tek XX wieku. Jego kwerenda odnotowuje, e w lipcu 1904 roku przybył do Łodzi B. Herb, który był pierwszym „tłumaczem polskich pie ni religijnych”<sup>45</sup>. Stwierdzenie to jest zbite ne z przybli on datacj pierwszych polskich piewników baptystycznych K. Bednarczyka, których powstanie nale y przesun na okres pocztku wieku. Po trzech latach pracy w Łodzi B. Herb przeniósł si na Woły . Jak twierdzi D.R. Kirkwood, w 1900 roku było w Polsce (prawdopodobnie dotyczy to zaboru rosyjskiego) 4162 baptystów, w tym 200 Słowian, w wi kszo ci czeskiego pochodzenia<sup>46</sup>. Trudno oceni wiarygodno jego ródeł, na podstawie których podaje tak dokładne dane.

Pierwszym pewnym ustaleniem w zakresie polskich baptystycznych piewników jest wydanie w 1900 roku w Łodzi piewnika *Wesoła Nowina w pie niach*, który był przekładem niemieckiego piewnika *Frohe Botschaft* dokonany przez

A. Gosiewskiego. Jak informuje strona wst pna, polsk edycj przejrzał, poprawił i przedmow napisał ewangelicki ksi dz - pastor Mikulski. Cało ukazała si nakładem Fryderyka Brauera, o czym informuje strona tytułowa, na której znajduje si tak e adres ówczesnego zboru baptystycznego w Łodzi - Nawrot nr 27. W roku 1882 uko czono jego budow , a sam F. Brauer został, jak pisze K. Bednarczyk, „powołany do słu by kaznodziejkiej” przy nim w 1896 roku<sup>47</sup>. W roku nast pnym rozbudowano zbiór tak, e mógł pomie ci 1500 siedz cych. piewnik pod takim samym tytułem *Wesoła Nowina* wydano tak e w USA, w Filadelfii w 1939 roku<sup>48</sup>.

Powstałe w kr gu baptystycznym historie tego nurtu protestantyzmu na ziemiach polskich wspominaj o dwu „piewniczkach” w opracowaniu J. Petrasza, które poja wiły si z pocztkiem stulecia. Pierwszy, z 1905 roku, został wydany w Łodzi, a drugi w Poznaniu w 1909 roku pt. *Krótki zbiór duchownych pie ni dla nabo e stw*<sup>49</sup>. S to do zagadkowe wzmianki, gdy autorzy piewników baptystycznych wydawanych ju w czasie pierwszej wojny wiatowej i w okresie mi dzywojennym nie wymieniaj tych publikacji jako „ródeł”, z których czerpali. K. Bednarczyk, który o nich wspomina, u ywa formy zdrobniałej „piewniczek”, co mo e oznacza , e ma na my li druki ulotne, niewielkie w formie lub przeznaczone dla jednego zboru. Ale wcze niejszy ode B. Jaroszewicz zaznaczył, i starszy piewnik był „do obszerny”<sup>50</sup>. piewniki te s nieobecne tak e w prywatnych zbiorach archiwalnych i prawdopodobnie nie zachowały si do naszych czasów.

W roku 1905 w Stanach Zjednoczonych ukazał si piewnik pt. *Zbiór Pie ni Nabo nych do u ytku w Ko ciolach i Domach Chrze cija skich*, który zebrali i uło yli ks.

<sup>44</sup> Tam e.

<sup>45</sup> B. Jaroszewicz, *Zarys dziejów Ko ciola Baptystów w Polsce*, maszynopis Chrze cija skiej Akademii Teologicznej, Warszawa 1955, s. 52.

<sup>46</sup> D.R. Kirkwood, *European Baptists...*, dz.cyt., s. 66.

<sup>47</sup> K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 74.

<sup>48</sup> Informuje o tej edycji spis skrótów z *Głosu Wiary*, wydanie czwarte, Warszawa 1973, s. 3.

<sup>49</sup> B. Jaroszewicz, *Zarys dziejów...*, dz.cyt., s. 165. Wiernie powtarza to za nim: K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 331, cho podaje inn dat wydania pierwszego „piewniczka” - 1903.

<sup>50</sup> B. Jaroszewicz, *Zarys dziejów...*, dz.cyt., s. 165.

P. Kozielek i E. Hobart. *Zbiór...* wydany w Nowym Jorku wspomina we wstępie o pieśniach, z których czerpano pieśni: „Utworzyliśmy następujących pieśniów: »Warszawskiego«, »Wileńskiego«, »Lódzkiego« ks. Heczki, ks. L. Otto, *Wesołej Nowiny*, *Pieśni Królestwa*, *Liry Syjońskiej* i *Pieśni Religijnych* A. Hławiczki”<sup>51</sup>. Jak widzimy, autorom tego ewangelickiego pieśniownika znane były tylko dwa kancjonały o charakterze przebudzeniowym, czyli baptyści *Wesoła Nowina* z roku 1900 i pietyści *Pieśni Królestwa* z 1899 roku. Należy także dodać, że pierwsze polskie chóry baptyści powstały dopiero po pierwszej wojnie światowej, co wyraźnie podkreśla monograficzne opracowanie ich historii<sup>52</sup>. Ponadto autorzy owego amerykańskiego pieśniownika korzystali ze pieśniów Kościołów ewangelickich (tak luterańskich, jak i reformowanych), z pietyści *Harfy Syjońskiej*, baptyści *Wesołego Poselstwa* oraz z nieznanego bliżej pieśniownika pod tytułem - *Pieśni*. Pracując nad swoim kancjonałem, autorzy ci tłumaczyli także z języków obcych, ale, jak zaznaczają, „nie trzymali my się ściśle oryginału, natomiast staraliśmy się, aby rytm tekstu odpowiadał rytmowi nuty”<sup>53</sup>.

Baptyści polscy w Ameryce Północnej postanowili na konferencji w Buffalo (maj 1913) wydać pieśniownik z nutami. *Pieśni Religijnych Kościoła Wyznania Baptyckiego w Ameryce* ukazał się w 1917 roku w opracowaniu Ludwika Adamusa (wraz z K.W. Strzelcem i J. Rzepeckim)<sup>54</sup>. Pieśniownik ten był wielokrotnie wznawiany. Znane są daty kolejnych edycji (reprinty) do czasu drugiej wojny światowej: 1919, 1923, 1926, 1929, 1932, 1936, 1939.

W 1922 roku ewangeliczny działacz pochodzenia estońskiego, W.A. Fetler, wydał *Pieśni Pielgrzyma* (Warszawa 1922). Były to w większości przekłady z języka rosyjskiego pieśni J. Prochanowa, czyli twórcy ruchu Ewangelicznych Chrześcijan. Polscy baptyści w pierwszej połowie lat dwudziestych ściśle współpracowali z tym nurtem i do powszechnie korzystali z dorobku hymnicznego ewangelikalnych ruchów wschodniej Słowiańszczyzny.

Krzysztof Bednarczyk w swoich wspomnieniach pisze także o tym, że wydano „dwa małe zbiorki polskich pieśni do użytku w czasie ewangelizacji: dla dorosłych i dla dzieci”<sup>55</sup>. Jeden z nich to prawdopodobnie *Radosna Wieść*, *pieśniownik dla szkółek niedzielnych i młodzieży* (Warszawa b.r.w.), który zawierał 110 pieśni i został wydany w wydawnictwie Kompas - przed 1933 rokiem. Częste kłopoty z identyfikacją edycji wynikały z tego, że baptyści nie zaznaczali roku wydania w swoich pieśniownikach okresu międzywojennego.

Towarzystwo Wydawnicze Kompas z Łodzi było własnością baptyistów i tu ukazywały się nie tylko ich własne druki, ale publikowali tu także np. Łódzcy zielono wiłkowie, Ewangeliczni Chrześcijanie czy ich rosyjscy, białoruscy i ukraińscy współwyznawcy. Był to znaczący ośrodek propagujący ewangeliczne idee w Europie Środkowo-Wschodniej, podobnie jak Zielono wiłkowa Szkoła Biblijna w Gdańsku. Rosyj-

<sup>51</sup> Zob. *Przedmowa do: Zbiór Pieśni Nabożnych do użytku w Kościołach i Domach Chrześcijańskich*, Nowy Jork 1905.

<sup>52</sup> P. Nazaruk, *Chóralistyka w Kościele Chrześcijańskim Baptyckim w Polsce*, maszynopis mgr., Białystok 1997, s. 27.

<sup>53</sup> *Zbiór Pieśni Nabożnych...*, dz.cyt.

<sup>54</sup> *Pieśni Religijnych Kościoła Wyznania Baptyckiego w Ameryce*, Philadelphia 1917.

<sup>55</sup> K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 335.



skoj zycznej edycji *rycnu* Prochanowa z 1923 roku nie dopuszczono jednak do sprzeda y w sowieckiej Rosji, tote wydawnictwo poniosło pewne straty.

Niemieccy bapty ci swoj literatur religijn , w tym tak e piewniki, sprowadzali z Niemiec z własnych wydawnictw: Oncken Verlag, Verlagshaus der deutschen Baptisten - Kassel czy z przebudzeniowego Bethel w Wandsbek. Były to m.in. *Glaubenstimme, Reichsharfe, Singvögelein, Reichslieder, Rettungsjubel*. Naley zaznaczy , e korzystali z nich tak e l scy zielono wi tkowcy oraz ruch Ewangelicznych Chrze cijan.

W okresie mi dzywojennym wydano najwa niejszy w XX wieku piewnik polskich baptyistów: *Głos Wiary. piewnik dla zborów Pa skich* (Łód b.r.w.). Pierwsza edycja zawierała 150, druga 296 pie ni <sup>56</sup>. Niezwykle interesuj ce okazuje si przebadanie materiału pie niowego zawartego w tych piewnikach. W drugim wydaniu *Głosu Wiary* ogromna wi kszo pie ni pokrywa si z *Harf Syjo sk*. Na 296 pie ni a 241 znajdowało si w *Harfie Syjo skiej* w wydaniu z 1924 roku. Ta wspólna cz stanowi połow spisu tre ci *Harfy Syjo skiej* i a 81,4% *Głosu Wiary*. Naley by tu do pow ci gliwym we wnioskach. Niekoniecznie musi to dowodzi zale no ci „duchowej” polskich baptyistów od lutera skich rodowisk przebudzeniowych. Wiadomo bowiem, e w pó niejszych piewnikach „społeczno ciowych” o pietystycznym charakterze mo na zauwa y proces odwrotny, czyli przenikania pie ni baptyistycznych do kancjonałów pietystycznych. Ju we wst pie do pierwszego wydania *Harfy Syjo skiej* (Cieszyn 1906) czytamy, e czerpano pie ni z dwu niemieckich piewników. Tak z wyra nie pietystycznej *Reichsharfe*, wydanej przez M. Urbana w Strzegomiu, oraz z ewangelikalnej *Rettungsjubel*, wydanej przez *Bethel* w Wandsbek. Prawdopodobnie polscy autorzy *Głosu Wiary* swobodnie korzystali z *Harfy Syjo skiej*, skoro piewniki ich niemieckich braci zawierały podobny materiał tekstowy.

Po drugiej wojnie wiatowej pojawiło si trzecie wydanie *Głosu Wiary* (Warszawa 1960). Była to edycja uzupełniona i poprawiona, zawieraj ca 474 pie ni. W czwartym wydaniu dodano jeszcze kilkadziesi t pie ni. *Głos Wiary* z 1973 roku zawierał, prócz 474, dodatkowo - 74 pie ni. Ów dodatek wcielono do zasadniczej numeracji w wydaniu pi tym z 1980 roku (wznowienie 1984), które nosiło tytuł *Głos Wiary. piewnik dla Zborów Pa skich*, a ukazało si nakładem wydawnictwa Polskiego Ko cioła Chrze cijan Baptyistów. Był to główny kancjonał baptyistyczny dla wieku XX i zawierał ostatecznie 514 pie ni. Głównie z niego korzystano podczas analizy w niniejszej pracy. Prócz wcze niejszych 4 wyda tekstowych *Głosu Wiary* istniały ponadto dwie nutowe edycje. Pierwsza wersja nutowa ukazała si w 1968 (474 pie ni), druga ju rozszerzona - z 514 pie niami - w 1979 roku. Obie opracował G. Popko z Wrocławia. Pierwsze wydanie nutowe obejmowało tylko jedn zwrotek tekstu i refren, w drugim zamieszczono pełne wersje pie ni. Wydania tekstowe cz sto zawierały odsyłacze do innych piewników nutowych, z których zaczerpni to dan pie i gdzie mo na było znale nutowy zapis melodii. Odsyłacze te s nieocenionym ródłem dla badacza historii duchowych przemian tego rodowiska. Wskazuj drogi przepływu tekstów i wzorców literackich.

Interesuj ce wydaje si tak e porównanie tego ostatniego wielkiego baptyistycznego piewnika XX wieku z najwi kszym piewnikiem ewangelikalnym w Polsce, czyli

<sup>56</sup> K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptyistów...*, dz.cyt., bł dnie podaje na s. 335, e piewnik ów zawierał 250 pie ni, uwagi edytorskie nie pozostawiaj w tpliwi ci, e dotyczy to wła nie drugiego wydania.

z wersji ostatecznej *piewnika Pielgrzyma* z 1981 roku. Okazuje się, że wspólnych jest 245 pieśni. *Głos Wiary* liczył 514 pieśni (dla niego jest to więc niemal połowa zawartości), a *piewnik Pielgrzyma* 860. Potwierdza to istnienie ewangelikalnej wspólnoty duchowej, w ramach której swobodnie przejmowano od siebie pieśni. O ich wspólnej zależności od nurtu pietystycznego (od *Harfy Syjońskiej*) pisano powyżej.

Pod koniec omawianego okresu Kościół baptystów wydał *piewnik młodzieńcy* pt. *W drowiec*. Z dwu jego edycji pierwsza ma 122 pieśni i ukazała się we Francji w Billy-Montigny w 1979 roku. Druga, wydana dziesięć lat później (miejsca druku nie odnotowano, ale raczej już w Polsce), zawiera 299 utworów.

### Ewangeliczni Chrzestijanie

Niezwykle interesujący i złożony przebieg miała recepcja idei ewangelicznych na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej, na pograniczu polsko-ukraińskim i polsko-białoruskim. Korzenie ruchów ewangelicznych na Ukrainie sięgają XVIII wieku, kiedy to na Ukrainie osiedlali się niemieccy luteranie, mennonici i hernerzy<sup>57</sup>. Gdy jednak carowie rosyjscy zerwali z polityką tolerancji dla pacyfistycznej postawy mennonitów, w latach 1874-1882 z ziem Ukrainy wyemigrowało do Ameryki kilkanaście tysięcy wiernych. Tych, którzy pozostali, ludność miejscowa nie rozróżniała. Od nazwy stałych pór na modlitwy, (niem. godzina modlitewna - *gebetsstunde*) - nazwano ich sztyndystami. Termin ten określa ruch religijny o ewangelicznym charakterze na terenach Ukrainy i południowo-zachodnich rubieżach Rosji, który w drugiej połowie XIX wieku szybko się sławizował.

Równoległe na północy Rosji u schyłku XIX wieku rodził się nowy ruch o charakterze ewangelikalnym. Zainicjowany został przez dwójkę w drownych kaznodziej: lorda G. Redstocka, który prowadził w Rosji misję od roku 1866, i dr. F. Baedeckera. G. Redstock zainicjował w środowisku arystokracji petersburskiej ewangeliczne przebudzenie religijne, którego czołowym przedstawicielem był pułkownik W.A. Paszkow. Kiedy po uchwale synodu Kościoła prawosławnego z 1891 roku musiał opuścić Rosję, na czele zboru w Petersburgu stanął w roku 1893 Jan Prochanow (1869-1935), który pchnął ruch na nowe tory, skupiając w jednej organizacji rozsięte wspólnoty „paszkowców”, jak nazywano uczniów W.A. Paszkowa. Właśnie J. Prochanowowi przypisuje się zasługę przemienienia tego ruchu w zorganizowany Kościół Ewangelicznych Chrzestijan<sup>58</sup>. Początkowo wobec nowego ruchu stosowano wymiennie nazwy „baptysty” i „ewangeliczni chrzestijanie”, ponieważ niemal równocześnie w Rosji powstały pierwsze zbory baptystyczne. Dla J. Prochanowa jednak nazwa baptysty była obca. Wierzył on w ewangeliczne przebudzenie Rosji i, jak pisał o nim K. Bednarczyk, miał

<sup>57</sup> A.Ch. Planitz, *Die Liederhandschriften der Russen und deutschen - Quellensammlung und Untersuchung*, Marburg 1995.

<sup>58</sup> M. Kw. [Mieczysław Kwiecie], *Ruch ewangelicznych chrzestijan w: Kalendarz jubileuszowy*, Warszawa 1963, s. 57-65; B.L.S., *Ruch ewangelicznych chrzestijan w: Kalendarz chrzestijanina 1977*, Warszawa 1977, s. 62-69; L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrzestijanie*, Warszawa 1982; P. Stawiski,

*zborze i na zesłaniu. Z dziejów nurtów ewangelicznych w Imperium rosyjskim 2 poł. XIX-pocz. XX w.*, Cz. stożkowa 1993; S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, s. 539-550; N. Modnicka, *Kościół Ewangelicznych Chrzestijan w Polsce jako Kościół wyboru*, Kraków 2000.

„wizj ogólnonarodowej reformacji w Rosji”<sup>59</sup>. St d wołał pozosta przy nazwie „ewangeliczni chrze cijanie” jako ogólniejszej. Zbory zwi zane z t tradycj przyjmo- wały wła nie t nazw . W zakresie zasad wyznawanej wiary oba nurty niemal niczym si nie ró niły.

Działalno ewangelikalnych kaznodziejów z przełomu wieków w Rosji sportreto- wał L. Tołstoj w jednym z epizodów powie ci *Zmartwychwstanie*. Mimo swej fascyna- cji ewangelicznymi ideałami religijnymi krytycznie odnosił si do ich misji. Interesuj - ce jest, e za znak rozpoznawalny nauczania tych misjonarzy uznał L. Tołstoj kult krwi Jezusa<sup>60</sup>.

Pierwszy zбір z udziałem ludno ci polskiej zorganizowano w Kowlu na Wołyniu w 1909 roku. Wkrótce ruch rozszerzył si na Polesie i Chełmszczyzn <sup>61</sup>. Na ziemiach, które po roku 1918 weszły w skład pa stwa polskiego, A. i M. Niczyporukowie zorga- nizowali podczas zjazdu w Równem w 1920 roku Zwi zek Ewangelicznych Chrze cijan. Wi kszo zborów tego Ko cioła znajdowała si na Wołyniu. W 1923 roku w Brze ciu doszło do zjazdu zjednoczeniowego, który miał poł czy baptystów i ewangelicznych chrze cijan, ale unia ta przetrwała tylko kilka lat. Powołano wtedy do ycia Zjednoczenie Ewangelicznych Chrze cijan i Baptystów, jednak - jak ju wzmiankowano - wi kszo zborów baptystycznych wyszła z tej federacji w 1925 roku. Władze pa stwowe w 1927 roku uznały pod wzgl dem prawnym Zwi zek Sło- wia skich Zborów Ewangelicznych Chrze cijan w Polsce<sup>62</sup>. Cho pierwszym j zykiem jego wiernych był białoruski, ukrai ski lub rosyjski<sup>63</sup>, to z czasem rosła liczba tych, którzy posługiwali si j zykiem polskim. Po 1945 roku wi kszo zborów, prócz War- szawy i Lubelszczyzny, pozostała poza granicami kraju.

Pierwsze piewniki tego nurtu były wydawane po rosyjsku i ukrai sku. Najwi ksze znaczenie dla polskiego ruchu miał niew tpliwie opracowany przez samego J. Prochanowa piewnik pt. *rycnu* (g le lub harfa), którego pierwsze wydanie ukazało si w 1902 roku w Sankt Petersburgu. W Rosji Ewangeliczni Chrze cijanie wydali m.in. nast puj ce piewniki: *KuMeatibi*, *Timnanbi*, *3apn jku shu*, *riecnu Amibi*, *llechu ejjióuHbi*. Po rewolucji bolszewickiej kolejne wydanie najwa niejszego kancjonału, czyli *rycau*, ukazało si ju w Polsce w nale cym do baptystów Towarzystwie Wy- dawniczym Kompas (Łódź 1923). L. Szenderowski w swoich pami tnikach odnoto- wuje polskoj zyczne wydanie niewielkiego (46 pie ni) piewnika nutowego pt. *Pie ni chwały*<sup>64</sup>.

Jak wzmiankowano, do 1925 roku bapty ci współpracowali ci le z Ewangelicz- nymi Chrze cijanami i oba ruchy rozwijały si równolegle w obr bie pa stwa polskie- go. Posiadały na przykład wspólne czasopismo, a tak e korzystały ze wspólnych piewników. Pó niej powstały odr bne organizacje ko cielne i mimo duchowego po-

<sup>59</sup> K. Bednarczyk, *Historia Zborów Baptystów...*, dz.cyt., s. 119.

<sup>60</sup> Oto jak bohater powie ci, kaznodzieja Kizewetter, ko czy swoje nauczanie w jednym z peters- burskich salonów: „Zbawienie to krew za nas przelana, krew jedynego Syna Boga, który oddał siebie na m k za nas. Jego m ka, jego krew jest zbawieniem naszym. Bracia i siostry (...) podzi kujmy Panu, który jedynego swego syna ofiarował za grzechy rodu ludzkiego. Naj wi tsza krew jego...”. L. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, przeł. M. Piechal, Warszawa b.r.w., s. 215.

<sup>61</sup> L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrze cijanie...*, dz.cyt.

<sup>62</sup> E. Czajko, *Ewangeliczni chrze cijanie w Polsce*, dz.cyt.; L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrze ci- janie...*, dz.cyt., s. 172-173.

<sup>63</sup> L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrze cijanie...*, dz.cyt.

<sup>64</sup> Tam e, s. 180.

krwie stwa oraz niewielkich różnic, pracowały oddzielnie. Po wejściu do Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w 1947 roku, zbory Ewangelicznych Chrześcijan przeżyły czwarte wydanie *piewnika Pielgrzyma* z uzupełnieniami dokonanymi w latach sześćdziesiątych.

### Bracia Plymouthcy

Twórcami ruchu Braci Plymouthskich byli m.in. Anthony Groves, Fryderyk Baedeker i, najbardziej znany, J.N. Darby. W pierwszej połowie XIX wieku stworzyli oni wspólnotę w Plymouth (stąd *Plymouth Brethren*), która negowała postępującą instytucjonalizację Kościoła Anglii, odrzucała obrządek sakramentalny i urzędy duchownych (w zborach Braci każdy starszy może prowadzić spotkania modlitewne) oraz wprowadziła chrzest dorosłych<sup>65</sup>. W latach 1844-1847 doszło do wycofania się dla historii tego ruchu podziału na *open brethren* (z nich wywodzi się obecny w Polsce Kościół Wolnych Chrześcijan) i *exclusive brethren* (z nimi wiąże się geneza powstania wspólnoty Chrześcijan bez Osobliwego Wyznania). Pierwszym na ziemiach Polski, który głosił idee Braci, był pochodzący ze Śląska Cieszyńskiego J. Mrózek, który po studiach w niemieckiej Allianzbibelschule (1907-1909) powrócił w strony ojczyste i zaczął szerzyć nowe przekonania religijne w duchu *open brethren*. Kontaktował się z rodowiskami pietystycznymi i Stanowczymi Chrześcijanami, a w jego domu bywali działacze *Gemeinschaftsbewegung* (ruch społeczno-chrześcijański), np. G. von Viebahn, Eva von Thiele Winckler, jak i luterański biskup Karol Kotula (J. Mrózek pochodził z rodziny ewangelickiej)<sup>66</sup>. Kontakty te uświadomiły, jak wiele ważnych postaci z pierwszego pokolenia twórców ruchów ewangelikalnych w Polsce w wieku XX było w jakiś sposób związanymi - pochodzeniem lub więzami religijnymi - z rodowiskami ewangelickimi i pietystycznymi.

W Warszawie po pierwszej wojnie światowej idee Braci (*exclusive brethren*) głosili Wacław Ekbrowski i Antoni Przeorski, ale zasługą stworzenia w stolicy zboru w duchu wolnych chrześcijan ze Śląska Cieszyńskiego przypadła S. Krakiewiczowi. W roku 1927 zorganizował on wspólnotę, która nazwała się Zborem Ewangelicznych Chrześcijan Wolnych. Inicjatywy te połączyły się w jeden organizm kościelny stosunkowo późno, bo dopiero w 1947 roku, tworząc Zjednoczenie Wolnych Chrześcijan. Podczas zjazdu w Pszczynie 3 V 1947 zobowiązano władzę, aby przystąpiły do tworzenia się federacji ewangelicznych wspólnot<sup>67</sup>.

Założył on przez W. Ekbrowskiego i S. Bortkiewicza w Warszawie zbor wydał prawdopodobnie w latach dwudziestych *piewniczek Ewangelia w pieśni* (Warszawa b.r.w.). Podtytuł na pierwszej stronie brzmi: „nakładem Związku Religijnego Zwolen-

<sup>65</sup> U. Bister, *Die Bruderbewegung in Deutschland*, maszynopis rozprawy doktorskiej, Marburg 1983; O. Mele, *50-jahre Blankenburger Konferenz*. Bad-Blankenburg 1936; G. Jordy, *Die Bruderbewegung in Deutschland*, t. 1-3, Wuppertal 1979, 1981, 1986.

<sup>66</sup> Zob. biografię J. Mrózka napisaną przez syna, Józefa Mrózka jun. w: *Kalendarz Chrześcijanina* 1977, dz.cyt., s. 231-239.

<sup>67</sup> O ruchu Braci Plymouthskich: E. Czajko, *Ewangeliczni chrześcijanie*, dz.cyt., s. 12-15; zobowiązanie do zjednoczenia, jak i sama geneza ZKE cięlićczy się z polityk ówczesnych władz Polski - zob. H.R. Tomaszewski, *Wyznania typu...*, dz.cyt.,

ników nauki Pierwszych Chrześcijan (ul. Przykopowa 53/6)<sup>68</sup>. Pod tą nazwą znany był w zaborze rosyjskim w okresie przed pierwszą wojną światową nurt *exclusive brethren*. Nazywano ich tak i „pierwochrześcijanami”<sup>69</sup>. Zbór ten przeszedł ewolucję w stronę nurtu Braci Plymouthskich i przyjął w końcu ostatecznie do Kościoła Wolnych Chrześcijan.

Do tradycji darbystycznej *exclusive brethren* należy z pewnością wydany po drugiej wojnie światowej pieśnik: *Pieśni Duchowe i Ewangelizacyjne*, drukowany we Francji przez Wydawnictwo Pism Chrześcijańskich w Valence. Podtytuł głosi, że jest to „rozszerzone wydanie pieśnika Zboru Chrześcijan bez Osobliwego Wyznania”. Pod tą nazwą nie działali w okresie po drugiej wojnie światowej, niechcący centralizacji i procesom instytucjonalizacji, darbyści.

Po drugiej wojnie światowej Kościół Wolnych Chrześcijan wszedł do ZKE i korzystał z wydania pieśnika *Pielgrzym*, a u schyłku istnienia tej federacji wydał we własnym wydawnictwie „Łaska i Pokój” przeznaczone prawdopodobnie dla młodzieży *Teksty pieśni i refrenów* w opracowaniu Pawła Racza (Warszawa 1987).

### Kościół Chrystusowy

Nurt Kościołów Chrystusowych narodził się w Stanach Zjednoczonych w pierwszej połowie XIX wieku. Th. Campbell, kaznodzieja presbiteriański, porzucił swój Kościół w 1811 roku i rozpoczął działalność na rzecz pojednania różnych denominacji chrześcijańskich. Jego wystąpienie przypada na schyłek Drugiego Przebudzenia. Odrzucając księgi symboliczne i katechizmy, głosił konieczność redukcji głoszonych przez protestanckie Kościoły prawd wiary tylko do zwrotów zawartych w Biblii. Nurt ten wymienia się jako prekursorski dla ekumenizmu ze względu na podjęte próby przełamania coraz liczniejszych podziałów wiata protestanckiego. W 1812 roku Th. Campbell przyjął wraz z synem Aleksandrem chrzest wiary<sup>71</sup> i było to jednoznaczne opowiedzenie się za ideami ewangelikalnymi. W Polsce ruch „uczniów Chrystusa” (ang. *Disciples of Christ*) lub Kościołów Chrystusowych (ang. *churches of Christ*) zainicjował Konstanty Jaroszewicz, który po pierwszej wojnie światowej powrócił do kraju z USA (wyemigrował w 1910 roku, a w 1912 nawrócił się). Po powrocie do Polski w 1921 roku rozpoczął w swoich rodzinnych stronach na Białostocczy działalność misyjną. Krąg skupionych wokół niego osób przyjął nazwę Misja Chrześcijan Ewangelicznych w Polsce. Organizowane przez niego i jego współpracowników zbory od 1928 roku działały pod nazwą Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangeliczne-

<sup>68</sup> S. Grelewski, *Wyznania protestanckie...*, dz.cyt., s. 605.

<sup>69</sup> J. Mrózek, *Rys historyczny ruchu braci wolnych* w: *Kalendarz Chrześcijanina 1977*, dz.cyt., s. 88-89.

<sup>70</sup> W. Kołodziej, *Kościół Chrystusowy w Polsce*, Warszawa 1948; A. Lewczukowa, *Kościół Chrystusowy w Polsce* w: *Kalendarz Chrześcijanina 1977*, dz.cyt., s. 121-128; J. Sacewicz, *Kościół Chrystusowy w Polsce*, Warszawa 1981; H.R. Tomaszewski, *Kościół Chrystusowy w Polsce w latach 1921-1953*, Warszawa 1992; P. Bajko, *Z dziejów Kościoła Chrystusowego w Polsce*, Bel Air 2001.

<sup>71</sup> K. Jakoniuk, *Tomasz i Aleksander Campbellowie* w: *Kalendarz Chrześcijanina 1977*, dz.cyt., s. 257-270.

go (w skrócie posługiwano si nazw Ko ciołów Chrystusowych), a ich pierwszy ogólnopolski zjazd odbył si w Kobryniu w 1929 roku<sup>72</sup>.

Zbory te wydały własny piewnik dopiero po drugiej wojnie wiatowej. *piewnik Ko cioła Chrystusowego* (Warszawa 1947) zawiera 250 pie ni zebranych „z notatek i przedwojennych piewników ewangelicznych”<sup>73</sup>. Istnienie opisywanej ju ponadkonfesyjnej wiadomo ci ewangelikalnych rodowisk potwierdza inny zwrot ze wst pu: „wierzymy, e wszystkie dzieci Bo e ró nych denominacji b d posługiwali si tym piewnikiem (...)”. Z zamieszczonego na ko cu wykazu melodii wynika, e piewnik powstał z czterech ródeł: wydanego w Ameryce Północnej baptystycznego *piewnika Pie ni Ko cielnych* z 1917 roku, z pietystycznej *Harfy Syjo skiej* i dwu ródeł w j zyku rosyjskim *rycnu* i *necmi CmpamiuKa* J. Prochanowa.

### Ruch zielono wi tkowy

Pierwsza polskoj zyczna wspólnota zielono wi tkowa, Zwi zek Stanowczych Chrze cijan, została zarejestrowana w starostwie cieszy skim w 1910 roku. Utworzyli j wierni Ko cioła ewangelickiego, b d cy równocze nie członkami utworzonej w grudniu 1904 roku przez ksi dza K. Kulisza, neopietystycznej Społeczno ci Chrze cija - skiej w Cieszynie. Po uznaniu przejawów zielono wi tkowej pobo no ci jako pochodzcych od Ducha wi tego zostali wykluczeni ze Społeczno ci, która stała na stanowisku podobnym do niemieckiego ruchu społeczno ciowego, czyli negatywnie oceniała ów nowy ruch religijny<sup>74</sup>. Za zielono wi tkowców uznaje si tych chrze cijan, którzy, obok momentu nawrócenia (najcz ciej wi tego si z chrztem wiary, ale nie zawsze), wyró niaj drugi zwrotny moment w chrze cija skiej biografii, nazywany chrztem Duchem wi tym. Jego zewn trznymi znakami s tzw. dary Ducha wi tego, takie jak dar j zyków (*glosolalia*), dar uzdrawiania, prorokowania i inne opisywane przez w. Pawła np. w 2. Li cie do Koryntian<sup>75</sup>.

Przez pierwsze 10 lat Zwi zek Stanowczych Chrze cijan posługiwał si *Harf Syjo sk*, z której wierni korzystali jeszcze jako członkowie Społeczno ci Chrze cija - skiej w Cieszynie. Po wykluczeniu, powstawanie pierwszego piewnika Stanowczych Chrze cijan przypominało narodziny samej *Harfy Syjo skiej*. Do piewanych dot d pie ni dodano nowe, które odzwierciedlały własn to samo religijn . Pierwszy piewnik Stanowczych Chrze cijan wydany w 1919 roku (*Pie ni Pielgrzyma*, Cieszyn) był zbiorem takich wła nie utworów. Zawierał 116 pie ni, które wcze niej przepisywano odr cznie. Głównym inicjatorem powstania piewnika był J. Głajcar (1895-1971) z Ko skiej koło Trzy ca, hutnik i samouk, a w pracach redakcyjnych wspomagał go J. Kohut. Jeden z redaktorów pó niejszych wyda *piewnika Pielgrzyma* wspominał

<sup>72</sup> H.R. Tomaszewski, *Ko ciól Chrystusowy...*, dz.cyt., s. 17-18. Nakład 10 100 egzemplarzy - podaj za: P. Bajko, *Z dziejów...*, dz.cyt., s. 59.

<sup>73</sup> Cytuj za wst pem wydawcy.

<sup>74</sup> Z. Pasek, *Zwi zek Stanowczych Chrze cijan. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993; ten e, *Ruch zielono wi tkowy. Próba monografii*, Kraków 1992; E. Czajko, *Ko ciól Zielono wi tkowy w Polsce*, Warszawa 1991; M. Tymiski, *Ko ciól Zielono wi tkowy w Polsce*, Wrocław 1999.

<sup>75</sup> O ruchu zielono wi tkowym: W. Hollenweger, *Entusiastische Christentum. Die Pfingsbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969; *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids 1999.

J. Glajcara: „Przez szereg dziesiątowiec tłumaczył on na język polski setki pieśni z niemieckiego, słowackiego i czeskiego, napisał też wiele własnych (...)”<sup>76</sup>. Ów pierwszy pieśnik, związany z nurtem zielono wiłkowym na ziemiach polskich, czerpał obficie z tradycji ewangelickiej. Stanowczy Chrześcijanie byli wszak wykluczeni z pietystycznej Społeczności Chrześcijańskiej wspólnoty, która dodała do swej ewangelickiej wiary nauczanie o darach duchowych i praktyk chrztu Duchem w tym. Jeszcze do drugiej wojny światowej chrzcili swoje dzieci w Kościele ewangelickim, co wywoływało pewien dystans wobec nich ze strony np. środowisk baptystycznych. Stanowczy Chrześcijanie piełowali nadal pieśni, które były popularne w kręgach pietystycznych i śląskiego, czyli z *Harfy Syjońskiej*, a także z kancjonału J. Heczki. Ponadto też pieśni tłumaczono ze pieśników niemieckich, takich jak wspomniana już *Reichsharfe, Rettungsjubel* czy zielono wiłkowego *Pfingstjubel* wydanego w niemieckiej centrali ruchu zielono wiłkowego w Mülheim<sup>77</sup>. Pojedyncze pieśni pochodziły ze słowackiego pieśnika pietystycznego *Piesne Sionske* i rosyjskich kancjonałów *rycnu* i *CmpatnuKa*. Autorami polskich pieśni byli m.in. ks. P. Sikora, K. Hławiczka, Józef Kajfosz<sup>78</sup>, Karol Brzózka, Rutenko .

Drugie wydanie, już zatytułowane *pieśnik Pielgrzyma*, ukazało się w Cieszynie w 1923 roku w Drukarni Narodowej Pawła Mitry. Zostało znacznie powiększone względem pierwszej edycji, liczyło bowiem 439 pieśni. Autorzy deklarowali we wstępie, że przy poprawie „starano się jednak w pierwszym rzędzie o jak najdokładniejsze oddanie myśli oryginału, choć czasem nawet kosztem formy zewnętrznej, by tylko nie stracić duchowej wartości pieśni”. Słowa te oddają podstawowy cel i kierunek pracy zespołu redakcyjnego. Nad walorem estetycznym górowało dążenie do uzyskania zgodnie z akcentem z melodii i dbałość o duchowe walory treści. Pieśnik na protestanckim nabożeństwie pełnił wszak funkcje zbiorowego wyznania wiary. Kiedy u progu dwudziestolecia międzywojennego drogi Społeczności Chrześcijańskiej i Stanowczych Chrześcijan definitywnie się rozeszły, drugie wydanie Pieśnika zachowało jednak popularne pieśni pietystyczne (których brakowało w pierwszym wydaniu) i zielono wiłkowe.

Trzecie wydanie przerobiono i ukazało się w jednym ze zborów Stanowczych Chrześcijan w Dolnym Śląsku na Zaozi, w 1935 roku, a wykonano w drukarni Kutnera w czeskim Cieszynie<sup>79</sup>. Zawierało tylko 404 utwory, ponieważ, jak informował wstęp, usunięto pieśni „mało używane, niedostatecznie przetłumaczone, jak również te pieśni, które co do treści duchowej nie odpowiadały dzisiejszemu potrzebom”. Zdanie to dobrze ilustruje proces przemian, jakim poddawane były kolejne wydania różnorodnych, nie tylko zielono wiłkowych, pieśników.

Interesującym przykładem współdziałania Związku Stanowczych Chrześcijan i Społeczności Chrześcijańskiej była praca nad wspólnym pieśnikiem na Zaozi po drugiej wojnie światowej. Wspólnie rozpoczęte dzieło wydania nutowego pieśnika ukończono po 12 latach pracy. Zespół redakcyjny tworzyli: K. Kajfosz, J. Glajcar,

<sup>76</sup> Cytuj ze wiadectwa J. Kajfosa, *pieśnik Pielgrzyma (Zarys historyczny)*, s. 1-5, opracowany w 2001 roku maszynopis przekazany do archiwum Pracowni Dokumentacji Wyzna Religijnych w Polsce Współczesnej.

<sup>77</sup> A Wiselka, *Historia duchowego przebudzenia na Śląsku Cieszyńskim*, maszynopis, Wola Piotrowa 1984-1986, s. 171; w zbiorach autora.

<sup>78</sup> Ponieważ pojawiają się dwie postaci o tym samym imieniu i nazwisku, należy wyjaśnić, że mowa jest o jednym z założycieli Związku Stanowczych Chrześcijan.

<sup>79</sup> Za cytowanym wiadectwem J. Kajfosa.

J. Konderla, K. Kaleta, J. Kajfosz, J. Brózda (robotnik z huty z Trzy ca), K. Brózda (robotnik z ukowa), J. wak (stolarz z Górnej Suche), J. Heczko i P. Heczko z Gródka, J. Folwarczny z Górnej Suche oraz wspomniany ju prof. K. Hławiczka<sup>80</sup>, który konsultował prace do ko ca, mimo e z zespołu redakcyjnego wycofali si członkowie Społeczno ci Chrze cija skiej.

Wydana w 1959 roku w Dolnym ukowie czwarta edycja *piewnika Pielgrzyma* zawiera teksty 673 pie ni i nuty w układzie czterogłosowym. Ze *piewnika* mogły wi c korzysta tak kwartety, jak i chóry. Stał si dzi ki temu szczególnie cenny dla całego polskiego wiata wspólnot ewangelikalnych, który czerpał z niego obficie. Wst p do tego wydania zawierał zastrze enia podobne do tych w trzeciej edycji:

„Aby *piewnik* odpowiadał dzisiejszym potrzebom, zast pili my pie ni mało u ywane pie niami ywymi i łubianymi, wybranymi z innych *piewników*. Tekst pie ni uległ zmianie tam, gdzie wymagała tego forma zewn trzna lub te niezrozumiała czy nieodpowiednia tre ; usiłowa li my przy tym zachowa jak najwierniej my l oryginału, wzgl dnie tre duchow . Prócz pie ni znanych *piewnik* zawiera ponad 100 pie ni dotychczas w j zyku polskim nie drukowanych, b d cych dorobkiem ostatnich lat” .

Opracowany na l sku Cieszy skim w rodowisku Stanowczych Chrze cijan *piewnik Pielgrzyma* uzupełniono z czasem o pie ni znane w Polsce centralnej i w innych Ko ciółach wchodz cych w skład ZKE. W pi tym wydaniu z 1961 roku pojawia si cz druga (ł cznie było to 860 pie ni), któr przygotowali: J. Prower (Ko ciół Wolnych Chrze cijan), B. Winnik (Ko ciół Chrystusowy) i B. Stawiski (Ewangeliczni Chrze cijanie). Był to kompromis, bowiem pozostałe Ko cióły tak e chciały mie własne pie ni w jednej edycji wspólnej dla federacji. Po tym uzupełnieniu wydawano *piewnik Pielgrzyma* do lat osiemdziesi tych w zasadzie w niezmienionej postaci. Tekstowe wydania z lat 1961-1975 osi gn ły ł czny nakład 23 tysi cy egzemplarzy<sup>82</sup>.

Ósme wydanie *piewnika Pielgrzyma* (Warszawa 1980) zawierało 850 pie ni o podwójnej numeracji. Było sygnowane przez ZKE, ale edycji dokonano z inicjatywy Ko ciół Chrystusowego. Przede wszystkim ujednolicono numeracj cało ci, bowiem po doł czeniu owych 187 pie ni w wydaniu z 1961 roku, w zbiorze uło onym działa wo np. pie ni pogrzebowe pojawiały si dwa razy, w cz ci pierwszej (opracowanej przez Stanowczych Chrze cijan) były to numery 648-658, a w cz ci drugiej (pozostałych Ko ciółów) 856-858. W edycji ósmej znajduj si one razem obok siebie. Podobnie pie ni o krwi Jezusa uło ono w jedn cz 115-126. Dodano tak e 37 nowych pie ni. Ujednolicenia i opracowania *piewnika* na nowo podj ł si Jan Wierszyłowski.

W 1981 roku *piewnik Pielgrzyma* ukazał si jednak ponownie w starym układzie (dwucz ciowym) jako wydanie dziewi te, co oznaczało, e poprzednia propozycja Ko ciół Chrystusowego nie została przyj ta przez wi kszo zborów ZKE. Wydanie to wspierali finansowo zielono wi tkowcy z Niemiec<sup>83</sup>. Edycja z 1981 roku w nie-

<sup>80</sup> A. Wiselka, *Historia duchowego przebudzenia...*, dz.cyt., s. 171.

<sup>81</sup> Słowo wst pne do wydania czwartego w: *piewnik Pielgrzyma z nutami*. Wydanie pi te na nowo opracowane, b.m.w. 1959. Wst p jest datowany na czerwiec 1958 roku, a jako miejsce napisania wymieniono Dolny uków. Podpisano: „zborny polskie Jednoty Czeskobraterskiej”. Były to zborny Stanowczych Chrze cijan na Zaolziu.

<sup>82</sup> Dane za statystyk zamieszczon w *Kalendarzu Chrze cijanina 1977*, dz.cyt., s. 159.

<sup>83</sup> A. Wiselka wspomina (dz.cyt., s. 176), e „papier, tektur i płótno, a nawet tasiemki na zakładki dostarczyli bracia z RFN”.



zmienionej postaci była wznawiana do końca XX wieku. Jest to najobszerniejszy i najpopularniejszy piewnik ewangelikalny w Polsce. Spadek jego popularności nastąpił stopniowo dopiero w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku.

Drugi chronologicznie nurt zielono wi tkowy na ziemiach polskich, Kościół Chrześcijański Wiary Ewangelicznej, jako wspólnota religijna powstał w wyniku pojawienia się w Polsce reemigrantów z USA po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. Spory wkład w powstanie tego Kościoła wywarły także misje zielono wi tkowe, które kierowane były na cały rejon Europy środkowo-wschodniej przez misyjny centralny *Assemblies of God*, założony i prowadzony przez Instytut Biblijny w Gdańsku. Na przykładzie w Starej Czołnicy w 1927 roku doszło do zorganizowania istniejących zborów w Kościele Chrześcijański Wiary Ewangelicznej. Wśród zborów tego Kościoła istniało wiele takich wspólnot, które składały się z ludności niemieckojęzycznej pozostałej np. na terenach Polski centralnej (np. w Łodzi). Wierni, obok języka polskiego, posługiwali się językiem białoruskim, ukraińskim oraz rosyjskim i do powszechnie korzystali ze piewników Ewangelicznych Chrześcijański.

Kościół ten wydał w języku polskim kancjonał pt. *Chwalebna Pieśń. Śpiewniczek do użytku w zborach chrześcijańskich*. Przed wojną opublikowano 153 pieśni w dwóch edycjach (druk w Wilnie). Opracowanie to miało następnie przedruki w Szwecji i we Francji (w obu edycjach brak roku wydania). Po wojnie, w roku 1948, nakładem Wydawnictwa Religijnego Kościoła ukazała się *Chwalebna Pieśń* w znacznie rozszerzonym składzie. Zawierała 512 pieśni i była to prawdopodobnie ostatnia edycja tego kancjonału, ponieważ po wejściu do Związku Zborów tego Kościoła przyjęły w większości ci piewnik *Pielgrzymia*.

## Ruch pietystyczny

Neopietyzm na ziemiach polskich nie jest zjawiskiem do końca zbadanym<sup>84</sup>. Ma różną postać i w różnych regionach idee pietyzmu krzewiły wspólnoty niepowiązane ze sobą historycznym następstwem, np. cieszyńska Społeczność Chrześcijańska założyła przez ewangelickiego księdza K. Kulisza w 1904 roku, ruch gromadkarski na Mazurach czy niemieckojęzyczne diakonaty na Pomorzu (Więcbork<sup>85</sup>). Można tak więc wy-

<sup>84</sup> S. Turowski, *Kościół Ewangelicko-Unijny w Polsce 1920-1953*, Bydgoszcz 1990; Z. Michelis, *Przebudzenie w zborze warszawskim. Historia powstania Społeczności Chrześcijańskiej*, Warszawa 1922. Zakres obecności np. hemhutów na ziemiach polskich ilustruje mapa zamieszczona w: *Kirchen und Bekenntnisgruppen im Osten des Deutschen Reichs*, red. B. Jähniß, S. Spieler, Bonn 1991, s. 115 (*Die Brudergemeinschaften in Polen 1900-1945*). Zob. także A. Rhode, *Geschichte der evangelischen Kirche im Posen Lande*, Würzburg 1956; R. Otello, *Ruch gromadkarski w Prusach Wschodnich w latach 1848-1914*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1976, nr3; S. Grelewski, *Wyznania protestanckie...*, dz.cyt., s. 349-382; Z. Pasek, *Chrześcijańska doskonałość w neopietyzmie wschodnich Niemiec i Polski 1888-1939*, „Przeegląd Religioznawczy” 1995, nr 1/175, s. 132-146; tenże, *Neopietyzm i wolne Kościoły na Łódzku Cieszyńskim w XIX i XX wieku w: Stosunki wyznaniowe na Łódzku Cieszyńskim od renowacji do współczesności*, red. P. Chmiel, J. Drabina, Ratingen 2000, s. 155-172.

<sup>85</sup> Diakonat był podporządkowany Konsystorzowi Kościoła Ewangelicko Unijnego w Poznaniu, ale faktyczne kierownictwo znajdowało się w Marburgu/Lahm, za: S. Turowski, *Polityczne aspekty funkcjonowania Ewangelickiego Diakonatu Społecznościowego w Więcborku w latach 1920-1939*, Prace Wydziału Nauk Humanistycznych Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego, seria C, nr 26, Warszawa-Poznań 1985, s. 171.

mieni działalno niemieckich ewangelików w mi dzywojennej Łodzi i Wielkopolsce. W Warszawie Społeczno Chrześcijańska powstała w 1922 roku. Termin „ruch społeczno ciowy” pochodzi od niemieckiej nazwy *Gemeinschaftsbewegung*, ale wymiennie stosowany bywa termin ruch neopietystyczny wskazujący na korzenie zjawiska. W XIX wieku mówiono albo o ruchu przebudzeniowym, którego nazwa tak e pochodzi od niemieckiego terminu: *Erweckungsbewegung*, albo o neopietyzmie. Odpowiednio w kręgu anglosaskim - przywołuje się *awakening*, stosowane dla wieku XVIII i początków XIX, oraz określenie *Holiness Movement* (ruch wi to ci lub u wi cenio wy) odwołujący się do przełomu XIX i XX wieku. W Polsce termin ruch wi to ci odnoszono np. do tzw. Przebudzenia z Walii z 1904 roku.

Pierwszym piewnikiem ruchu społeczno ciowego, ale zwi zany m z innym miejscem i rodowiskiem, były *Pie ni Królestwa Bo ego ku budzeniu i budowaniu ycia chrześcijańskiego*. Zbiór ukazał się w roku 1899 jako wierny przekład niemieckiego *Reichslieder*, którego dokonał ksiądz Richard Hermann Abramowski, inspektor misji miejskiej w Berlinie w latach 1894—1904<sup>86</sup>. Jak sam zaznaczył we wstępie, opracowanie piewnika spowodowane było rosnącym udziałem Polaków w społeczno ciowych spotkaniach. *Pie ni Królestwa* składały się, prócz przekładu pie ni z *Reichslieder*, także z 33 pie ni z kancjonału królewieckiego, 2 z prusko- lskiego (brzeskiego), 3 z austriacko- lskiego (J. Heczki), 11 z „nowego piewnika warszawskiego”, 3 z *Liry Syjońskiej*, 3 z *Psalterza Pielgrzyma* i 4, których nie ma w niemieckim wydaniu. Pierwsza edycja zawierała 285 pie ni (czyli tylko 56 było spoza *Reichslieder*). Po raz pierwszy dokonano przekładu na język polski około 250 pie ni. Był więc to nowy zbiór, stosunkowo mało osadzony w dotychczasowej ewangelickiej tradycji hymnicznej. Jak pisze ks. R.H. Abramowski, była to praca „trudna i mozolna”, ponieważ „współczesna polszczyzna wymaga, by akcent wyrazów zgadzał się z rytmem nuty” (co powodowało nader częste u ywanie rymu jednozłogkowego)<sup>88</sup>.

Drugie wydanie (ukazało się po 1922 roku) zawierało także 285 pie ni. Wiemy, e korzystali z niego podczas wspólnych modlitw znający język polski niemieccy członkowie Społeczno ci Chrześcijańskiej w Warszawie, podczas kiedy Polacy piewali z cieszyńskiej *Harfy Syjońskiej*. W trzecim wydaniu z 1936 roku, składanym już polskimi członkami (poprzednie były składane gotykami), liczbę pie ni zwi kszo no do 452 (plus 40 pie ni w specjalnym dodatku) i liczbę zwrotek uzgodniono z niemieckim tekstem *Reichslieder*, tak aby obie nacje, polska i niemiecka, wspólnie uczestniczyły w modlitewnym spotkaniu, mogły razem śpiewać. Interesujące, e jako źródło, z którego czerpano pie ni do zbioru, pisał wstępny przedstawiciel Komitetu Wydawniczego H. Brzozowski, wymienia także baptyistyczny piewnik *Głos Wiary*. To następnym dowód na „ideowy” związek i duchowe powinowactwo tych rodowisk, które z racji różnic doktrynalnych pracowały w zasadzie oddzielnie w różnych organizacjach wyznaniowych, ale zarówno baptyści, jak i neopietystyci, śpiewali pie ni o podobnym charakterze, wymowie i o zbitej symbolice. Wydanie z 1936 roku dokonało się „na kładem Społeczno ci Chrześcijańskiej w Warszawie” (stąd polska czcionka), ale skład

<sup>86</sup> O pastarze Abramowskim: T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, Warszawa 1983 oraz wzmianka: G. Jasiński, *Misja wewn trzyna i zwi zane z Kościołem ewangelickim zakłady opiekuńcze na Mazurach w XIX wieku w: Ewangelicy na Warmii i Mazurach*, red. E. Kruk, Olsztyn 2001, s. 31.

<sup>87</sup> Ks. pastor R.H. Abramowski, *Przedmowa do „PK” 1899*.

<sup>88</sup> Zob. wstęp H. Brzozowskiego do trzeciego wydania tego piewnika, Warszawa 1936.

główny, który j rozprowadzał, znajdował si w nastawionym proniemiecko Ewangelickim Diakonacie w Wi cborku na Pomorzu. Egzemplarz, z którego korzystano podczas pracy nad niniejszym studium, był sygnowany r cznym podpisem *Christliche Gemeinschaft Chorzów*, co mo e dodatkowo wiadczy o zasi gu jego oddziaływania i o powi zaniu tego kancjonau z Ewangelickim Ko ciołem Unijnym<sup>89</sup>. piewnik ten nie był wydany po drugiej wojnie wiatowej. Naley zaznaczy , e ewangelicy cieszyscy (a z tego kr gu wyszła *Harfa Syjo ska*) przył czyli si po pierwszej wojnie wiatowej do Ko cioła Ewangelicko-Augsburskiego z siedzib konsystorza w Warszawie. Mamy wi c tak sytuacj , e dwa ró ne Ko cioły ewangeliczne miały w dwudziestoleciu mi dzywojennym własne pietystyczne piewniki opracowane niezale nie.

l sk Cieszy ski był terenem, na którym powstało kilka bardzo wa nych ewangelikalnych piewników. Pierwszy, który miał charakter pietystyczny, został wydany przez Andrzeja Hławiczk i nosił tytuł *Pie ni religijne na dwa głosy* (Cieszyn 1904). Był to niewielki zbiór (54 pie ni), który składał si głównie z przekładów dokonanych m.in. przez J. Stonawskiego (katechet ), ksi dza K. Kulisza i B. Kotul (nauczyciela). Wiele z tych pie ni miało swoje premiery na tzw. wieczorkach ewangelickich w Cieszynie, które organizował pocz tkowo A. Hławiczka, a nast pnie jego syn Karol. Prócz pie ni przebudzeniowych własnych i przekładanych korzystano tak e z kancjonauów Jerzego Heczki i Jerzego Trzanowskiego<sup>90</sup>.

W 1906 roku na l sku Cieszy skim wydano *Harf Syjo sk* (140 pie ni, 2500 egzemplarzy nakładu), której w omawianym okresie ukazało si siedem, stopniowo poszerzanych wyda . Był to pocz tkowo piewnik Społeczno ci Chrze cija skiej w Cieszynie. Jego powstanie wi e si z pracami i inicjatyw dwóch ludzi: sekretarza cieszy skiej Społeczno ci, A. Cymorka, oraz A. Hławiczki. Znac ca rola w stworzeniu nowego typu polskiej pie ni religijnej przypadła autorowi wielu tekstów, przekładów i melodii, ksi dzu P. Sikorze. Dokonana przez A. Glajcara analiza zawarto ci spisów tre ci *Harfy Syjo skiej* i *piewnika Ko cielnego* wykazała, e ksi dz P. Sikora był autorem 79 pie ni zamieszczonych w obu piewnikach oraz a 147 przekładów. Glajcar zauwa a, ze ksi dz P. Sikora nie znał j zyka angielskiego i hymny angielskich autorów przekładał za wersjami z kancjonauów niemieckoj zycznych<sup>92</sup> . Tłumaczył tak e z j zyka rosyjskiego i jego zasług jest spolszczenie wielu pie ni J. Prochanowa (np. *Imi jego cudny*)<sup>91</sup>. Jego utwory znajduj si we wszystkich najwa niejszych kancjonauach, które s przedmiotem niniejszej analizy. W metodystycznych *Pie niach Nadziei i Wiary* z 1970 roku znajdowało si 10 jego pie ni oraz 49 przekładów, a w baptystycznym *Głosie Wiary* z 1979 roku 2 jego pie ni oraz 66 tłumacze <sup>93</sup>.

Jak wspomina K. Hławiczka, *Harfa Syjo ska* była „wynikiem ruchu przebudzeniowego, którego najwi ksze nat enie znalazło wyraz w Walii w 1904/5 roku, i który rozszerzył si po całej Europie ewangelickiej; jego ostatnia fala otarła si tak e o Cieszyn i stała si pobudk do powstania tzw. Społeczno ci Chrze cija skiej. W zwi zku z tym ruchem powstała specjalna literatura pie niowa o melodiach ywych, radosnych,

<sup>89</sup> Ks. H. Czembor w monografii: *Ewangelicki Ko ciół Unijny na polskim Górnym l sku (1922-1939)*, Katowice 1993, milczy o kwestii piewników, ale podaje, e w Chorzowie gmina ewangelicka liczyła w 1936 roku niemal 5000 członków (s. 215).

<sup>90</sup> Za przedmow autorstwa Karola Hławiczki do *Harfy Syjo skiej*, Warszawa 1965, s. 5-6.

<sup>91</sup> A. Glajcar, *Ks. Paweł Sikora...*, dz.cyt., s. 100.

<sup>92</sup> Tam e, s. 73.

<sup>93</sup> Tam e, s. 113.

o tekstach wysławiaj cych moc krwi Jezusowej, a przemawiaj cych do wyobra ni i serca”<sup>94</sup>. Pie ni czerpano z polskich kancjonałów, głównie ze piewnika J. Heczki z 1865 roku i kancjonału warszawskiego. Układaj c zbiór, jak pisał K. Hławiczka, ze „szczególnym uwzgl dnieniem” potraktowano pie ni z kancjonału J. Trzanowskiego - *Cithara Sanctorum*. Korzystano tak e obficie z przywoływanych ju kilkakrotnie piewników niemieckich, zwi zanych z neopietystycznym *Gemeinschaftsbewegung* - przede wszystkim z *Reichslieder*, ale tak e z *Rettungsjubel* i *Reichsharfe*. Wykorzysta no dwa piewniki ewangelickie: ksi dza J. Heczki oraz *Kancjonał warszawski*. Do zbioru weszły tak e utwory ze słowackiego piewnika *Pisn Sionske*, pisane przez Mari Royówn (1858-1924) i jej siostr Krystyn (1860-1936), oraz utwory J. Prochanowa. Korzystano tak e z bli ej nieznanego „ameryka skiego zbioru pie ni nabo nych”<sup>95</sup>. Muzyk do utworów oryginalnych skomponował syn Andrzeja Hławiczki, Karol, który, po ksi dzu P. Sikorze, był drugim z polskich twórców własnych tekstów piewnika. A. Cymorek wspominał<sup>96</sup>, e w *Harfie Syjo skiej* znajdowały si pie ni tłumaczone głównie przez ksi dza P. Sikora, ale były tak e pie ni oryginalne, np. ksi dza K. Kulisza, opiekuna i twórcy Społeczno ci Chrze cija skiej w Cieszynie (pie *O Bo e! Usłysz głos pro by naszej*).

Drugie wydanie ukazało si w 1912 roku w nakładzie 3000 egzemplarzy i zawierało 516 pie ni. Wydania od trzeciego (1922 rok) do szóstego (1958 rok) opracowywał K. Hławiczka, a liczba pie ni była stała i wynosiła - 521. W siódmym i ostatnim wydaniu z 1971 roku powi kszone liczb pie ni do 623. K. Hławiczka opracował tak e pierwsze wydanie nutowe *Harfy Syjo skiej* z 1924 roku w Cieszynie, *Cytr* - 50 pie ni misyjnych na chór mieszany (Trzanowice 1950) oraz *Pie ni Ewangelizacyjne* dla Tygodni Ewangelizacyjnych odbywaj cych si w Dzi gielowie w latach 1969-1974. Pó niejsze edycje *Harfy Syjo skiej* do 1982 roku opracowywał T. Sikora<sup>97</sup>. piewano z niej głównie na zebraniach grup społeczno ciowych, ale tak e podczas spotka młodzie y, na ewangelizacjach czy na szkółce niedzielnej.

Społeczno Chrze cija ska w Cieszynie wydała tak e podczas wojny, w 1916 roku, piewnik dla młodzie y. Zawierał on 160 pie ni, w tym wybrane utwory z *Harfy Syjo skiej*. Nakład wynosił 3000 egzemplarzy, a wydanie piewnika powtórzono w 1925 roku<sup>98</sup>.

*Harfa Syjo ska* z roku 1906 zawierała 140 pie ni, z czego tylko 19 było wspólnych z pierwszym wydaniem *Pie ni Królestwa Bo ego* z 1899 roku. Ale kiedy porównamy jej spis tre ci z wydaniem ostatnim, jakie istniało, tzn. trzecim z 1936 roku (490 pie ni), to odnajdujemy a 61 pie ni wspólnych. Porównuj c kolejne wydania *Harfy Syjo skiej* (1949) i *Pie ni Królestwa Bo ego* (1936), widzimy, e pomimo pewnej rywalizacji obu rodowisk ko cielnych, istniała ł czno na poziomie religijno ci, co wyrażało si w korzystaniu ze wspólnego kanonu pie ni. To kolejny dowód istnienia ewangelikalnej wspólnoty duchowej ponad silnymi podziałami narodowo ciowymi czy instytucjonalnymi.

<sup>94</sup> K. Hławiczka, *Przedmowa* w: *Harfa Syjo ska*, Warszawa 1965, s. 5.

<sup>93</sup> Tam e, trudno ustalić, jaki zbiór autor miał na my li.

<sup>96</sup> A. Cymorek, *25 lat Społeczno ci Chrze cija skiej w Cieszynie*, maszynopis artykułu w archiwum domowym autora, s. 8.

<sup>97</sup> T. Sikora, *Karol Hławiczka...*, dz.cyt., s. 193.

<sup>98</sup> A. Cymorek, *25 lat Społeczno ci...*, dz.cyt., s. 8.

W dwudziestoleciu mi dzywojennym rodowisko warszawskiej Społeczno ci Chrze cija skiej wydawało prawdopodobnie niewielkie tomiki pt. *Pie ni Ewangelizacyjne - Evangelisationslieder*. Były to niedu e zbiorki, na które składało si po około 20 pie ni w j zykach polskim i niemieckim, w dwu kolumnach. Inicjał EC na okładce sugeruje, e inicjatorem tych publikacji mógł by Zwi zek Młodzie y Zdecydowanych Chrze cijan działaj cy przy Ko ciołach ewangelickich Niemiec i Polski. Inicjały EC - najprawdopodobniej oznaczaj niemieckoj zyczn nazw - *Entschiedene Christen*. Ta sama organizacja wydawała raz do roku niewielkie okoliczno ciowe piewniczki z przeznaczeniem na coroczne konferencje ewangelizacyjne". Inne wspólnoty ewangelikalne prowadz ce szersz działalno ewangelizacyjn , np. baptyci, tak e publikowały podobn literatur okoliczno ciow <sup>90</sup> .

Trzecim rodowiskiem neopietyzmu, który wydał polskoj zyczny piewnik, był zwi zany z ewangelick ludno ci mazursk ruch gromadkarski<sup>101</sup>. Jego geneza wi e si m.in. z narastaj cym protestem ludno ci mazurskiej wobec wprz gni cia przez władze pruskie pracy ko cielnej w polityk germanizacyjn . Szczególnie mocno odczuwano to po unii ko cielnej w 1817 roku, w wyniku której wydatnie wzmocnił si wpływ władzy wieckiej na ycie ko cielne. Swoj nazw zawdzi cza małym grupkom, „gromadkom”, które zbierały si w domach na modlitewnych spotkaniach zwanych „godzinami biblijnymi” (to typowe pietystyczne okre lenie). U ywano dialektu mazurskiego j zyka polskiego. Ruch gromadkarski miał swoich ludowych przywódców umiej cych czyta , a jego religijno była ci le oparta na Biblii. Ubierali si niezwykle skromnie, odrzucali ta ce i huczne zabawy. Analizuj c ich duchowo , wyra nie mo na dostrzec podobie stwa z postulatami pietystycznymi, ale uwa niejsze studium zale no ci duchowo ci tego ruchu od pietyzmu jest nadal spraw przyszło ci.

Głównym kancjonałem ewangelickich Mazurów był *Kancjonał mazurski* z 1741 roku opracowany przez J. Wasia skiego. Drukowane ksi ki (tak e piewniki), cho tłoczone gotykiem, wydawane były w j zyku polskim<sup>102</sup>. piewnikiem, którym posługiwali si gromadkarze, była *Harfa Podró na dla pielgrzymów do góry Syon*, któr wydano w Szillen po 1905 roku. Liczyła 700 pie ni, które „po wi kszej cz ci z niemieckiego na j zyk polski przeło yli Lischewski, Krisch, Przytulia i inni” (za stron tytułow ). Anonimowy wst p sygnowano polsk nazw - Działdowo 1905 rok. Analiza zawarto ci owego piewnika mo e sta si skromnym przyczynkiem do opisu rozmiarów pietystycznych wpływów w ruchu gromadkarskim.

Wst p do trzeciego wydania *Pie ni Królestwa Bo ego* z 1936 roku wspomina o „wielkiej popularno ci w ród Mazurów” poprzednich wyda *Harfy Podró nej*. Rów-

<sup>99</sup> Przykładem mo e by tomik pt. *Pie ni na XI dorocznej konferencji Społeczno ci Chrze cija skiej i Zwi zku Młodzie y Zdecydowanych Chrze cijan w Warszawie w dniach 8 do 10 grudnia 1935*. Zachował si tak e taki podr czny piewniczek z 13. zjazdu z grudnia 1937 r. (w zbiorach Biblioteki Narodowej).

<sup>100</sup> Zob. *Pie ni na jzard dla pogł bienia ycia duchowego*, Łód [1937], wydane przez baptyistyczne Towarzystwo Wydawnicze Kompas w opracowaniu ks. draM. Price'a (w zbiorach Biblioteki Narodowej). Interesuj ce, e M. Price był duchownym metodystycznym, a jego udział w opracowaniu baptyistycznego piewnika mo e wia dzcy o współpracy obu nurtów protestantyzmu w pracy ewangelizacyjnej i opracowywaniu przebudzeniowych piewników.

<sup>101</sup> R. Otello, *Ruch gromadkarski w Prusach Wschodnich w latach 1848-1914*, „Komunikaty Mazursko-Warmi skie” 1976, nr 3; A. Sakson, *Mazurzy - społeczno pogranicza*, Pozna 1990; E. Sukertowa-Biedrawina, *Karty z dziejów Mazur*, Olsztyn 1961.

<sup>102</sup> E. Sukertowa-Biedrawina, *Polskie postylle i kancjonały...*, dz.cyt.; ta , *wiadomo narodowa na Mazurach i Warmii w pie ni ludowej*, „Komunikaty Warmi sko-Mazurskie” 1962, nr 1.

nocze nie uznaje mazurskich gromadkarzy za jeden z elementów wi ksze go przebudzenia religijnego w Europie z ko ca XIX wieku i pocz tków XX wieku<sup>103</sup>.

## Metodyzm

Metodyzm pojawił si na ziemiach polskich dopiero po pierwszej wojnie wiatowej. Cho ródła wzmiankuj edycj piewnikow z lat 1922—1923<sup>104</sup>, to szersze znaczenie uzyskał dopiero *piewnik Metodystyczny z nutami* wydany w 1927 roku<sup>105</sup>. Zawierał nuty i teksty 256 pie ni, w wi kszo ci przetłumaczonych z *The Methodist Hymnal*, oraz wybór psalmów. E. Chambers odnotowuje w swoich wspomnieniach donioś rol współredaktora, W. Dropiowskiego (1871-1963), który „tłumaczył liczne hymny i pie ni z naszego ameryka skiego piewnika na j zyk polski, z takim powodzeniem, e nieraz tłumaczenia dorównywały, a nawet przewy szały oryginały”<sup>106</sup>. Dropiowski uko czył Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie i pracował w latach 1923-1933 jako nauczyciel i dyrektor metodystycznego gimnazjum i sieroci ca w Klarysewie. Był on pierwszym ordynowanym polskim duchownym metodystycznym<sup>107</sup>.

Trzecie wydanie *piewnika Metodystycznego* ukazało si w 1949 roku<sup>108</sup> w formie tekstowej, w nakładzie 10 000 egzemplarzy. Równolegle zbór w Ostródzie wydał *piewnik Metodystyczny* zawieraj cy 100 pie ni o numeracji zachowuj cej ci gło wobec poprzedniego (czyli pie ni nosiły numery 257-357). Ostatecznie oba te piewniki scalono i nowy piewnik został zatytułowany *Pie ni Nadziei i Wiary*, a ukazał si w Warszawie w roku 1970 (drugie wydanie: rok 1986). Zawierał, prócz 450 pie ni i wyboru psalmów, tak e 5 formuł porz dku nabo e stwa. piewnik ten nale y traktowa jako zwie czenie procesu kształtowania si polskiego kanonu pie ni metodystycznych. W latach 1971-1972 w Warszawie wydano dwutomowy, nutowy, oficjalny piewnik Ko cioła metodystycznego pt. *Pie ni Nadziei i Wiary*, opracowany przez Karola Hławiczk .

## Inne wspólnoty i piewniki ewangelikalne

W XX wieku działały na ziemiach polskich ró ne organizacje mi dzywyznaniowe o charakterze ponadko cielnym, jak np. Rada Ko ciołów Ewangelickich (powstała na zje dzie w Wilnie w 1926 roku); federacyjnym, jak np. Zjednoczony Ko ciół Ewange-

<sup>103</sup> Słowo wst pne, którego autorem jest prawdopodobnie H. Brzozowski, zawiera nast puj ce zdanie: „W Niemczech za powstało takie rozbudzenie nie tylko w ród ludno ci niemieckiej, ale tak e litewskiej i polskiej, osobliwie za w ród Mazurów zamieszkuj cych w Prusach Wschodnich”.

<sup>104</sup> E. Chambers, *Z dziejów ruchu metodystycznego w Polsce*, Warszawa 1948, s. 12, pisze lakonicznie o wydanym wówczas „zbiorze pie ni”. Odnotowuje wydanie „zbioru pie ni ewangelizacyjnych” tak e E. Pu lecki, *Powracaj ca fala. Działalno Południowego Episkopalnego Ko cioła Metodystycznego w Polsce w latach 1920-1924. Studium Historyczno-Teologiczne*, Warszawa 2001, s. 196.

<sup>105</sup> *piewnik Metodystyczny z nutami*, Warszawa 1927. Wydawc była polsko-ameryka ska Spółka Akcyjna „Southerm Trade”.

<sup>106</sup> E. Chambers, *Z dziejów ruchu...*, dz.cyt., s. 22.

<sup>107</sup> Biogram przytacza E. Pu lecki, *Powracaj ca fala...*, dz.cyt., s. 275-276.

<sup>108</sup> *piewnik Metodystyczny*, Warszawa 1949.

liczny (istniał od 1947(53) do 1988 roku) lub przebudzeniowym, misyjnym, jak np. Mi dzywyznaniowy Komitet Ewangelicki (powstał w 1935 roku). Niekiedy wydawały one własne piewniki. W skład Mi dzywyznaniowego Komitetu Ewangelickiego wchodziły: Ko ciół Metodystyczny, Społeczno Chrze cija ska, Ko ciół Ewangelicko-Reformowany, a tak e oba nurty (czyli słowia ski i niemiecki) baptystów i Ko ciół Ewangelicznych Chrze cijan. Komitet wydał w 1936 roku wspólny piewnik *Pie ni Ewangeliczne*<sup>109</sup>. Warto zauwa y , e wymienione tu organizacje religijne reprezentuj niemal te same nurty protestantyzmu, które zaliczał do ewangelikalizmu G.M. Marsden (zob. wst p), co jedynie potwierdza przyj t na pocz tku definicj . Wspólnota nawróconych chrze cijan stawiana jest przez te rodowiska cz sto ponad ko cielnymi granicami i obejmuje tak Ko cioły chrzcz ce dorosłych, jak i rodowiska pietystyczne.

Zjednoczony Ko ciół Ewangeliczny przeję ł czwarte wydanie *piewnika Pietłgrzyna*, szczególnie cenne pod wzgl dem muzycznym. Czerogłosowy piewnik od razu zdobył dominuj c pozycj w wiecie ewangelicznych wspólnot. Własnym piewnikiem ZKE były *Pie ni nowego ycia*, które ukazały si w wersji tekstowej w 1984, a nutowej w 1987 roku.

Ruch pi dziesi tników (ros. *Piatidiesiatnikl*), nale cy do ruchu zielono wi tkowego, narodził si na ziemiach polskich w przeddzie drugiej wojny wiatowej, ale dopiero w latach siedemdziesi tych cz zborów dokonała rejestracji pod nazw Chrze cija skiej Wspólnoty Zielono wi tkowej (1976)<sup>110</sup>. Wspólnota długo korzystała ze piewników w j zyku ukrai skim i rosyjskim, głównie ze wzgl du na fakt, i wi kszo wyznawców stanowili Łemkowie mieszkaj cy tak w Beskidzie Niskim (Wysowa, Gorlice i in.), jak i na Dolnym l sku (Legnica, Polkowice, Lubin), dok d cz z nich została wysiedlona w ramach akcji „Wisła” po 1947 roku. Polskiej zyczne piewniki stopniowo zdobywały sobie coraz wi cej sympatyków wraz z post puj cym procesem polonizacji Wspólnoty i przyjmowaniem do zborów ludno ci nielemkowskiej. Polskie piewniki były pocz tkowo drukami ulotnymi, a wi kszy rozmiar miał jedynie *Głos Miło ci* wydany w 1986 roku w Zabrze-Mikulczycach, gdzie w tym czasie znajdowała si siedziba władz tego zwi zku wyznaniowego. piewnik ów zawierał 103 pie ni, wydano go metod powielaczow . Był zbiorkiem w znacznej cz ci składaj cym si z pie ni młodzie owych, które nale do nowszej formacji duchowej. Podczas niedzielnych nabo e stw korzystano szeroko ze piewników ZKE, w tym głównie ze *piewnika Pietłgrzyna*.

Jest kilka powodów, dla których ogarnie cie cało ci podstawy ródlowej jest niemo liwe. Wiele zborów ewangelikalnych wydawało bowiem „domowym” sposobem małe piewniki do własnego wykorzystania. Powielone na sitodruku, kserowane, a niekiedy nawet przepisywane r cznie (jak u „pi dziesi tników” w Beskidzie Niskim), stanowi naprawd trudn do ustalenia liczb drobnych druków ulotnych<sup>111</sup>. Niekiedy maj charakter okoliczno ciowy, powstawały na potrzeby zjazdu ewangeliza-<sup>100</sup>

<sup>109</sup> Szerzej informuje o tym L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrze cijanie...*, dz.cyt., s. 191-193.

<sup>110</sup> Dzieje tego ruchu czekaj nadal na naukowe opracowanie. Z istniej cej literatury mo na polecie maszynopis pastora z Wysowej - Krzysztofa Krempnego - streszczaj cy histori przebudzenia religijnego w Beskidzie Niskim, oraz opracowania monograficzne znajduj ce si w Pracowni Dokumentacji Wyzna Religijnych w Polsce Współczesnej: Edyty Ziółko, Marty Miklicz i in.

<sup>111</sup> Interesuj c analiz niemieckich r kopi miennych piewników protestanckich z rejonów zachodniej Rosji zawiera: A.Ch. Planitz, *Die Liederhandschriften der Russland deutschen - Quellensammlung und Untersuchung*, Marburg 1995, s. 288.

cyjnego lub innej uroczysto ci. Dlatego w niniejszym opracowaniu pomini to pozycje tego typu, przeznaczone dla jednego zboru czy dla jednego zjazdu ewangelizacyjnego, które po spełnieniu swej roli gin ły. Przykładami niech b d : wydana na powielaczu, licza 12 stron i 25 pie ni broszura pt. *Rado nie piewajcie* opracowana w 1988 roku na zjazd młodzi y w Chodzie y przez ZKE albo piewniki Zboru Stanowczych Chrze cijan w Wi le Malince (Braci Norweskich), *Pie ni ycia*, wydawnictwa Ukryte Skarby, pozbawione danych bibliograficznych lub *Pie ni ycia na Bo ej drodze*, opublikowane w Blaubeuren, tak e bez roku wydania.

Warto cho wspomnie o rodowiskach polskich imigrantów, którzy w drugiej połowie XIX i w pocz tkach XX wieku przybywali do Ameryki Północnej i tam przyjmowali ewangelikalne do wiadczenie. Oni pierwsi rozpocz li prac nad przekładem ewangelikalnej, przebudzeni owej pie ni angielskiej na j zyk polski. Wspominali my ju *piewnik Pie ni Religijnych Ko ciota wyznania Baptyskiego w Ameryce* z 1917 roku wydany w Filadelfii. Odnotujemy te *piewnik pt. Pie ni Pielgrzymy* opublikowany w USA, w East Orange, przez J. Bokmeldera, wymieniaj cego jeden z polskich ewangelizacyjnych *piewników* jako ródło własnych pie ni. W 1943 roku w Nowym Jorku wydano zbiór: *Pie ni Duchowne na Chwał Bo* , zawieraj cy 228 pie ni, a opracowany przez K. Fugowskiego i N. Stecewicza. Cało sygnował Zwi zek Polskich Ko ciółów Chrze cijan skich Pełnej Ewangelii. Nazwa sugeruje, e instytucja ta była zwi zana z nurtem zielono wi tkowym (ang. termin *Fuli Gospel* dodawały do nazwy ameryka skie wspólnoty pentekostalne). Pie ni w tym *piewniku* maj umieszczone pod polskim tytułem angielskie odpowiedniki, co pozwala podejrzewa z du doz pewno ci, e przekładano je wprost z j zyka angielskiego.

O ywion działalno translatorsk i wydawnicz prowadził po drugiej wojnie wiatowej Paweł Bajko i jego ona Adela, zwi zani z nurtem Ko ciółów Chrystusowych, którzy w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej wydali w j zyku polskim, przeznaczone dla młodzi y *Sło ca Promienie* (ang. *Heavenly Sunshine*) w Bel Air w Maryland, cz pierwsz w 1966, drug w 1970 roku. *piewnik pt. Jedna Pie* w opracowaniu A. Bajko ukazał si w dwu cz ciach - pierwsza w 1968, druga w 1974 roku<sup>112</sup>.

Trzeba doda , e po roku 1918 reemigranci z USA stanowili wa ny zaczyn rozwoju ró nych nurtów chrze cijan stwa ewangelikalnego w Polsce. Przyj wszy now wiar , stawali si cz sto misjonarzami we własnej ojczy nie, która, wskrzeszona po okresie niewoli, jawiła im si jako ziemia obiecana, do której powracali, aby „głosi słowo Bo e dla swego narodu”<sup>113</sup>.

Trudno jednoznacznie zaklasyfikowa *piewnik* sygnowany przez Katarzyn Tosio (prawdopodobnie córk reformowanego duchownego - Tomasza Tosio, który we wst pie do PKB został okre lony jako „błogosławiony m bo y”) pt. *Pie ni ewangeliczne*, do którego przedmow napisał ksi dz S. Skierski. Zaznacza on, e inicjatorem wydania tego kancjonau był Komitet Zjednoczenia Ewangelickich Chrze cijan,

<sup>112</sup> W zbiorach zamieszczono po ok. 100 pie ni z nutami, zawierały jednak własne utwory nurtu Ko ciółów Chrystusowych i ró niły si spisem tre ci od wydanego w 1947 roku w Polsce wspomnianego *piewnika Ko ciota Chrystusowego*, który mo emy wł czy we wspólnot symboliczn ewangelikainych *piewników* do 1989 roku. Zbiorki pa stwa Bajków proponuj t form pie ni, która swoj popularno datuje współtze nie. P. Bajko, *Z dziejów Ko ciota...*, dz.cyt., s. 77.

<sup>113</sup> P. Bajko, *Z dziejów Ko ciota...*, dz.cyt., s. 19. Zwrot ten odnosi si do K. Jaroszewicza, który stał si twórc nurtu Ko ciółów Chrystusowych w Polsce.



który w 1935 roku zorganizował konferencję misyjną i wydał mały *Spiewniczek pieśni ewangelizacyjnych*. Wśród 200 pieśni, które zawiera ów zbiór, wiele stanowi przekłady z języka niemieckiego i rosyjskiego, ale również z angielskiego. Jak zaznaczono na wstępie, korzystano z *Hymns of Consecration and Faith, Alexander's Hymns, Hymns old and news*, wydanych w Londynie, Edynburgu i Glasgow w latach dwudziestych XX wieku.

## różdła, inspiracje, autorzy

Bezpośrednio wzmianki zamieszczane w polskich kancjonałach ewangelikalnych pozwalają określić precyzyjniej podstawy różdł dla zamieszczanych pieśni. W pierwszym rzędzie pojawia się krótki język niemiecki<sup>115</sup> i kancjonały, które są sygnowane przez pokrewne ewangelikalne lub pietystyczne wspólnoty religijne. Dorobek pieśniowy pietyzmu został zwięzle omówiony na poprzednich stronicach. Przywołajmy niniejszym bliższe konotacje tekstowe i okres, w którym kształtował się polski kanon pieśni ewangelikalnej, a więc schyłek XIX i pierwsza połowa XX wieku.

Wśród pieśni *Christliche Gemeinschaft*, czyli kancjonałów niemieckich środowisk neopietystycznych, najczęściej odwoływano się i korzystano z: *Reichsharfe. Liederbuch für Christliche Versammlungen*" oraz *Reichslieder*. Najważniejszym kancjonałem niemieckich baptystów był *Glaubensstimme für die Gemeinden des Herrn*<sup>116</sup>, wydawany w Kassel. Drugim z różdłowych baptystycznych pieśniów był *Evangeliums - Sänger*, publikowany przez wydawnictwo Oncken, także w Kassel. Wydawnictwo Bethel z Mandsbek, publikujące przebudzeniową literaturę (m.in. pisma R.A. Torrey'a), wydało bardzo popularny pieśniok pt. *Rettungsjubel. Zum Gebrauch in Evangelisations- und Glaubens- Versammlungen*. Ruch Braci Plymouthskich (*Bruder Bewegung*) opublikował niewielkie *Geistliche Lieder*<sup>117</sup>. Z kancjonałów ruchu zielonowitkowego przywoływano najczęściej *Pfingst-Jubel* wydany w Mülheimer. Warto zaznaczyć, że oba ostatnie pieśnioki miały nuty.

Pierwszy ukraiński pieśniok na ziemiach zachodniej Ukrainy *nicui naaoMHUKa*, wydano w roku 1920<sup>118</sup>. Opracował go I. Semenin. Dla całej Ukrainy przygotowano w 1924 roku ewangeliczny pieśniok pt. *Aпта* (wydany w 1925 w Charkowie, w opar-

<sup>114</sup> Szukając pierwowzorów, sprawdzano przede wszystkim pieśnioki prowincji kościelnych Pomorza, Śląska, Prus i Wielkopolski. Były to przede wszystkim: *Evangelisches Gesangbuch für Provinz Pommern*, Stettin 1917; *Schlesisches Provinzial Gesangbuch*, Wrocław 1910; *Evangelisches Gesangbuch für Ost- und Westpreussen*, Königsberg 1910; *Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Unierte evangelische Kirche in Polen*, Posen b.r.w. Należy jednak przyznać, że stosunkowo rzadko pieśnioki trafiały do polskich kancjonałów bezpośrednio z wymienionych pieśniów.

<sup>115</sup> Korzystałem z wydań z pierwszej połowy XX wieku ukazujących się w Strzegomiu (Stregau) nakładem Verlag Theodor Urban. Wydanie trzecie z 1911 roku miało 513 pieśni.

<sup>116</sup> Był to obszerny pieśniok opracowany w połowie XIX wieku, wielokrotnie wznawiany, wydanie dwudzieste z 1922 zawierało 702 pieśni.

<sup>117</sup> Wydanie dziesiąte z 1925 roku sygnowane jest przez imię Braci w Elberfeld. Zawiera 147 pieśni.

<sup>118</sup> Historię wschodniosłowiańskich pieśniów przebudzeniowych rekonstruuje za wstępem do *EeamejibCKUü cnieanur einponotceHnn*, Chicago 1954.

cowaniu I. Efimowicza). Staraniami P. Oliszka wyszły we Lwowie trzy baptystyczne piewniki: *ronoc Ciony* (Lwów 1930), *Apcjra Ciony* (Lwów 1931), *nicni cnacenux* (Lwów 1937). D. Garasewicz przygotował dwa piewniki: *CnapórnikKa* (Krzemieniec 1930) i *IlcajiMocniau* (Krzemieniec 1937 i 1939). Cieszyły si one szczególnie popularno ci w ród ewangelicznych chrze cijan i baptystów zachodniej Ukrainy. Wspomina ne s na przykład przez Łemków, którzy przyjmowali zielono wi tkow duchowo u schyłku lat trzydziestych. piewano z nich tak e długo po drugiej wojnie wia towej<sup>119</sup>.

Nutowym piewnikiem był *XpucmuaHCbKuu cniaanuK* (Łód 1932), w opracowaniu L. abko-Potapowicza. Obszernym zbiorem obejmuj cym liczne ukrai skie edycje piewnikowe był *Hobuu xpucmunncbKuu cnieanuK* (Rawa Ruska 1935). Tak e w Ame rycy Północnej emigranci wydawali ukrai skie piewniki ewangelikalne, jak np. *Xpu cmuHHCbKuu cnisanuK* (Winnipeg 1942), pod redakcj P. Kindrata, czy wydana przez Ko ciół Prezbiteria sko-Metodystyczny w j zyku ukrai skim, *Knuza xbcuiiu* (Toronto 1922). Wiele anglosaskich pie ni ewangelikalnych zostało prze j tych przez literatur wschodniostłowia sk w piewniku pt. *nicni padocmi* (Nowy Jork 1932). Poza zie miami ukrai skimi wydano tak e *nicni xpucmunn* w Niemczech w 1949 roku i *riicni aipu* (1939, 1943) w Argentynie. Obszernym zbiorem ewangelikalnych pie ni j zyka ukrai skiego (726 pie ni z nutami) był kancjonał pod redakcj L. arko-Potapowicza, wydany w Chicago w 1954 roku pt.: *EetanzejincKuu cnieanuK Binpoxtotcemoi* (podtytuł został sformułowany ju w j zyku angielskim i brzmiął: *Ukrainian Evangelical Hymn Book*).

Omawiany obszar j zykowy jest szczególnie trudny do systematycznego opisu z racji komunistycznych represji i ogranicze , jakie dotykały wspólnoty ewangelikalne<sup>120</sup> w Rosji sowieckiej i spowodowały m.in. licencjonowanie działalno ci wydawniczej. Teksty pie ni przepisywano wi c r znie lub na maszynie<sup>121</sup>. Nale y tak e odnotowa istnienie twórczo ci indywidualnej, która przyczyniała si do rozwoju i wzbogacenia repertuaru ukrai skich pie ni ewangelikalnych, a któr nie sposób skatalogowa i ob j w niniejszej kwerendzie. Przykładem niech b dzie twórczo S. Byczkowskiego. Pierwszy zbiorek 40 własnych pie ni pt. *nicm npoGyóJicennn* wydał w Warszawie w 1941 roku. piewnik ten, rozbudowany o inne pie ni tego autora i pie ni innych twórców, wydano w 1948 roku w Niemczech pt. *Pidna nicnn na nyotcuKi*.

J. Prochanow był najwa niejsz postaci ewangelikalnej pie ni j zyka rosyjskiego. Studiował na Zachodzie w szkole baptystycznej w Londynie oraz na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Berli skiego<sup>122</sup>. Spod jego pióra wyszło 650 oryginalnych pie ni, a przeło ył 413 utworów<sup>123</sup>. Pierwszy zbiór, *rycnu*, ukazał si mimo sprzeciwu władz carskich w 1902 roku. W wydanym w 1923 roku w Łodzi przez Towarzystwo

<sup>119</sup> Informacje za wiadectwami starszych braci ze zborów w Legnicy, Gorlic i Wysowej.

<sup>120</sup> Interesuj c prób opisu tych rodowisk s prace m.in.: W. Sawatsky'ego, *Sowiel Evangelicals Science World War II*, Kitchener Scottdale 1981; tak e A.Ch. Planitz, *Die Liederhandschriften der Russand deutschen...*, dz.cyt., s. 61.

<sup>121</sup> W zbiorach autora znajduje si m.in. przepisany r znie w roku 1948 piewnik *IlcaJiMocnieu* (bez karty tytułowej, 341 pie ni z dodatkami) oraz oprawiony, przepisany na przebitkowym papierze maszynopis pt. *CóopnuxJjyxoebix IlecHoneHuu*, b.d. i m.w., na który składa si 670 pie ni.

<sup>122</sup> L. Szenderowski, *Ewangeliczni chrze cijanie*, dz.cyt., s. 96.

<sup>123</sup> Dane za biograficznym artykułem E. Czajko, *Jan Prochanow w: Kalendarz Jubileuszowy 1963*, Warszawa 1962, s. 183.

Wydawnicze Kompas zbiorze *ffyxoeiibie necmi*, zebrał on 1233 pie ni. Zbiór utworzono poprzez wydanie w jednym tomie 10 zbiorków z zachowaniem ich wewn trznej numeracji. W jednym zeszytcie poł czono 10 wcze niej wydanych zbiorów J. Prochanowa i innych autorów. Były to w kolejno ci: *rycju* (507 pie ni); *necmi xpucmuamiHa* (101 pie ni); *TuMnam>i* (100 pie ni); *KuMecuibi* (100 pie ni); *3apn cncu3mi* (100 pie ni); *Ilecnu nepebix xpucmuau* (100 pie ni); *Ceupejib ffaeuda* (100 pie ni); *Hoebie iianeebi* (75 pie ni); *Ilecnu Amibi* (pie ni dla kobiet - 30); *necmi znyöunbi* (20 pie ni).

Po unifikacji ewangelicznych chrze cijan i baptystów w ZSRR, oficjalnym piewnikiem Ko ciöta Ewangelicznych Chrze cijan Baptystów był *CöopmiK ffyxoaiibix necmi* (Moskwa 1968), który zawiera 580 pie ni. We wst pie podkre lono, e powstał jako wybór z trzech tomów: wspominanych ju *ffyxoeubix necmi* zbiór (1233 pie ni ewangelicznych chrze cijan), baptystycznych piewników *rojoc eepbi* i *necmi padocmu u noöedbi*. W 1970 roku, prawdopodobnie na Zachodzie ( wiadczy o tym biblijny papier i brak miejsca druku), wydano *flyxoeubie zumhu u necuonemin*, które zawierały 249 pie ni z nutami i z dodatkiem 30 pie ni dla dzieci i młodzie y. piewnik ten był popularny w ród ukrai skich i łemkowskich pi d ziesi tników.

W literaturze angielskiej daleko trudniej wskaza kancjonały, które stały si wzorcem czy ródłami tekstów dla naszych ewangelikalnych pie ni. Z cał pewno ci metodystyczne *Pie ni Nadziei i Wiary* czerpały z kancjonałów angloj zycznych, ale po analizie spisu pie ni spostrzec mo na, e np. w wydaniu z 1970 roku znajduje si tylko 5 pie ni Ch. Wesleya i tyle I. Wattsa - klasyków ewangelikalnej hymnologii. Jest to bardzo mało w porównaniu z wielkim zbiorem metodystycznych hymnów zawartym w *Hymns and Psalms*, a wydanym w Londynie w 1983 roku po kilku latach pracy ko cielnej komisji i zawieraj cym 888 hymnów i pie ni (tytuł nawi zuje do słynnego wydania J. Wesleya z 1737 roku). Jest to kancjonał b d cy sukcesorem edycji z 1933 roku, zbieraj cy tamten piewnik i inne, maj ce charakter ekumeniczny, ale zwi zane i popularne w kr gach ewangelikalnych. Jest to tak e zbiór, który zachowuje ci gło , poczynaj c od kancjonału, który stał si na ponad wiek podstawowym piewnikiem metodyzmu - *Collection of Hymns for the Use of the People Called Methodist* z 1780 roku.

wiadectwa korzystania przez autorów polskich piewników ewangelikalnych z pie ni francuskiej zycznych s wi cej ni skromne. Jedynie *Pie ni ewangeliczne* z 1939 roku wymieniaj piewnik reformowanych ewangelików, wydany w Neuchâtel - *Chants de Victoire*. Podobnie wyj tkiem jest piewnik *Chwalebna Pie* wydany przez Ko ciöł Ewangelicznych Chrze cijan we Francji w Billy Montigny. W ród wymienianych przez ten piewnik ródół znajdujemy a trzy francuskiej zyczne kancjonały: *Chants de Victoire*, *Ailes-de-la-Foi* i *Arc-en-ciel*.

W ród autorów pie ni *Głosu Wiary*, *piewnika Pielgrzyma* czy *Chwalebnej Pie ni* znajdujemy nazwiska twórców z wieku XVI, takich jak M. Luter, oraz z XVII stulecia jak Anioł l zak. Pojawiaj si przedstawiciele niemieckiego pietyzmu w radykalnej postaci - G. Arnold, G. Tersteegen, M. von Zinzendorf. Wiele pie ni pochodzi od twórców anglosaskiego przebudzenia XVIII wieku, J. i Ch. Wesleyów, które s siaduj z rosyjskimi pie niami J. Prochanowa. Pie ni działaczy społeczno ciowych znajduj si obok pie ni zaczerpni tych ze piewnika Armii Zbawienia. W wielu kancjonałach znajdujemy adaptacje utworu Jana Kochanowskiego *Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary*.

Ta ró norodno ma swoje granice. Dzieje kolejnych edycji *piewnika Pielgrzyma* pokazały, jak poszczególne Kościoły ZKE starannie dbały o „swój” zestaw pieśni. Zachowanie własnej to samo ci religijnej nie stało jednak w sprzeczności z przekonaniem o istnieniu wspólnoty istniejącej ponad organizacjami kościelnymi.

Znajdujemy także pieśni wspólne ze światem katolickim. Najczęściej to pieśni niebędące teologicznych zastrzeżeń, np. kolędy *Bóg się rodzi* (HS 1949, nr 26) czy *Młdrcy wiata monarchowie* (HS 1949, nr 33) lub najczęściej zamieszczana *Kiedy ranne wstaj zorze* Franciszka Karpińskiego (HS 1949, nr 483; P 1981, nr 660). Są to pojedyncze przypadki. Daleko większy jest udział pieśni ewangelickiej, która z oczywistych powodów najczęściej pojawiała się w piewnikach piety stycznych nie np. zielonowi tkowych, choć *piewnik Pielgrzyma* (szczególnie jego wydania przed drugą wojną światową) miał także sporo wspólnego materiału z kancjonałami ewangelickimi. W omawianych piewnikach metodystycznych znajdujemy także do słów w. Franciszka *Przybądź do ciebie z łódź* (PN W 1986, nr 92), której nie znajówczesne piewniki katolickie.

Przełom XIX i XX wieku był wiadkiem przyswojenia kanonu zachodniej ewangelikalnej pieśni do języka polskiego. Wśród wielu anonimowych tłumaczy znanych jest kilka nazwisk, których dorobek jest szczególnie rozległy. W pierwszych dziesięcioleciach XX wieku byli to m.in.: P. Sikora, ewangelicki duchowny zaangażowany w ruch społeczno-kościowy (52 pieśni własne lub tłumaczenia w PN W z 1986 roku), Jan Głajcar (1895-1971) oraz A. Hławiczka, których działalność kontynuowali: wspomniany już profesor K. Hławiczka (54 pieśni własne lub tłumaczenia w PN W z 1986), Katarzyna Tosiówna (*Pieśni Ewangeliczne*), J. Kajfosz, A. Bajko.

Wczesne recepcje idei ewangelikalnych wyróbiały si teren i ska Cieszyńskiego jako typowej ziemi pogranicza. Tu powstały pierwsze wspólnoty pietystyczne i pierwsze zbory zielonowi tkowe i Braci Plymouthskich. Wysoka kultura muzyczna sprzyjała procesowi spolszczania idei religijnych za pośrednictwem religijnej hymnodii. Wielką rolę odegrały w tym procesie wielokrotnie przywoływane w tej części postaci ks. P. Sikory i K. Hławiczki.

## II. KREW JEZUSA - METONIMIA ZBAWIENIA

Protestancka cze dla krwi Jezusa ma swoje korzenie w dolorycznej duchowo ci pasyjnej redniowiecza. W wiekach XIV-XV popularne były przedstawienia krwi ukrzyowanego Chrystusa, zbieranej do kielichów przez pi ciu aniołów czy wyobra enie Jezusa w tloczni mistycznej<sup>1</sup>. Zgodnie z zasad *solus Christus*, sztuka protestancka skupiała si na zbawczej m ce i mierci Jezusa, a w sferze przedstawieniowej i słownej rozwijała cze dla krwi Jezusa<sup>2</sup>. Jako atrybut m ki, a wi c zbawczego dzieła Boga, była uznawana za godn szczególnego szacunku i medytacji. Jednak, wobec narastaj - cego w potrydenckim katolicyzmie zwi zku mi dzy czci dla wi tej krwi a kultem eucharystycznym i rozwojem kultu Bo ego Ciała, protestantyzm do pow ci gliwie postługiwał si motywu krwi jako wina eucharystycznego, a starał si przede wszystkim nada obrazowi krwi Jezusa znaczenie i sens soteriologiczny, nie sakramentalny. Przelana krew Boga stawała si w tej perspektywie przede wszystkim atrybutem dokonanej ofiary.

Nale y zaznaczy , e po dyspucie w Marburgu w 1529 roku, a nast pnie po zjednoczeniu szwajcarskiej reformacji wokół *consensus tigurinensis*, protestanci europejscy nie osi gn li zgody co do jednolitej interpretacji Wieczerzy Pa skiej. W tym za kontek cie pojawiał si najcz cie w tek krwi Jezusa. Główne p kni cie protestantyzmu na nurt szwajcarski - reformowany i niemiecki - luteranski, dotyczyło wła nie interpretacji najwa niejszego z chrze cija skich sakramentów. Luteranizm zachował wiar w realn obecno krwi Chrystusa w winie eucharystycznym, a wiat ewangelików reformowanych poszedł za interpretacj Kalwina, mówi c o symbolicznej, duchowej komunii. St d krew Chrystusa pojawia si w pie niach protestantyzmu tak e jako figura wina eucharystycznego, ale zdarza si to o wiele rzadziej ni w pie niach katolickich, w których jest to symbolizacja dominuj ca.

W porównaniu z kancjonałami ewangelickimi, w piewnikach ewangelikalnych cz stotliwo pojawiania si motywu krwi Chrystusa jest wielokrotnie wi ksza. Podczas gdy w tych pierwszych temat ten jest obecny głównie w pie niach eucharystycznych i pasyjnych, a w nowszych kancjonałach, tak e w ród pie ni ewangelizacyjnych, to w piewnikach wolnych Ko ciołów jest motywem wszechobecnym niemal w ka dego rodzaju pie niach, jedynym wyj tkiem s pie ni bo onarodzeniowe. Sami autorzy uznali, e jedn z cech wyró niaj cych literatur przebudzeniow jest to, e teksty te

<sup>1</sup> H. Małkiewiczów<sup>TM</sup>, *Interpretacja tre ci pi nastowiecznego malowidła ciennego z Chrystusem w tloczni mistycznej w kru gankach franciszka skich w Krakowie*, „Folia historiae artium” t. VIII, Kraków 1972, s. 69-159.

<sup>2</sup> G. Spahr, *Kreuz und Blut Christi in der Kunst*, Weingartens, Konstanz 1962; H. Schneider, *Christi Blut in evangelischer Theologie und Frömmigkeit w*: TRE, t. 6, s. 740-742.

„wysławiaj moc krwi Jezusowej”<sup>3</sup>. W najstarszym znanym polskim piewniku baptystycznym *Wesoła Nowina* z roku 1900, który liczył zaledwie 115 pie ni, motyw krwi Chrystusa pojawia si a 39 razy, wi c niemal w co trzeciej pie ni. Nie uwzgl dniamy tu obrazu strumienia łaski, który jest bardzo cz sto synonimiczny wzgl dem krwi Jezusa. W ród tych pie ni a 21 zawiera wyra ny zwrot o „zbawieniu przez krew” lub „oczyszczeniu przez krew”. piewnik ten był przekładem niemieckiego *Frohe Botenschaft*.

Tym, co ł czy wspólnoty, których piewniki s przedmiotem niniejszej analizy, jest przekonanie, i wła ciwe chrze cija stwo zaczyna si od nawrócenia, czyli od aktu wiary dojrzałego człowieka w odkupie czy charakter mierci Chrystusa. Do wspólnych zasad reformacji, która akcentowała zasad *solus Christus* w dziele zbawienia, Kocioty wywodz ce si z prezbiterianizmu, baptyzmu i pietyzmu dodały konieczno prze ycia nawrócenia, w którym jednostka z pewno ci osobistej wiary uzna swoje zbawienie wła nie w ofierze dokonanej na Golgocie. W nastawionych na ewangelizacj kancjonalach ofiara i zbawienie dokonane przez Chrystusa były podstawowymi tematami pie ni. Krew stała si motywem pojawiaj cym si niezwykle cz sto jako niemal synonim dokonanej ofiary.

## Sakralne konteksty krwi

Sakralny symbolizm krwi jest znany wi kszo ci religii i kultur<sup>4</sup>. Krew jest wszak ci le zwi zana z wykonywaniem ofiar, które s jednymi z najstarszych aktów religijnych ludzko ci, jakie znamy, a pocz tki praktyk ofiarnych si gaj paleolitu. Staro ytnie ludy semickie traktowały krew jako „no nik siły” i „materialn posta ycia”. Według staromezopotamskich poda , była ona elementem boskim w człowieku, powstał on bowiem z krwi bóstwa zło onego w ofierze. W pó nosumeryjskim micie czytamy: „chcemy zabi bóstwa Lamma, a z ich krwi ludzko ci da powsta ”<sup>5</sup>. Podczas taurobolii w kulcie Mitry i kriobolii w misteriach Attysa oczekiwano od krwi zbawczych skutków, a k piele we krwi oczyszczały adeptów tych misteriiów. Dla staro ytnych krew była „materialn postaci ycia”<sup>6</sup>.

Biblia po wiadcza ywiony przez wi kszo kultur szacunek wobec krwi. W Starym Testamencie krew (hebr. *dam*) jest ci le zwi zana z yciem (Rdz 9,4n), jest siedzib ycia: „Albowiem dusza wszelkiego ciała we krwi jego jest; a Ja dałem j wam na ołtarz ku oczyszczeniu dusz waszych; bo krew jest, która dusz oczyszcza” (Kpi 17,11). Zakaz spo ywania krwi wi e si wła nie z przekonaniem, i jest ona siedliskiem ycia. W Ksi dze Kapła skiej: czytamy „Bo dusz ka dego ciała jest krew jego, która jest miasto duszy jego” (Kpł 17,14). Dusza - hebr. *nepe* , w innych przekładach

<sup>3</sup>K. Hławiczka, *Przedmowa w: Harfa Syjo ska*, Warszawa 1965, s. 5.

<sup>4</sup>J.P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywisto* , przeł. M. Perek, Kraków 1994 (autor, dedykuj c swoj prac ojcu, mówi o nim, e., „ ył i umarł we krwi Chrystusa”).

<sup>5</sup>Cytuj za: K. Łyczkowska, K. Szarzy ska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 71.

<sup>6</sup>M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Pozna 1989, hasło *krew*, s. 95-96.

Biblii bywa zastępowana w tym miejscu słowem „ycie”. Krew pełniła tak e wielk rol w rytuałach ofiarniczych Izraela. Pojawia si te jako krew ofiarna słu ca do przebłagania grzechów (Kpł 17,11), jako znak przynale no ci do Boga (Wj 29,20; Kpł 8,23) i jest te własn ci Boga co po wiadcza np. Jr 7,6; 26,15. Ofiara z krwi oczyszcza gmin i wi tyńi (Kpł 4; 5; 14; 16). Przez krew zwierzt przelan w ofierze tworzy si zwi zek mi dzy Bogiem i Izraelem (Wj 24,4-8)<sup>7</sup>.

Przekonanie, e we krwi jest ycie, znajdujemy tak e w Nowym Testamencie (gr. *haima*), który mówi o krwi Chrystusa jako o krwi Nowego Przymierza (1 Kor 11,25; Mk 14,25; Łk 22,20; Hbr 9,20). Pojawia si figura kielicha krwi Nowego Przymierza (Łk 22,20; Mt 26,28 i 1 Kor 11,25). Podobnie jak w Starym Testamencie funkcj krwi jest tu oczyszczanie z grzechów, ich zmywanie. Dotyczy to ka dej krwi, jak i krwi samego Chrystusa (Hbr 9,22; Ap 7,14: „wybielili szat w krwi Baranka”; oraz Obj 1,5 „który przez swój krew uwolnił nas od swoich grzechów”). W Ef 1,7 krew jest darem odkupienia („W nim mamy odkupienie przez Jego krew”). W Li cie do Hebrajczyków to dzi ki krwi Chrystusa ludzie „wejd do Miejsca wi tego” (Hbr 10,19). Krew Jezusa ma wyra nie zbawcze wła ciwo ci, jako e „przez krew jego zostali my usprawiedliwieni” (Rz 5,9). Krew staje si znakiem mierci Chrystusa, a nast pnie znakiem jego osoby i nauki, jak np. w Dz Ap 5,28: „A oto napełnili cie Jeruzalem nauk wasz , i chcecie na nas wprowadzi krew człowieka tego”. Biblia zna sformułowanie „ciało i krew”. W dzisiejszym rozumieniu krew jest cz ci ciała, ale w czasach narodzin Nowego Testamentu oznaczała co , co ludzkie, o ywion cielesno .

Jak wspomniano, ródła protestanckiej czci dla krwi Chrystusa tkwi w starszej, przedreformacyjnej religijno ci. redniowieczna literatura mistyczna docenia rol krwi w procesie duchowego przemienienia człowieka. Jan Tauler, autor dzieła *wi ta krew Jezusa*, w którym rozczytywał si M. Luter, a pó niej G. Tersteegen, w jednym z kaza zwracał si do słuchaczy: „Jak e łatwiej mógłby usun swój ra c niedoskonało i starego grzesznego człowieka, (...) je li nie przez przyj cie prawdziwego Syna Bo ego, Jego prawdziwego, ywego, Boskiego wi tego Ciała, Jego wi tej, obmywaj cej (twoje niedoskonało ci) Krwi (...)”<sup>8</sup>. I cho mowa jest o krwi raczej w charakterze wina eucharystycznego, to wa ny jest tu kontekst u wi caj cy krwi, obraz obmywania grzechów przez krew, który rozwinie pó niej protestantyzm, odrzucaj c wiar w przeistoczenie wina w krew Boga (transsubstancjaj ). W interpretacji motywu krwi Jezusa mo emy wi c jak na razie wyró ni dwa uj cia: krew jako wino eucharystyczne oraz krew zmywaj ca grzechy, „zapłata”, jak Bóg wniósł za ludzkie przewinienia. W wizji J. Taulera oczyszczenie i wi to daj kontakt z krwi obecn w sakramencie. Pami tajmy, e jest to uj cie katolickie.

W ród innych mistyków ze szkoły nadre skiej o krwi pisał te Henryk Suzo. Wkłada on w usta M dro ci Przedwiecznej, wypowiedane z krzy a, słowa: „Oczyszcz ci wtedy wod yw , przyozdobi ci purpur Mojej krwi, zjednocz si z tob , zł c ci ze Mn na wieki”<sup>9</sup>. Kolejny obraz u H. Suzo: „Z Jego r k, nóg i boku tryskaj ró-

<sup>7</sup> O znaczeniu krwi w Biblii m.in. W.H. Schmidt, G. Delling, *Wörterbuch zur Bibel*, Hamburg 1971, s. 55-56; M.H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, New York 1970 (reprint 1923), s. 227-233; *Dictionary of biblical images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech an literary patterns of the Bibel*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longmann, Downers Grove 1998, s. 99-101. Szerzej o krwi w historii religii i tradycji chrze cija skiej TRE, t. 6, s. 727-742; J.P. Roux, *Krew...*, dz.cyt.

<sup>8</sup>J. Tauler, *Kazania*, przeł. W. Szymona, Pozna 1985, s. 250.

<sup>9</sup>H. Suzo, *Ksi ga M dro ci Przedwiecznej*, przeł. W. Szymona, Pozna 1983, s. 136.

dla ycia, zraszaj ce cał ziemi , krynice niewyczerpanego miłosierdzia, niesko czonej m dro ci, przeobfitej słodyczy i gor cej miło ci oraz ródło ycia wiecznego”<sup>10</sup> . w. Katarzyna ze Sieny pisała: „Gdzie to dusza poznała t godno , e jest zjednoczona i zmieszana z krwi Baranka, przyjmuj c chrzest wi ty z moc krwi? W boku Syna mojego, gdzie poznaje ogie boskiej miło ci”<sup>11</sup>. Mówi ona o „czerpaniu mocy z krwi”.

w. Bonawentura w dziele *Mistyczny krzew winny* prowadzi medytacyjne rozwa ania kolejnych „wyla krwi Jezusa Chrystusa”<sup>12</sup> .

Protestantyzm przejmuj e tej motywiki i rozwija j twórczo, czego przykładem jest słynny hymn w. Bernarda z Clairvaux, który wszedł do repertuaru pie ni pasyjnych reformacji, w przeróbce P. Gerhardta pt. *O Haupt voll Blut und Wunden* (*Ogłowo krwi zboczona*, P 1981, 53; w kancjonafach ewangelickich - „O głowo co zraniona”). Rozwijaj cy si w potrydenckim katolicyzmie kult Bo ego Ciała hamował jednak rozbudowane ewangelickie obrazowanie w tym kierunku. Krew stała si przede wszystkim atrybutem zbawienia, a znacznie rzadziej figur o symbolic eucharystycznej<sup>1</sup> .

Przykładem ró nic interpretacyjnych niech b dzie dalszy rozwój redniowiecznego wyobra enia tzw. Chrystusa w tloczni mistycznej<sup>11</sup>. W wiecie protestanckim interpretacja religijna tego wyobra enia nie idzie w kierunku uto samiania krwi Chrystusa z winem eucharystycznym, ale w stron podkre lenia uniwersalnego wymiaru zbawienia. wiadczy o tym np. ołtarz z ko cióła w. Jadwigi w Pszczynie z 1650 roku zawieraj cy przedstawienie Chrystusa w tloczni opatrzone nazw „Alegoria odkupienia ofiar Chrystusa”. Jak twierdzi J. Harasimowicz, ołtarz był unaozczeniem tre ci modlitwy postnej z *Agendy ole nickiej*. „O Panie Jezu, my wielcy grzesznicy wierzymy i wyznajemy, i e krew i mier Twoja jest zupełn ofiar i dostateczn zapłat za (...) popełnione grzechy”<sup>15</sup>. Zauwa my, e z jednej strony, krew odsyła do mierci jako jej znak czy zapowied , a z drugiej, w cytowanym fragmencie krew i mier stoj w pozycji niemal równorz dnej, wymieniane s jedocze nie. Pojawienie si tego typu figur j zykowych w XVII wieku mo e by interpretowane jako zapowied dokonanego za spraw pietyzmu wielkiego wzrostu znaczenia krwi Chrystusa w pobo no ci nast pnego stulecia. Proces ten dostrzegany jest w analizowanym zespole pie ni, w którym krew zdominuje obrazowanie idei odkupienia.

M. Luter w hymnie *Christ, unser Herr*, piewanym w Ko ciółach ewangelickich przed chrztem, jasno okre la rol krwi Chrystusa:

Das Aug allen das wasser sieht  
Wie Menschen Wasser gießen

<sup>10</sup> Tam e, s. 127.

<sup>11</sup> w. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bo ej Opatrzno ci, czyli Ksi ga Boskiej nauki*, przeł. L. Staff, Pozna 1987, s. 128.

<sup>12</sup> Cytuj za w. Bonawentur , *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 19M; przeł. S. Kafel, s. 182—186.

<sup>13</sup> O dziejach tego motywu zwi le informuje m.in. H. Schneider, *Christi Blut in evangelischer...*, dz.cyt.

<sup>14</sup> Przedstawienie to zostało wyczerpuj co opisane przez H. Małkiewiczówn , *Interpretacja tre ci pi tnastowiecznego...*, dz.cyt., s. 69—159.

<sup>15</sup> J. Harasimowicz, *Słowo widzialne. Luteranizm górno l ski w zwierciadle sztuki w: Oblicza sztuki protestanckiej na Górnym l sku*, Katowice 1993, s. 16.



Der Glaub im Geist die Kraft versteht,  
Des Blutes Jesu Christi<sup>16</sup>.

Oko samo widzi wod ,  
Kiedy ludzie wod lej .  
Wiara w duchu widzi sił  
Krwi Jezusa Chrystusa<sup>17</sup>.

Badacz hymnów M. Lutra, O. Schliske, podkreśla, że M. Luter budował w nim obraz krwi w dziele zbawienia na nowotestamentowym obrazie przebitego boku Chrystusa i wypływających z niego wody i krwi<sup>18</sup>. Luteranizm wierzy, że element wody związany jest symbolicznie z chrztem jako warunkiem zbawienia. Zatem droga do zbawienia człowieka to nie tylko konieczność chrztu wodnego, ale i metaforyczne „obmycie krwi”, które oddawała ówczesna ikonografia.

Ikonografi uzupełniało równoległe reformacyjne kazanie. Marcin Luter w *Postylli* pisał: „(...) krew Pana naszego Jezusa Chrystusa jako prawdziwego baranka wielkonożnego, ma nawet po śmierci moc i skuteczność; i ma płynąć, pokrapia wierzających, a stojących przy krzyżu tak naznaczą, że diabeł, śmierć i grzech zostawi musz w spokoju wszystkich, którzy znak ten mają na swoich czołach. Oto właściwe ciwo, moc i skuteczność krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa, która nawet po śmierci trwa w kościelnej społeczności na zawsze”<sup>19</sup>. Widzimy, że w tym ujęciu moc krwi Chrystusa trwa ponad historię a jej wpływ i znaczenie polega na obronie chrześcijan przed złem. Nieco wcześniej pisze M. Luter o krwi Chrystusa, że „nie skrzepła ona i nie ostygła”, płynie ona, „choć umarła”, a wszyscy, których pokropi, mają grzechy odpuszczone i są „dziełami żywota wiecznego”<sup>20</sup>. Tym razem ukrytym znaczeniem krwi staje się sama łaska. Ewangelickie ujęcie krwi Chrystusa uważa ją za alegorię samej łaski Boga. Krew odsyła do swojego „właściciela” i ma znaczenie w kulcie wyrażone przez fakt owego „odsyłania”. Nie jest bowiem obiektem osobnej czci, religijnej *latrii*. W protestantyzmie religijny kult przynależy wyłącznie samemu Bogu i wierni nie modlą się do krwi, nie uznają jej osobnej i oddzielnej (od Jezusa) mocy. Jeśli spróbujemy określić relacje w kategoriach językoznawstwa, jest to metonimia Jezusa, bo dominująca relacja semantyczna nie jest podobieństwem jak w metaforze, ale przystawianiem. Jest przeciwieństwem tego, do czego odsyła.

<sup>16</sup> Cyt. za: O. Schliske, *Handbuch der Lutherlieder*, dz.cyt., s. 55. W nowym kancjonale ewangelickim z 2002 roku zamieszczono tylko 3 strofy tego hymnu w przekładzie ks. E. Romańskiego „Za wolę Ojca”. W pierwszej strofie Chrystus w Jordanie „chciał ustanowić kielich, /by grzech nasz był zmywany;/ przy tym chciał zniszczyć śmierć / przez swoją krew i rany” (E, nr 397). Motyw kielicha we krwi tak znany był w średniowieczu, por. łac. nieszpory Bożego Narodzenia *Jesu, redemptor omnium*: „(...) myśk pani Twojej w tej/ Krwi fali błogosławion ...”, cyt. za przekł. L. Staffa w: *Hymny brewiarza jasekwencje mszału*, Warszawa 1962, s. 66.

<sup>17</sup> Przytaczam za przekł. Z. Mikolejki w: G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 398.

<sup>18</sup> O. Schliske, *Handbuch der Lutherlieder*, dz.cyt., s. 60-61.

<sup>19</sup> M. Luter, *Postylla domowa*, Cieszyń 1883, s. 817.

<sup>20</sup> Tamże.

## Krew Wieczerzy Pańskiej

Nie tylko tradycja luterańska podejmuje w tekście krwi Chrystusa jako wina eucharystycznego. W ewangelikalnych pieśniach symbolizacja ta pojawia się w wyodrębnionych częściach, które zawierają pieśni śpiewane podczas Wieczerzy Pańskiej. W *pieśni* *Pieśni Kościelnych* Kościół Chrystusowy jest *Spragnieni dusz zbawienia*, w której znajdujemy słowa mówiące o „przyjmowaniu”, „spożywaniu” czy „picciu”:

W pokorze to uczujmy,  
Serdecznie mu dziękujmy,  
On nam Swoje ciało dawa  
I swoją krew napawa.  
( KCh 1947, nr 190)

W innym utworze, z tej samej części pieśni, zatytułowanym: *Jezusie oto bracia Twój czytamy*:

Kto kochał Ci  
Twoje krew i ciało  
Spożywał, Twoją zabił nie chciał .  
( KCh 1947, nr 193)

Interesujące, że w tej samej części znajdują się pieśni pasyjne, np. słynna *O głowie skrwawionej* P. Gerhardta. W *pieśni* *Pielgrzym* z roku 1981, w której części pt. „Wieczerza Pańska” (wydania przedwojenne tego pieśni tytułowały tę część - „Społeczno wi tych”) znajdujemy pieśń *Serce, pójdź, w cierpieniu Pana!*.

On naprawdę co dzieł moim Jest,  
gdy pod krwią Jego stoję,  
On w pielgrzymce mej do nieba  
Daje co dzieł duszy Chleba.  
Ja posiadam Zbawiciela  
ródłem mego on wesela.  
( P 1981, nr 595; P 1935, nr 290)

Obok typowej symboliki komunijnej, w której chleb eucharystyczny jest pożywieniem duszy, zwrot: „stoję pod Jego krwią” jest nawiązaniem do symboliki oczyszczenia, do tzw. Tablicy Łaski i Prawa. Przedstawienie autorstwa Łukasza Cranacha było wizualnym streszczeniem nowej teologii i stało się bardzo popularne w reformacyjnej polemice religijnej. Na dwóch połączonych ze sobą tablicach Cranach przedstawia sceny reprezentujące, odpowiednio, Stary i Nowy Testament, czyli Prawo i Łaskę. Zakon symbolizuje scena nadania dekalogu Mojżeszowi, natomiast po stronie Łaski widzimy ukrzyżowanego Chrystusa. Z jego boku tryska krew, która pada strumieniem wprost na głowy stojącego pod krzyżem grzesznika. J. Harasimowicz wskazywał, że jest to jeden z podstawowych motywów ikonograficznych protestantyzmu<sup>21</sup>. Pojawiającemu się w różnych realizacjach przedstawieniu towarzyszył biblijny werset mówiący o ródłem tego wyobrażenia z 1 J 1,7: „a krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego

<sup>21</sup> J. Harasimowicz, *Treści i funkcje ideowe sztuki w reformacji 1520-1650*, Wrocław 1986, s. 42<sup>13</sup>.

grzechu”. Oczyszczenie przez krew Chrystusa stało się następnie bardzo popularnym motywem sztuki reformacyjnej, tak i w następnych stuleciach, co poświadczają jego liczne realizacje i odmiany. Przykładem może być pochodząca z XVI wieku akwaforta D. Coornherta przedstawiająca alegorię Wiary, która oczyszcza z piętna grzechu ludzkie serca płynące we krwi Chrystusa. Zbawiciel stoi tu obok, wsparty o krzyż, a krew z jego przebitego boku strumieniem napenia naczynie podtrzymywane przez symbole czterech ewangelistów<sup>22</sup>.

Wieczerza Pańska w nurcie ewangelikalnym jest zwykle interpretowana na sposób kalwiński (poza wywodzi się z luteranizmu ruchem pietystycznym), a więc symboliczny, jako komunია duchowa. Nie ma tu miejsca na realną obecność Boga w Chlebie i winie, ale, jak głosi reformowane księgi wyznaniowe, wiarę przyjmujemy Chrystusa<sup>23</sup>. W wieczerzy ewangelikalnej wierność doktrynie kalwińskiej nie była powszechna. Pochodzący ze Śląska Cieszyńskiego i wywodzi się z nurtu wolnych chrześcijan kaznodzieja, J. Mrózek, interpretując obrządek Wieczerzy Pańskiej, wymienia! niemal wszystkie w tym znane z pietystycznej tradycji. Píše, że Jego [Jezusa - Z.P.] wita krew mówi mi o tym, że ja miałem umrzeć, a że On umarł zamiast mnie, abym ja mógł żyć. Tylko Jego krew może mnie ochronić przed śmiercią, już nie fizyczny, lecz śmierci wielokrotnie straszniejszy, bo wieczny. Przez krew Chrystusa mamy odkupienie (...) [ona - Z.P.] oczyszcza nasze sumienie i omywa nas od grzechów. Te wszystkie (i jeszcze inne) rzeczy uprzytamnia nam Bóg przy picciu wina w czasie Wieczerzy Pańskiej<sup>24</sup>. Choć autor mówi o wicie tej krwi Jezusa, jednak rozumie wino eucharystyczne jako przypomnienie tamtej, a nie realną krew Boga.

## Krew jako element motywu akwaticznego

Krew jest płynem, stąd symbolika akwaticzna jest w znacznej części tożsama z symboliką krwi. Krew, która wraz z wodą wypływała z boku Chrystusa, jest obecna w pieśniach jako wypływająca spod krzyża strumień „wody życia”:

Ten strumień żywota, jak źródło ze skał,  
Z Jezusa wytryska ci ran.  
Za ciebie grzeszniku, za ciebie to da!  
Swoją krew wyla drogi twój Pan!  
( P 1981, nr 176)

J.P. Roux w swojej monografii o krwi zwraca uwagę, że chrześcijaństwo połączyło w tym samym przesłaniu krew i wodę w swej podwójnej wizji chrztu i eucharystii, które przynoszą odkupienie<sup>25</sup>. Woda nie jest znakiem zbawienia, lecz czystą

<sup>22</sup> Rycinę reprodukuje np. J.P. Roux, *Krew...*, dz.cyt., s. 326.

<sup>23</sup> Zob. *Katechizm Heidelberski*, art. 11, przeł. G. Pianko w: *Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. Pasek, Kraków 1999, s. 79-81; *Konfesja Westminsterska*, rozdz. 29 w: tamże, s. 124-126.

<sup>24</sup> J. Mrózek, jr., *Wieczerza Pańska* w: *Kalendarz jubileuszowy*, Warszawa 1963, s. 226-227. Z dalszych fragmentów jednoznacznie wynika, że spożywane podczas Wieczerzy wino nie jest krwią Chrystusa (mamy do czynienia ze zwinglijską wykładnią Wieczerzy).

<sup>25</sup> J.P. Roux, *Krew...*, dz.cyt., s. 338.

(i w sposób bardziej oczywisty) wi e si z symbolik łaski Boga, owej mocy, która „spływa” ze strony *sacrum* na wiernego. Krzy , znajduj cy si w centrum wiata przedstawionego bardzo wielu pie ni, staje si wówczas ródłem strumienia wody ywej, która jest alegori łaski Bo ej. Stale powracaj czasowniki „zanurzam”, „napełniam” czy „zlewam”, które ł cz pola znacze zarówno krwi, wody jak i łaski Bo<sup>6</sup> oraz Jego mocy. Krzy staje si drzewem ycia i „ródłem” wszelakiego dobra<sup>6</sup>. Zbawcza mier Boga jest „okupem” za grzech człowieka. W ofierze krzy a przelana została krew, która zmazuje nast pstwa grzechu pierwotnego. Tre ci ewangelikalnej wiary jest gł bokie przekonanie, e wył cznie ofiara Chrystusa daje zbawienie, spłacaj c „odwieczny dług”. W pie niach Ch. Wesleya, współtwórcy kanonu ewangelikalnej pie ni, znajdujemy poł czone motywy krwi Chrystusa i krzy a jako drzewa ycia, źródło zbawienia. Tu tak e krew Chrystusa jest wod ycia:

Jezus krwi spłacił nasz odwieczny dług;  
Dla przebaczenia zadano mu rany;  
Miło ci ma, mój Panie ukrzy owany!  
Usi d my tu, pod jego wi tym krzy em,  
Czerpajmy z wiar - oto zbawczy zdroj<sup>26</sup> ;

Drzewo ywota (krzy ) powstaje jako wyra ny antytyp drzewa rajskiego. O ile tamto sprowadziło na ludzi grzech, tak to przynosi mu wybawienie. W przytoczonym fragmencie woda symbolicznie ł czy si z krwi , zwłaszcza w obrazie, w którym wypływaj wspólnie z przebitego boku Chrystusa. Tak jak woda odsyła do niezbdnego w praktyce kultowej chrztu, tak krew odsyłała do Starego Przymierza (pokropienie Izraelitów ofiarn krwi przez Moj esza) i Nowego - do krwi Chrystusa.

Do ewangelii w. Jana 4,14 („Lecz kto by pił on wod , któr ja mu dam, nie b dzie pragn ł na wieki”)<sup>28</sup> nawi zuje obraz z pie ni *Radosne wołanie Jezusa* (incip. „Słyszałem Zbawcy wołanie”), w którym motyw ten mo e by interpretowany komunijnie:

Przyszedłem k'niemu i piłem  
Ze zdroju wi tego;  
Pragnienie duszy ustało  
Przez drog krew Jego.  
(WN 1900, nr 106)

Podobnie, w pie ni *Znam strumie* , pojawia si figura wody ycia pod postaci „strumienia ywota”:

Ten strumie ywota, jak ródło ze skał,  
Z Jezusa wytryska Ci ran. (...)  
kto pragnie, niech przyjdzie i pije z tych wód  
( P 1981, nr 176; WN 1900, nr 108)

<sup>26</sup> O symbolice akwaticznej m.in: J. Homerski, *ródło wody ywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21, 1974, z. 1, s. 15-24; R. J drzejewski, *Symbol wody w religii chrze cija skiej w: Symbol w kulturze*, red. G. Gluchowski, Lublin 1999, s. 75-87; wst p w: J. Wo ny, *Symbolika wody w pradžejach Polski*, Bydgoszcz 1996.

<sup>27</sup> Cyt. za: W. Benedyktowicz, *Bracia z Epworth*, Warszawa 1971, s. 176.

<sup>28</sup> O symbolice wody w tej ewangelii: L.P. Jones, *The Symbol of Water in the Gospel of John*, Sheffield 1997.

Religijnej literaturze doby staropolskiej znana była cze wi tej wody wypływaj - cej z boku Chrystusa. W pie niach pasyjnych motyw ten ł czy si ci le (niemal si nakłada) z motywem krwi Chrystusa. Tak jest np. w pie ni *Krzy u wierny i wyborny* (adaptacja łac. hymnu *Quo lavatur flumine*), w której oba motywy stoj obok siebie: „Krew sie woda wypu ciła,/ która wszystko oczy ciła”<sup>29</sup>. cisty zwi zek krwi i wody w literaturze pasyjnej podejmuje i rozwija twórczo ewangelikalna.

W jednym z najstarszych analizowanych piewników - w *Wesołej Nowinie* z 1900 roku - znajdujemy pie pt. *Jest wi ty zdroj*, przedrukowywan przez pó niejsze zbiory pie ni w ró nych wersjach tekstowych i znan tak e z incipitu „Jest ródło”. Autorem angielskiego oryginału (*There is a fountain*) jest W. Cowper. Hymn stanowi klasyczn pie zaczerpni t z tzw. *Hymnów Olneya* i zamieszczaj j najwa niejsze kancjonały metodystyczne i baptystyczne XIX i pierwszej połowy XX wieku. Przytoczmy pierwsz zwrotek oryginału oraz kilka ró nych przekładów, by zobaczy w jak ró ny sposób adaptowano tekst:

There is a fountain filled with blood  
Drawn from Immanuel's veins;  
And sinners, plunged beneath that flood,  
Lose all their guilty stains<sup>30</sup>.

Pierwszy raz pie ta pojawia si w 1900 roku w nast puj cej wersji:

Jest zdroj, z którego wi ta krew  
Dla grzesznych s czy si ,  
Ten zdroj czyni cuda wbrew  
I koi zmartwienie.

(WN 1900, nr 10)

Przedwojenne wydania zielono wi tkowego P daj jeszcze inn wersj :

Jest zdroj, sk d tryska wi ta krew  
na skutu grzechem wiat;  
ten zdroj to cudów mnogich siew.  
On zmywa grzechów ład.

( P 1923, nr 174; P 1935, nr 143)

Wcze niejsze wydania tego kancjonału zamieszczały starsz wersj w przekładzie ksi dza P. Sikory, powstał w rodowisku pietystycznym, któr zawierała tak e HS:

Jest zdroj, sk d wi ta tryska krew  
Dla tych, co w grzechy brn ;

<sup>29</sup> Cyt. za: *Polskie pie ni pasyjne. redniowiecze i wiek XVI*, red. J. Nowak-Dłu ewski, Warszawa 1971, t. I, s. 63.

<sup>30</sup>M.in. *The Baptist Church Hymnal*, London 1900, nr 19; *Baptist Hymnal*, red. W.H. Sims, Nashville 1956, nr 92; *The Methodist Hymn-Book*, London 1933, nr 201; *Hymns Ancient and Modern*, London 1924, nr 633 i in. W j zyku niemieckim, z którego po rednictwa niewykluczone, e korzystano, przyswajaj c j zykowi polskiemu t pie , brzmi ona nast puj co:

Es Ist ein Bom, draus heil'ges Blut  
Für arme Sunder quillt,  
Ein Bom, der lauter Wunder tut  
Und jeden Kummer stillt!

(Reichsharfe 1920, nr 166)

Ten zdroj, to cud i ycia siew,  
Uleczy dusz m .

(HS 1920, 1949, 1958; nr 163; PNW 1970, nr 339)

W pierwszym, id cym za j zykiem niemieckim bardzo chropawym przekładzie A. Gosiewskiego z 1900 roku, zdroj krwi „czyni cuda”. W P z 1923 roku „zmywa grzechów lad”, a w ChP z 1948 roku „krew nasz gładz ca grzech (...) cudownie nas obmywa z plam” (identycznie EwP nr 67). Natomiast w HS, w przekładzie ewangelickiego ksi dza pietysty, ju tylko „uleczy dusz m ”, co mo na tłumaczy podej ciem do symboliki chrzcielnej zgodnie z tradycj lutera sk . W P z 1981 roku „wi ta krew” ju tylko „ciera grzech”. Słowa o „cudownym” działaniu krwi znikaj wyparte przez bardziej umiarkowane zwroty. Obraz obmywania w krwi jest jednak stały. Podaje go tak e stosunkowo najwierniejszy przekład S. Kry skiego, zamieszczony w kancjonale metodystycznym z 1987 roku:

Jest krwi wci tryskaj cy zdroj,  
Z Emmanuela ył:  
Gdy grzesznik w nim grzech sk pał swój  
Wszelak plam zmył.

(PNW 1987, nr 136)

Pełny tekst tego hymnu krwi Chrystusa podajemy za P z 1981 roku:

Jest ródło, sk d na grzeszny wiat  
Płyn ła wi ta krew,  
By zetrze grzechu ka dy lad,  
Przejedna Bo y gniew.  
Ref. I dla mnie płynie krwi tej zdroj  
I mnie uzdrawia on,  
Bo za mnie tak e Zbawca mój  
M cze ski poniósł zgon.  
I łotr na krzy u we krwi tej  
Zbawienia poznał cud,  
Gdy Jezus wzi ł go w łasce Swej  
Ze Sob w rajski gród. Ref.  
Baranku, dzi ta sama moc  
Jest w drogiej Twojej krwi,  
Wi c ogie Ducha ze lij Sam,  
Co ycie daje mi. Ref.  
Jam nigdy tak e w grzechach był;  
Krew Twa zbawiła mi ,  
Dlatego zawsze z wszystkich sił  
Rado nie piewa chc : Ref.  
Ta krew po wszystkie moje dni -  
To mego szcz cia zdroj,  
Wi c pienie me niech zawsze brzmi:  
Mnie kocha Jezus mój! Ref.

( P 1981, nr 225)

Zwró my uwag , e „moc Baranka” umiejscowiona jest we krwi. Widzimy, e jest nazwana „szcz cia zdrojem”, a łotr „poznał we krwi” zbawienie lub te , jak w przed-

ostatniej zwrotce, „krew Twa zbawiła mi ”. Zwroty te odsyłają do podstawowej symbolizacji krwi, jaka pojawia się w pieśniach, czyli do cisłego związku toposu krwi z obrazem zbawienia, jakie niesie w wierze chrześcijańskiej śmierć Chrystusa.

Bibl. Jafi-

## Krew obmywająca z grzechów

Ewangelikalnej i pietystycznej teologii znane jest pojęcie tzw. *Heilsweg* (drogi zbawienia, porządku zbawienia), czyli dawnego, łacińskiego *ordo salutis*. W interpretacji protestanckiej oznacza ono ustalony kolejno etapów, w jakich dokonuje się zbawienie i uświęcenie człowieka. Porządkowi wiata ewangelikalnego różni się między sobą, choć zasadniczy trzon pozostaje niezmienny: w centrum znajduje się nawrócenie, które prowadzi do odrodzenia (nowe narodziny) człowieka, a w rezultacie rozpoczyna się proces uświęcenia. W nowym obrazie uświęcenia towarzyszy najczęściej motyw oczyszczenia przez krew. To znany historii religii paradoks, bo krew w rzeczywistości pali, a nie oczyszcza ani nie wybiela. Charakterystyczna dla Izraela symbolika zmywania, jako ekwiwalentu grzechu, analizowana obszernie przez P. Ricoeura<sup>31</sup>, jest zasadniczym tłem dla chrześcijańskiego obrazowania zbawienia jako obmywania owej plamy, zmywania brudu symbolizującego grzeszność i ułomność ludzkiej natury. Stary Testament posiada wiele takich, np. w Iz 6,5-7, Ps 51,3-4. Biblijną inspiracją ewangelikalnej pieśni jest tutaj często przywoływane zdanie z Izajasza: „W jego ranach nasze zdrowie” (Iz 53,5). Wspominany J.P. Roux zauważa, że obraz Jezusa jako źródła żywej wody, który był bardzo popularny w sztuce chrześcijańskiej od XV wieku, został utrwalony i stał się przedmiotem wielu mistycznych wizji, w których krew oczyszcza, a nie brudzi, jak np. obraz N. de Flüe oczyszczenia grzechów w zbiorniku krwi Chrystusa<sup>32</sup>.

Oczyszczenie z grzechów powinno być uświęceniem ludzkiego życia, dlatego jawi się jako następny etap po zbawieniu i element uświęcenia. Obrazowo - krew jako dominujący symbol zbawienia, oczyszcza i uświęca podmiot liryczny pojawiający się w pieśniach. Ewangelikalni autorzy korzystają obficie z zespołu motywów wypracowanych przez najwybitniejszych protestanckich (i nie tylko) autorów doby staropolskiej. Cztery z tych starych pieśni, np. J. Kochanowskiego *Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary*, jest z upodobaniem zamieszczana w kolejnych zbiorach. Przykładem niech będzie dzieło J. Trzanowskiego z HS:

Grzechy Ciebie stały  
I Twój bok otwały,  
Tak obmyły nasze  
Grzechy Swoją krwią  
(...)  
Krew Twoją w ta płynie  
nam na pocieszenie  
(HS, 1949, nr 55)

<sup>31</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 35<sup>11</sup>.

<sup>32</sup> Opisuje go J.P. Roux, *Krew...*, dz.cyt., s. 89.

Innym przykładem jednej ze starszych pieśni, zaczerpniętym z analizowanych pieśniów, jest pieśń Johanna Heinricha Schrödera (1667-1699), *Ach, potrzeba li jednego*, w której podmiot liryczny głosi, że „wyrównana moja droga, / przez ofiarnej krwi twej zdroj” (PKB 1936, nr 136).

Jak już zaznaczono, w tym etapie w rozwoju protestanckiej pobożności krwi Jezusa był pietyzm. Pietystyczne rozważania nad procesem uświęcenia chrześcijańskiego przyoblekano w literacką paralelę: oczyszczenie - uświęcenie, w której krew, jak wspomniano już wyżej, odgrywała ogromną rolę. „Geniusz pietyzmu”, jak historiografowie nazywali niekiedy hrabiego M. von Zinzendorfa, był wielkim czcicielem krwi Chrystusa<sup>33</sup>. Krew ta obraz nawróconego „nowego człowieka”, twierdził, że otrzymuje ona swój „sprawiedliwy” dziękuję krwi Jezusa, przez nią zostaje „wmyty z grzechów”, tak że w rezultacie staje się „czysty jak niebo i anioł”<sup>34</sup>. W swoim liście do króla Szwecji z 1735 roku, który jest zarazem wyznaniem wiary M. von Zinzendorfa, twórca osady Herrnhut, powołując się na pisma Pawłowe z Nowego Testamentu, w artykule pietyzmu pisał: „Krew Chrystusa czyni nas czystymi od wszystkich grzechów”<sup>35</sup>. To właśnie od M. von Zinzendorfa oraz od przedstawicieli radykalnego pietyzmu (np. od Johanna Bengela, 1687-1752) można wywieść nieścisłe neopietystyczne fascynacji motywem wiodące ku doskonałości „oczyszczającej krwi Jezusa”<sup>36</sup>.

W metodystycznym kancjonał *Pieśń Nadziei i Wiary* z 1970 roku znajduje się pieśń M. von Zinzendorfa *Jezusa sprawiedliwość, krew*, która jest hymnem niemal w całości poświęconym krwi. Przełożył ją K. Hławiczka:

Jezusa sprawiedliwość, krew  
 Szat ozdoba moja jest;  
 W niej się ostoja w dzień,  
 Gdy wezwie mnie przed Boga i tron! (...)  
 Głosi dlatego zawsze chcę:  
 Jezusa krew obmyła mi  
 W krwi Jezusowej taka moc,  
 że pierzcha szatan, grzechu noc.  
 (PNW 1970 i 1986, nr 193).

W powyższej pieśni znajdujemy także w tekście krwi jako szaty zbawienia oraz moc, która kryje się w krwi. W innych pieśniach M. von Zinzendorfa, np. *Geist des Herren!*, w krwi obmywa się centrum duchowe człowieka - serce:

Ja, ich wasch' in seinem Blute  
 Mein beflecktes Herz und Kleid<sup>38</sup>.

W pieśni *Ich wäre gerne*, znajdujemy obraz „codziennego” oczyszczania grzesznika przez krew: „Sein Blut, das reinigt, Und hält mich täglich rein”<sup>3</sup>. Prócz

<sup>33</sup> Zwraca na to uwagę: J. Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen*, Göttingen 1986, s. 171.

<sup>34</sup> M. von Zinzendorf, *Werke*, t. IV, t. 2, *Gemeinreden*, Hildesheim 1963 (reprint dzieła z 1749), s. 316.

<sup>35</sup> Niem. *Das Blut Jesu Christi macht uns rein von allen Sünden*. Tamże, przekład własny.

<sup>36</sup> Zob. m.in. M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels Lehre vom Blut Jesu Christi*, Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 73/74, 1973/19, s. 22-46.

<sup>37</sup> M. von Zinzendorf, *Geistliche Gedichte*, dz.cyt., s. 61.

<sup>38</sup> Tamże, s. 148-149.



M. von Zinzendorfa (zob. m.in. PKB 1936, nr 334 i in.) wielu innych osiemnastowiecznych autorów szeroko korzystało z tego obrazowania, jak np. reformowany mistyk G. Tersteegen, którego wiele pień włączano do omawianych kancjonałów, a który często wykorzystywał paradoks jako ródek wyrazu w swej twórczości:

Kto z Nim umiera - z Nim omyje,  
Z Jezusem będzie wiecznie żywy;  
A kogo On swą krwią omyje -  
W niebieskiej chwale będzie żył.  
(PKB 1936, nr 71)

Przytoczmy kilka innych przykładów:

Na krzyżu, ma duszo skieruj wzrok:  
Patrz na przebity Pana bok,  
Z ran Jego płynie wiata krew,  
by obmył wszelki wiata grzech.  
(GW 1973; nr 41, *Na krzyżu u cierpiął Zbawca mój*)

Czy jesteś czysty w Jezusa krwi?  
(ChP 1948, nr 68, *Czy zglądzony grzech Twój...*)

Jego krew obmyła mnie  
(ChP 1948, nr 122, *Gdyś nade mną, grzechów pełny...*)

Krew Jego oczyści cię ze wszystkich plam  
(ChP 1948, nr 156, *Jakże ja się umyję...*)

Ty za nas wylał najdroższą krew,  
Obmyj nas, obmyj nasz straszny grzech  
(GW 1973, nr 259, *Z tej biednej ziemi*)

Kto twój nadzieję chwali,  
Był czystym, w tym chce  
Ten w krwi Zbawcy swojego  
Z grzechów umyje się  
(WN 1900, nr 42, *Patrzcie co za miłość*, incip. „O, patrzcie co za miłość”)

Podmiot liryczny przybiera postać grzesznika, którego obmywa czy oczyszcza krew Chrystusa, dając mu zbawienie i wolność od grzechu. Przelana krew Boga staje się najcenniejszym „instrumentem” ofiarńczego, odkupieńczego aktu. Ów symboliczny obraz streszcza w poetyckim skrócie sens ofiarń i cierpienia Jezusa na krzyżu. Wywodzi się z biblijnego obrazowania, a wspomniana już kompozycja Tablicy Łaski i Prawa Ł. Cranacha jest podstawą dla takiej organizacji wiata przedstawionego:

Niech Twój wiata łaski siew,  
Boku Twego woda, krew,  
Spłynie na mnie, Zbawco dusz!  
Zmań grzech serca, pta skrusz!  
(GW, p. 288)

Jezusa krew, ten wiata ty zdroj  
Oczyszcza serce me.  
(P, 1981, 269)

Wi c szukam w krwi Twej zbawienia (...)

obmyj e mi w Twej krwi.

(WN 1900, nr 25, *Pełne zbawienie*, incip. „Panie, Twój miły głos”)

Główny temat pie ni - zbawienie - oddawany jest przez metafor : „zbawienie to obmycie”. Nie do ko ca dotyczy to tylko krwi, bo symbolika akwaticzna nakłada na to porównanie obraz łaski - wody. Ale sam poetycki mechanizm uwalniania od grzechu pozostaje jednak ten sam: „On ci zbawi, On obmyje/ Wszystkie winy twe zakryje” (ChP 1948, nr 306, *O grzeszniku patrz jak marne*).

Poruszaj c si w kr gu symboliki oczyszczenia (tak e nawi zuj cej do j zyka mi- styki), protestantyzm rozwija teologi u wi cenia wiod c w stron ró norakich form religijnej doskonało ci chrze cijanina i perfekcjonizmu. J.A. von Poseck (1816-1896) był współpracownikiem Johna Nelsona Darby’ego w przekładzie słynnej Biblii elberfeldzkiej. Znamy jego pie *Na Baranku ja spoczywam* (*Auf dem Lamm ruht meine Seele*), która weszła do *Reichsharfe* (nr 465), a stamt d prze j ł j *piewnik Pielgrzyma*. Starszy przekład zamieszczany w pierwszych edycjach P brzmi nast puj co:

Na Baranku moja dusza  
 Błogo odpoczywa wci ,  
 Który wszystkie moje winy,  
 Swoj krwi pozmywał ju . (...)  
 Ju znalazło me sumienie,  
 Pokój, przez krwi jego pr d,  
 Który obmył i oczy cił,  
 W mojem sercu grzechu tr d.  
 ( P 1923, nr 196)

W nast pnym wydaniu dokonano jednak niewielkich zmian. Zamiast „swoj krwi pozmywał ju ”, mamy „Jego krew ju zmyła cna”, co jest tak e niefortunne j zykowo. Konieczno umieszczania jednosylabowych wyrazów na ko cu linijek powodowała, e autorzy i tłumacze z ró nym szcz cciem dobierali odpowiednie rymy i teksty, do cz sto chropawe pod wzgl dem literackim. Wersja ostateczna brzmi:

Na Baranku ja spoczywam  
 W błogim uwielbieniu trwam,  
 Bo krew Jego najzaczniejsza  
 Mnie obmyła z wszystkich plam. (...)  
 Ju znalazło me sumienie  
 Pokój w Jego drogiej krwi.  
 Moc tej krwi zerwała p ta  
 I zwyci stwo dała mi.  
 ( P 1981, nr 306)

Usuni to słowo „pozmywał”, które, jak si zdaje, mogło by odbierane jako pocho- dz ce z kr gu j zyka kuchennego. W niemieckim oryginale to krew Jezusa oddala ludzkie grzechy - dosłownie „czyni dalekimi”, przez ni zostaj oddalone:

Alle, alle meine Sünden  
 Hat Sein Blut hinweg getan. (...)  
 Ruhe sand hier mein Dewissen,  
 Denn Sein Blut - o reicher Quell!

Hat von alien meinen Sunden  
 Mich gewaschen rein und hell.  
 (*Reichsharfe* 1920, nr 465)

W utworach autorów anglosaskich, obecnych w polskich kancjonałach, tak e znajdujemy ów motyw. Przywołajmy przykład pie ni W. Cowpera *Jest ródło* (SP 1981, nr 225; PN W 1986, nr 136, tytuł: *Jest krwi wci tryskaj cy zdroj*) czy utwór napisany przez Augustusa Montague Toplady'ego (1740-1778) *Skalo, któr rozwarł Bóg* (*Rock of Ages, cleft for me*):

Rock of Ages, cleft for me,  
 Let me hide myself in thee;  
 Let the water and the blood,  
 From thy riven side which flowed,  
 Be of sin the double cure,  
 Cleanse me from its guilt and power.

Przytoczmy tak e polski przekład, w którym prawdopodobnie korzystano z po rednictwa j zyka niemieckiego:

Skalo, któr rozwarł Bóg,  
 Skryj mnie w sobie po ród trwóg!  
 Niech Twej wi tej laski siew,  
 Boku Twego woda, krew  
 Splynie na mnie, Zbawco dusz!  
 Zma grzech serca, p ta skrusz.  
 ( P 1981, nr 211)

W nast pnych strofach pojawiaj si znane ju zwroty: „Odpuszczenie jest w Twej krwi” i „Chciej brud serca mego zmy , bym w czysto ci Twej mógl y”. Pie *Co oczyszcza z grzechów mnie?* pochodzi ze zbioru rosyjskich pie ni J. Prochanowa (ChP 1948, nr 55; SP 1981, nr 723). Została napisana w formie nawij cej do litanii i przynosi krótki przegl d motywiki krwi: oczyszczenie z grzechów, pociech , „otwiera drzwi raju”, przewycie enie grzechu i wiata. W pie niach polskich autorów tak e pojawia si obmywaj ca krew, jak np. w utworze ksi dza P. Sikory:

Pokalane serce zmyłem  
 Przenaj wi tsz krwi .  
 (HS 1958, nr 250)

Eksploatowany przez autorów i tłumaczy pie ni w tek obmycia krwi nie dotyczy tylko jednostki - chrze cijanina - to samego najcz ciej z podmiotem lirycznym. Niekiedy perspektywa rozszerza si i znajdujemy tak e motyw całego zboru obmytego we krwi Jezusa, jak np. w pie ni *Klejnoty Zbawiciela* (incip. „Gdy nasz Zbawca”). Zbóra jest „we krwi wi tej, nieskalanej obmyty cały” (WN 1900, nr 18).

## Wybieleni przez krew

Proces oczyszczenia przez krew doprowadza do stanu czystości, obrazowanego symbolicznie przez motyw „wybielenia przez krew”, który jest literacką figurą oddającą stan religijnej doskonałości i nawiązuje do wersetu z Objawienia w. Jana 7,14: „I rzekłem mu: Panie! Ty wiesz. I rzekł mi: Ci są, którzy przyszli z ucisku wielkiego i omyli szaty swoje, i wybielili je we krwi Barankowej”<sup>39</sup>. W duchowości ewangelikalnej „wybielenie” jest alegorią oddającą wyszybiecie i wycienienie, oczyszczenia człowieka z grzechu. W samych tekstach „wybielenie” do jednoznacznie odnosi się do dokonanego zbawienia, do skutków, jakie powoduje przyjęcie przez człowieka daru Chrystusowej ofiary.

W pieśni Erdmanna Neumeistera (1671-1756) *Jesus nimmt sie Sünder an*, powstałej w 1718 roku, a więc w czasach, gdy autor pozostawał pod wpływem pietyzmu<sup>40</sup>, znajdujemy ów motyw:

Mam tułfno - cho by grzech  
jako szkarłat był czerwony,  
Moje jednak przez Twą krew  
Jako niegdy wybielony.  
Ja tej wiary chwytam się:  
Jezus grzesznych przyjm chęce.

(SP 1981, nr 182, *Jezus grzesznych przyjm chęce*)

Ich bin ganz getrosten Muts:  
ob die Sünden blütröt wären,  
müssen sie kraft deines Bluts  
dennoch sich in Schneeweiss kehren,  
da ich gläubig sprechen kann:  
Jesus nimmt die Sünder an.

(*Evangelisches Gesangbuch*, Posen b.r.w., nr 147)

W niemieckim oryginale jest mowa o mocy krwi, która potrafi krwistoczerwony grzech przemienić w niebiańską czystość. Posługiwanie się paradoksem (krew, która czyści) jest dla podmiotu lirycznego ilustracją Bożej wszechmocy. W innych pieśniach jej działanie rozciąga się na ludzkie życie. W kręgu niemieckiego pietyzmu tworzył, zaliczany do jego radykalnego skrzydła, G. Arnold, u którego spotykamy w tekście wycienienie przez krew:

O, jak drogo my kupieni,  
Nie było według ludzkich praw,

<sup>39</sup> W purytańskim *Commentary on the Whole Bible* (1706-1721) opracowanym przez M. Henry'ego podkreśla się wyjątkową rolę krwi Baranka i przypisuje jej własność „oczyszczania krwi wiernych” (czyli wiernych): „The means by which they had been prepared for the great honour and happiness they now enjoyed: they had washed their robes, and made them white in the blood of the Lamb (...). It is not the blood of the martyrs themselves, but the blood of the Lamb, that can wash away sin, and make the soul pure and clean in the sight of God. Other blood stains; this is the only blood that makes the robes of the saints white and clean”.

<sup>40</sup> W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 253. Motyw wybielenia jako oczyszczenia z grzechów podejmowany przez cytowanego nie jest pieśnią rozwiązań Ps 51.

We krwi Zbawcy wybieleni,  
Mo em y dla Bo ych spraw.  
(PKB 1936, nr 313)

Liczne ewangelikalne pie ni pochodz ce z anglosaskiego kr gu twórców literatury przebudzeniowej wieku XIX podejmuj to obrazowanie. Przytaczan ni ej pie *O Jezu, ja pragn omyty by z plam*, napisał James L. Nicholson (1828-1876)<sup>41</sup>. Zwró my uwag na pierwsz i czwart zwrotek :

O Jezu, ja pragn omyty by z plam;  
Zamieszka j i króluj Ty we mnie ju Sam!  
Dopomó , bym pozbył si bo ków i zrzekł,  
Krwi Twój omyty był bielszy nad nieg.  
Ref. Tak, bielszy nad nieg, o bielszy nad nieg!  
Krwi omyj mnie Swoj i wybiel nad nieg! (...)  
Ja czekam z t sknot o Jezu Ty mój,  
Przyjd rychło i po wi i z Sob mnie spój!  
Nie odszedł zawiedzion od Ciebie tu nikt.  
Wi c teraz mi wybiel we krwi Swej nad nieg.  
( P 1981, nr 280; ChP 1948, nr 294; HS 1949, nr 170)

Odpowiednie zwrotki angielskiego oryginału brzmi nast puj co:

Lord Jesus, I long to be perfectly whole;  
I want Thee forever to live in my soul.  
Break down every idol, cast out every foe;  
Now wash me, and I shall be whiter than snow.  
Ref. Whiter than snow, yes, whiter than snow.  
Now wash me, and I shall be whiter than snow. (...)  
Lord Jesus, Thou seest I patiently wait,  
Come now, and within me a new heart create;  
To those who have sought Thee, Thou never saidst "No",  
Now wash me, and I shall be whiter than snow<sup>42</sup>.

Nie znajdujemy tu ani słowa, które mówiłoby wprost o krwi. Pojawia si tylko figura obmywania z grzechu. W polskim przekładzie krew wybija si bardzo mocno na plan pierwszy. Niemal w identycznej szacie słownej pie ta zamieszczana była w pierwszych wydaniach P. Nale y jednak zaznaczy , e w edycji P z 1923 roku pojawia si odsyłacz do *Reichsharfe*, z którego zaczerpni to nuty i prawdopodobnie tekst. W wersji niemieckiej (*Herr Jesu, ich wär' so gern heilig und rein*) krew jest jednak obecna, zwró my uwag na refren: „Weiser als Schnee! Ja, weiser als Schnee, ja weiser als Schnee! O wasch' mich im Blute jetzt weiser als Schnee!”<sup>43</sup>. Ka da z pi ciu zwrotek ko czy si wezwaniem „wasch mich im Blute jetzt”. Niemieckie rodowiska ewangelikalne były bardzo wa nym wzorem dla polskich tłumaczy. Trzymali si oni wiernie wersji pie ni ze piewników, które znali lepiej, czyli niemieckich, a angielskie oryginały stopniowo wprowadzano w prace redakcyjne nad tekstami. Pami tajmy, e przekład był swobodn parafraz oryginału. W pie ni Francisca Ridleya

<sup>41</sup> Starsze piewniki mylnie podaj e autorem jest H. von Niebour.

<sup>42</sup> Oryginał cytuj za piewnikiem Joyful Songs No. 4, Philadelphia 1872.

<sup>43</sup> *Reichsharfe*, Striegau 1920, nr 341. Ten kancjonał u ywany przez neopietystyczny ruch *Gemeinschaftsbewegung* podaje, e tekst został przeję ty z baptystycznego *Frohe Botschaft*.

Havergala (1836-1879) *Tobie tylko, Panie Jezu* tak e znajduje si motyw wybielenia przez „przenaj wi tsz ” krew:

Pragniesz z serca wykorzeni  
Moich dz zabójczy siew;  
Wiem, e szaty me wybieli  
Twa przenaj wi tsza krew.  
( P 1981, nr 421)

W przytaczanych fragmentach „wybielenie” oznacza w do oczywisty sposób u wi cenie i uwolnienie od grzechu. Strumie krwi mo na uzna , podobnie jak wod , za obraz łaski, która znosi ludzki grzech i oczyszcza wierz cego. Ciemno zamienia si w jasno , brud w czysto - wewn trzn i zewn trzn . Tylko przez uznanie krwi za synonim (czy znak) zbawienia mo na wyja ni , wi c my lenie teologicznie z obrazowym, ów paradoks zawarty w figurze oczyszczenia przez krew. Chodzi o symbol zbawienia albo, zgodnie ze starotestamentow wykładni krwi jako ycia, o samego Jezusa. Krew ma wi kszy ci ar zmysłowo ci, jest bardziej plastyczna i wieloznaczna. Działa mocniej na wyobra ni , odsyłaj c do wyrazistych przykładów ze Starego Testamentu. Grzeszno człowieka, jak pokazywał P. Ricoeur w *Symbolice zła*, ma do powszechn symbolizacj w postaci zmy i nieczysto ci<sup>44</sup>. St d krwawa ofiara Chrystusa, która w chrze cijan skiej koncepcji soteriologicznej znosi (zmywa) ów brud, ł czy „archaiczn wiar w złowrog moc przelanej krwi” z nowym my leniem o jednorazowej, uniwersalnej ofierze Syna Bo ego. Podkre lmy, e dla protestantyzmu ofiara Chrystusa była wydarzeniem jednorazowym. Znosz c jego „powtarzalno ” w ofierze mszy, protestantyzm osi gał swój cel, jakim było przywrócenie centralnej pozycji Chrystusa. Zauwa my, e w przytaczanych powy ej pie niach pojawia si czas przyszły. Uwzgl dniaj c ewangelizacyjny charakter wielu pie ni, mo na przyj , e mówienie o przyszłym „obmyciu we krwi” odnosi si do tych członków piewaj cej kongregacji, którzy s jeszcze przed nawróceniem, a wi c przed aktem zbawiaj cej wiary. Akt ten w duchowo ci ewangelikalnej ma charakter przełomowy, momentalny. Za tak interpretacj przemawiaj pie ni, w których podmiot zwraca si wprost do „odbiorcy”:

Czy zgładzony grzech twój, serce nowe ju .  
Czy Zbawiciel ci obmył w swej krwi?  
Czy grzechowi zaprzestał słu y ju ?  
Czy ju czysty w Jezusa krwi?  
Ref. Czy omyty we krwi?  
W Zbawiciela wi tej krwi?  
Czy twe szaty wybielone, jasne ju ?  
Czy omyty w Jezusa krwi?  
(ChP 1948, nr 68, *Czy zgładzony grzech twój*)

Motyw wybielenia szat we krwi buduje szersz metaforyk „zbawienia jako obmycia”. Powtarzane w cytowanej pie ni pytania s wezwaniem dla słuchaczy b d cych jeszcze przed nawróceniem, a chrze cijan nawróconych stawia j w roli zbiorowego podmiotu lirycznego. Obrazy oczyszczenia, obmycia i wybielenia s plastycznym opisem stanu b d cego ich udziałem. Ciekawym zabiegiem stosowanym przez autorów

<sup>44</sup>P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, dz.cyt., s. 30-31.

pie ni jest pojawiaj cy si czasami tryb oznajmuj cy, mocno podkre lany stwierdze-  
niami: „wiem, e zbawiony” lub „mam t ufno ”. Retoryczne pytanie z ostatniej  
z cytowanych strof niesie ze sob wyra ne wezwanie do osi gni cia stanu pewno ci.  
Echem odbijaj si tu mo liwo ci perfekcjonistycznej interpretacji ewangelikalnej czy  
pietystycznej doktryny.

## Zbawienie przez krew

W ewangelikalnych kancjonalach zachowały si nieliczne redniowieczne hymny,  
a w ród nich *Te Deum Laudamus*, przypisywany w. Ambro emu, w którym znajduje  
si jeden z najstarszych zapisów formy zbawienia „przez” lub „we” krwi: „Przeto pro-  
simy Ci , wspomagaj sługi, które najdro sz krwi odkupiłe ” (PNW 1970, nr 450).  
Metonimia zastosowana w tym hymnie ma wzorce biblijne, o których ju pisali my,  
i w całym pi miennictwie chrze cija skim ma ona trwałe miejsce. W tek ten na stałe  
wszedł do literackiej topiki, a wiek XVIII radykalnie rozwin ł go w twórczej inwencji.

Autorem, który wydatnie przyczynił si do rozwoju pi miennictwa skupionego na  
kwi Chrystusa w duchowo ci protestanckiej, był wspomniany ju M. von Zinzendorf.  
Jego *Blut- und Wundentheologie* wywarła przemo ny wpływ na ukształtowanie si  
katalogu podstawowych kontekstów, w jakich pojawia si krew Jezusa w analizowa-  
nych piewnikach. Autorzy niektórych opracowa mówi wprost o „obsesji” krwi i ran  
Chrystusa<sup>45</sup> - tak jest u M. von Zinzendorfa, ale i w całym ruchu hernhuckim. W piety-  
stycznym piewniku *Pie ni Królestwa Bo ego* (b d cym polsk adaptacj *Reichslieder*)  
została zamieszczona pie M. von Zinzendorfa potwierdzaj ca t szczegól-  
nie dla krwi Chrystusa:

Przy ha le tem pragniemy trwa  
I mocno w wierze przy Nim sta :  
„Chrystusa droga, wi ta krew,  
To nasza chluba i nasz piew!”

Zasada nasza zawsze brzmi:  
„Zbawienie jest w Baranka krwi!”  
ta wiara b dzie wiecznie trwa ,  
Dopóki ziemia b dzie sta . (...)

Nad szklanem morzem głos ten brzmi  
Z ust wi tych ku wieczystej czci:  
„Nas ocaliło tylko to,  
e krew Baranek przelał Sw ”.

(PKB, 1936, nr 334, *Dopóki Jezus jest nasz Pan*)

Mo na powiedzie , e w analizowanych piewnikach krew Chrystusa nie symboli-  
zuje zbawienia, symbol jest bowiem wieloznaczny, ale staje si tego zbawienia niemal

<sup>45</sup> B. Dohm, *Poetische Alchimie...*, dz.cyt., s. 292. O M. von Zinzendorfie jako o ewangelickim  
kontynuatorze mistycznej tradycji Zachodu tak e: F.-H. Philipp, *Zinzendorf und die Christusmystik...*,  
s. 339-343.

alegorii. Jest podstawowym aspektem dokonanego zbawienia, obrazem, który w udany sposób łączy łaski Chrystusa i pasję w jej fizyczności i realności<sup>46</sup>. Zbawienie we krwi cieli więsi z oczyszczeniem przez krew. Przytaczana pieśń akcentuje obecność w historii znaczenia, jakie niosła ze sobą przelana krew Boga. M. Brecht zauważa, że w poglądach niektórych przedstawicieli radykalnego petyzmu ów realizm obecności Chrystusa, poprzez działanie w historii jej krwi, nie wiadomo zbliża te poglądy do katolickich ujęć, np. ofiary mszy więtej<sup>4</sup>. *Formuła Zgody* (cz. II, 8.59), komentując werset 1 J 1,7 dowodzi, że krew Chrystusa oczyszcza chrześcijan *per modum efficaciae*. Przytoczmy szersze wyjaśnienie z tekstu: „Jan w tym miejscu mówi o tym, że w dziele usprawiedliwienia oczyszcza nas od grzechu nie tylko Boska natura w Chrystusie, lecz również krew Chrystusa w sposób skuteczny”<sup>48</sup>. Uważa się, że fragmenty te mogły dać podstawę i przyzwolenie dla szczególnego traktowania krwi Chrystusa w ewangelickiej, a szczególnie pietystycznej duchowości. Interpretacja taka przekładała się na poetyckie obrazowanie. W ewangelikalnych pieśniach, w procesie literackiej hiperbolizacji, krew Chrystusa stała się podstawowym obrazem pasji, a tym samym - rodkiem zbawienia, jego medium.

W tym miejscu naszych rozważań istotne jest dostrzeżenie efektu, że osi gnieci społeczność z Bogiem uwarunkowane zostało byciem pod „osłoną przelanej krwi”. Najdoskonalsza ofiara Chrystusa trwa, ale w ten sam sposób trwa w dziejach „działanie” Jego krwi. Ponad historię unosi się „zasłona mocy” krwi Chrystusa. Zbawienie oznacza wejście pod jej wpływ. Soteriologia została zilustrowana plastycznym słownictwem związanym z fizycznością wcielonego Boga. W pieśni *Wezwanie do duchowej pracy* (incip. „Idźcie do winnicy”) znajdujemy apel Jezusa o „chrzest krwi”:

I za cię byłem m krwi ochrzczony,  
Któr jesteś wiecznie ju odkupiony.  
(WN 1900, nr 75)

W innej pieśni - *Uczucia pod krzyżem* (incip. „Gorzko zawsze płakał”) - przez krew i więte rany podmiot liryczny wejdzie do nieba:

O, ja z Tobą już zjednany,  
Twa krew głodzi grzechy me;  
I przez Twoje więte rany  
Wejdę w niebo ja do Cię.  
(WN 1900, nr 79)

Ponownie widzimy, że zbawienie następuje „przez krew”, a powtarzana metonimia, jeżeli uznamy, że jest to literacki obraz zastępujący postać samego Chrystusa, staje się stałym elementem obrazowania, zatracając swą funkcję retoryczną. O procesie tym

<sup>46</sup> Zob. M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels...*, dz.cyt. Brecht, opisując poglądy Bengela, wykazuje, jak ów wymiar realności krwi odgrywa u niego wielką rolę. B. Dohm, *Poetische Alchimie...*, dz.cyt., s. 93-94, pisząc o M. von Zinzendorfie, mówi z kolei o zorientowanej na „zmysłowość” (*Sinnlichkeit*) pobożności cielhuckiej.

<sup>47</sup> M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels...*, dz.cyt., s. 26. Z kolei u M. von Zinzendorfa B. Dohm wykazał podobieństwo motywu za łubin krwi Chrystusa z ziemi podczas ofiary Golgoty z katolicką pieśnią pielgrzymkową (dz.cyt., s. 301). Pod tym zostaje tutaj przez ojców literatury ewangelikalnej znany literaturze mistycznej motyw duchowych za łubin.

<sup>48</sup> *Formuła Zgody z 1577*, przeł. J. Po piech, Bielsko-Biała 1999, Biblioteka Klasyki Ewangelickiej, s. 184.



mo emy mówi tylko ze wzgl du na cz stotliwo tego zwrotu w omawianej twórczo-  
ci. Znajdujemy go w bardzo wielu pie niach, w postaci, w której pojawia si np.  
w utworze *Cze Barankowi* (incip. „Ju wiat jest zwyci ony”):

I ja jestem zbawiony  
Mój Jezu, przez Tw krew. (...)  
Mój Jezu, przez Tw krew,  
Bo wejd w niebo Twoje,  
Mój Jezu, przez Tw krew.  
(WN 1900, nr 100)

Cho obraz zbawienia „przez rany”, „przez krew” jest wierny biblijnej relacji  
o zbawieniu (por. np. Rz 5,9 i inne glossy przytaczane na wst pie tej cz ci), to  
w porównaniu z kancjonałami ewangelickimi, nie mówi c ju o katolickich, koncentracja  
uwagi na krwi jest wyra nie widoczna. Wła nie intensyfikacja tego obrazowania  
powoduje, e krew uznajemy za synonim odkupienia w ewangelikalnych pie niach:  
„Nas zbawia Jezusa krew” (ChP 1948, nr 75, *Dla Zbawcy walczy b dziemy...*), „My  
mamy ju zbawienie przez Zbawcy wi t krew” (ChP 1948, nr 225, *My mamy ju  
zbawienie...*). Zauwa my, jak cz sto krew pojawia si w przytaczanych zwrotach  
w narz dniku (kim? czym?), np. „Jak błogo zbawionym by Tw , panie, krwi ” (ChP  
1948, nr 143, *Jak błogo zbawionym by ...*, HS 1958, nr 235; KCh 1947, nr 117; P  
1981, nr 293):

Jak błogo zbawionym by Tw Panie, krwi  
Gł boko w niej mog skry  
Nieczysto sw .  
Zatopi on tu chytry w ,  
Zgasł grzechów ar,  
Wi c wielbi gor co wci  
Łask bez miar.

Je eli w Biblii krew znaczy ycie, to zbawienie przez krew mo e oznacza zbawie-  
nie przez oddanie ycia. W ewangelikalnej pie ni doloryczne obrazowanie przesłania  
t symbolizacj , cho mo na tak e przyj , e mamy do czynienia z literackim tropem.  
Dokładniej mówi c albo jest to metonimia, je li uznamy, e mowa jest o krwi jako  
o „narz dziu” zamiast wytworu, albo synekdocha (*pars pro toto*)<sup>49</sup>, gdy krew potrak-  
tujemy jako „cz cało ci”, przy czym jest to do dosłownie pojmowana synekdocha,  
gdy krew pełni w tekstach rol Boga - zbawia. W toku rozwoju literatury po wi co-  
nej czci dla krwi Jezusa w wiekach XIX i XX, motyw ten pojawia si w powstaj cych  
wówczas ewangelikalnych ruchach religijnych zgodnie z realistycznymi wyobra enia-  
mi XVIII wieku.

J.N. Darby, twórca Braci z Plymouth, w swoim osobistym wyznaniu wiary przy-  
znawał, e „wej cie do wi to ci mamy dzi ki Jego krwi”<sup>50</sup>. Inny XX-wieczny ducho-  
wy spadkobierca Braci, O.J. Smith, w dziele *Ewangelia, któr glosimy*, kre l c gł b-  
kie zepsucie natury ludzkiej, dał zastosowania, podobnie jak w najci szych choro-

<sup>49</sup> Dyskusj teoretyków literatury, czy synekdocha jest cz ci metonimii, czy osobnym tropem  
literackim sygnalizowano we wst pie w przypisach dotycz cych obu tropów.

<sup>50</sup> Cytuj za: M.S. Weremchuk, *John Nelson Darby*, Bielefeld 1988, przekład Z. Pasek, s. 253. O ruchu  
braterskim zob. Rozdział II, s. 50-51.

bach „chirurgicznego skalpela, najci szego rodka i jedynie skutecznego - krwi Chrystusa”, uzasadniaj c, i „prócz krwi Chrystusa nie ma bowiem innego rodka zaradczego”<sup>51</sup>. Na zakochanie przytoczył pieśń:

Grzechu niczym się zmyślisz nie da,  
Tylko krwi Jezusa!  
Nic nie znaczą zastręga  
Tylko krew Jezusa.

Pochodzący ze Łska Cieszyńskiego i cytowany już J. Mrózek, przedstawiciel nurtu braterskiego, napisał: „Jeżeli myśmy społecznie z wiłą tym Bogiem i Chrystusem, to tylko pod osłoną przelanej krwi nowotestamentowego Baranka Wielkanocnego”<sup>52</sup>. Zwrot „pod osłoną” koresponduje z symboliką ochrony i bezpieczeństwa, jakie daje krew Chrystusa.

## Krew jako szata zbawienia

Odmiana figury zbawienia we krwi jest obrazem krwi jako „szaty zbawienia”. Przytoczmy jako ilustrację tego motywu pieśń M. von Zinzendorfa, w której „zbawienie w krwi” i wyobrażenie „szaty zbawienia” pojawiają się wymiennie:

Chrystusa sprawiedliwość, krew, -  
To szata ma, mój strój i pieśń;  
W ni odzianego przyjmie Bóg,  
Kiedy przekroczy niebios próg. (...)  
Jezusa krwi, mi odtąd wci  
Pociesz i nadzieję b d !  
W niej y, umiera pragnąca,  
Bo to zbawienna wiara ma.  
Gdy przyjd Do, nie b d miał  
Swych własnych zasług ani chwał!  
Grzesznikiem przed Nim nazw się,  
A jego krew ocali mi. (...)  
Dopóki yj w wiecie tym,  
Tak wierzy pragn w sercu mym:  
Zbawienie mam w Chrystusa krwi,  
Tak Słowo Bo e mów mi.  
(PKB 1936, nr 151, *Chrystusa sprawiedliwość, krew*)

W niemieckim oryginale motyw ten pojawia się w pierwszej i ostatniej zwrotce:

Christi Blut und Gerechtigkeit,  
Das ist mein Schmuck und Ehrenkleid;  
Damit will ich vor Gott bestehn,  
Wann ich zum Himmel werd' eingehn (...)

<sup>51</sup>O.J. Smith, *EWangelia, któr glosimy*, Warszawa 1963, s. 86.

<sup>52</sup>J. Mrózek, jr., *Wieczera Pa ska*, dz.cyt., s. 227.

Ich will nach meiner Gnadenwahl  
 Hier fleissig steh'n in's Wundenmaal,  
 Und droben prangen in dem Kleid  
 Dein's Blutes und Gerechtigkeit<sup>53</sup>.

„Paradowa w stroju Twojej krwi i sprawiedliwo ci” - to dosłowny przekład fragmentu ostatniej strofy. Obrazowanie polskiej pie ni jest tym razem ostro niejsze, bardziej pow ci gliwe. Pomija dosłownie , cho w pierwszej z polskich strof znajdujemy odpowiednik niemieckiej wersji. Uczniem A.H. Franckiego był J.H. Schröder, który napisał pie *Eins ist not! Ach Herr, dies eins (Jedno jest potrzebne, Panie)*, szat zbawienia mo na wzi „przez krew”. W oryginale liczy ona dziesi zwrotek. W polskim przekładzie znajduje si tylko pi (po pierwszej, szosta i nast pne).

I jedynie przez krew Twój  
 Mog wzi zbawienia strój.  
 Ty Sam wykupienie zgotował mi Panie,  
 Gdy ycie na krzy u Swe poło ył za mnie;  
 Tam szat zbawienia zdobył mi,  
 Dla której ma wiara na wieki si l ni.  
 ( P 1981, nr 339)

Oryginalna otwieraj ca strofa brzmi:

Jesu, es muß mir gelingen  
 durch dein heiliges, teures Blut.  
 Die höchste Gerechtigkeit ist mir erworben,  
 da du bist am Stamme des Kreuzes gestorben;  
 die Kleider des Heils ich da habe erlangt,  
 worinn mein Glaube in Ewigkeit prangt<sup>54</sup>.

Motyw szaty zbawienia zaczerpni ty został prawdopodobnie z Izajasza: „Weseli c, weseli si b d w Panu, a dusza moja rozraduje si w Bogu moim; bo mi obłół w szaty zbawienia, a płaszczem sprawiedliwo ci przyodził mi , jako oblubie ca ozdobnego chwał , i jako oblubienic ozdobion w klejnoty swoje” (Iz 61,10). Symbolika krwi ł czy si tutaj z motywem chwały Bo ej. Dodajmy, e motyw szaty zbawienia znany był sztuce renowiecznej. W dziele H. Memlinga *Ołtarz S du Ostatecznego* z około 1470 roku znajdujemy wizerunek aniołów, którzy ubieraj nagicz ludzi wchodz cych do bram raju w szaty zbawienia.

## Krew jako r kojnia bezpiecze stwa

Mówienie o krwi zmywaj cej winy prowadzi wprost do literackiego rozwini cia tego motywu w postaci stanu czysto ci, spokoju, sytuacji pewno ci zbawienia, bezpiecze -

<sup>53</sup> Pie *Christi Blut und Gerechtigkeit* cytuj za: M. von Zinzendorf, *Geistliche Gedichte*, red. A. Knapp, Stuttgart und Tübingen 1845, s. 135. Podobnie w innej pie ni tego : *Geist des Herren*, w której obok szaty zbawienia mamy zwrot, e wierni s *erworben*, „nabyli” krwi Chrystusa; za: tam e, s. 61.

<sup>54</sup> W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 181.

stwa. Słowa te zwykle występują w pieśniach jako konsekwencja i następstwo „obmycia krwi”<sup>55</sup> i przybierają różne formy obrazowe, np. kryjówki czy schronienia. Krew Jezusa traktowana jako „rękoczyn zbawienia” staje się jednym z gwarantów pewności zbawienia. Szczególnie widoczne jest to na przykładzie pieśni miennictwa kalwińskiego, z którego wyrasta znaczna część duchowości ewangelikalnej. Prezbiteriańska w duchu Konfesja Westminsterka z 1646 roku oraz oparte na niej Londyńska Wyznanie Wiary baptystów z roku 1689 (w rozdziale XVIII „Pewność Łaski i Zbawienia”), opierają pewność zbawienia właśnie na „krwi i sprawiedliwości Chrystusa”<sup>56</sup>. W ewangelikalnej pieśni pewność zbawienia i krew Chrystusa ściśle się ze sobą łączą<sup>57</sup>. Przytoczmy kilka fragmentów:

T pewno mam,  
 że Pan mi zbawił,  
 Bo za mnie przelał drogą krew.  
 (GW 1973, nr 152, T *pewno mam*)

K. Royówna przedstawia w przytaczanej niżej pieśni moment nawrócenia. Kreśli obraz „wielkich ran”, z których spływa „cudny spokój”:

Tu pokój z onych górnych stref  
 Ogarnia serce moje;  
 W ten zbawczy zapatrzony znak,  
 Ciary składam swoje.  
 Gdy oto progi Jego mknę  
 Przekroczył jasno i nie cie  
 (GW 1973, nr 178, *Kto miałby dla mnie ulgi zdroj*)

Przekroczenie „progów” to synonim nawrócenia, decyzji o przyjęciu zbawienia, która w protestanckiej perspektywie jest darem Boga. Należy zaznaczyć, że bardzo często w kontekście krwi pojawia się w tekście pokoju (czy spokoju) duchowego. W pieśni *Panie, jam Twój* (incip. „Panie, jam Twój”) znajdujemy figurę „odpoczywania w ranach” Jezusa:

A przez wiarę mnie dałaś szczęście działa;  
 Spoczywam więc już, Jezusie w ranach Twoich  
 (WN 1900, nr 70, *Panie, jam Twój*)

<sup>55</sup> Analizując postawy wobec śmierci A. Nowicka-Jeżowska, *Pieśni czasu śmierci*, dz.cyt., zwraca uwagę na wielką rolę przypisywaną pocieszeniu, jakie niesie ze sobą ofiara Chrystusa w przedmiocie miernych rozważań i pieśniach pogrzebowych. W jednej ze staropolskich protestanckich pieśni zaczynającej się od słów: „Księżyno, Panie...” czytamy: „A kiedy się krew moja/ Wszystko we mnie zsiądzie./ Niech e krew wiata Twoja/ Lekarstwem moim będzie” (s. 138).

<sup>56</sup> Cyt. za: *Wyznanie wiary. Protestantyzm*, dz.cyt., s. 111-112, tekst *Konfesji Westminsterkiej* przeł. R. Łudzie.

<sup>57</sup> O rozwoju idei pewności zbawienia: Z. Pasek, *Pewność zbawienia w protestantyzmie*, „Studia Religioznawcze” 1995, z. 28, s. 131-143. Powiązanie idei eschatologicznej z soteriologiczną, co czyni protestantyzm, jest gruntem owej pewności. Pisząc o „protestanckim odczytaniu” Nowego Testamentu, mamy więc na myśli np. tak jego wykładnię, jak współcześnie zaproponował R. Bultman, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, który na s. 525 pisze o „pewności nadziei ugruntowanej w śmierci Chrystusa, »zabitego Baranka«, którego krew zbawia i oczyszcza” („Die Gewißheit der Hoffnung gründet im Tode Christi, des »geschlachteten Lammes«” (Obj 5,6,9; 13,8), „dessen Blut erlöst und reinigt” (Obj 5,9; 7,14).

Ów opisywany w pie niach stan przebywania z Bogiem jako odpoczywania, znany jest z Nowego Testamentu m.in. Hbr 3,11; 3,18; 4,1; 2 Tes 1,7 czy 1 P 4,14: „Je li was l dla imienia Chrystusowego, błogosławieni jeste cie, gdy on Duch chwały a Duch Bo y odpoczywa na was, który wzgl dem nich bywa blu niony, ale wzgl dem was bywa uwielbiony”. Nawrócenie w doktrynie ewangelikalnej oznacza tak e uwolnienie od zale no ci od Zakonu, prawa, czyli uczynków. To j dro protestanckiego nauczania przedstawione w wersji przebudzeniowej:

Ju bez zakonu, szcz liwe ycie!  
 To nam darował nasz Pan obficie,  
 Chrystus wybawia od grzechu nas,  
 Krew Jego jest na wieczny czas.  
 (GW 1973, nr 180, *Ju bez zakonu*)

Nie zawsze sens tych słów odnosi si do rzeczywisto ci eschatologicznej. Przytaczana strofa rozpoczyna si od stwierdzenia tera niejszego: „Ju bez zakonu”. Cz to w pie niach działanie krwi jest pokazywane w kontek cie dokonanego zbawienia („krew Jego jest na wieczny czas”). Tera niejszy stan podmiotu lirycznego to zbawienie i uwolnienie od grzechów. Czas piewu jawi si jako czas zbawienia. To dodatkowe podkre lenie tera niejszo ci kształtuje wyobra enie, i to wła nie podczas piewu dokonuje si wszystko to, o czym piewamy.

Wiar i miło ci zdobim ycia bieg,  
 Krwi Chrystusa zmyci, bielsi ponad nieg.  
 T ufno ci mocni, nu my wdzi czny piew...  
 ( P 1981, nr 599, *Bracia ogłaszajcie*)

Jedn z funkcji czynno ci kultowych jest uobecnienie Boga, Jego przybli anie, wielbienie i tworzenie modlitewnego kontaktu z Nim. Sens protestanckiego nabo e - stwa to nie tylko odesłanie (przez Słowo) do pocztku, napomnienie, umocnienie, wyznanie wiary czy ewangelizacja. W wietle tre ci ewangelikalnych pie ni jest to tak e - poprzez słowne przywołanie biblijnych obrazów - uobecnienie samego zbawienia, czasu zbawienia. W przypadku wspólnot ewangelikalnych piew pełni rol słownego rodka, dzi ki któremu wierni „przenosz si ” poprzez tekst pie ni w czas wi ty.

Krew Chrystusa, jako motyw ci le zwi zany w analizowanych tekstach z aktem zbawczej ofiary, została w literackiej obróbce poddana procesowi intensywnej hiperbolizacji. Jak widzimy w licznych pie niach, zaczyna pełni funkcj alegorii dokonanego zbawienia, co podkre lane jest sformułowaniami sugeruj cymi kryj c si w niej moc ochron : „Patrz na Jezusa/ Krew Jego kryje ci ” ( P 1935, nr 331; ChP 1948, nr 54 *Ciemne si chmury pi trz* ) lub w pie ni *Jako goł bica chy a...'*, „tak mój pragnie duch zn kany/ w Jezusowe skry si rany” ( P 1935, nr 245; ChP 1948, nr 152; HS 1958, nr 315). Gdy szukamy biblijnych ródół dla tego obrazu, przypomina si fragment Starego Testamentu z Wj 12,7n, w którym Izraelici namaszczej odrzwia swych domów krwi zabitego baranka, a ta staje si dla nich ochron , bo jak mówi Pan: „(...) ujrzawszy krew, min was, e nie b dzie u was plaga ku zatraceniu, gdy b d zabijał w ziemi Egipskiej”. Spotykane s tak e obrazy do nietypowe, w których personifikowana krew mo e pełni w wiecie przedstawionym rol , któr w wierze katolickiej pełni np. anioł stró :

O, ta krew, ta droga krew,  
 Zgładza grzech i Bo y gniew!  
 Strze e mnie i w w tpi e noc  
 Tej drogiej krwi cudowna moc.

(SP 1981, nr 269, *Jezusa krew, ten wi ty zdroj*)

Oczywi cie, sugerowany przez teksty i osi gni ty przez podmiot liryczny, a dokonany przez krew, stan wewn trznej czysto ci jest darem Boga, a nie zasług człowieka. Tak twierdzili zarówno niemieccy piety ci, jak i J. Wesley oraz jego nast pcy. Z opisaniami stanów czysto ci s siaduj wszak inne, mówi ce o grzeszno ci człowieka. Podmiot liryczny, obok pozycji grzesznika pod krzy em, bardzo cz sto przyjmuje rol pielgrzymy d cego do celu lub osoby borykaj cej si z rozlicznymi przeciwno ciami. W tle obecna jest tak e cała symbolika brudu i grzeszno ci. Człowiek w perspektywie protestanckiej jest bowiem jednocze nie grzesznikiem i zbawionym przez mier Chrystusa. Nale y podkre li , e w ewangelikalnej pie ni szeroko obecna symbolika krwi zawsze odsyła do idei „bycia zbawionym”, do pewno ci, „bezpiecze stwa”, czasem wr cz wolno ci od grzechu. Cz sto odrywa si od swego dopełnienia.

Najnowsze nurty ewangelikalne uzasadniaj , ju poza piewnikami i poetyckim wiatem literackiej hiperboli, mo liwo uzyskania chrze cija skiej doskonało ci moc krwi Chrystusa. Idee perfekcjonistyczne pojawiaj si w gronie polskich zwolenników W. Branhama<sup>58</sup> oraz w ród Braci Norweskich, którzy w latach siedemdziesi tych pozyskali zbór Stanowczych Chrze cijan w Wi le Malince. Przywołajmy tak e *Faith Movement* (w Polsce upowszechniło si okre lenie: Ruch Wiary), który głosi , e prócz wiary w soteriologiczny sens ofiary Jezusa, niezb dne do zbawienia jest tak e wyznanie, czyli gło na artykulacja. Bez tego uzupełnienia nie mo e dopełni si akt zbawczy. W jednej z publikacji tego ruchu, autorstwa baptystycznego kaznodziei J. Osteena, podane zostały przykłady formuł, którymi mo na posługiwa si przy „wyznawaniu”. Jedna z nich zaczyna si słowami: „Jestem okryty KRWI BARANKA! Pan idzie przede mn ! Jezus jest we mnie. Anioł Pana ochrania mnie. Pode mn jest odwieczne rami Pa skie. DOBRO I ŁASKA TOWARZYSZ MI PRZEZ WSZYSTKIE DNI

YCIA MEGO”<sup>59</sup>. Czy mamy przykład przej cia zleksykalizowanej biblijnej metafory (dokładniej: metonimii) w inny rodzaj mówienia? Wszak j zyk poezji ma pod wzgl dem semiotycznym inny charakter ni j zyk wyznania wiary. Referencyjno poezji jest pod znakiem zapytania, chyba e ponownie uwzgl dnimy skutki procesu leksykalizacji i dydaktyczny charakter pie ni. Ale zaznaczmy, e tak poezja, jak i j zyk religijnego *credo* protestantyzmu s ci le osadzone w Biblii. O ile jednak poezja swobodnie rozwija hiperbolizacj motywu krwi Jezusa (usprawiedliwion sw literacko ci ), i doprowadza ów motyw a po obrazowe opisy stanów doskonało ci, bezpiecze stwa, ochrony i zakl cia, to obecno tego w wyznaniach wiary czy w pismach ewangelizacyjnych pojawia si tylko w radykalnych formach ewangelikalnej duchowo ci.

<sup>58</sup> W. Branham, znany i sławny kaznodzieja, a tak e uzdrowiciel ameryka ski, podczas wygłoszonego 19 I 1965 roku kazania powiedział: „prosimy Ci , Panie, aby sprawił, by my poznali dzisiaj, e wszyscy nasi nieprzyjaciele zostali pokonani, nie wył czaj c mierci. Jeste my wi cej ni zwyci zcami w Nim, gdy On nas umiłował, oddał siebie za nas i obmył nas swoj krwi ”, za: W. Branham, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Wola Piotrowa 1991, s. 6.

<sup>59</sup> J. Osteen, *There is a miracle in your mouth*, w anonimowym przekładzie, *Moc twego...*, dz.cyt., s. 26. Wyró nienia tekstu - za oryginałem.

## Moc krwi

Niekiedy w pieśniach pojawiają się fragmenty, mówiące o „mocy krwi”. Krew Boga staje się zmaterializowaną krakofanią sacrum. Przystaje być atrybutem czy rekwizytem, a staje się instrumentem zbawienia, niemal równoznacznym z samą śmiercią Chrystusa. We krwi jest przecież Jego życie. Oddanie życia zostaje obrazowo przedstawione przez przelanie krwi. Przytoczmy dwie pieśni:

Moc grzechu mnie nie trwoży,  
Bo w Nim mam życia źródło.  
Oczy cię mnie grzesznego  
Przez moc Swej wi tej krwi,  
Bym wolny był od złego  
Otworzył prawdzie drzwi.

(GW 1973, nr 77, *Owieczka jama Chrystusa*)

Pieśnią Jezusa sławi,  
Moc dziwnego Jego ran;  
zwiastuje, że ratunek  
Zupełny grzesznym dan.

(GW, nr 319, P 1981 nr 621, *Zwycięska, jasna rzesza*)

Ostatni fragment pochodzi z pieśni Fredy von Bethmann-Hollweg (1842-1916) pt. *Es pilgert durch die Lande*. W niemieckim oryginale słowo „moc” pojawia się w innym kontekście: „das Lied von Jesu Wunden,/ von Jesu Sieg und Macht”<sup>60</sup>. Dosłowny przekład brzmiałby: „pieśń o ranach Jezusa, o Jego zwycięstwie i mocy”. Polski tłumacz przypisał jednak moc nie Jezusowi, lecz Jego ranom. To właśnie one mają „moc dziwną”. Chociaż można zinterpretować ów motyw jako literacki synekdoch - mówi się jednak o „czymś, co zamiast całości”, lecz z drugiej strony to, jak e doloryczne, obrazowanie posługuje się zwrotami, które pod względem struktury językowej nie różnią się od struktury egzorcyzmu. Oczyszczenie z grzechów dzieje się bowiem „przez moc (...) wi tej krwi”. Ewangelikalni autorzy mogą wskazać na osadzenie figury oczyszczenia przez krew w Biblii, ale zwrócić uwagę, że nad takim mocnym akcentowaniem krwi unosi się przede wszystkim duch Starego Testamentu (życie we krwi), a w daleko mniejszym stopniu Nowego Testamentu. Najważniejszą glossą jest List do Rzymian, w którym autor mówi o Jezusie: „którego Bóg wystawił ułaganiami przez wiarę we krwi Jego, ku okazaniu sprawiedliwości ci swojej przez odpuszczenie przedtem popełnionych grzechów w cierpliwość Bożą” (Rz 3,25)<sup>61</sup>. Przypomnijmy także przytoczany na wstępie niniejszej części fragment „Daleko tedy wiaciej teraz usprawiedliwienie b - d c krwi jego, zachowani b - dziemy przede od gniewu” (Rz 5,9). Krew jest tu narzędziem usprawiedliwienia, synonimem ofiary i motyw ten, powtarzany w wielu pieśniach, nadaje krwi cechy soteriologicznego „instrumentu”.

<sup>60</sup> W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 276.

<sup>61</sup> BT: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlęgania przez wiarę moc Jego krwi”; Vulgata: *per fidem in sanguine ipsius*; King James Version podaje: *through faith in his blood*. Katolicki słownik teologiczny K. Rahnera w ha le „krew” komentując ów fragment, zaznacza, że nie chodzi tu o jakieś „magiczne myślenie o mocy krwi”, ale o „zapowięczenie ze Starego Testamentu” (K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 195).

I módl si wraz z nimi. Wzywaj mocy krwi,  
 A Pan ich szcz snymi dowiedzie w swe drzwi  
 (ChP 1948, nr 134, *Id , osusz tzy swoje...*)

My z rodu ksi cia wszystkich ziem  
 Przez moc Chrystusa krwi...  
 (ChP 1948, nr 224, *My do ojczystych stron...*)

W pie ni *Ju bez Zakonu* w pierwszej strofie znajdujemy fragment:

Ju bez Zakonu - o błogie ycie!  
 Jezus wolno ci darzy obficie,  
 On doskonale tu zbawia nas,  
 Ma moc krew Jego po wszystkim czas.  
 ( P 1981, nr 268; GW 1973, nr 180)

Autorem tego utworu był popularny kompozytor przebudzeniowych pie ni, Amerykanin, P.P. Bliss. Wersja zielono wi tkowa ze *piewnika Pielgrzyma* nieco ró ni si od baptystycznej z *Głosu Wiary*. Oba przekłady s wierne oryginałowi tylko do drugiej linijki:

Free from the law, O happy condition,  
 Jesus has bled and there is remission,  
 Cursed by the law and bruised by the fall,  
 Grace hath redeemed us once for all.

Zauwa my ponownie prac tłumacza czy redaktorów. W oryginale tym, co zbawia, jest łaska, w adaptacji zielono wi tkowej - „moc krwi” Jezusa, a w baptystycznej 3 i 4 linijka brzmi : „Chrystus wybawia od grzechu nas./ Krew Jego jest na wieczny czas”. Przekład baptystyczny jest wierny wersji z 1900 roku z *Wesołej Nowiny* (nr 41, tytuł *Raz na wieczny czas*, incip. „Z zakonu wolny”). Zaznaczmy, e *Wesoła Nowina* była przekładem z niemieckiego baptystycznego piewnika *Frohe Botschaft*. Krew pojawia si tak e w przekładzie z rosyjskiego piewnika Ewangelicznych Chrze cijan - z *ryc-jiu* (1924, nr 54). Sformułowanie „krew Jego jest na wieczny czas” to kolejny przykład odsyłania do wiecznego „teraz” religijnego trwania w wierze. Dla chrze cijanina krew Chrystusa staje si ródłem mocy. Samo słowo „moc” wraca wielokrotnie w kontekście ochrony i zabezpieczenia podmiotu lirycznego, jak np. w pie ni Elizy Edmunds Hewitt (1851-1920) - „W dzie i w nocy ochraniaj mnie/ Moc Twej drogiej krwi” ( P 1981, nr 284, *O, strze mnie Panie!*, ChP 1948, nr 322).

Zauwa my, e krew pojawia si ponownie w narz dniku jako „instrument” zbawienia. W wiecie przedstawieniowym tej poezji staje si obrazem ilustracji soteriologii oraz opieki nad nawróconymi wiernymi. Jako symbol ycia Chrystusa jest podmiotem hymnów sławi cych wi to i moc samego Boga. Na nowotestamentow tre wiata przedstawionego tych pie ni mocno nakłada si starotestamentowa symbolika krwi. Je li bowiem przyjmujemy prawd , e krew jest zwi zana z yciem, to krew Chrystusa ma dla chrze cijan warto szczególn . Chodzi wszak o Jego własne ycie. Prócz zbawienia, krew staje si tak e symbolem ycia samego Chrystusa. W ród pojawiaj cych si w pie niach ró nych metonimii Boga krew dominuje niepodzielnie, jak w refrenie pie ni, któr napisał Lewis Ellis Jones (1865-1936):



O, jest moc, moc, o, przecudna moc  
 W wi tej krwi, w wi tej krwi.  
 O, jest moc, moc, zwyci stw pełna moc  
 W wi tej Zbawicielowej krwi!

( P 1981, nr 285, *Pragniesz przekle stw swych grzechów si zby* )<sup>62</sup>

W oryginalnym tekście tej pieśni tak nie znajdujemy obrazu mocy, jaka zawarta jest w krwi Chrystusa (*There is Power in the Blood*), ale zauważmy, że jest to stosunkowo późna pieśń – powstała niemal równocześnie z najstarszymi polskimi pieśniami. Drugi okres, w którym możemy odnotować rozwój pobożności związanej z krwią Chrystusa po XVIII wieku, to przełom XIX i XX stulecia. Był to czas aktywności *Holiness Movement* w wierze anglosaskiej, a w niemieckim protestantyzmie doba rozwoju baptyzmu oraz neopietystycznego *Erweckungsbewegung*. Polskie pieśni stanowią kontynuację zjawisk, które dokonały się w całym ewangelikalnym świecie.

Obie cytowane wyżej pieśni oraz inne, mówiące o mocy krwi, w analizowanych pieśniach są zamieszczane głównie w częściach o uświęceniu (w wypadku P cz. 1 nazwano „Po uświęceniu”, ale dotyczy tego samego pojęcia, ang. *Holiness*, niem. *das Heiligung*). Użycie słowa „moc” odsyła do podstawowego dla każdego aktu religijnego uczucia zaleganego i ogarnięcia przez *sacrum*. Użycie terminologii religioznawczej, jest to podstawowe do wiadczenia kratochwilii. W wielu przypadkach to skupienie się na motywie „mocy krwi” może na interpretować jako przejaw intensywnego doświadczenia łaski Boga. W ewangelikalnej teologii zostaje ona wyjednana poprzez przelanie krwi Chrystusa, ale w poetyckim skrócie dochodzi do autonomizacji krwi jako przedmiotu religijnej czci – *latritii*. Mowa jest wyraźnie o „przenaj wi tszej krwi” ( P 1981, nr 223), „przedrogię” ( P 1981, nr 265), a w niektórych pieśniach pojawiają się w literackiej formie chrześcijańskiego wezwania prosić czy zaklić (używamy tego zwrotu ze względu na stosowany niekiedy tryb rozkazujący). Zobaczmy skutki pokropienia krwi w pieśni *Tron łaski* (incip. „To miejsce miłe”):

Moc złego uchodzi z tych stron,  
 O krwi skropiony łaski tron!  
 (WN 1900, nr 95)

W pieśni *Wstać i pójść do boju* (incip. „Wstać, wstać i pójść”) mowa jest wyraźnie o cięgnięciu z nieba mocy Zbawcy, bo „za was płyn ła krew”:

Lecz bać się nic nie trzeba,  
 O idźcie z wiarą wbrew,  
 Moc Zbawcy zcięgie z nieba,  
 Za was płyn ła krew.  
 (WN 1900, nr 69)

Wyrwany z kontekstu powyższy tekst może mieć jednoznacznie magiczny wydźwięk. Pewna swoboda, jak daje autorom wiadomo literackiego mówienia o zbawieniu i szukanie coraz „mocniejszych” rodków literackich i obrazów, prawdopodobnie prowadzi do formułowania zwrotów, które możemy uznać jako „mowne zachowania magiczne”<sup>63</sup>. Krew Boga umoliwia wiernym „ycie bez lku”, ycie z dala od

<sup>62</sup> Inne przekłady to np.: PNW 1986, nr 358, gdzie znajdujemy odсылkę biblijną do cytatu z 1 P 1, 18-19 o wykupie krwi Chrystusa jako Baranka.

<sup>63</sup> A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne...*, dz.cyt.

mocy grzechu i zła. Kontekst konfesyjny wyklucza przyjęcie magicznej interpretacji tych zwrotów.

Pie ni po wiadczej proces hiperbolizacji wzorca biblijnego oraz oryginalnych tekstów, które niejednokrotnie ekspresyjnie wzmacniano i rozbudowywano. Powszechną praktyką było stosowanie peryfrazy oryginału i do swobodne trzymanie się wzorca. Celem było wypełnienie funkcji dydaktycznej, pouczającej oraz ukazanie w literackim obrazie J. D. Chr. C. skiego przesłania. Poetycka wyobraźnia twórców podsuwała im zwroty idące coraz to dalej w sile literackiego i równocześnie ewangelizacyjnego oddziaływania.

Obok „wyznania wiary”, ewangelizacja, czyli pozyskiwanie dla nowego religijnego myślenia, dla nawrócenia, jest podstawową funkcją tej literatury. Można powiedzieć, że zbiorowy wspólny pieśń tych tekstów nie tylko „wyrabia” wiarę wspólnoty, ale także „ustanawia” jej zwykły wiat, w obrębie którego znajdują się wierni po nawróceniu. Topik krwi Jezusa można znaleźć także w języku pozapiewnym<sup>64</sup>. To, co w pieśniach może być uznawane za poetyckie metafory, w tekstach budujących staje się „dosłowne”. Ta sama motywika jest używana przez niektóre ewangelikalne nurty w funkcji referencyjnej, a nie ekspresyjnej.

Należy także dodać, że zwroty, które można określić jako „mowne zachowania magiczne”, pojawiają się w najstarszych pieśniach i wersjach tekstów. W nowszych, z drugiej połowy XX wieku, są poprawiane, aby wyeliminować jakkolwiek możliwe podobieństwo „magicznej” interpretacji religijnego działania.

## Mistyka krwi

Ewangelikalne i przebudzeniowe pieśni czerpały wzorce, poza Biblią, także z tradycji piśmiennictwa mistycznego. Protestantcka mistyka stara się unikać sugerowania możliwości zmysłowego kontaktu z *sacrum*. Fragment z Listu do Galatów „Teraz zażyjcie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20) jest fundamentem protestanckiej mistyki. To biblijna podstawa do „wyniszczenia” siebie na rzecz Boga. Jednostka rezygnuje z własnego „ja”, by jej wnętrzem duchowe mógł wypełnić Bóg. Znajdujemy więc obrazy grzesznika ginącego „pod” krwią (*vide* Tablica Prawa i Łaski) w podobny sposób jak stary człowiek, który ginie po nowych narodzinach. W syntetycznej wizji motywy te łączą się:

wiat jest ukrzyżowany,  
 Me „ja” zginęło w krwi.  
 Głęboko Boję łaski  
 Bez granic i bez miar  
 Mój dusz przeniknął  
 I szczęście wniosła dar.

(P 1981, nr 279, *Ognisty miecz Cheruba*)

<sup>64</sup> Wśród licznych traktatów i druków ulotnych związanych np. z Ruchem Wiary można wymienić polskie przekłady: Osteena, *Moc twego...*, dz.cyt.; A. Jandla, *Krew przemawia*, b.m.w. 1993.

Cho w pojedynczych pieśniach pojawiają się zwroty o „wi cieniu zmysłów” i „ogarniającej wiatło ci” ( P 1981, nr 246), o „za lubinach” z Panem ( P 1981, nr 247) czy o „ogł daniu Bo ego tronu” ( P 1981, nr 274), to protestanckiej wyobraźni daleko bliżej jest mistyka niesensualistyczna, mówi ona o „wyniszczeniu” siebie, przemienieniu swojej woli, swojego osobowościowego centrum (przedstawionego najczęściej jako figura serca), aby mogło ono w całej pełni przyjąć i podporządkować się Bogu. Zanika „ja” człowieka, a miejsce to wypełnia Bóg: „o, jak błogo jest, gdy wola nasza/ Tam na krzyżu umrze” ( P 1981, nr 278). Krew Chrystusa staje się wówczas katalizatorem mistycznego spotkania. Literacki symbol sugeruje oraz wydobywa także i te znaczenia, na które w dyskursie teologicznym nigdy nie byłoby miejsca. Pieśń 203 z *Głosu Wiary* mówi w duchu mistrza Eckhardta o Bogu, by był „wszystkim we wszystkim”, nawołując Go: „zniszcz moją wolę, moje życie - ja Ciebie”.

Korzenie tego obrazowania nawiązują do spirytualistycznego nurtu reformacji, do np. A. Silesiusa, a rozwija je literatura radykalnego pietyzmu, obficie czerpiąc z języka mistyki. W wieku XVIII w tym silnie obecne w pieśniach G. Tersteegen. Teksty obu wymienionych autorów są zawarte w analizowanych pieśniach. Przytoczony fragment przekładu utworu G. Tersteegen *Gott ist gegenwärtig*.

Duch mój w Tobie zagłębiony  
 Będę w nas Ty, w Tobie my,  
 Byśmy niczym byli, Tobie tylko yli!

(HS 1949, nr 202; GW 1973, nr 218; P 1981, nr 615, *Pan Bóg jest obecny*)

Pietyzm był nurtem duchowocentrycznym, który stale poddawano wpływowi chrześcijańskiej mistyki. Przejmowanie pewnych wzorców znajdowało odzwierciedlenie w pieśniach. W XIX-wiecznym ruchu neopietystycznym (*Gemeinschaftsbewegung*) pojawiały się w literaturze po wiciwej krwi Jezusa w pełni wyartykułowane idee perfekcjonistyczne oraz w tym mistyczne. W pieśniowym wychwalaniu krwi Jezusa dochodził do głosu biblijny realizm<sup>65</sup>, przejawiający się w przekonaniu o mocy (*die Macht*) tkwiącej w krwi Chrystusa i jej aktywnym działaniu w doczesnym życiu człowieka. Przytaczano tu utwory, w których pojawiała się owa moc. Ewangelikalne piśmiennictwo religijne szeroko rozważało okoliczności jak najpełniejszego ucielenia ludzkiego życia.

Jednym z najbardziej interesujących przykładów funkcjonowania rozbudowanej czci dla krwi Jezusa była twórczość Jonathana Paula (1853-1931). Poglądy religijne tego wybitnego działacza niemieckiego ruchu społeczno-kościelnego wschodnich Niemiec przełomu XIX i XX wieku wywołały wiele kontrowersji wśród luteranów neopietystów szukających w tym czasie dróg osiagnięcia pełnego ucielenia ludzkiego życia. Dyskutowano o problematykę na wielu konferencjach ewangelizacyjnych

<sup>65</sup> H. Ludewig, *Gerhard Tersteegen als evangelischer Mystiker w: Zur Rezeption mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts*, red. D. Meyer, Köln 2002, s. 241-281; G. Wolff, *Solus Christus. Wurzeln der Christusbistyk bei Gerhard Tersteegen*, Gießen 1989.

<sup>66</sup> K. Reuber, *Mystik und der Heiligungsfroemdigkei der Gemeinschaftsbewegung*, Gütersloh 1938; z nowszych opracowań, poświęconych neopietystycznej religijności, należy wymienić J. Ohlemachera, *Das Reich Gottes in...*, dz.cyt. i J.S. O'Malleya, *Gerhard Tersteegen und John Wesley im Zusammenhang ihrer Welt w: Zur Rezeption mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts*, red. D. Meyer, Köln 2002, s. 305-312. O wiciwach mistycznych traktuje także E. Axemacher, *Mystische Frömmigkeit und reformatorische Theologie. Zu Martin Mollers Lied „Ach Gott, wie manches Flerzlied” w: Das Protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert*, red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986.

<sup>67</sup> K. Reuber, *Mystik...*, dz.cyt., s. 156-157.

z kościem XIX i w pierwszych latach XX wieku. J. Paul głosił mo liwo osi gni cia przez chrze cijanina „oczyszczenia” ludzkiego serca ze wiadomych i nie wiadomych grzechów. Na konferencji w Mülheim w 1909 roku powiedział: „Wszystko musimy oczy ci przez krew: »oczy ci z góry« - czyste serce, »czysto z dołu« - tak e oczy ci nie wiadome ycie duchowe. (...) Jest dla mnie jasne, e musimy przyj krew Jezusa do naszego wiadomego i nie wiadomego ycia duchowego”<sup>68</sup>. Dokładnie miał na my li zniesienie grzechu przez moc krwi Jezusa. Rozwa ania nad znaczeniem krwi Zbawiciela i granicami u wi cenia doprowadziły J. Paula do ogłoszenia tzw. nauki o czystym sercu (niem. *lehre vom reinen Herz*). Na konferencji *Gemeinschaftsbewegung* w 1904 roku J. Paul przedło ył swym współbraciom tezy o mo liwo ciach osi gania religijnej doskonało ci, które spotkały si z ich ostr reakcj . Jego uzasadnienie religijnego perfekcjonizmu nie zostało zaakceptowane<sup>69</sup>. Dodajmy, e J. Paul był ojcem chrzestnym polskiego ruchu zielono wi tkowego, a jego pie ni znajduj si w *piewniku Pielgrzyma* oraz w innych omawianych kancjonatach.

W religijnej literaturze ruchu społeczno ciowego Niemiec tak e pojawiaj si wzmianki o podobnej wykładni symbolu krwi Jezusa. H. von Seckendorff pisała: „Krew Jezusa zmienia moj wiar w yw i grzechy mnie opuszczaj ”<sup>70</sup> . J. Roos - autor ksi ki pt. *Das teure edle Blut* (Droga, szlachetna krew), w ród innych rodków „zaradczych” na grzeszno człowieka, wymieniał tak e krew Chrystusa i jej moc (*Blutskraft*)<sup>71</sup>. Inny wybitny przedstawiciel XIX-wiecznego neopietyzmu, Theophil Krawielitzki (1866-1942) nawoływał: „, piewaj o moim Jezusie, o jego łasce, miło ci, wierno ci, o jego cierpieniach na krzy u, o mocy jego krwi, która czyni wolno ”<sup>72</sup>. E. Schrenk całe ycie pozostał w zaufaniu do „mocy krwi Jezusa”<sup>73</sup>. Matka zapoznała go z tradycj *Jesu-Blut-Mystik*, a jego ewangelicki proboszcz, Jakob von Brunn, wyja niał mu, e „moc krwi Jezusa” jest potrzebna do zbawienia i gł bokiego oczyszczenia<sup>74</sup>. J. Ohlemacher, badaj c pogl dy religijne radykalnych neopietystów niemieckich drugiej połowy XIX wieku, zauwa a, e w ród niektórych (np. u opisanego poni ej Theodora Jellinghause) okre lenie „krew Jezusa” i Chrystus stały si funkcjonalnymi synonimami<sup>75</sup>. Akt „przyj cia krwi Chrystusa” mo e np. sta si równoznaczny

<sup>68</sup> „Alles muss rein werden durch das Blut: »Oben rein« - das reine Herz, »unten rein« - auch rein im unbewussten Geistesleben. (...) Es ist mir lange klar, dass wir das Blut Jesu nehmen müssen für unser bewusstes und auch unbewusstes Geistesleben”, cyt. za: „Pfmngstgrüsse” 1909, November, nr2, s. 4. Podobne my li przewijaj si przez cał jego twórczo . W swej duchowej autobiografii, *Schon hier selig* (Berlin 1896) wspomina, e ju w młodo ci „ich um Gnade und Reinigung durch das Blut Jesu bitten konnte” (s. 25).

<sup>69</sup> J.S.J. Berewinkel, *Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung*, Pietismus und Neuzeit, t. 15, 1989, s. 108-109; D. Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Gießen 1990, 157-158.

<sup>70</sup> Przytaczam za: K. Reuber, *Mystik...*, dz.cyt., s. 155.

<sup>71</sup> Tam e, s. 192.

<sup>72</sup> „Singt von Meinen Jesus, von seiner Gnade, Lieb und Treu, von seiner Kreuzesleidem, von seiner Blutskraft, die macht frei”; cyt. za: F. Mund, *Theophil Krawielitzki. Ein Zeuge aus der neueren Erweckungs- und Diekoniegeschichte*, Marburg 1955, s. 39.

<sup>73</sup> J. Ohlemacher, *Das Reich Gottes...*, dz.cyt., s. 93.

<sup>74</sup> Tam e, s. 95.

<sup>75</sup> Tam e, s. 173. Rozwa ania o roli krwi Chrystusa wiod T. Jellinghause do stwierdzenia, e jest ona „gwarantem u wi cenia, oczyszczenia z grzechu i zbawienia”, tam e, s. 183.

z przyj ciem ofiary samego Chrystusa<sup>76</sup>. Pierwszy zwrot zastępuje drugi. Idea ofiary zostaje zawieszona do ofiary krwi.

W Gernsbach w 1878 roku odbyła się konferencja niemieckiego ruchu społeczno-cioowego, na której Th. Jellinghaus wygłosił mowę, wydana następnie w postaci broszurki pt.: *Die Heiligungskraft des Blutes Jesu* (Lichtenthal 1901). Powraca w tym piśmie całość znany nam już wachlarz kontekstów i znaczeń przypisywanych krwi Jezusa. To ona „oczyszcza z wszystkich grzechów”<sup>78</sup>, „uwalnia od mocy grzechu” (*Sündenmacht*), mówi o stanie „pozostawiania w krwi Chrystusa” (*wenn wir im Blute Christi bleiben*), który oznacza uwolnienie od mocy grzechu nad człowiekiem. Th. Jellinghaus dokonuje następnie przeglądu tekstów biblijnych zawierających ten temat. Przywołuje świadectwa ojców apostoelskich i późniejszych apologetów (m.in. Ireneusza). Cytuje piśmiennictwo M. von Zinzendorfa o tym, że „tylko w krwi Jezusa można znaleźć łaskę i uwolnienie od wszystkich grzechów” („Daß im Blute Jesu allein zu finden Gnade und Freiheit von allen Sünden”). Wskazuje, że moc uwiarytowania Chrystusa jest aktualna także we współczesności. W innym swym dziele Th. Jellinghaus pisał: „podstawą naszej nadziei jest tylko uwiarytowanie mocą krwi, słowo i Duch Chrystusa”<sup>78</sup>.

Rodzima twórczość powstawała pod silnym wpływem oddziaływania niemieckich idei pietystycznych i przejmowała związane z krwi Chrystusa w teorii, które określiłbymy jako mistycyzację. Wiemy, że wiersz i tłumaczenia autorów była dobrze znana twórczość i poglądy niemieckiego kręgu społeczno-cioowego. Z pewnością można na to powiedzieć o takich autorach i tłumaczach, jak np. o P. Sikorze, J. Kajfoszu, J. Głajcarze czy o K. Hławicdze. Ich piśmiennictwo znajduje się w omawianych zbiorach, oni sami zaś byli zarówno tłumaczami, autorami, jak i redaktorami różnych wydań przytaczanych pieśniaków. Ostatni z nich napisał piśmiennictwo *Jam winny krzew*, pieśń napisaną podczas Wierzy Pańskiej:

Jak winny krzew lato i sokiem poi,  
Tak Zbawcy krew mój duszę wywi, koi  
I Jego życie życie me przenika,  
Tak, że co ze mnie, we krwi Jego znika.

On daje moc, zwycięstwo Swoje własne,  
Więc w Jego krwi mój grzech na zawsze gaśnie.  
On Swoje miłość w sercu moim rozlewa,  
Tak, że radość życie me rozbrzmiewa.  
(P, 1981, nr 591)

W pierwszej strofie człowiecze zwycięstwo podmiotu lirycznego „znika we krwi Jezusa”. Pochodzić z drugiej strofy zwrot „w jego krwi gaśnie mój grzech” - może być obrazem skutków przyjęcia tej komunii (autor był związany z Kościołem ewangelickim), ale również dobrze może być znakiem dokonanej ofiary, w której krew odegrała taką rolę

<sup>76</sup> Zob. piśmiennictwo *Jeruzalemie grodzie mój*, w której mamy zwrot o „przyjmowaniu krwi” równoznaczny nawróceniu (HS 1949, nr 389; P 1981, nr 725).

<sup>77</sup> Niemal cała broszura przytacza w aneksie: J. Ohlemacher, *Das Reich Gottes...*, dz.cyt., s. 218-226.

<sup>78</sup> „(...) der Grund unserer Zuversicht allein die Heiligungskraft des Blutes, des Wortes und des Geistes Christi ist”, cyt. za: J.S. Berewinkel, *Zur Theologie...*, dz.cyt., s. 108.

rol . Krew Jezusa jawi si tutaj jako rzadkie w pie niach przedstawienie strumienia miło ci - szerzej - łaski.

Ewangelikalne piewniki s do jednorodne pod wzgl dem stylu i obrazowania. W ka dym piewniku znajdziemy jednak pewien procent pie ni, które akcentuj odr bno poszczególnych nurtów ewangelikalizmu. Dobrym przykładem jest kwestia zasadnicza - akceptacji b d odrzucenia zielono wi tkowego do wiadczenia chrztu Duchem wi tym i praktyki charyzmatycznej. Naley zaznaczy , e podział ten jest mało widoczny, cho znajdujemy pie ni, których tre brzmi bardziej „zielono wi tkowo”, jak np. pie „*Jezus Chrystus*” brzmi *poselstwo*, w której w tek krwi Chrystusa staje si ródłem tego chrztu:

Jezus Duchem chrzci i ogniem,  
Który tego pragnie sam  
On jest mocen to uczyni ,  
Jego krew to daje nam...  
(ChP 1948, nr 172)

### Uwagi podsumowuj ce

Religijna medytacja nad krwi Chrystusa wiodła autorów pie ni do idei stoj cych w pewnej opozycji wobec głównego nurtu protestantyzmu. Odnotujmy bowiem, e pojawiaj si tu:

- a) w tki mistyczne (przy odrzuceniu przez protestantyzm mistyki sensualistycznej),
- b) w tki perfekcjonistyczne (przy zało eniu trwałej grzeszno ci człowieka),
- c) w tki magiczne (przy kategorycznym odrzucaniu magii jako religijnego automatyzmu).

Podczas interpretacji ewangelikalnych piewników bardzo wa na jest znajomo kontekstu doktrynalnego. Z jednej strony, zauwamy, e w wiecie przedstawionym tych pie ni rol podobn do odrzuconych „po redników łaski” ( wi ci i Maryja) przejmuj ró ne „aspekty” samej ofiary Chrystusa, obdarzane szczególn czci . Topika krwi Chrystusa kre lona jest tak mocnymi rodkami, e w wielu przypadkach z trudem daje si interpretowa ów motyw jako metonimi , literack figur Chrystusa. Z drugiej za strony, zasady wiary tych wspólnot kategorycznie odrzucaj jakkolwiek mo liwo „dodatkowego” po rednictwa<sup>79</sup>. W pie niach wyra nie pojawia si nacechowane siln perswazyjno ci działanie słowne na wiadomo i uczucia wiernego. Zatem, je eli słowo „po redniczenie” mo e pojawi si w naszych refleksjach nad pie niami,

<sup>79</sup> Przytoczmy w tym miejscu prac S.C. Napiórkowskiego, *Solus Christus. Zbawcze po rednictwo wedlug Ksi gi Zgody*, Lublin 1979, który, analizuj c *Ksi g Zgody* (1580), dowodzi! istnienia w lutera skim protestantyzmie innych elementów, które pełniły funkcje „po redników” poza Chrystusem - słowa, sakramentów, a nawet urz du ko cielnego. Mimo dyskusyjnej argumentacji stosowanej przez autora (owe elementy maj jednak odmienn „pozycj ” w ekonomii zbawienia), mo na zastanawia si nad tym, czy, przez pewn do odległ , ale jednak istniej c analogi , nale y uzna owego tak wa nego „aspektu pasji”, jakim jest krew Chrystusa, za podobny w funkcji „element po rednicz cy” wła ciwy dla wiata przedstawionego ewangelikalnej pie ni?

to mo e odnosi si jedynie do reguł rz dz cych wiatem przedstawionym pie ni, jako e do orzekania o wyobra ni czy wiadomo ci uczestników nabo e stwa, analiza pie ni nie daje podstaw.

Protestantyzm, stawiaj c wiernych przed obliczem Boga, rezygnował zdecydowa nie z wszelkich po redników, wi tych, Maryi, a tak e zasługuj cych uczynków i kultu obrazów. Szukał cie ki do Boga, zdecydowanie odrzucaj c zasad *ex opere operato*<sup>80</sup>. Ewoluj c jednak do Ko cioła historycznego, masowego, luteranizm, a za nim inne nurty protestantyzmu, coraz ostrzej podnosz ce ów reformatorski antymagiczny kierunek działa wywodz cy si z tradycji erazmia skiej (czego przekonuj co dowodził L. Kołakowski<sup>80</sup>), nie wiadomo wpu ciły bocznymi drzwiami wprowadzone przez sztuk retoryczn i stylistyk figury j zykowe, które stały si podczas nabo e stw i modlitw „martwymi metaforami”. Cho powtarzane w pie niach motywy umarły jako poetyckie metafory, to pozostawiły trwały lad w tekstach. Nie rozstrzygaj c ostatecz nie, czy mamy do czynienia z „martwymi metaforami”, powołajmy si na nadzwyczaj n cz stotliwo motywu krwi Chrystusa w ewangelikalnych pie niach i wiadomo owej cz stotliwo ci w ród autorów (zob. przypis 3 w cz ci II). Powtarzalno wiedzie jednak do utraty poetycko ci, stylistyczne figury trac wła ciw poezji semantyczn niedookre lono . Im mniej b d „literackie”, tym bardziej mog oddziaływa swoj konkretno ci . Zwroty te odsyłaj do metonimicznego okresu rozumienia Biblii, zgod nie z przywoływan ju terminologii N. Frye’a. Nowotestamentowa doktryna soteriologiczna została opowiedziana poprzez gł boko starotestamentow w charakterze motywik krwi.

Mo na szuka tak e i innych przyczyn owej wszechobecno ci topiki krwi w ewangelikalnych piewnikach. B. Dohm tłumaczył ukształtowan w XVIII wieku *Blut und Wunden Theologie* wpływami radykalnych postaw religijnych - recepcj alchemicznej symboliki doby wcze niejszej<sup>82</sup>. Próbuj c szerzej uzasadni trwało owego motywu, nale y przypomnie kilka okoliczno ci. Zwró my uwag , e cała duchowo piety styczna i przebudzeniowa ma na celu przede wszystkim nawrócenie grzesznika, czyli uznanie przez jednostk , e ofiara Jezusa i jej skutki w zakresie zbawienia obejmuj wiernego i ka dy, aby sta si chrze cijaninem, musi to odczu i przyj . Zatem d e nie i nawoływanie do nawrócenia, główny motyw, zadanie i temat ewangelikalnej oraz pietystycznej ewangelizacji, musiał sta si podstawow osi tekstu liturgicznego i nabo e stwa. Uznanie znaczenia mierci i m ki Chrystusa w zbawieniu ludzko ci stanowi przekonanie wspólne całemu chrze cija stwu, ale dla wiata ewangelikalnego wła ciwe jest bezwzgl dne skupienie si na ofierze Chrystusa i wi e si z odrzuce niem lub pomniejszeniem przez te rodowiska roli sakramentów czy Ko cioła. Jak głosi teologia przebudzeniowa, najwa niejsze jest nawrócenie, a nie przynale no ko cielna, wierno katechizmom albo teologiczna wiedza. Zarówno w pie ni piety stycznej (czyli wywodz cej si z tradycji luteran skiej), jak i reformowanej, krew Chry-

<sup>80</sup> L. Kołakowski, *wiadomo religijna...*, dz.cyt. s. 103. Obserwuj c rozwój reformacji, stwierdził Kołakowski, e zasady *iustificatio ab extra, fides ex auditu* i *certitudo salutis* wypływaj ce z usprawiedliwienia z wiary „okazywały si coraz wyra niej, w miar utrwalenia nowej organizacji, ródkami, dzi ki którym wiemy miał prawo uwa a siebie za przynale nego do grona wybranych na mocy samego członkostwa w gminie i akceptowania okre lonej konfesji” (s. 103).

<sup>81</sup> Tam e, s. 99-123.

<sup>82</sup> B. Dohm, *Heiligkeit im Diesseits. Hermetische Konzepte im halleischen und hermhutischen Lied w: Pietismus und Liedkultur*, red. W. Miersemann, G. Busch, Tübingen 2002, s. 305-316.

stusa ukazuje obrazowo i plastycznie to, co przynosi człowiekowi zbawienie. Krew, jako symbol tego dzieła i narz dzie dokonywanej ofiary, zdominowała wi c literackie obrazowanie ewangelikalizmu w tym zakresie. Szukaj c rodków ekspresji, odwołano si do symboliki bardzo biblijnej, ale i archaicznej. Nadmie my, e porównuj c piewniki ewangeliczne i ewangelikalne, widzimy, e w tych drugich krew staje si symbolem-kluczem<sup>83</sup> tak e poza pie niami.

Mo na tak e rozwa y , czy tak silny szacunek dla krwi w pie niach ewangelikalnych nie jest cz ci protestanckiej „religijno ci typu ludowego”, z zastrze eniem jednak, i termin ten nie oznacza w nowszej etnologii religii ludu i warstw mniej wykształconych. Pojawia si raczej niezale nie od warstwy społecznej, a charakteryzuj t religijno m.in.: pewien sensualizm, du y udział „momentu ustnego”, zsakralizowanie pisma i ksi gi oraz kojarzenie pisma i prawdy<sup>84</sup>. Nale y przyzna , e w analizowanych utworach mo emy si dopatrzy wszystkich (poza ostatni ) wymienianych cech. Posługuj c si aparatem fenomenologii religii, mo na te niejednokrotnie interpretowa wyrazy hołdu dla krwi Chrystusa jako słowne „zakl cia” maj ce na celu „pozyskanie” mocy (podobnie do skrajnego przypadku *Faith Movement*) lub stworzenie w wyobra ni słuchaczy wra enia, e krew, jako ycie Chrystusa, mo e tego dokona . Jest to kusza interpretacja i w licznych pie niach mo liwa do przeprowadzenia. Kult krwi Jezusa jest wówczas ukryt kontynuacj czy nawi zaniem do biblijnego realizmu oraz redniowiecznej (lub raczej ponadczasowej) religijno ci ludowej przejawiaj cej si zawsze skłonno ci do doloryzmu<sup>85</sup>. Obraz wyparty i zakazany w kulcie religijnym, wrócił w słowie piewanym. Umo liwiała to forma „mówienia” o Bogu, która była zarówno kontynuacj literacko ci Biblii, jak i jej dalsz hiperbolizacj . Pami tajmy tak e o sensual izmie jako charakterystycznej cesze literatury barokowej, w której tkwi korzenie wielu pojawiaj cych si w pie niach motywów. Podobny proces dotkn ł równie jak e mało zmysłowe „elementy” zbawczej opowie ci - imi i chwał Boga.

Wyrazy hołdu dla krwi mo na te interpretowa w kategoriach archetypowej symboliki elementarnych ywiołów ognia i wody, umierania i odradzania si , jak uczynił to J.P. Roux. Antropologowie religii dostrzegali wag mitu o ofierze, która bierze na siebie winy społeczno ci. R. Girard akcentował koniecznie niewinnej ofiary w pocz tkach religii<sup>86</sup>. Krew jest niezbywalnym atrybutem ofiary. Cała chrze cija ska symbolika krwi Chrystusa ma wła nie taki charakter. Spoza „ortodoksyjnej” chrystologii wyłania si zapomniany i archaiczny mit. Tylko niewinna krew daje bezpiecze stwo, spokój i pewno - tylko niewinna krew uwalnia od ci aru winy. Krew Chrystusa daje absolutn pewno . Daje nie tylko zbawienie, którego jest synonimem i podstawowym atrybutem, ale niekiedy nawet moc osi gni cia doskonało ci. W niektórych rodowi-

<sup>83</sup> Zgodnie z definicj terminu podan przez M. Podraz -Kwiatkowsk (zob. wst p).

<sup>84</sup> Wymieniam za prac J. Tokirskiej-Bakir, *Obraz osobliwy, hermeneutyczna lektura ródol etnograficznych*, Kraków 2000, która formuluje ów wykaz, korzystała z propozycji L. Stommy. Autorka przypomniała, i „dwa pokolenia antropologów kultury dowiodły”, e elementy „ludowe” bynajmniej nie s zwi zane z ludem, a znajdujemy je tak e w kulturze uznawanej tradycyjnie za wysok czy elitarn (zob. s. 17M1).

<sup>85</sup> J.J. Kope , *Nurt pasyjny w redniowiecznej religijno ci polskiej w: M ka Chrystusa wczoraj i dzi* , red. H.D. Wojtyska, J.J. Kope , Lublin 1981, s. 55.

<sup>86</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczy ska, Łód 1987; ten e, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Pleci scy, t. 1-2, Pozna 1993-1994.



skach protestantyzmu rozwin ła si wi c perfekcjonistyczna interpretacja krwi Chrystusa (J. Paul, Th. Jellinghaus i in.).

Omawiane zjawiska ewoluowały raczej niezale nie od katolickich form kultu krwi Chrystusa. Mamy tu na my li przede wszystkim kult niewi cy si z duchowo ci eucharystyczn . Ojcowie jezuici w 1693 roku wydali dzieło pt. *Pobo ne pozdrowienia 7 wyla Krwi Chrystusa przeciw 7 grzechom głównym (Piae salutationes ad 7 effusiones Sanguinis Christi contra 7 capitalia peccata)*, którego tytuł prawdopodobnie nawi zuje do tre ci dzieła w. Bonawentury pt. *Mistyczny krzew winny*. Pius IX wprowadził w 1849 roku wi to Przenajdro szej Krwi Chrystusa (I VII). Jeszcze w 1933 roku wyniesiono je do rytu I klasy. Po Soborze Watyka skim II w 1969 roku, reformuj c kalendarium wi t, usuni to je. Natomiast popularna w pierwszej połowie XX wieku *Litania do Krwi Przenaj wi tszej* została zatwierdzona w roku 1960. Mimo pewnego ograniczenia, kult krwi nadal trwa szerzony przez zgromadzenie Misjonarzy Krwi Chrystusa<sup>88</sup> .

<sup>87</sup> II.D. Wojtyśka, *M ka Chrystusa w religijno ci polskiej XVI-XVIII wieku w: M ka Chrystusa...*, dz.cyt., s. 68.

<sup>88</sup> W. Wermter, *Dzi ki Krwi Baranka. Wybrane rozwa ania, homilie, konferencje i referaty o duchowo ci Krwi Chrystusa*, Cz stochowa 1994.



### III. IMI JEZUSA - MI DZY SYNEKDOCH A HIPOSTAZ

O popularności toposu imienia Jezus w całym ewangelikalizmie może świadczyć np. analiza indeksu *Judson Concordance to Hymns*, opracowanego w 1965 roku na podstawie 27 pieśniików zawierających 2700 angielskich hymnów. W pierwszych liniijkach wyrażenie *Name of Jesus/God* pojawia się w 137 utworach, co stanowi 5%. Mimo powyższego stwierdzenia należy zaznaczyć, że motyw imienia Zbawiciela, występuje w nich o wiele rzadziej niż topos krwi. Niekiedy w pieśniach wymieniane są równolegle w tej samej funkcji - imię i krew:

Któż mi potępił moją krew?  
Słuchajcie, nie bójcie się!  
Twoja droga krew, Twoje imię  
O Jezus, zwalniaj mnie.

(WN 1900, nr 64, *Znalazłem zbawienie*)

Przywoływane w pieśniach imię Boga czy stokrotnie pojawia się dokładnie w ten sam sposób jak metonimia krwi Chrystusa (zakładamy, że imię jest w relacji przystawiania wobec swego nosiciela). Jeżeli jednak zinterpretujemy pojawianie się imienia Jezusa zamiast przywoływania osoby, możemy na przykład, że mamy do czynienia z synekdochą („nazwa” zamiast „rzeczy”). W ewangelikalnej poezji religijnej synekdochą imienia staje się nader istotnym elementem wiata przedstawionego. Została zrytualizowana jako stała czy wyobraźnia i wiadomości ewangelikalnej. Finalna edycja *pieśniaka Pielgrzymy* z 1981 roku, będąca rezultatem trwającej 60 lat ewolucji najobszerniejszego kancjonału tego nurtu w Polsce, zawiera motto z Księgi Izajasza: „Wystawiajcie Pana, wzywajcie imienia Jego, opowiadajcie mi o narodach sprawy Jego, przypominajcie, że wysokie jest imię Jego. Piewajcie Panu, albowiem wielkie rzeczy uczynił; niech to będzie wiadomo po ziemi” (Iz 12, 4-5). Wzywanie imienia Boga jest, w świetle tego cytatu, integralnym składnikiem nabożeństwa. Właśnie nabożeństwo jest czasem, kiedy nie dokonuje się owego przywołania „nadaremno”, jak nakazuje dekalog („Nie bierz imienia Pana Boga twego nadaremno” Wj 20,7), ale z Jego polecenia. Synekdochą, jako trop literacki, zezwala na mówienie zamiast o Jezusie o jego imieniu, jak np. we fragmencie *Raju utraconego* Johna Milтона:

Chwała Ci, Synu, Zbawicielu ludzi,  
Imię Twoje będzie przedmiotem mej pieśni<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Judson Concordance to Hymns*, red. T.B. McDormand, F.S. Crossman, Valley Forge 1965, s. 235-236.

<sup>2</sup> J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków-Wrocław 1986, s. 73.

Na wst pie tych rozwa a nale y zaznaczy , e „nazwa” - a imi Boga mo na traktowa jako Jego nazw - jest elementem znacznie mniej zmyslowym ni krew. Imi nale y do uniwersalnych rekwizytów Boga, których kult i szacunek („wi si imi Twoje” Mt 6,9) znajdujemy nie tylko w tradycji chrze cija skiej, ale w wielu religiach. Analiza Starego Testamentu pokazuje, e chrystianizm dziedziczy szacunek dla imienia Boga po judaizmie.

## Biblijne wzorce

W Ksi dze Wyj cia Bóg mówi do Moj esza o posłanym aniele: „a słuchaj głosu jego, nie dra nij go, bo nie przepu ci przest pstwu waszemu, gdy imi moje w nim jest” (Wj 23,21). W Ksi dze Kapła skiej imi Boga jest wi to ci , co objawia sam Bóg (Kpł 22,2; 22,6; 22,32), podobnie m.in. w psalmach (111,9). W Starym Testamencie spotykamy tak e figur imienia Bo ego „mieszka j cego w wi ty ni” (m.in. 1 Kri 8,29). O wi ty ni Jahwe mówi si , e jest dla Jego imienia”, jak podaje pierwsza Ksi ga Królewska: „Wszak e ty nie b dziesz budował tego domu; ale syn twój, który wynij dzie z biódr twoich, ten zbuduje dom imieniowi memu. A tak utwierdził Pan słowo swoje, które był powiedział. Bom ja powstał miasto Dawida, ojca mego, i usiadłem na stolicy Izraelskiej, jako był powiedział Pan, i zbudowałem dom imieniowi Pana, Boga Izraelskiego” (1 Kri 8,17-20). Podobnie w drugiej Ksi dze Kronik imi jest widzialnym znakiem obecno ci Jahwe: „Bom teraz obrał i po wi cił ten dom, aby tu przeby wało imi moje a na wieki; i b d tu oczy moje, i serce moje po wszystkie dni” (2 Krn 6,5; 2 Krn 7,16, zob. tak e 2 Krn 6,20, 1 Krn 29,16 i in.). Tak e u Jeremiasza pojawia si w tek imienia: „Ale id cie przynajmniej na miejsce moje, które było w Sylo, gdzie był sprawił przybytek imieniowi memu z pocz tku, a obaczcie, com mu uczynił dla zło ci ludu mego Izraelskiego” (Jr 7,12). Podobnie jak chwała, imi w Starym Testamencie ma cechy antropomorficzne, w wielu fragmentach dochodzi do jego wyra - nej personifikacji, np. „Oto imi Pa skie przychodzi z daleka, zapaliła si pop dliwo jego, i ci ka jest ku znoszeniu; wargi jego pełne s gniewu, a j zyk jego jako ogie po eraj cy” (Iz 30,27). Przytaczane fragmenty s te przejawem pewnego urzeczowie nia, poddania pod zmysły imienia jako epifanii *sacrum*. Cho wyja nianie rozumienia tych fragmentów przez biblijnych autorów i ich rodowisko nie jest przedmiotem niniejszej analizy, to warto przywoła studium T.N.D. Mettingera, po wi cone teologii kapła skiej i deuteronomicznej z okresu kształtowania si pism Starego Testamentu, czyli z VI wieku p.n.e., na tle wierze Bliskiego Wschodu. Hebrajczycy i ludy semic kie wykazywali pewn tendencj do, jak nazywa to T.N.D. Mettinger, hipostazowania poj ogólnych, atrybutów czy wła ciwo ci Boga<sup>3</sup>. W swoim studium badacz ten zaj muje si dwiema hipostazami Boga - imieniem i chwał . Pierwsz wi e z tradycj

<sup>3</sup> T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982; w j zyku angielskim pada termin *hypostalisation*. Zbli on problematyk omawia tak e J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen 1985. Znajdujemy tu odległe echo pogł dów przedstawiciela XIX-wiecznego religioznawstwa, F.M. Müllera, który wyprowadzał pochodzenie wielu postaci mitologicznych od nazw przyrodniczych.

Ezechiela i tradycj kapła sk , a dominacj drugiej dostrzeza w tradycji deuteronomicznej. W przypadku imienia, jako formy obecno ci Bo ej w przybytku (dotyczy to arki i okresu jej pobytu w Szilo), szczególnie wa ne, zdaniem T.N.D. Mettingera, s nast puj ce fragmenty: Ps 20; Iz 30,27; 2 Sm 6,2. Bibli ci do zgodnie tłumacz narodziny i rozwój tej teologii katastrof wi ty ni i upadkiem północnego królestwa Izraela. Rozwój takiego sposobu mówienia o obecno ci Boga w ród ludzi zwi zany był tak e z historycznymi wydarzeniami o negatywnym znaczeniu.

Nie wnika c w szczegółowe analizy biblijne, cz wniosków mo na odnie do naszych rozwa a , maj one bowiem wyra n paralel z funkcjonowaniem motywu imienia Boga w ewangelikalnej duchowo ci. Podkre lmy, e reformowany protestantyzm podziela, wraz z ca ł semick tradycj , negatywny stosunek do wyobra e wizualnych. Autonomiczno pewnych przymiotów Boga w Starym Testamencie była postrzegana przez uwa nych komentatorów biblijnych zarówno z kr gu judaistycznego<sup>4</sup>, jak i ewangelikalnego. Proces hipostazowania tych przymiotów i cech dostrzegamy w obu tradycjach. Niniejszym interesuje nas odpowied na pytanie, jak wywodz ce si z tych wzorców figury stylistyczne mog funkcjonowa w ewangelikalnych pie niach? Czy mo na imi Jezusa uzna za Jego hipostaz , skoro przez termin ten rozumiemy „mniej lub bardziej usamodzielniony aspekt lub atrybut Boga”?<sup>5</sup> W niektórych tradycjach religijnych personifikacje poj ogólnych staj si odr bnymi bóstwami, np. grecka Nike, rzymska Concordia czy kabalistyczna Chohma. Rodzi si pytanie, czy widoczny kult imienia Jezusa nie wiadczy o podobnym procesie, który w odniesieniu do Starego Testamentu opisywał T.N.D. Mettinger?

W niektórych ksi gach Starego Testamentu imi Boga staje si (podobnie jak chwała) zewn trznym znakiem wi to ci, epifanii *sacrum* i, poddanym zmysłom, elementem wi to ci, jak np. u Ezechiela: „A imi wi to bliwo ci mojej oznajmi w poro dku ludu mego Izraelskiego, i nie dopuszcz wi cej zmaza imienia wi to bliwo ci mojej; i dowiedz si narody, em Ja Pan, wi ty w Izraelu” (Ez 39,7). U Malachiasza jest ono obiektem religijnej czci: „Je li nie usłuchacie, i je li nie zło ycie do serca, aby cie dali chwał imieniowi memu, mówi Pan zast pów” (Ml 2,2). Imi , jako znak epifanii, wyst puje w Starym Testamencie razem z chwał Jahwe: „Oto Ja koniec uczyni wszystkim, którzy ci trapi b d na on czas, a zachowam chrom , i wygnan zgromadz ; owszem sposobi im chwał i imi po wszystkiej ziemi, w której zel ywo ponosili” (So 3,19). Wielbienie Boga to chwalenie Jego imienia: „Wnijd cie w bramy jego z wystawianiem, a do sieni jego z chwałami; wystawiajcie go, dobro rzeczcie imieniowi jego” (Ps 100,4). Inne fragmenty psalmów pozwalaj na podobn interpretacj zarówno chwały, jak i imienia - jako hipostaz Boga: „Chwalcie imi Pa skie; albowiem wywyszone jest imi jego samego, a chwała jego nad ziemi ;niebem” (Ps 148,13). „Jakie jest imi twoje, Bo e! taka te jest chwała twoja a do ko czyn ziemi; sprawiedliwo ci pełna jest prawica twoja” (Ps 48,11).

W Biblii imi oznacza tak e reputacj i honor lub np. zł sław w Łk 6,22 czy do br w Obj 3,1. Do koncepcji sekretnej imienia Boga nawi zuje fragment z Apokalip-

<sup>4</sup> Szerzej o tym: G. Scholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* w: *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main 1970, s. 7-70; tak e J. Ochman, *Imi Bo e w religii, filozofii, misticie i pietyzmie ydowskim*, „Prze gl d Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 25-37.

<sup>5</sup> Cytat i zamieszczone poni ej omówienie terminu hipostazy za hasłem *hipostaza* w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 4, Warszawa 2002, s. 418.

sy: „A oczy jego były jako płomień ognia, a na głowie jego wiele koron; i miał imi napisane, którego nikt nie zna, tylko on sam. A przyodziany był szat omoczony we krwi, a imi jego zowi Słowo Bo e” (Obj 19,12-13).

Ydzi otaczali imi Boga ogromnym szacunkiem, który odziedziczył i rozwinął chrystianizm. W religijnym pi miennictwie hebrajskim samo imi Jahwe ukrywano za tetragramem b d posługiwano si peryfraz - *Adonai* (gr. Pan) albo te graficznymi symbolami<sup>6</sup>. Dodajmy, e w islamie, poza imieniem Allah, znanych jest 99 tzw. „pi knych” imion Boga (arab, *al-asma*), które okre laj jego podstawowe cechy, a ich wzywianie nale y do obowi zkowego kultu wiernych<sup>7</sup>.

## Kult imienia Boga w redniowiecznym i nowo ytnym chrze cija stwie

W chrze cija stwie kult imienia Jezus pojawia si za spraw przeniesienia na Syna wezwania z nowotestamentowej modlitwy: „ wi si imi Twoje”, które w ustach Jezusa odnosi si do Ojca. Dla uczniów Jezusa Jego imi stało czym szczególnym, bowiem, od tytułu mesja skiego Jezusa wzięło sw nazw chrze cija stwo. *Didache* potwierdza szacunek Ojców Apostolskich dla imienia Boga: „Dzi kujemy Ci, wi ty Ojcze, za Twoje Imi , które zamieszkało w naszych sercach”<sup>8</sup>.

Popularna na Wschodzie tzw. Modlitwa Jezusowa, była interpretowana jako wzywanie imienia Jezus. Stała si istotn cz ci duchowo ci wschodniego chrystianizmu. Jak pisze I. Trzci ska w artykule o recytacji imienia Jezus w tradycji hezychastycznej - „pełni ona [recytacja - Z.P.] rol zasadnicz , gdy dzi ki niej praktykuj cy mógł wej w gł - boki metafizyczny zwi zek z Bogiem, który warunkował eschatologiczn przemian w wiatło”<sup>9</sup> - czyli znane w teologii wschodniego chrystianizmu - przebóstwienie.

W zachodnim redniowiecznym chrze cija stwie propagatorami kultu imienia Jezus byli m.in.: Anzelm, arcybiskup Cantenbury, (zm. 1106), autor popularnej w redniowieczu *Modlitwy do imienia Jezus*, oraz Bernard z Clairvaux (zm. 1153), który wygłosił na cze imienia Jezus wiele kaza . W jednym z nich obja niał wers 1,3 Pie ni nad Pie niami („imi twoje jest jako olejek rozlany”) nast puj co - „olej rozlany dla zbawienia ludzi ma trzy uzdrawiaj ce skutki: po pierwsze - wieci zasilaj c płomie , po wtóre - ywi ciało, po trzecie za - u yty jako ma leczy i łagodzi cierpienia. To samo mo na powiedzie o Imieniu Jezusa Oblubie ca: o wieca b d c głoszone,

<sup>6</sup> W ortodoksyjnym judaizmie imi Jahwe otaczano ogromnym szacunkiem i kultem, na co dzie posługuj c si imionami zast pczymi, a poszukiwanie prawdziwego imienia Boga stało si jednym z celów kabaly, por. G. Sholem, *Der Name Gottes...*, dz.cyt.; R.J. Zwi-Werblowski, *Słowo u mistyków ydowskich*, przeł. J. Karpi ska, Akcent 1988, nr 2, s. 141-144; J. Ochman, *Imi Bo e...*, dz.cyt., s. 25-37.

<sup>7</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Ol dźka, Warszawa 1988, s. 194-217. Tu analiza najwa niejszych imion oraz roli i mocy słowa w muzułma skim kulcie.

<sup>8</sup> M. Starowieyski, *Pierwsi wiadkowie*, Kraków 1988, s. 46-48.

<sup>9</sup> I. Trzci ska, *Geneza i znaczenie Modlitwy Jezusowej*, „Przeł d Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 91-95.

ywi w medytacji, kiedy jest u ywane słu y jak zbawienna ma ”<sup>10</sup>. Kult imienia Jezus rozwin li bracia z zakonu franciszka skiego, a jego szerzycielem był, prócz w. Franciszka, tak e w. Antoni z Padwy (zm. 1231). Sobór w Lyonie z 1274 roku w konstytucji *Domum Domini Sanctitudo* stwierdzał: „Ci, którzy si tu schodz , winni ze szczegól n i najwi ksz czci głosi owo Imi , wzniosłe ponad wszelkie inne, nad które nie ma pod niebem adnego, w jakim ludzie wierz c osi gn liby zbawienie, mianowicie imi Jezusa Chrystusa, co lud swój odkupił od jego grzechów”<sup>11</sup>.

Pierwsze dzieło po wi cone całkowicie czci i kultowi imienia Jezus napisał franciszkanin Guilbert z Tournai (zm. 1284). Wydał je pod imieniem Bonawentury i zatytułował *Devotissimum opusculum de laude melliflui nominis Jesu*. Jan Colombini (zm. 1367) powołał zgromadzenie zakonne, które od szerzenia czci dla imienia Jezus nazwano Jezuitami”. W tym okresie kult imienia wyra ał si przede wszystkim poprzez kult trygramu IHS, który np. Henryk Suzo miał wyci s siebie na piersi na znak przynale no ci do Chrystusa (odpowiedni fragment jego autobiograficznego dzieła *ycie* mówi - „nosił imi na swoim sercu”)<sup>12</sup>. Prawdopodobnie był pierwszym, który oddawał cze materialnej formie imienia Jezus.

Oddawanie czci imieniu Jezusa propagował Bernardyn ze Sieny (1380-1444), który pierwsze kazania na ten temat zaczą ł głosi w latach 1405-1410. Ich tre znamy z wydania zbiorowego pod wspólnym tytułem *Serafina*. Rosn cej popularno ci tego kultu przeciwstawiały si rodowiska dominika skie i augustia skie, które widziały w nim niebezpiecze stwo idolatrii i zabobonu (traktowanie imienia jak amuletu pod postaci napisu IHS). Polemika z, jak to okre lano, „kultem liter”, była bardzo gło na, skoro doszło do procesu w Rzymie. Obro c Bernardyna był Jan Kapistran i dzi ki jego wstawiennictwu kult imienia Jezus ocalał w Ko cielem po negatywnym wyroku z 1427 roku. Nakazano jednak dodanie krzy a do liter IHS. Po mierci Marcina V w 1431 roku, Eugeniusz IV wydał bull *Apostolicae Sedis* dopuszczaj c propagowany przez franciszkanów kult. Jednak werdykt musiał by niejednoznaczny, spory nie uci chły bowiem i sprawa powróciła pod obrady soboru w Bazylei. 27 X 1438 roku zapadł kolejny wyrok, który tak e nie rozstrzygał kwestii zasadno ci czci dla imienia Jezus pod postaci trygramu IHS. Ci, którzy protestowali, nie sprzeciwiali si szacunkowi oddawanemu imieniu Jezusa, ale jego magicznym formom. Obro cy natomiast twierdzili, e pod imieniem ukrywa si sam Bóg, e imi odsyła do Boga i jest „elementem czci Jezusa”<sup>13</sup>. Przytoczenie tych kontrowersji wokół kultu imienia Boga ukazuje podejrzliwo licznycy kr gów ko cielnych wobec towarzyszcych mu elementów magicznych pomniejszaj cych wła ciwy kult samego Boga. Stawiano pytanie, w jakim stopniu imi „odsyła”, a w jakim przedmiotem adoracji jest sam znak (tu - emblemat IHS). Ostatecznie papie Innocenty XII zatwierdził rozwijaj cy si w Ko cielem katolic-

<sup>10</sup> Cytuj za: S. Rainer, *Ró aniec - modlitwa Jezusowa Zachodu*, Pozna 1988, s. 73. O kulcie imienia Boga w redniowieczu por. m.in. interesuj ce studium: B. Buliszak, *Cze imienia Jezus w trygramie IHS w dobie rozkwitu i schyłku redniowiecza*, „Przegl d Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 97-107 oraz J. Noyé, *Jésus [Nom de\ w: Dictionnaire de spiritualité*, t. 7, Paris 1976, kol. 1117; P. Kielar, *Polemika P. Wichmanna zM. Turgau na temat nabo e stwa do imienia Jezus* w: J. Kłoczowski, *Studia nad histori dominikanów w Polsce 1222-1972*, t. 1, Warszawa 1957.

<sup>11</sup> S. Reiner, *Ró aniec - modlitwa Jezusowa Zachodu*, dz.cyt., s. 89.

<sup>12</sup> H. Suzo, *ycie*, przeł. W. Szymon, Pozna 1990, s. 175, rozdział 45 nosi tytuł „O najmilszym imieniu Jezus”.

<sup>13</sup> B. Buliszak, *Cze imienia Jezus...*, dz.cyt., s. 106.

kim kult imienia Jezus w 1721 roku. W Polsce katolicki kult rozwijał się równolegle do wiatowego, w 1710 roku kaznodzieja W.S. Chróściński wydał *Piśm psalmów na Imię Jezus*, a powstała w późniejszym czasie i popularna w Polsce *Litania do Imienia Jezus* została zatwierdzona przez Piusa IX w 1862 roku.

Reformacja uznała szacunek dla imienia Jezus za zgodny z hasłem *solus Christus*. Sam Luter napisał parafrazę modlitwy powszechnej, pt. „Ojczy nasz, Ty, który w niebie...”, która znajduje się także w SP:

Wiśsi imi Twoje zawdy!  
Słowo nam zachowaj prawdy...  
(P 1981, nr 612)

Dodajmy, że u progu nowożytności kult imienia Boego czerpał inspiracje ze spekulacji kabalistycznych po wicońych imieniu boskiemu (*JHWH*). Znajdujący się język hebrajski prekursorzy reformacji, np. J.L. d'Étaples (1450-1536) czy J. Reuchlin (1455—1522), czerpali z tej tradycji do obficia<sup>14</sup>. W dialogu *De verbo mirifico* (*O słowie cudotwórczym*) J. Reuchlin opisuje cuda sprawione mocą imienia Boego. Wyśławia szczególnie imię Jezus, zapisywane w formie hebrajskiej *fh<sup>o</sup> uh*, które uznaje za zdolne do czynienia najpotężniejszych cudów.

W protestanckich tekstach reformacji XVI wieku, które otaczają szacunkiem imię Jezus, trudno mówić o osobnym kultcie samego imienia. Choć napotyamy wzmianki, brak jest właściwie rozwiniętej pobożności w tym zakresie, a cześć dla imienia Boga nie wychodzi poza biblijne zwroty i retoryczne synekdochy. W *Institutio Christian Religionis*, J. Kalwin mówi o Chrystusie, o predestynowanych „o wiecistym poznaniem swego imienia”<sup>15</sup>. Interesującym zwiastunem poruszanej tu problematyki jest, odnotowany w kościołach ewangelickich na początku w XVI wieku, zwyczaj kłaniania podczas nabożeństwa, gdy wymawiane było imię Jezusa.

Ewangelicka literatura budując, w porównaniu z ewangelikalnością, również pozostaje w ramach biblijnych wzorców, ale po wico imieniu Boemu mniej miejsca i traktuje je głównie jako synekdochę samego Jezusa. Zaznaczmy, że dla luteranizmu stałym źródłem impulsów w tym kierunku stała się duchowo-pietystyczna, w której narodziło się rozbudowane obrazowanie związane ze cześcią dla imienia Boego. Przywołajmy modlitwę poranną po wico imieniu Jezusa ze współczesnego luterskiego modlitewnika. Głosi ona, że jest to imię „ponad wszelkimi imionami, imię, które nigdy nie przemienie, imię pełne mocy”. Dalej prosi, aby „w nikim i w niczym zbawienia nie szukali (wierni - Z.P.) jak tylko w Tobie i Twoim imieniu”<sup>16</sup>.

Korzenie rozbudowanej obecności motywu imienia Jezusa w protestanckich pieśniach sięgają, podobnie jak w wypadku krwi, wieku XVIII i narodzin duchowo-przebudzeniowej, rewivalistycznej. W *Baptist Church Hymnal* z 1900 roku (wznawiany do 1940 roku bez zmian) - znajdujemy kilka najpopularniejszych w XIX wieku pieśni o czonym wspólnym tytułem *The Name of Jesus*, wchodzących w skład czci - pt. *God the Son - His Ascension and Exaltation*. Wśród pieśni utworów po wicońych imieniu Jezus (nr 154-158), a trzy napisał współtwórca metodyzmu, Ch. Wesley, a jedną: *How sweet the name of Jesus sounds*, J. Newton. Ta ostatnia,

<sup>14</sup> R. Kieckhefer, *Magia w renowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 216-217.

<sup>15</sup> Cyt. za: *Myślenie dozoficzno-religijne reformacji XVI wieku*, oprac. L. Szczucki, Warszawa 1972, s. 400; zob. też s. 406.

<sup>16</sup> *Bądź z nami, Panie. Modlitewnik*, Warszawa 1968, s. 218.



cho zaczyna się jak pieśń J. Paula *Jak słodko imię Jezus brzmi* (P 1981, nr 337), jest innym utworem. Ostatni z autorów, poetka - Caroline Maria Noel (1817-1877), nie pochodzi z XVIII wieku. W pieśni 1. Wattsa *I'm not ashamed to own my Lord*, znajdujemy charakterystyczną aklamację: „*Jesus, my God, I know his name, His name is all my trust*” (HaP 1983, nr 677). W innej, *Jesus shall reign*, pada wezwanie: „*Let every land his name adore*” (HaP 1983, nr 61), a w pieśni *The Lord Jehovah reigns* podmiot liryczny pyta „*will he write his name My Father and my Friend? I love his name, I love his word*” (HaP 1983, nr 59).

„Poeta przebudzenia”, Ch. Wesley, w swojej twórczości często podejmował w tekście imienia Jezusa i był jednym z tych, którym ewangelikalna pieśń bez wątpienia zawdzięcza tak znaczący obecny motyw. W jednej z jego pieśni czytamy:

Jezus! Oto imię, które uwalnia nas od bojaźni,  
Które każe ustąpić naszemu smutkom;  
Ono rozbrzmiewa muzyką w uszach grzesznika  
Ono jest życiem, zdrowiem, zbawieniem<sup>17</sup>.

I tu znajdujemy figurę imienia Jezusa, które jest zbawieniem, choć nie ma tego w tekście oryginalnym:

Jesus - the name that charms our fears,  
That bids our sorrows cease;  
'Tis music in the sinner's ears  
'Tis life, and health, and peace.

(HaP 1983, nr 744, *O for a thousand tongues to sing*)

To właśnie w hymnach Ch. Wesleya słyszymy po raz pierwszy, że imię „zwyckie” Jezusa „ma moc ować sercami” i „rozjaśnia w nich noc”<sup>18</sup>. W pieśni *Saviour from sin*, pojawia się określenie „*Jesus is thy healing name*” (HaP 1983, nr 747). W jeszcze innym hymnie autor stwierdza: „*bless the sound of Jesus's name*” i „*Jesus transporting sound! The joy of earth and heaven; no other help is found, No other name is given*” (HaP 1983, nr 226). To już nie synekdocha, ale co więcej - sam dźwięk tego imienia ma znaczenie. Znamy także pieśń protegowanego J. Wesleya, Edwarda Perroneta (1726-1792), napisaną w 1779 roku *All hail the power of Jesus Name*. Zamieszcza ją także angielski zyczeniowy pieśniarz metodystyczny do XX wieku, (zob. tekst za HAaM, nr 300)<sup>19</sup>. Inni osiemnastowieczni poeci teologowie także szeroko wykorzystywali ów motyw w swojej twórczości. W *Olney Hymns* z 1799 roku, J. Newtona i W. Cowpera, znajdujemy hymn J. Newtona *How sweet the name of Jesus sounds*<sup>20</sup>.

How sweet the Name of Jesus sounds  
In a believer's ear!

<sup>17</sup>Cytuj za: W. Benedyktowicz, *Bracia z Epworth*, dz.cyt., s. 173.

<sup>18</sup>Tam e, s. 174.

<sup>19</sup>F. Colquhoun, *Hymns that live, Their Meaning & Message*, Downers Grove 1980, s. 124-131. Dla F. Colquhouna imię Jezusa jedno jest, choć autor ten zwraca uwagę na zwrot „*power of name*”, jako sugerujący pewną odrębność imienia.

<sup>20</sup>Opisuje jego narodziny i teologiczny wymowę m.in. F. Colquhoun, *Hymns that live...*, dz.cyt., s. 199-205. Autor zaznacza, że „*in the single name »Jesus« is hidden a variety of other names and titles*” (s. 203). W swojej analizie wykazuje, że pieśń w istocie jest pełną biblijnych aluzji i wzorów, a podstawowym odsyłaczem jest Pnp 1,3.

It soothes his sorrows, heals his wounds,  
 And drives away his fear.  
 It makes the wounded spirit whole,  
 And calms the troubled breast;  
 'Tis manna to the hungry soul,  
 And to the weary, rest.  
 Dear Name, the Rock on which I build,  
 My Shield and Hiding Place,  
 My never failing treasury, filled  
 With boundless stores of grace! (...)  
 Till then I would Thy love proclaim  
 With every fleeting breath,  
 And may the music of Thy Name  
 Refresh my soul in death!

W XIX wieku powstały pie ni, które równie mocno podejmuj w tek imienia Jezus, np. Timothy Rees (1874-1939) w pie ni *God of love and truth and beauty* (HaP nr 403) powtarza, jak w litanii, w ka dej strofie wers „Hallowed by thy name”. W piewnikach metodystycznych znajdujemy adaptacj tekstu pochodz ego z XV wieku dokonan przez J.M. Neale: *To the Name of our salvation*, w której czytamy:

Jesus is the Name we treasure,  
 Name beyond what words can tell;  
 Name of gladness, Name of pleasure,  
 Ear and Heart delighting well;  
 Name of sweetness passing measure,  
 Saving us from sin and hell.  
 (HaP 1983, nr 80)

Tak w metodystycznych, jak i baptystycznych kancjonałach pojawia si pie C.M. Noel, która zaczyna si od stwierdzenia „At the name of Jesus) Every knee shall bow” (HaP 1983, nr 59). M. von Zinzendorf w pie ni *Das Buch der göttlichen Gericht* wzywał, by niebo obracało si dookoła imienia Jezus<sup>21</sup>. W twórco ci G. Tersteegen, motyw imienia Jezus pojawiał si w wielu pie niach, m.in. w powstałej w 1757 roku, słynnej *Ich bete an die Macht der Liebe*, któr znamy z ró nych przekładów: *Uwielbiam moc miło ci* (HS) czy *Uwielbiam miło niepoj t* (SP). Pie ni tej warto po wi - ci wi cej miejsca. Jest to popularny hymn w całym, nie tylko ewangelikalnym, wi - cie protestanckim. Znajdujemy j w ewangelickich kancjonałach niemieckich (z XIX i XX wieku) i polskich, w których autor był bardziej znany i cz ciej cytowany ni Ch. Wesley. Z cał pewno ci stanowią ona jeden ze wzorów dla dalszego literackiego rozwoju tego motywu. W tek imienia Jezusa pojawia si w ostatnich strofach, których oryginalne brzmienie jest nast puj ce:

5. O Jesu, daß dein Name bliebe  
 Im Grunde tief gedrückt ein; (...)

6. In diesem teuren Jesusnamen  
 Das Vaterherze öffnet sich;  
 Ein Brunn der Liebe, Fried und Freude

<sup>21</sup> Pie M. von Zinzendorfa cytuj za: *Geistliche Gedichte*, dz.cyt., s. 133: „Bis jedes Herz das grosse Wort gefunden:/ »Die Himmel drehen sich um Jesu Namen«?”!

Quillt nun so nah, so mildiglich.  
 Mein Gott, wenss doch der Sünder wüsste,  
 Sein herz wohl bald Dich lieben müsste.

7. Lob sei dem hohen Jesusnamen,  
 In dem der Liebe Quell entspringt,  
 Von dem hier, alle Bächlein kamen,  
 Aus dem die sel'ge Schar dort trinkt.  
 Auch wir erheben unsere Hände  
 Vereint mit ihnen ohne Ende<sup>22</sup>.

Pie ta znajduje si w niemal wszystkich wa niejszych analizowanych piewni-  
 kach. Zamieszczaj j kolejne wydania *Harfy Syjo skiej* (w przekładzie ks. P. Sikory;  
 zob. m.in. HS 1906, nr 9; HS 1958, nr 263), pojawia si w *Pie niach Królestwa Bo e-*  
*go* (1936, nr 19), w ka dym wydaniu *piewnika Pielgrzymia* ( P 1923, nr 325; P  
 1935, nr 23; a ostatecznie P 1981, nr 22), w baptystycznym *Glosie Wiary* (1984,  
 nr 179), zielono wi tkowej *Chwalebnej Pie ni* (1948, nr 435) czy w *piewniku Ko-*  
*ciola Chrystusowego* (1947, nr 10). Znajdujemy j pod zupełnie innym tytułem tak e  
 w mazurskim kancjonale gromadkarskim, w *Harfie Podró nej (Klaniam si przed*  
*moc miło ci*, HP 1905, nr 257). Zaznaczmy, e J. Wesley tłumaczył G. Tersteegen  
 na j zyk angielski i w kancjonafach metodystycznych odnajdujemy przekłady tej  
 i innych pie ni tego autora<sup>23</sup>. Pie w wersji oryginalnej liczy siedem zwrotek. W pol-  
 skich przekładach zamieszczano zwykle od czterech do o miu strof. Przytoczmy frag-  
 menty po wi cone imieniu:

O niech Twe imi ju na wieki  
 zostanie w gł bi duszy mej. (...)

W imieniu drogim „Jezus” stoi  
 Otwarte serce Ojca nam;  
 Miło ci i pokojem koi  
 Ten prawy zdrój rado ci sam.

( KCh 1947, nr 10; P 1981, nr 22)

Odnotujemy nało enie si symboliki akwaticznej - zwi zanej ci le z wyobra niem  
 łaski Boga - na obraz imienia Jezus, które otwiera serce Ojca. Słowo „Jezus” zostało  
 zapisane w cudzysłowie, wi c mo na powiedzie , e w tek cie zaakcentowano tym  
 samym, wiadomo autora, e jest to nazwa. Podkre lone zostaje pewne oddzielenie  
 imienia od tego, kogo nazywa. Czy mo na zatem przy j , e mamy do czynienia

<sup>22</sup> Pie zamieszczaj m.in. *Schlesisches Provinzial Gesangbuch*, b.m.w. 1910, nr 578; *Evangelisches Gesangbuch für Ost- und Westpreussen*, Königsberg 1910, nr 586; *Reichsharfe*, Stregau 1920, nr32; *Evangelisches Gesangbuch*, Posen b.r.w., nr 188; *rycnu*, b.m.w. 1922, nr 168.

<sup>23</sup> Zamieszcza je m.in. *The Methodist Hymn"Book*, London 1933. W ród 33 pie ni, które J. Wesley w Georgii przetłumaczył z niemieckiego na angielski były przynajmniej 2 pie ni G. Tersteegen, *Verborgene Gottes Liebe Du* oraz *Gott ist gegenwärtig*. Omawia ten problem J.S. O'Malley, *Gerhard Tersteegen...*, dz.cyt. Ró nice mi dzy J. Wesleyem i G. Tersteegenem w uj ciu problematyki u wi cenia, które polegały m.in. na tym, i twórca metodyzmu mówił raczej o „poprzedzaj cej łasce”, a G. Tersteegen o „wrodzonej skłonno ci [Grundneigung] do imienia Jezus w sercu”, były z polskiej perspektywy niezauwa alne (por. tam e, s. 307). Utwory tych autorów były przekładane na j zyk polski po ponad 150 latach od powstania i o ile dyskutowano nad zagadnieniem łaski Boga i ludzkiej na ni odpowiedzi, to nie w nawi zaniu do sporów z XVIII w.

z kultem znaku, samej nazwy? Wszak za jego po rednictwem „otwiera si serce Ojca”. Czy to ewangelikalny klucz do wi to ci? Czy tylko przypomnienie roli Jezusa, który jest jedynym po rednikiem mi dzy lud mi a Bogiem?

Pie ma ró ne przekłady. W *piewniku Pielgrzyma* z 1981 roku w zako czeniu szóstej zwrotki Jezus jest wyra nie podmiotem, ale w baptystycznym *Głosie Wiary*, w tym samym miejscu, funkcj podmiotu pełni Jego imi . Dodajmy, e niemiecki oryginał w tym miejscu sugeruje czytanie (niem. *leseri*), wi c napis. Polscy tłumacze posługuj si jednak wymiennie obu słowami. W ósmej zwrotce, najrzadziej zamieszczanej w *piewnikach*, znajdujemy najdalej id c reifikacj imienia.

Imieniu temu cze i chwała!  
 Miło ci zdroj wytryska ze ;  
 To jest krynica doskonała,  
 Tam wi ci znajd chłód i cie .  
 O, jak e oni pokłon daj ,  
 Rado nie dłonie swe składaj .  
 (PKB 1936, nr 19)

W cytowanej strofie imi staje si synonimem wyobra anego za pomoc zmysłów (chłód i cie ) raju. W *piewniku Pielgrzyma* z roku 1981 (nr 22) znajdujemy inne zako czenie: podmiotem jest nie imi , ale Jezus. Kiedy porównamy wersj pi tej zwrotki przekładu *Harfy Syjo skiej* z 1906 roku i szóstej zwrotki w edycji tego *piewnika* z roku 1958<sup>24</sup>, to okazuje si , e tak e mo na mówi o pewnym zmniejszeniu konkretno ci obrazowania. W wersji z roku 1906 odnajdujemy motyw imienia Jezus „wyrytego na dnie serca”, w wersji z 1958 roku mamy apel, by imi „pozostało na wieki wgł bi duszy”. Dodajmy, e w mazurskim *piewniku Harfa Podró na* z 1905 roku imi Jest piecz ci w sercu”.

W starszej wersji *Harfy Syjo skiej* mamy wezwanie do Boga, aby tak napełnił podmiot liryczny miło ci Bo „by bił ode mnie blask twej chwały”, w wersji z roku 1958 jest apel: „I w ka dym słowie, ka dym czynie, Twe tylko Imi niechaj słyńie”. Wersja starsza z *Harfy Syjo skiej* znajduje si w najstarszych wydaniach *piewnika Pielgrzyma*, np. z 1923 roku. Przykład ten ilustruje proces, w którym, wraz z upływem czasu, zmniejsza si realizm przedstawienia. Imi stopniowo traci swój autonomiczno i wraca do postaci retorycznej figury, ci le synonimicznej wzgl dem Chrystusa.

### Trzy hymny imienia

Analiz topiki imienia warto rozpocz od trzech hymnów. Pierwszy, *Znam imi nad imiona*, został napisany przez współczesnego autora Józefa Kajfosa (ur. 1933), a pochodzi ze *piewnika Pielgrzyma*. Imi Jezus jest tematem całego utworu.

<sup>24</sup> S to z pewno ci przekłady tej samej cz ci oryginału - zdarza si , e strofy zmieniały swój kolejno w polskich pie niach wzgl dem oryginału.

Znam imi nad imiona  
Najwi ksze w wiecie tym:  
Ze błogo niezgł biona  
I pokój w sercu mym.  
To imi wiatła blaski  
Na drog ycia le;  
Bóg zdroje wi tej łaski  
Na ziemi złał przez nie.

Ref. To imi Jezus na wieki trwa,  
W nim moja dusza zdroj szcz cia ma;  
Wspaniałe imi Jezus!  
Tak cudnie w sercu gra.

W imieniu tym zbawienie  
Dla wszystkich dane dusz,  
A słodkie jego brzmienie  
Ucisza wichry burz;  
Z nim nowa wchodzi wiosna,  
Gdzie serca dr czyt grzech,  
Wdzi czno ci pie radosna  
Dla z ust wypływa wszech. Ref.

Twór wszelki niechaj głosi  
Imienia tego tre ;  
Niech mocny hymn si wznosi,  
By odda jemu cze !  
Bo cho by wszech wiat cały  
Wci nowym pieniem brzmiał,  
Nie odda dosy chwały,  
Za to, co w nim Bóg dał.

( P 1981, nr 319)

Jest to hymn, który rozpoczyna si niczym osobiste wiadectwo zbawienia. Fragment ten ma wyra nie subiektywny charakter, co jest typow cech literatury ewangelikalnej<sup>25</sup>. To liryka osobistego do wiadczenia, która jasno nawi zuje do tego nurtu tradycji hymnicznej protestantyzmu, który L.F. Benson okre la jako tzw. „*and my*” *hymns*<sup>26</sup>. Wyra nie zarysowany podmiot liryczny w pierwszej osobie liczby pojedynczej pojawia si w pierwszej strofie oraz w refrenie. Naley jednak zwróci uwag , e niknie on stopniowo w kolejnych strofach. W ostatniej zwrotce mowa jest ju o całym stworzeniu i wiecie. Do wiadczenie jednostkowe obejmuje i przenika „wszech wiat cały”. To, co dotyczy jednostki, odnosi si w tym utworze do całego wiata.

W cytowanej pie ni imi jest niemal ciśl synekdoch lub metonimi Jezusa<sup>27</sup>. Widzimy wszak, e podobnie do Jezusa, imi „ucisza burze”, a Bóg wła nie przez nie zesłał na wiat „zdroje wi tej łaski”. Figura ta ma swoje ródło w po wiadczonej ju w najstarszych warstwach Biblii odwrotno ci relacji nazywania. Tak jak człowiek

<sup>25</sup> Subiektywizm jako cech ewangelikalnych hymnów podnosił ju L.F. Benson, *The Hymnody...*, dz.cyt.,s. 154.

<sup>26</sup> Tam e, s. 152. L.F. Benson daje przykład słynnego hymnu Ch. Wesleya *Jesu, Lover of my soul*.

<sup>27</sup> Je eli uznamy, e to „znak zamiast przedmiotu oznaczonego”- b dzie to metonimia, je eli „cz zamiast cało ci” - synekdoch . Cytaty podaj za definicjami terminów z Stł.

„nosi imi”, tak te imi mo e „nie człowieka”<sup>28</sup>. Prawdopodobnie praródłem omawianego zabiegu literackiego jest znany religioznawstwu i etnologii religii mechanizm cisłego związku między nazwami (imieniem) a osobami. Związek ten był szeroko wykorzystywany w archaicznych formach religijności i został dobrze opisany<sup>30</sup>. W wypadku szczególnym, jakim jest imię samego Boga, „niesie” ono w sobie cząstkę sakralnej mocy tego, kogo nazywa. Rodzi się jednak uzasadniona wątpliwość, czy zachodzi ów mechanizm w wiadomości religijnej, jak reprezentuje wiat ewangelikalny. Czy wolno nam w tej sytuacji posługiwać się podobnym mechanizmem interpretacyjnym, skoro autorzy nie kwestionują wszelkie magiczne struktury?

Wzorców literackich zjawiska „wymienności kierunków” nazwy i nazywanego (tu interesuje nas przede wszystkim kierunek: nazwa zawiera w sobie nazwane, w tym wypadku samo *sacrum*), dostarcza Biblia, w której znajdujemy je np. we fragmencie z Dziejów Apostolskich 4,10. Jest on przekładany albo w ten sposób, że to przez imię Jezusa nastąpi uzdrowienie (BG), lub tak, że to sam Jezus uzdrawia (nowy przekład BiZTB). Imię oznacza więc cię osobę (jak w Księdze Wyjścia 32,33) lub odwrotnie, osoba oznacza imię. Fakt, że jest to wymieniający kierunek, pokazuje synonimiczne zastosowanie imienia Jezus względem osoby w innych miejscach Nowego Testamentu: „Kto wierzy we mnie, nie będzie oszdzony; ale kto nie wierzy, już jest oszdzony, i nie uwierzył w imię jednorodzonego Syna Bożego” (J 3,18). Niekiedy imię sygnalizuje tylko obecność Boga (hebr. *Szechina*) jak w Ewangelii według Mateusza: „Albowiem gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem w pośród nich” (Mt 18,20).

W cytowanym utworze J. Kajfosa, zbawienie jest osiagalne „w imieniu tym”, czyli, odczytując ów zwrot jako synekdochę - „w Jezusie”. Brzmienie imienia - „wspañiale w sercu gra”, można zinterpretować jako literackie zabiegi personifikacji lub uprzedmiotowienia. I dalej: „A słodkie jego brzmienie ucisza wichry burz” - zwrot ten pokazuje, że nie samo imię (odczytywane jako osoba), ale jego brzmienie ucisza burzę. Mamy tu do czynienia z fizycznymi brzmieniami form nazwy. W dosłownym odczytaniu to jednak powoduje zmiany w wiecie przedstawionym. Podobna interpretacja usprawiedliwia jedynie znaczny stopień konwencjonalizacji tego zwrotu, który powoduje, że to retoryczne zastąpienie Jezusa jego imieniem zostaje nieco odarte z literackości, a staje się zwykłą literacką kliszą. W odniesieniu do skupionego na słowie protestanckiego nabożeństwa, z imieniem jako integralną częścią każdego spotkania, dochodzi do pewnej konwencjonalizacji figur stylistycznych pojawiających się w tekstach.

W innej przebudzeniowej pieśni, napisanej przez Davida Welandera (1896-1967), oficera Armii Zbawienia i wieloletniego przełożonego placówki tego Kościoła w Norwegii<sup>31</sup> *Imię Jezus wiecznie wie* (w przekładzie z PN W 7/m *Jezus wiecznotrwale*), znajdujemy powracający wymienność imienia i postaci.

<sup>28</sup> *Dictionary of biblical images...*, dz.cyt., s. 584.

<sup>29</sup> Por. obszerny rozdział pt. *Moc i wola upostaciowione w imieniu* w: G. van der Leeuw, *Fenomenologia...*, dz.cyt., s. 188-201. Zob. także A. Szyjewski, *Etнология religii*, Kraków 2001, s. 96-97.

<sup>30</sup> J. Chmiel, *Szekina - nazwa obecna ci Boga. Tradycja rabiniczna i reperkusje w Nowym Testamencie*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 47-53.

<sup>31</sup> W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 506-508, autor pisze, że na język niemiecki przełożył ono już w 1947 roku (niem. *Jesu Name nie verkleinert*, ang. *Never Fades the Name of Jesus*). Pieśń znajdujemy w PN W z 1960 roku oraz w przekładzie K. Hławiczki w PN W z 1970 r.

Imi Jezus wiecznie wie e,  
 Zniszczy go nie mo e czas,  
 Wi c Jezusa imieniowi  
 Niechaj piewa ka dy z nas.  
 W tym imieniu ywot wieczny,  
 Wolno błoga z rajskich stron,  
 W nim Sw miło niewymown  
 Wszystkim nam objawił On.

Ref. Imi Jezus najpi kniejsze,  
 Niesie w serca wiatła blask,  
 W tym imieniu znajdziesz niebo,  
 wybawienie, hojno łask.

Imi Jezus niechaj zabrmi,  
 Niech je pozna cały wiat!  
 Wszak w nim tylko pokój znajdziesz,  
 Znajdziesz lek na grzechu jad.  
 Przed Jezusem zło ucieka,  
 Przed Jezusem pierzcha noc,  
 Bo w imieniu Jego tylko  
 Znajdziesz do zwyci stwa moc. Ref.

Imi Jezus jako gwiazda  
 Błyszczycy na niebieskim tle,  
 Ono Ciebie do wolno ci,  
 Do zbawienia słodko zwie.  
 Cho by wszystkie wiatła zgasły,  
 Cho by nastał wieczny mrok,  
 Imi Jezus b dzie wieci ;  
 Bo w nim yje wieczny Bóg.

(SP 1981, nr 141, *Imi Jezus wiecznie wie e*)

Jak zauwa a W. Heiner, pie powstała po gł boko prze ytym przez autora spotka-  
 niu modlitewnym z okazji 35-lecia działania misji Armii Zbawienia w Oslo. Czytano  
 i rozwa ano wówczas Psalm 72, werset 17: „Imi jego b dzie na wieki; pok d slo ce  
 trwa, dziedziczny b dzie imi jego, a błogosławi c sobie w nim wszystkie narody  
 wielbi go b d”. W *Pie niach Nadziei i Wiary* jest odsyłacz do innego fragmentu  
 Pisma, z Dziejów Apostolskich: „I nie masz w nikim innym zbawienia; albowiem nie  
 masz adnego innego imienia pod niebem, danego ludziom, przez które mogliby my  
 by zbawieni” (Dz 4,12). Ten ostatni fragment był jednym ze wzorców dla metoni-  
 mii/synekdochy - „zbawienia przez imi Jezus”. W pie ni znajdujemy tak e zwrot  
 o imieniu Boga - „niech je pozna cały wiat”. Przypomnijmy, e w modlitwie arcyka-  
 pła skiej z Ewangelii w Jana, Jezus zwraca si do Ojca: „I uczyniłem im znajome  
 imi Twoje i znajome uczyni , aby miło , któr mi umiłowale , w nich była a ja  
 w nich” (J 17,26). „Poznanie imienia” to zwrot, który tak w Biblii, jak i w ewangeli-  
 kalnej pie ni synonimicznie okre la zbawienie.

Powy sz pie znajdujemy w wi kszo ci wa niejszych piewników. Zamieszczana  
 była w piewnikach metodystycznych (PNW 1976, 1986; nr 236), w pietystycznych  
 (HS 1965, nr 533), tak e ewangelickich SE 2002, nr 787, *Imi Jezus wiecznie ywe*),  
 baptystycznych (1984, nr 81) i w kancjonale metodystycznym (PNW 1986, nr 236).

W *piewniku Pielgrzymia* znajdujemy ten hymn już w czwartym wydaniu (Zaolzie 1958). Wersja zamieszczona w *piewniku metodystycznym* różni się od wyżej cytowanej tylko pierwszym wersem, w którym, zamiast „wiecznie wie e”, znajdujemy „wiecznotrwałę”.

W pieśni za literacką figurę kryje się znane historii religii przekonanie, że pod postacią swojego imienia żyje sam Bóg<sup>32</sup>, co uwidacznia się w słowach: „bo w nim żyje wieczny Bóg”. Jeżeli odrzucimy literackość tekstu, to można uznać podobne zwroty za wyrażenie lędy myślenia archaicznego. Wspominana już tzw. magia imienia bliska jest nie tylko tradycyjnym religiom niepiśmiennym, ale pojawiała się długo w nowożytnym chrześcijaństwie. Przykładem magii obronnej było np. grawerowanie imienia Jezusa na klingach mieczy chrześcijańskich rycerzy<sup>33</sup>. Antropologia kulturowa i etnologia religii<sup>34</sup> powiadczą do powszechnego występowania przekonania, że poprzez znajomość imienia bóstwa można na nie wpływać. Przy całej wiadomości nieostrej granicy, jaka oddziela wiarę religii i magii, należy stanowczo stwierdzić, że w wietle analizowanego materiału elementy i struktury językowe analogiczne do magicznych pojawiają się także i tutaj, ukryte za literackimi metaforami, jednocześnie nie zdecydowanie odrzucane w nieliterackiej (czyli ewangelizacyjnej, teologicznej) spuściźnie piśmienniczej ewangelikalizmu.

Trzeci hymn: *Jak słodko Imię Jezus brzmi* jest również w całości poświęcony imieniu Jezusa. Jego autorem był wspomniany już J. Paul, działacz *Gemeinschaftsbewegung*, a następnie, po rozłamie w 1909 roku, jeden z przywódców ruchu zielono-wierzącego. Poniższy utwór jest do dziś śpiewany w Kościołach ewangelikalnych.

Jak słodko Imię Jezus brzmi  
Zbawienie, pokój w nim tkwi.  
I w sercu moim cudnie I mi  
Wspaniałe Imię : Jezus!

Ref. Jezus tylko szczęściem mem,  
Wszystkiem dla mnie w wiecie tern,  
Jezus głosił cię w sercu swem.  
Niech płynie imię : Jezus!

Ja kocham w sercu Imię to,  
Co zdjęło ze mnie grzechu zło  
I wznosi w górę w niebiosach tło  
Tak miłe Imię Jezus. Ref.

Gdy płynie imię to w ród nasz  
I serca Mu śpiewaj wraz,  
Przejmuje Jego miłość nasz.  
Uwielbiaj Imię : Jezus! Ref.

To imię Jezus słodkie nam  
I najpiękniejsze w niebie tam,

<sup>32</sup> Hasło *Name/Namengebung* w: TRE, t. XXIII, Berlin-New York 1994, s. 743-764; zob. także materiały z konferencji *Imię Boga w religiach świata - analiza form kultu*, Kraków 1994 opublikowane w: „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181.

<sup>33</sup> R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, dz.cyt., s. 163.

<sup>34</sup> A. Szyjewski, *Magia i sacrum imienia w kulturach tradycyjnych*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 3-11.



Niech uwielbione b dzie nam.

Wi c sławmy imi : Jezus!

( P 1923, nr 19)

W obu wy ej przytaczanych pie niach mo na dostrzec elementy autotematyzmu. W pie ni D. Welandera wierni piewaj „imieniu”, a nast pnie wzywaj braci, by za piewali - „Imi Jezus niechaj zabrzmí”. Tak e w pie ni J. Paula imi „słodko brzmi”, ono „płynie w ród nas”. Zwroty podobne oznaczaj taki piew zboru, którego tematem jest sam Jezus, a imi Go tylko retorycznie zast puje. To o Nim wszak jest wi kszo pie ni.

Niemal w tej samej wersji j zykowej zamieszczaj pie J. Paula piewniki wydawane w pierwszej połowie XX wieku ( P 1923, nr 19; P 1935, nr 14; KCh 1947, nr 119; ChP 1948, nr 147; EwP, nr 167). Brak tego utworu w piewnikach pietystycznych, ale przyczyn tego jest prawdopodobnie fakt odej cia autora z *Gemeinschaftsbewegung* do ruchu zielono wi tkowego, co mogło by przyczyn pewnej niech ci rodowisk neopietystycznych do niego i jego pie ni. Polski ruch zielono wi tkowy narodził si przez podobny do niemieckiego rozłám i wyj cie z Ko cioła ewangelickiego grupy wiernych z neopietystycznej Społeczno ci Chrze cija skiej w Cieszynie w 1910 roku. Do polskich piewników hymn ów został adaptowany prawdopodobnie z *P'fingst-Jubel*, kancjonału wydanego przez central niemieckiego ruchu zielono wi tkowego w Mülheimer, w Zagł biu Ruhry, na co wskazuje notka ze *piewnika Pielgrzyna* z 1935 roku.

Tekst pie ni podlegał pewnej ewolucji. Zamiast słów - „ja kocham w sercu imi to, co zdj ło ze mnie grzechów zło” (tu imi zdejmuje „grzechów zło” - czyli zbawia), w nowszych wersjach z drugiej połowy XX wieku, mamy „to imi kocham z serca ja, wszak Jezus zwolnił mnie od zła”, który to zwrot przywraca centralne miejsce nazwanemu, a nie nazwie. W starszej wersji to wła nie imi „wznosi w gór ”. Now wersj znajdujemy od wydania czwartego *piewnika Pielgrzyna* opracowanego na Zaolziu na przełomie lat czterdziestych i pi dziesi tych. Przytaczamy ów przykład jako znak przemian w funkcjonowaniu tego motywu oraz jako ilustracj kierunku poprawek nanoszonych przez redaktorów kolejnych edycji. Korekty polegały m.in. na usuwaniu zbyt realistycznych i uprzedmiotawiaj cych wzmianek o imieniu. Jak zaznaczali my, teologia protestancka nie przyjmuje mo liwo ci magicznego „posługiwania si ” imieniem Boga. Duchowni wspólnot ewangelikalnych oraz ich religijne pi miennictwo i nauczanie wykluczaj zgodnym głosem mo liwo magicznej interpretacji w tku imienia Boga, st d wspomniany termin „mowne zachowania magiczne” A. Chudziak wydaje si tak przydatny, bo odnosi si do dzieła na ludzkiej wiadomo ci, a nie do rzeczywiŝto ci fizycznej.

Dokonajmy przegl du kontekstów, w jakich pojawia si motyw imienia Jezus, a tak e imienia Boga.

## Imi jako osoba

W analizowanych utworach imi stanowi przede wszystkim ciŝ synekdoch samego Jezusa. Autorzy pie ni cz sto do swobodnie posługuj si tym literackim rodkiem,

umieszczaj c imi tam, gdzie wła ciwym podmiotem jest sam Jezus. Poczy my jednak pewne zastrze enie. Jak wspomniano, je li imi stanowi cz Jezusa (*yide* wyobra nia archaiczna), to mamy do czynienia z metonimi , poniewa jest to rodek stylistyczny, w którym cz zast puje cało . Zobaczmy realizacj tego w nast puj cych przykła-  
dach:

Uwielbiajcie Jego imi !  
Niech wszystko brzmi chwałami!  
Wysławiajcie tego Pana,  
Imi Jego i cn moc.

(ChP 1948, nr 6, *Alleluja, chwalcie Boga*)

W trzecim i czwartym wersie cytowanej strofy podmiotem jest ju nie imi , ale sam Jezus, cho zaimek wskazuj cy „tego”, ł cz cy je z pocz tkiem, odnosi si do imienia, zgodnie z sensem wersu czwartego. Autorzy hymnów płynnie i niezauwa alnie przechodz od mówienia o Jezusie do mówienia o Jego imieniu, w tym drugim przypadku mocno podkre laj c jednak odr bno imienia od samej osoby. Płynno ta wyra a si w gramatycznych formach:

Najpi kniejsze jest imi nam,  
Jest to Jezus to imi .  
Ja w Nim zbawienie tylko mam.  
On tylko krzepi mnie.

(ChP 1948, nr 233, *Najpi kniejsze jest imi nam*)

Konsekwentnie w ostatnim z cytowanych wersów powinno by : „ono tylko krzepi mnie”, jako e w poprzednich wersach mowa jest o imieniu. Zaimek osobowy wskazuje jednak na Jezusa. Je li nie uznamy tego przej cia za gramatyczn pomyłk (widoczna jest chropawo j zyka i stylu w całym utworze), to jedynym wyja nieniem jest przyj cie tezy, e dla autora pie ni Jezus i Jego imi mog by wymiennie przywoływane. Płynnie zamienia si niejako „w trakcie” pie ni podmiot wypowiedzi - albo jest nim osoba Jezusa, albo jego imi (inny przykład - WN 1900, nr 28, *Jezusa imi* ). W wi kszo ci tego typu pie ni nie wiemy, czy chodzi o imi , czy o Jezusa. W ramach jednej linijki, jednego zdania po wi conego imieniu, mo e zaj przemiana.

Czym jest ci imi Jezusa, czym?  
Czy czcisz Go w swym ywocie?  
Winiene cały nale e Mu,  
Nie brodzi w grzechu błocie!

(ChP 1948, nr 62, *Czym jest ci miło Jezusa*)

W drugiej linijce powinien sta zaimek osobowy „je”, imi jest wszak rodzaju nija-  
kiego. Dopełnienie staje si podmiotem, a synekdocha znika na rzecz metonimii.

Fragment: „To wi te imi czci cały wiat, oddaj c Jemu hołd” (ChP 1948, nr 76, *Dobry jest Pan*), nie mówi przecie o jakim osobnym kulcie imienia, który nie istnieje w głównym nurcie ewangelikalnego wiata. Poza pie niami w ewangelikalnym pi-  
miennictwie brak specjalnych modlitw do imienia Jezus lub innych odpowiedników, np. katolickiej litanii do Naj wi tszego Imienia Jezus. St d jedynym wyja nieniem owej czci dla imienia, o której słyszymy w pie niach, jest przyj cie zało enia, e odno-  
si si ona do Jezusa jako ukrytego (za imieniem) podmiotu tych okre le - ukrytego za  
pomoc figury metonimii czy synekdochy. W wiadomo ci współczesnych ewangeli-

kalnych prezbiterów istnieje przez wiadczenie, i w pie niach imi i osoba to jedno. Pastorzy, pytani w wywiadach o sens podobnych sformułowań, tak właśnie nie interpretują zwroty tego typu<sup>35</sup>. W wielu fragmentach imi Zbawiciela pojawia się w takich samych kontekstach, w jakich występuje Jezus w języku teologicznego nauczania czy w katechizacji.

Przed naj wi tsem imieniem tern  
 Miljony upadaj  
 A wszyscy przed Nim, Królem swym  
 Upokorzy si maj .(...)  
 Bo nie jest inne imi nam  
 Tu do zbawienia dane,  
 Jak tylko imi Chrystus Pan;  
 Bezpiecznie przy nim stan .

( PR 1917, nr 115, *Jezusa imi* )

W pierwszych czterech wersach ponownie znajdujemy przykład wymiennego imienia i postaci. Imi jest „dane do zbawienia”, co jednak sugeruje, że stanowi ono klucz do zbawienia. Zwrot może wydawać się substytutem opisywanej wyżej magii imienia. Tutaj dotyczy to raczej oddziaływania literackiego, skierowanego na czytelników czy raczej na uczestników nabożeństwa. Oddziaływanie to nie ma charakteru automatycznego, sprawczego w sensie „fizycznym”, ale ma działanie sprawcze w sensie językowym, a polem „działania” jest tu wiadomo . Stwierdzenia i tryb oznajmujący stanowi przeciwieństwo wiata przedstawionego tej pieśni, która ma ilustrować najważniejsze prawdy chrześcijańskiej wiary.

W pieśniach niekiedy zamiast zwrotu „wierzy w Jezusa” pojawia się - „wierzy w jego imię”:

Jezus jest lekarzem chorych,  
 Jak przyrzeka w słowie nam.  
 Je li wierzysz w imię Jego,  
 Bdziesz jego wiatłem y .

Ref. Imię to nad wsze imiona,  
 W nim zbawienie wszystkim nam.

(ChP 1948, nr 172, „*Jezus Chrystus*” brzmi poselstwo)

Cytowana powyżej pieśń jest przekładem z języka niemieckiego utworu autorstwa Carla Octaviusa Vogeta (1874-1936), jednego z przywódców ruchu neopietystycznego i zielono wickiego w Niemczech. Stanowi ona dla naszych rozważań przykład dowolności, z jaką przekładane bywały oryginalne utwory w różnych wspólnotach. W *pieśniku Pielgrzyma* z 1923 roku (nr 23) wydrukowano go z ewidentnym błędem, ale tak i pominięto zwrot o „wierzeniu w imię”. Podobnie w wydaniu z 1935 roku

<sup>35</sup> Uzupełniając materiałem, który wykorzystano przy formułowaniu tego wniosku, były rozmowy i listy wymieniane tak z autorami pieśni, jak i z przełożonymi kilku ewangelikalnych zborów. W jednym z nich czytamy: „kiedy w pieśniach używa się przytoczonych wyżej zwrotów, mamy (...) wiadomo , że są to pewne uproszczenia, truizmy, które nie przeczą Biblii, a czysto są z niej bezpośrednio zaczerpnięte i w rzeczywistości sprowadzają wszystko do osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, mimo że na pozór stanowią tylko „Jego cz...” . Tak czy owak chodzi tu o jedno i to samo. Może tylko akcent jest przenoszony z osoby Chrystusa albo na jego dzieło, albo na jego imię , albo na jego krew” (list z dn. 5 I 2002 od Jarosława Domeniuka z Legnicy).

(nr 300), zachowano w pełnym brzmieniu cytowany refren. W edycji z 1981 roku (nr 271) w odpowiednim fragmencie zamieszonego w tym pieśniku wariantu pie ni tak e brak zwrotu o „wierze w imi ”. Ostatni dwuwiers cytowanej strofy brzmi: „Je li wierzysz bez w tpienia,/ Uzdrawienia doznasz sam”. W wydanej w Szwecji przedwojennej wersji *Chwalebnej Pie ni* (b.r.w.) znajdujemy: „Je li wierzysz bez wahania,/ Uwielbisz go wkrótce sam” (ChP, nr 39) oraz identycznie w obszerniejszym wydaniu francuskim z Billy-Montigny. Jak widzimy, w przekładaniu pie ni panowała spora dowolno .

W przytoczonym refrenie pojawia si zwrot: „zbawienie w imieniu” (domy lnie Jezusa), który jest jedn z cz stszych form j zykowych (kontekstów), w jakich pojawia si imi . Niekiedy zostaje to dobitnie zaakcentowane, jak w pie ni *Dlaczego si temu tak bardzo dziwicie!*. „W tern tylko imieniu zbawienie ma wiat” (SKCh 1947, nr 62). U ycie słowa „tylko” przypomina dodanie przez M. Lutra tego wyrazu w odpowiednim fragmencie swojego przekładu Listu do Rzymian. Wstawienie łaci skiego *solus* było spowodowane d eniem reformatora do wyeliminowania wszelkich po redników w dziele zbawienia. Zgodnie z pogl dami Lutra, usprawiedliwienie człowieka zostało dokonane „tylko” przez dzieło Jezusa. Zasada *solus Christus* stała si jedn z fundamentalnych reguł reformacji i całego protestantyzmu.

W pie ni *O Zbawco, wznoszą chwaty piew* znajdujemy rozwini cie tej synekdochy, widzimy bowiem, e imi staje si alegori dokonanego zbawienia:

Nowin grzesznym głosi chc ,  
e nastał łaski czas!  
Twe Imi zbawia wszystkich nas,  
I z serca zwała głaz!

Jezusa Imi płoszy strach,  
Pociesza w trudnych dniach,  
Jak słodki dzwon w me serce dan;  
W nim rado pokój mam.  
( P 1981, nr 729)

Wzorów dla tej figury literackiej nale y szuka oczywi cie w Biblii, np. we fragmencie z 1 J 3,23: „A to jest przykazanie jego, aby my wierzyli imieniowi Syna jego, Jezusa Chrystusa, i miłowali jedni drugich, jako nam przykazał” lub w cytowanym ju wy ej 1 Kor 6,11; tak e w Ewangelii w. Mateusza 12,21: „A w imieniu jego narodził b d nadziei mieli”, w Rz 10,13: „Ka dy bowiem, kto by wzywał imienia Pa - skiego, zbawiony b dzie”, w Dz 10,43: „Temu wszyscy prorocy wiadectwo wydad , i przez imi jego odpuszczenie grzechów we mie ka dy, co w niego wierzy”, czy wreszcie Dz 4,12: „I nie masz w adnym innym zbawienia; albowiem nie masz adnego imienia pod niebem, danego ludziom, przez które by my mogli by zbawieni”. W pie niach znajdujemy „wyznawanie imienia Jezusa” jako synonim bycia prawdziwym chrze cijaninem, jak np. w pie ni:

My te za Twój łask w Twym ko ciecie  
Niech imi Twoje wyznawamy miele,  
Niech poczuwamy si do powinno ci  
I do wdzi czno ci.

( PR 1917, nr 12, *Tobie najlepszy Bo e nasz*)

Szacunek i cze dla imienia, które symbolizuje, nazywa i streszcza chrze cija skie posłanie, powoduje, e zwrot o wyznawaniu imienia stał si synonimem wyznawania chrze cija stwa, przyswojonym za Biblii przez chrze cija sk retoryk literack . W literaturze staropolskiej znajdujemy przykłady tego, np. w Psalmie 113 J. Kochanowskiego, w którym pojawia si wezwanie:

Dziatki niewinne, panienki uczciwe,  
 piewajcie imi Pa skie wi tobliwie;  
 To niechaj zaw dy w u ciech ludzkich slynie,  
 Póki pami tny wiek swym torem plynie.

Gdzie zarze wschodz i gdzie zapadaj  
 Wsz dy niech imi Pa skie wyznawaj !...<sup>36</sup>

Humanistyczna tradycja czarnoleska wł czała si w biblijny nakaz kultu imienia Jezusa, a jako e była adaptowana szeroko do ewangelickich piewników, zainicjowała obecno tego motywu w religijnej pie ni protestantyzmu<sup>37</sup>.

Innym hymnem po wi conym imieniu Jezus jest utwór pt. *Dzieci , nie płacz*, który został napisany przez Lydi Baxter (1809-1874):

Dzieci , nie płacz, nie narzekaj,  
 Jezusowe imi bierz,  
 Ono rado ci przyniesie,  
 Tylko ufaj, tylko wierz!

Ref. Słodkie jest imi to,  
 Przed nim znika wszelkie zło.

Imi Jezusa tarcz twój  
 Ono siln zbroj tw  
 Z tym imieniem id w bój miało,  
 Zwalczysz łatwo skłonno zł . Ref.

O najdro sze imi Jezus!  
 Klejnot to dla wszystkich dusz,  
 Ono blaski sieje w nocy,  
 Cisz zsyła w czasie burz. Ref.

Jak nam zacne imi Jezus  
 Dla przelanej wi tej krwi!  
 Przez nie daje Bóg zbawienie  
 I otwiera nieba drzwi.

( P 1981, nr 377)

Baptystyczny *Głos Wiary* z 1984 roku zamieszcza t pie pod numerem 99, ale w starszych wydaniach, np. z 1960 roku, jeszcze jej nie ma, co mo e wiadczy o tym, e rozpowszechniła si w baptystycznych zborach dopiero po drugiej wojnie wiatowej. Pie t w innym przekładzie, pt. *Gdy w cierpieniu i rozpacz* i bez ostatniej zwrotki, zamieszcza te kancjonał metodystyczny (PNW 1970, nr 235; 1986, nr 235). Zmieniony jest tak e refren: „Mo ne jest Imi to/ Przed nim znika wszelkie zło”. Brak

<sup>36</sup> J. Kochanowski, *Dziela polskie*, Warszawa 1969, 1.1, s. 494-495.

<sup>37</sup> Szerzej o recepcji wypracowanych przez J. Kochanowskiego literackich wzorców w pie ni protestanckiej: A. Staniszewski, *Tradycja czarnoleska na Mazurach*, dz.cyt.,

tej pieśni w *pieśnikach Metodystycznych* z 1949 roku (zarówno w wydanej w Warszawie cz. I, jak i w cz. II wydanej w Ostródzie). W pieśniku mi dzywojennym zamieszczono ją w jeszcze innym przekładzie, pt. *Imi Jezusa* (incip. „Dzieci cierpie i rozpacz”), znajdujemy ją z refrenem identycznym jak w *pieśniku Pielgrzyma*, ale z zupełnie innym zwrotką: „Bo to Imi wsz dzie budzi/ wi tych uczu cudny kwiat”).

Na przykładzie tego hymnu można prześledzić podstawowych kontekstów, w jakich pojawia się imię: „wzi”, ono „przynosi radość”, jest „słodkie”, jest „tarczą” i „zbroją” dającą pomoc w walce ze złem, jest więc czymś klejnotem, „przez nie daje Bóg zbawienie”. Z jednej strony więc obecna jest tu metonimia/synekdocha Jezusa, z drugiej zaś, staje się zleksykalizowanym zwrotem mówiącym o imieniu jak o kluczu do nieba (w sformułowaniu „otwiera nieba drzwi”) czy jak o gwarancji bezpieczeństwa („ono silną zbroją”), które to znaczenia, nawet jeżeli odwołują się do Jezusa, są gaj do metaforyki sugerującej ochronne działanie o religijnym charakterze.

W jednym z nowszych hymnów poświęconych imieniu Jezus, zaczerpniętym z *pieśnika Pielgrzyma*, w pieśni *To imię Jezus słodko brzmi* znajdujemy dalsze rozwinięcie tego zespołu kontekstów. Tekst rozpoczyna się apoteozem samego imienia ku imieniu. Hiperbolizacja wyzwała i potęguje proces hipostazowania.

To imię Jezus słodko brzmi!  
Któż powab ten opisze mi?  
O, jak cenne imię to!  
Przewyśza wszystko krasów.  
Mój chlubił Jezus, imię Twe,  
Ty miłość i zbawienie me.

O Jezus, imię Twe - to moc;  
W poranek ono zmienia noc,  
Dla martwych ono żywot ma,  
Grzesznikom pewno nieba da.  
O, dziękuj Ci za wiatła zdrój,  
Za miłość Twą i pokój Twój.

Do łaski tronu w imię to  
Przystąpić mog w chwil zł  
Zwycięzcom ja w imieniu tym,  
Unikam nieszczęścia, gdym jest z Nim  
Nad imię wszelkie - imię Twe,  
Wysławiaj, Jezus, pragnij.

W imieniu tym jest źródło życia,  
Obfite łaski, pokój mój.  
A kiedy już z Jordanu fal  
Wynijd do niebieskich sal,  
To, Jezus, wiecznie imię Twe  
Opiewa bóg dźwiękami me.

( P 1981, nr 359, *To imię Jezus słodko brzmi*)

Pojawiają się sielankowe określenia, które zawierają zwrot o „imieniu Jezusa”, tylko w części - nie odwołują się do samego Zbawiciela. Część dotyczy bowiem Jego imienia, jak np. słowa o „słodkim brzmieniu”. Mogą też zawierać sugestie o Jego (imieniu)

działaniu ochronnym, jak np. „Do łaski tronu w imi to/ Przyst pi mog ” czy „Zwy- ci am ja w imieniu tym, /Unikam nieszcz , gdym jest z Nim”, a grzesznikom daje ono „pewno nieba”. W strofie trzeciej znajdujemy zaimek pisany du liter odno- sz cy si prawdopodobnie do imienia (mówi o tym porz dek gramatyczny). Zwykle w pie niach od du ej litery pisane s zaimki odnosz ce si do Jezusa, Boga Ojca lub Ducha wi tego, czyli do Trójcy. Tu du a litera wskazuje (lub mo e wskazywa ) na samo imi .

Jezus - je eli uznamy figur Jego imienia jako synekdoch , czyli jako t cz zna- ku, która jest nazw - sam staje si znakiem, znakiem zbawienia. W analizowanych tekstach znajdujemy nast puj c kolejno symbolizacji: imi „oznacza” Jezusa, a Jezus „oznacza” zbawienie. W literackiej kondensacji dochodzi do ci gni cia tej sekwencji znacze w zwrot „w tym imieniu jest zbawienie”. To niejako podwójna relacja nazywania, poniewa imi odnosi si do osoby Jezusa, a On sam „odsła” do zbawienia. W pie ni płynnie przechodzi si od mówienia o imieniu do apostrofy do osoby (zob. np. ostatni dwuwers pierwszej zwrotki). Nale y zauwa y , e cho w cy- towanej pie ni znajdujemy kilkakrotnie figur „imi to moc”, to raczej brak w ewan- gelikalnych pie niach przeniesienia tego okre lenia na nast pny poziom, czyli np. „Je- zus to moc”. Czy zatem zdepersonalizowana nazwa Boga nie stanowi dla twórców pie ni *sacrum* niejako „w stanie czystym”? Mo e to by równoległy zwrot okre lay cy lub nawi zuj cy do np. Bo ej łaski. Wszak, jak zauwa a T.B. Douglas, dla całego protestantyzmu łaska jest raczej „natur Bo ego działania w wiecie”<sup>38</sup> ni rzeczywisto ci substancjaln . Wnioski z tej analizy nale y wyci ga wi c ostro nie, szukaj c bowiem oryginalno ci ewangelikalnej pie ni, musimy korygowa ustalenia w wietle Biblii, a ta, jak wspomniano, zawiera figury j zykowe po wiadczaj ce równanie imi = zbawienie: „Temu wszyscy prorocy wiadectwo wydaj , i przez imi jego odpuszczenie grzechów we mie ka dy, co w niego wierzy” (Dz 10,43).

Wychwalanie imienia Boga to równie antycypacja niebia skiej rzeczywisto ci, podczas której podmiot liryczny b dzie „opiewał”, czyli wielbił i chwalił, imi Jezusa. Tak streszcza stan zbawienia (tego po mierci) podmiot liryczny. Do tego zjawiska eschatologicznego rozszerzenia perspektywy, jakie znajdujemy cz stokro w zako - czeniach ewangelikalnych pie ni, jeszcze wrócimy (zob. cz V).

Analizuj c zwi zek imienia z postaci Jezusa, nale y przywoła przykłady starote- stamentowych personifikacji imienia, jak np. mieszkanie imienia Boga w wi tyni: „pójdiesz na miejsce, któreby obrał Pan, Bóg twój, aby tam mieszkało imi jego” (Pwt 26,2). Podobnie w ewangelikalnym wychwalaniu Boga, jak i w samym mechanizmie synekdochy - owej cislej „wymienno ci” z postaci Jezusa - Jego imi cz sto zyskuje (czy raczej przejmuje) cechy osobowe. K. Royówna pisała w pie niach, e imi jest „dla mnie najwdzi czniejsze” - oraz e jest „najzacniejsze” - ( P 1981, nr 221, *Wy- bra mi radzono*, podobnie P nr 266). Przytaczany ju D. Welander pisał, e imi Jezusa „niesie sło ca blask” ( P 1981, nr 141).

<sup>38</sup>T.B. Douglas, *Protestantism w: A Handbook of Christian Theology*, New York 1958, s. 284-293.

## Imi , które zbawia

W chrystocentrycznej wyobraźni religijnej autorów ewangelikalnych imię Jezusa stało się jednym ze znaków zbawienia. Jak wspomniano, ów mechanizm językowy ma mocne podstawy biblijne i wyraża biblijną prefigurację<sup>39</sup>. Imię „w którym jest zbawienie”, „imi , które zbawia”, pojawia się w Nowym Testamencie, jak np. w pierwszym Liście do Koryntian: „ale cie omyci, ale cie po wzięci, ale cie usprawiedliwieni w imieniu Pana Jezusa i przez Ducha Boga naszego” (1 Kor 6,11). Kiedy stajemy wobec dokonania wyboru między hipostazami, z trudem udaje się nam dokonać jednoznacznego rozróżnienia, gdy biblijny tekst mieni się w tym miejscu pewnie, wieloznacznie. Zazwyczaj zwrot o imieniu Boga może być uznany za zwykły synonim osoby, kiedy np. przejmuje funkcję Zbawiciela: „A przez wiarę w imię jego, tego, którego wy widzicie i znacie, utwierdziło imię jego; wiara, mówi , która przez niego jest, dała temu to zupełne zdrowie przed obliczem was wszystkich” (Dz 3,16) albo „A gdy był w Jeruzalemie na Wielkanoc wzięto, wiele ich uwierzyło w imię jego, widząc cuda jego, które czynił” (J 2,23; por. J 3,18 czy J 1,12). Sens biblijnego tekstu nie jest jednak przedmiotem niniejszej analizy, ale interesuje nas jego recepcja i rozwinięcie w pieśniach. W utworze *Czy znasz to imię* :

Czy znasz to imię , w którym jest zbawienie,

Dane nam przez Boga moc? (...)

To imię Jezus zawsze jasno wieci

W poród nocy, bólów, bied. (...)

Gdy przyjdzie czas, imiona sławne zgasną ,

Imię Jezus będzie żyło ;

Jak purpurowy odblask zorzy jasnej

Będzie w wieczność ciłniono .

( P 1981, nr 104, *Czy znasz to imię* )

Epifanijskie imię czy wiecenie imienia to także jest motyw, tradycyjnie związany z symbolizacją *sacrum*. Znamy go m.in. z cytowanej pieśni D. Welandera, *Imię Jezus wiecznie wiecie* ( P 1981, nr 141). W jednej z pieśni podmiot liryczny zwraca się do Jezusa „Twoje imię zbawia wszystkich nas”, a dalej, opowiadając o dziełach imienia, opisuje, że „płoszy strach” i „pociesza w trudnych dniach” ( P 1981, nr 729, *O, Zbawco, wznoszą chwwały pieśń*, pieśń przejęta z *Pycnu*). Podobnie w pieśni *Halleluja, chwalcie Boga*, która była już cytowana jako „Alleluja, chwalcie Boga”, a pochodzi z *Rettungsjubel*, piewnika niemieckiego ruchu zielono-witkowego. Zamieszczona została w *piewniku Pielgrzyma* z 1924 roku, pod numerem 7, ale w trzecim wydaniu z 1935 roku już pod numerem 1. Przedrukowuje ją także *Chwalebna Pieśń* (1948, nr 6). W pieśni znajdujemy następujący refren: „Wysławiajcie imię Pana, Uwielbiajcie jego moc!” ( P 1981, nr 1). W nowym, wygładzonym językowo przekładzie została umieszczona w *piewniku Pielgrzyma* z 1981 (nr 1) i w baptystycznym *Głosie Wiary* (1984, nr 23), gdzie refren ów brzmi następująco: „Uwielbiajcie jego imię , niech

<sup>39</sup> Nadmieniamy przy okazji, że etymologicznie Jezus oznacza zbawcę . W Mt 1,21 czytamy: „A urodzi syna, i nazwiesz imię jego Jezus; albowiem on zbawi lud swój od grzechów ich”. Imię Jezus pochodzi ze skrócenia hebrajskich słów znaczących „Jahwe zbawia”, por. M. Wojciechowski, hasło *Jezus Chrystus* w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz.cyt., t. 5, s. 215.



wszystkimi brzmi chwałami”. Je li uznamy, e chwała to symbolika epifanijna, czego postaramy si dowie w nast pnej cz ci, to imi tak e w niej uczestniczy.

Imi w wiecie przedstawionym pie ni oddziałuje dokładnie tak samo, jak Jezus w chrze cija skiej opowie ci o zbawieniu:

O, jak drogie imi Twoje,  
Jak pociesza serce me!  
Wiar gładzi grzechy moje,  
Jezu, wzniosłe imi Twe!

( PK 1917, nr 120, *Drogie imi Jezus*)

Przytoczmy wybrane fragmenty Biblii, w których dochodzi do podobnej identyfikacji imienia i postaci: „Ale te s napisane, aby cie wy wierzyli, e Jezus jest Chrystus, Syn Bo y, a eby cie wierz c ywot mieli w imieniu jego” (J 20,31). Wierzy w Jezusa i Jego imi oznacza to samo: „Lecz którzykolwiek go przyj li, dał im t moc, aby si stali synami Bo ymi, to jest tymi, którzy wierz w imi jego” (J 1,12) oraz „I nie masz w adnym innym zbawienia; albowiem nie masz adnego imienia pod niebem, danego ludziom, przez które by my mogli by zbawieni” (Dz 4,12). Znajdujemy tak e zagadkowy werset w Li cie do Hebrajczyków, gdzie w zako czeniu czytamy: „Przeto przez niego ofiarujemy Bogu ofiar chwały ustawicznie, to jest owoce warg wyznawaj cych, imieniowi jego”. Zawiera on wezwanie - powinno wychwalania imienia, co jest przedłu eniem starotestamentowego wezwania z Joela „Wszak e stanie si , e ktobykolwiek wzywał imienia Pa skiego, wybawiony b dzie” (Jl 2,32). Pie ni ewangelikalne s wierne tej retoryce - znajdujemy liczne przywoływane ju zwroty o zbawieniu „poprzez nie” [imi - Z.P.] (ChP 1948, nr 172; PR 1917, nr 115). Ewangelikalne skupienie na Biblii jest z cał pewno ci jedn z wa niejszych przyczyn tak rozbudowanego literacko kultu imienia Jezus w pie niach.

## Imi jako znak chrze cijanina

Imi Boga pojawia si tak e jako zwykły znak bycia chrze cijaninem. Od imienia Chrystusa bior sw nazw Jego wyznawcy, co znajdujemy np. we fragmencie pie ni: „Imieniem swym nas nazwał Sam” ( P 1981, nr 604, *Jak wielk miło* ). By chrze cijaninem to naznaczanie imieniem, szczególnie cz ste w pie niach z elementami retoryki militarnej. Niektóre pie ni przywołuj np. figur wpisania imienia Jezusa na sztandar.

Imi Twoje i Twój krzy  
Niech za sztandar słu wi ty tym,  
co chc przy Tobie sta .

(HS 1949, nr 499; ChP 1948, nr 168; GW 1960, nr 400, *Jezu, b d nam hasłem dzi* )

W tek sztandaru z imieniem Jezusa znajdujemy tak w pie niach ze starszych kancjonałów ( PK 1917, nr 231), jak w nowych ( P 1981, nr 837). Jako element zmagania si z siłami zła, imi Boga staje si wówczas nie tylko znakiem, ale niezawodną zapowiedzi zwyci stwa:

miało z imieniem Chrystusa, bracia  
 pójdziemy z nieprawo ci w bój  
 ( P 1981, nr 837, *Pi kne dni ycia naszego*)

Inne współczesne przykłady wojennej metaforyki połączony z motywem imienia:  
 Jezus to m.in. utwór ze piewnika *Chwalebna Pie* , w której czytamy:

To chwalebne imi Twoje  
 Niech głoszone b dzie,  
 By przez posłów Twych podboje  
 Noc pierzchała wsz dzie.  
 (ChP 1948, nr 240, *A'a Twój wi ty Ko ciół*)

Motyw zapisywania imienia niejako „na podmiocie lirycznym” znajdujemy w różnych postaciach. W pie ni *Swój wierny obraz*, którą cytujemy w przekładzie ks. P. Sikory (z języka niemieckiego za *Reichs-lieder*<sup>w</sup>), imi wypisane na czole powoduje uwewnętrznienie perspektywy, z jakiej podmiot liryczny opisuje skutki tego czynu i równoczesną epifanię wi to ci:

I wi te Imi Twoje  
 Na czoło moje wpisz,  
 By ka dy ze mnie poznał,  
 Jak swoich wiernych czcisz.  
 A wtedy si odbije  
 W mym sercu obraz Twój  
 I w sercu mym wytry nie  
 Wiecznego ycia zdroj.  
 Cho serce si rozbije  
 W kawałki, w drobny pył,  
 To jednak i w kawałkach  
 Twój obraz b dzie l nił.  
 (GW 1960, nr 182, *Swój wierny obraz Panie*)

Słowo „Imi ” zapisano w pie ni du liter , co nie jest częstą praktyką. Zwróć uwagę na kolejno wydarzenie: kiedy imi Boga zostaje „zapisane na czole”, wtedy w sercu, w duchowym centrum człowieka, odbija się obraz (!) Boga i wytryska w nim „wiecznego ycia zdroj”. Ostatnia zwrotka sugeruje, że jest to proces nieodwracalny. Poprzez zapis imienia na czole, uruchamia się równoległa „reakcja” o charakterze duchowym. Przemiana ta ma charakter trwały. Zgodnie z koncepcją M. von Zinzendorfa, podobne „konsekwencje”, czyli przemian wewnętrznych chrześcijanina, przynosi religijna pieśń śpiewana w hernhuckich zborach<sup>41</sup> . Wielką rolę słowa - tu jako słowa śpiewanego, ujętego w literackiej formie językowej - w pie ni ewangelikalnej, zmienia się właśnie w obraz słowa skutecznego, imienia Boga, zapisanego pod różnymi postaciami.

W nowszym przekładzie omawiana wyżej pieśń brzmi już inaczej:

I wi te imi Twoje,  
 na czole zapisz mym,

<sup>41</sup> Znajdujemy ją także w *Harfie Syjo skiej* (1949, nr 209).

<sup>41</sup> Szeroko o koncepcji pieśni pietystycznej pisze B. Dohm, *Poetische Alchimie...*, dz.cyt., s. 281-282.

By ka dy po mnie poznał  
e uczniem jestem Twym.

( P 1981, nr 360, *Swój wierny obraz Panie*)

W innych pie niach pojawia si figura imienia zapisanego wprost na sercu:

O, Chryste, w sercu mojem Twe imi tylko tkwi

( PR 1917, nr 97)

Ty jest mój!

Imi Swe głoskami ognistymi

W serce me gł boko wpój

( P 1981 nr 265, *Jedno w sercu mam yczenie*)

Ostatnia pie pochodzi z hernhuckiej *Brüdergemeinde* z 1740 roku i została opracowana na nowo przez Albrechta Knappa (1798-1864). Znana jest pod tytułem *Eins wünsch ich mir vor allem andern*<sup>1</sup>. W oryginale znajdujemy w przytaczanym fragmencie nast puj cy zwrot: „*Drücke deinen süßen Jesusnamen/ brennend in mein Herz hinaein*”<sup>43</sup>. Pie ta wykorzystuje motyw odci ni cia Chrystusa we wn trzu człowieka. Zamiast niemieckiego *dricke* (dosł. wyciska), tłumacz wybrał jednosylabowe (to zako czenie wersu) „wpój”, prawdopodobnie z przyczyn zgodno ci akcentu i melodii.

Motyw imienia wypisanego na chrze cijaninie symbolizuje doznane przez niego nawrócenie, kluczowy moment w yciu ewangelikalnego protestanta. Wpisanie imienia w serce to dobitne i bardziej obrazowe podkre lenie przemiany dokonanej w duchowym centrum człowieka. Narodziny chrze cijanina zostaj oddane przez zwrot o zapisaniu imienia Boga w sercu, na czole, b d w rozszerzonej postaci, o „przyj ciu w imi ” lub przyj ciu nowego imienia. I tak, w jednej z pie ni chrzcielnych mamy zwrot do Boga w Trójcy wi tej:

Przez Ciebie w imi Twe przyj ty

Do społeczno ci wiernych Twych

( KCh 1947, nr 200; P 1981, nr 809)

Kto przezwyci y, stanie si filarem,

W Bo ym ko cieie stoj c noc , dniem.

B dzie na imi Boga napisane,

Imi nowego te Jeruzalem.

Pana te imi Nowe on przyjmie

[W górnej krainie od Niego tam:]

( P 1981, nr 521, *Kto przezwyci y*)

W judaizmie imi Boga, *hesed*, udziela si ludziom i ci staj si *hasid* - „pełni łaski”<sup>44</sup>. Czy mo na powiedzie , e w przypadku pie ni ewangelikalnych jeste my wiadkami procesu paralelnego? Wszak protestantyzm w du ym stopniu jest podobny do judaizmu w swoim nastawieniu ikonoklastycznym, a kilkakrotnie wspominali my, jak starotestamentowe obrazowanie było bliskie i inspiruj ce dla ewangelikalnej poezji. Czy nie mamy do czynienia z procesem, w którym zamiast obrazów pojawia si nazwa, imi , poj cie? W pie niach przebudzeniowych, chrze cijanami s tylko ci, którym Chrystus zesłał łask nawrócenia, za których umarł. By chrze cijaninem to nie tylko

<sup>42</sup> O dziejach tej pie ni szerzej W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 305.

<sup>43</sup> Cyt. za *Evangelisches Gesangbuch*, Posen b.r.w., nr 55.

<sup>44</sup> J. Tokirska-Bakir, *Obraz osobliwy...*, dz.cyt., s. 149-150.

na ładowa Chrystusa, to przede wszystkim posiada wiara, łaskę Boga, by „pod ochroną imienia”. Wiara jest to także z poczuciem bezpieczeństwa, zapewnionym przez imię, które się nosi (czyli samo imię „chrześcijanina”, je-li jest się nawróconym chrześcijaninem). W tej „duchowość imienia” może także doszukiwać się protestanckiego akcentowania bardziej zmysłu słuchu niż wzroku. Fascynacja Bożym imieniem kojarzona bywa z dowartościowaniem wymiaru czasowego (a nie przestrzennego), odpowiedzi etycznej człowieka (a nie afektywnie i entuzjastycznie)<sup>46</sup>. Z pewnością wiara, która bierze się ze słuchania, czyli zasada *fides ex auditu*, należy do jednej z podstawowych reguł wyznaczających dostępną dla człowieka drogę zbawienia. A w religii celem życia jest zbawienie. Przypomnijmy także zdanie M. Lutera, które wyraża to, dlaczego „nazywamy się chrześcijanami”. W jednym ze swych trzech najważniejszych pism reformatorskich *O wolności chrześcijańskiej* mówił: „Zapewne nazywamy się tak od Chrystusa, nie nieobecnego w nas, lecz w nas zamieszkującego, to znaczy, gdy we wierzymy, i gdy jeden dla drugiego nawzajem stajemy się Chrystusem, czyni się bliźnim tak, jak Chrystus nam czyni”.

Osobnym nieco motywem jest w tekście wpisanie imienia chrześcijanina do „księgi żywota”, co wydaje się nawiązywać do Apokalipsy alegorycznej idei predestynacji: „Swoją krew imiona nasze/ W księgę życia wpisał sam” (P 1981, nr 599, *Bracia ogłaszajcie!*), czy w innym przekładzie: „A imiona nasze wpisał w poczet sług” (ChP 1948, nr 30). Dobitniej widać to w pieśni *Pewno zbawienia* Mantena. „Imię moje Sam wpisał w księgę życia wiecznego” (P 1981, nr 780). Uprzednio tej decyzji podkreśla się pieśń *Mój Ojciec ma w niebieskich tronach*, w której czytamy „Na Swoją Pan wypisał dół / Me imię, nim to skniłem Do” (P 1981, nr 631).

## Konieczność czci i wielbienia imienia

Skoro imię oznacza samego Jezusa i dokonane przez niego zbawienie, to dla chrześcijanina koniecznym jest oddawanie mu czci. Ten wpisany w Biblię nakaz nie ogranicza się tylko do najbardziej znanego i ogólnego wezwania „wiara w imię Twoje”, ale obowiązuje, aby imię Boga stało się treścią nabożeństwa i tak właśnie w tej postępowości ewangelizacji. W Liście do Hebrajczyków czytamy: „Opowiem imię twoje braciom moim, w porządku zgromadzenia śpiewa cię bóg” (Hbr 2,12). Imię, jako treść śpiewanych pieśni, może być traktowane jak najbardziej wiadomy zapis tego, co dzieje się naprawdę w nabożeństwie. Wszak mówienie to posługiwanie się nazwami. Mówi się o Jezusie, wypowiadamy tylko Jego imię, a on sam pozostaje skryty za nim. Przez takie rozumowanie podkreśla się Jego niedostępność, odmienną, wielką, boską. Słowa pełne szacunku dla imienia Boga znajdujemy w Katechizmie Heidełberskim

<sup>45</sup> A. Siemieniowski omawia interesujące dla niniejszych rozważań poglądy F.J. Leenhardta i M. Robecka, po których rozróżnieniu duchowość opartej na fascynacji chwałą (wizualnej) i imieniem (zmysł słuchu) w: *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji duchowość i pentekostalnej tradycji katolickiej*, Wrocław 2002, s. 70.

<sup>46</sup> M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, fragment przytaczam za przekładem I. Lichońskiej w: *Myślenie litologiczno-religijne...*, dz.cyt., s. 58.

z 1563 roku. O czci dla imienia Boga mówi np. pytania 99 i 100. W pierwszym czytamy: „aby my wi te imi Bo e wypowiadali nie inaczej, jak z boja ni i czci”, a w drugim pojawia się stwierdzenie, że „nie ma grzechu wi kszego i bardziej wzbudza cego gniew Boga ni blu nierstwo Jego imieniu”<sup>47</sup>. Podejmuje to myślenie literatura budująca, do której z upodobaniem się gaj środowiska ewangelikalne. Przywołajmy Johna Bunyana (1628-1688) i jego *Pilgrim's Progress*: „wi c wiecznie wielbi chc Twe wi te Imi , Panie, gdy Ty wybawił mi”<sup>48</sup>. W tych fragmentach imię to synekdocha (znak) Jezusa i Jego ciśle oznaczenie. Figura językowa o „wyznawaniu imienia” oznacza wyznawanie samego Jezusa. Cze imienia i osoby nakładają się.

Jak sugerowali wydawcy we wstępie do *Chwalebnej Pieśni*, celem zbiorowego pieśnią jest „uwielbienie imienia” - „Wierzmy, że wszystkie dzieci Bo e, bez względu na przynależność denominacyjną skorzystają z niego, którego celem jest uwielbienie imienia Chrystusowego. (...) Niech przyniesie swój owoc dla uwielbienia imienia Boga i Pana naszego Jezusa Chrystusa”<sup>49</sup>. Warto przywołać pierwszą strofę znanej pieśni Ch. Wesleya, „Jesus - the name high over all, In hell, or earth, or sky! Angels and men before it fall, And devils fear and fly” (HaP, nr 264). M. von Zinzendorf pisał w jednej z pieśni: „W ród ha by, trwóg lub szczycia wci , czcij Jego imię tu” (SP 1981, nr 462, *W pamięci zawsze*). Innych przykładów do wezwania czci imienia Boga nie brakuje:

Wysławiam imię chwały Twej  
( P 1981, nr 678; ChP 1947, nr 248)

Wielko ci chc imienia Twego  
(GW 1960, nr 263, *Serce czyste stwórz*)

Chwalebne imię Twoje  
(ChP 1947, nr 240, *Na Twój wi ty Ko ciót cały*)

Wzywanie imienia Boga w Starym Testamencie jest synonimem kultu i modlitwy: „A przeszedł stamtąd do góry na wschód Betela, i rozbił tam namiot swój, mając Betel od zachodu, a Haj od wschodu; i zbudował tam ołtarz Panu, i wzywał imienia Pańskiego” (Wj 12,8). Jezus nauczał uczniów: „Wy tedy tak się módlcie; Ojciec nasz, który jest w niebieszech! wi się imię Twoje” (Mt 6,9, por. Łk 11,2). W Nowym Testamencie znajdujemy i inne wezwania do czci imienia: „A poganie, aby za miłosierdzie chwaili Boga, jako napisano: Dlatego bóg ci wysławiał mi dzy pogany i imieniowi twemu piewa bóg” (Rz 15,9) lub „Kto wierzy we , nie bóg dzie oszrony; ale kto nie wierzy, już jest oszrony, i nie uwierzył w imię jednorodzonego Syna Boga” (J 3,18). „, piewa imieniu” czy „uwierzy w imię” to, z jednej strony, literacki zabieg retoryczny, z drugiej zaś to zwroty, które mogą potencjalnie otwierać możliwość hipostazowania imienia Zbawiciela. Przytoczmy inny fragment Biblii: „Dlatego też Bóg nader go wywyższył i darował mu imię, które jest nad wszystkie imię; aby w imieniu Jezusowym wszelkie się kolano skłaniało tych, którzy są na niebieszech, i tych, którzy są na ziemi, i tych, którzy są pod ziemi” (Flp 2,9-10). Robi coś „w imieniu Jezusowym” oznacza robi albo „z upoważnienia”, albo „z ducha”. Pojawia się metaforyka przestrzenna. Karl Heinrich von Bogatzky (1690-1774) w misyjnej

<sup>47</sup> *Katechizm Heidelberski*, przeł. G. Pianko, B. Stahl, Warszawa 1988, s. 65.

<sup>48</sup> J. Bunyan, *W drówek pielgrzyma*, przeł. J. Prower, Warszawa 1961, s. 108.

<sup>49</sup> *Chwalebna Pieśń*, K. trzyn 1948, s. 3-4.

pie ni Ko cioła ewangelickiego *Wach auf, du Geist der ersten Zeugen* zamieszcza taki dwuwiers:

O breite, Herr, auf weitem Erdenkreis  
dein Reich bald aus zu deines Names Preis<sup>50</sup>

Co oddano w polskim przekładzie:

Niech ziemi kr g ju cały rychło brzmi  
Imienia Twego chwał ku Twej czci  
(SP 1981, nr 506, *Zbud , Panie, ducha ojców wiary*)

Anonimowy tłumacz miał trudne zadanie, by dopasowa tekst do gotowej melodii i przybli y sens niemieckiej strofy. Po polsku brzmi ona do chropawo - np. powtórzenia Ju ” - „rychło”, „Twego” - „Twej”. W nast pnej strofie (ostatniej polskiego przekładu) mamy raz jeszcze wezwanie: „Niech imi Twe w ród nas zasłynie”. Chwała imienia to tak e znany i cz sty zwrot, który pojawia si m.in. w przytaczanym ju poemacie J. Bunyana: „Roztropna: W jakim celu zbawia Bóg biednego człowieka? Józef: Dla chwały Swojego Imienia, Swojej łaski i sprawiedliwo ci, oraz w celu zapewnieniu Swojemu stworzeniu wiecznej szcz liwo ci”<sup>51</sup>.

## Upowa nienie w imieniu

Ciekaw figur j zykow , która pojawia si w licznych pie niach, jest zwrot o robieniu czego „w imi Jezusa” (znacznie rzadziej ogólniejsze - „w imi Bo e”), do którego nawi zuje przytaczany powy ej cytat z Flp 2,9-10. Zwrot ów przypomina sformułowanie towarzysze egnaniu si („W imi Ojca i Syna i Ducha wi tego”), które opiera si na tej samej strukturze składniowej.

Spójrz na wi te godło krzy a,  
Hasło Zbawcy znasz:  
W imi Boga Przedwiecznego,  
Dzi zwyci y masz.  
( KCh 1947, nr 165)

W imi Mistrza b d walczy  
(GW 1984, nr 339)

W imi Zbawcy id my wsz dzie  
( PK 1917, nr 231)

Podobnie jak w katolicyzmie i prawosławiu, zwrot ten wprowadza w przyszłe działania, którym ma błogosławi Bóg, czy którym ma pomaga . Jak widać w powy szych cytatach, jest to formuła towarzysze ca rozpoczynaniu, zapowiedziom pewnego działania, pełni wi c podobn funkcj . Znana jest pie Ch. Wesleya *Forth in thy na-*

<sup>50</sup> Cyt. za: *Evangelische Gesangbuch*, Posen b.r.w., nr 104. O pie ni i autorze szerzej pisze: W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt, s. 194.

<sup>51</sup> J. Bunyan, *W drówka pielgrzymka*, dz.cyt, s. 329.

me, *O Lord, I go* (HaP, nr 381), która wydaje się najbliższym odniesieniem dla tych zwrotów, przynajmniej w tradycji ewangelikalnej.

Robić co „w imieniu Jezusa, to tak i robić co z Jego upoważnienia (np. Dz 4,7-10; Kol 3,17). Podobnie w innym fragmencie: „Wiele ich rzeczy mi dnia onego: Panie, Panie! i ja i my w imieniu Twojem nie prorokowali, i w imieniu Twojem dyabłów nie wyganiaли, i w imieniu Twojem wiele cudów nie czynili?” (Mt 7,22). Gdzie indziej czytamy, że cuda „w imieniu Jezusa” robi inni ludzie, a nie uczniowie Jezusa - „Tedy mu odpowiedział Jan, mówi c: Nauczycielu! widzieli my niekórego w imieniu Twojem dyabły wyganiaj cego, który nie chodzi za nami, i zabraniaли my mu, przeto i nie chodzi za nami” (Mk 9,38). Mo na tak i „prosić w imieniu Boga”, jak np. J 14,13-14: „A o cokolwiek prosić b dziecie w imieniu mojem, to uczyni , aby był uwielbiony Ojciec w Synu. Je li o co b dziecie prosić w imieniu mojem, ja uczyni ”.

Niekiedy jednak zwrot o robieniu czego „w imieniu” Boga oznacza coś innego, np. „Gdy dwóch lub trzech tu zjedzie si / By modli si w imieniu Twym” (SP 1981, nr 327, *Dzi kuj Tobie, Ojcz* K. Hławiczki). Biblijny fragment, do którego nawiązuje tekst pieśni w BG, nie oznacza wić upoważnienia, tak jak zwykle pojmowany jest ów zwrot. Tu imię staje się znakiem obecności - znakiem lub samą obecnością, jak sugeruje hebrajski termin *szekina*. Modlić się „w imieniu” oznacza tu niejako modlić się w Bożej obecności, wewnątrz *sacrum*. W innej pieśni podobnie:

W imieniu Twojem wkroczył, Boże,  
W ten Nowy Rok, w ten nieznamy kraj  
(GW b.r.w., nr 29; HS 1958, nr 504)

Mówienie „w imieniu”, jak widzimy, to nie tylko mówienie „z upoważnienia” czy pełnomocnictwa. Metaforyka przestrzenna, która jest skutkiem zastosowania przyimka „w”, pociągająca za sobą obrazy imienia jako ubioru, stanu, czy, idąc najdalej, działania. To także mówienie tego, co powiedziałby Jezus na naszym miejscu, albo mówienie tak, jakby przez nas, przez nasze usta, właśnie nie teraz mówił sam Jezus. Pojawiają się konteksty, w których człowiek mówi za Jezusa - w rozumieniu - z pozycji Boga, z wewnątrz *sacrum*, z sytuacji uczestnictwa wewnątrz *sacrum*. To imię Boga przenosi mówiącego „do” Boga, a wić dopomaga w przyjęciu lub zatrzymaniu daru zbawienia. Przykłady mówienia *in the Name of Jesus* są liczne także poza tekstami pieśni. Wiele modlitw o uzdrowienie, w których jest to kluczowy zwrot, znajdujemy w dużych kampaniach ewangelizacyjnych, np. O. Robertsa czy W. Branhama. W swoich wspomnieniach D. Shakarian, twórca zielono-witkowskiej denominacji o nazwie Międzynarodowe Stowarzyszenie Biznesmenów Pełnej Ewangelii, opisuje, jak uzdrowił pewnego człowieka, wypowiadając następujący zwrot: „W imieniu Jezusa - wyprostuj się”<sup>52</sup>. Jeżeli nie ma dodanego jednoznacznego słowa „mówi”, domyślnie „w imieniu Boga”, to mamy do czynienia z formułą, której struktura jest zbliżona do zaklęcia.

F. MacNutt (rzymskokatolicki duchowny związany z ruchem charyzmatycznym), w osobnej rozprawie, jak po wić uzdrawianiu chorych, pisze szerzej o tzw. modlitwie w imieniu Jezusa. Według niego, jest to „o wiele wić niż prośbienie Ojca w imieniu Jezusa”. Modlić się w imieniu Jezusa oznacza dla F. MacNutta modlitwę „z mocią i autorytetem Jezusa”<sup>53</sup>. I tylko wtedy pojawia się jako dar - modlitwa nakazu

<sup>52</sup> D. Shakarian, *Najszczęśliwsza wiecie*, b.m. i r.w., s. 181.

<sup>53</sup> F. MacNutt, *Uzdrowianie chorych*, przeł. M. Komaszycycki, Warszawa 1991, s. 104.

- „W imieniu Jezusa Chrystusa Nazareckiego chod” (Dz 3,6). Współczesna literatura zielono wiłkowa i charyzmatyczna przynosi liczne przykłady podobnego rozumienia tego zwrotu.

W Biblii prorocy nie tylko mówią w imieniu Pana (czyli z upoważnienia), ale i „chodzą w imieniu”, co oznacza społecznie z Bogiem: „zmocni ich te w Panu, a w imieniu jego chodzi b d , mówi Pan” (Za 10,12). W ten sposób rozwija Nowy Testament: „Oto zostanie wam dom wasz pusty. A zaprawdę wam powiadam, że mi nie ujrzyte, a przyjdzie czas, gdy rzeciecie: Błogosławiony, który idzie w imieniu Pańskim” (Łk 13,35). „Chodzenie w imieniu” to upoważnienie dane od Boga człowiekowi. W języku polskim „chodzi się w stroju”, ale tutaj znajdujemy metaforę osoby przyobleczonej w Chrystusa (Boga), dokładniej przyobleczonej w Jego imię. W tradycji ewangelickiej podobny zwrot ten jest znany, jak np. w utworze Jerzego Trzanowskiego (1591-1637) - *W imieniu Pańskim w drogę się udaj*, który zamieszcza m.in. kantycjonał J. Heczki (1865, nr 572). Zwrot „przyj kogo do imienia” oznacza w wietle podobnych głosów biblijnych, wejście do Kościoła jako zgromadzenia zbawionych.

Ach! Ojczy, Synu, Duchu wi ty!  
 Ty wiadkiem szczerych uczu mych.  
 Przez Ciebie w imię Twe przyj ty  
 Do społecznie ci wiernych Twych,  
 Pojmuj c wołanie me,  
 Przytumi w sobie wszystko złe.  
 ( KCh 1947, nr 200; P 1981, nr 809)

Imię Boga pojawia się sporadycznie jako znak jedno ci Kościoła. W jednej z pieśni S.I. Stone'a (1839-1900) poświęconej „zgromadzeniu wierzących” znajdujemy fragment:

Pan jeden, jedna wiara,  
 I jeden Pański stół;  
 I jeden Ducha chrzest,  
 I jedno wi te imię ,  
 I jeden Pański stół  
 ( P 1981, nr 608, *Kościoła grunt jedyny*)

Wszak większość chrześcijańskich czynności religijnych dokonuje się w Jego imię (zgodnie np. z dyktywami Pisma: „Pisz wam, dzieciaki! i wam s odpuszczone grzechy dla imienia jego”, 1 J 2,12). Formuła chrztu także zawiera zwrot „w imię”, co znajduje reminiscencję w hymnach:

O Ojczy, Synu, Duchu wi ty,  
 Ochrzczony jestem w imię Twe.  
 ( P 1981, nr 590, *O Ojczy, Synu, Duchu wi ty*)

Dla ewangelikalnego wiata jedni z podstawowych powinno ci chrześcijańskich jest ewangelizacja. Działalność misyjną zwrócić „na zewnątrz” wspólnoty pieśni ci le określić jako „głoszenie imienia”:

Bracia i siostry niech się ,  
 O cudnym Imieniu t wie .  
 (ChP 1948, nr 208)



To chwalebne imi Twoje  
 Niech głoszone b dzie,  
 By przez posłów Twych podboje  
 Noc pierzchała wsz dzie.

(ChP 1948, nr 240, *Na Twój wi ty Ko ciół*)

Głoszenie imienia to głoszenie Jezusa - mo na uzna to za rozwini cie synonimicznego ci gu imi = Jezus = posta Zbawiciela. Dodajmy, e w pie niach do rzadko pojawia si Trójca wi ta, której jedno w przytaczanym przykładzie podkre lona zostaje przypisaniem jej jednego imienia.

## Imi jako ochrona

W Li cie do Rzymian czytamy „Ka dy bowiem, kto by wzywał imienia Pa skiego, zbawiony b dzie” (Rz 10,13), Cytat ów jest jednym ze ródeł funkcji ochronnej imienia, która pojawia si w pie niach.

Imi Jego skał mocn nam

( P 1981 nr 485, *Jak Jezusa swego kochasz*)

Jezu, wi te imi Twe,

Tarcza to i sło ce me

(GW 1960, nr 400; HS 1949, nr 499; PR 1917, nr 231; ChP 1948, nr 168, *Jezu, b d nam hasłem dzi* )

Nam przynosi spokój błogi

I otwiera niebios drzwi. (...)

We to drogie imi Jezus,

We go, jako tarcz sw !

A w czas srogich burz i pokus

Wzmocni twój wiar mdf .

( PR 1917, nr 120, *Drogie imi Jezus*)

Figura imienia jako gwarancji bezpiecze stwa ma swoje liczne biblijne odno niki: „A bezpiecznie sobie poczynaj c w imieniu Pana Jezusowem, mówił i gadał z Grekami; a oni si starali, jako by go zabi ” (Dz 9,29). Jezus modli si : „A nie jestem wi cej na wiecie, ale oni s na wiecie, a ja do ciebie id . Ojczye wi ty, zachowaj je w imieniu moim, które mi dał, aby byli jedno, jako i my” (J 17,11). Pie ni przywołuj cych imi jako gwaranta bezpiecze stwa i pewno ci jest wiele:

miało z imieniem Chrystusa,

Bracia pójdziemy z nieprawo ci w bój

( P 1981, nr 837, *Pi kne dni ycia naszego*)

Twe imi skał m ,

W nim jest pociechy zdroj

( P 1981 nr 320, *Ach potrzebuj Ci* )

W omawianej ju pie ni *Słodkie imi Jezus* (WN 1900, nr 28; PR 1917, nr 115, incip. „Jezusa imi”) w ostatnim czterowersie imi i osob stosuje si wymiennie. A w zako czeniu podkre la si bezpiecze stwo, jakie daje „stanie przy nim”. W innej pie ni:

Mym hasłem Imi Pana mego,  
 Co broni mnie przed wszystkim złem. (...)  
 Lecz imi Pana jak opoka,  
 Trwa wiecznie w ród anielskich pie .  
 Cho skryte dla ludzkiego oka -  
 Bly nie, gdy wszędzie Pa ski dzie .  
 (ChP 1947, nr 250, *Nie dla mnie skarby wiata tego*)

Tu równie znajdujemy porównanie imienia do ochronnej tarczy. Imi wyst puje tak e i w takich kontekstach, w których pełni funkcj ochronn przed złem. Cho nie jest amuletem, ale w wiecie przedstawionym pie ni mo na dostrzec funkcj apotropieczn (w etnologii religii to element magii ochronnej). W cytowanej pie ni jest d wi kiem idealnym - „trwa wiecznie w ród anielskich pie”. Widzimy tak e, e w czas eschatologiczny synestezyjnie „bly nie” - cho powinno by , jako d wi k, „wysłuchane”.

## Motywy magii imienia

W rodowiskach ewangelikalnych interpretuje si powracaj cy motyw imienia jako zwykły rodek stylistyczny, a nie pozostało po magicznej fazie rozwoju j zyka. W tradycyjnym wiatopogl dzie nazwa jest „metonimi przedmiotu”, co znaczy, e „mo e go zast powa b d stawa si przedmiotem działa magii kontaktowej”<sup>54</sup>. Przywoływane wy ej liczne przykłady obecno ci topiki imienia w wiecie przedstawionym pie ni skłaniaj do uwa niejszego ogl du tekstów pod tym k tem. Imi Jezusa jest w pie niach imieniem wyj tkowym. Jak mówi Biblia: „Dlatego te Bóg wielce go wywy szył i obdarzył Go imieniem, które jest ponad wszystkie, aby na imi Jezusa zginało si wszelkie kolano na niebie i na ziemi i pod ziemi . I aby wszelki j zyk wyznawał, e Jezus Chrystus jest Panem, ku chwale Boga Ojca” (Flp 2, 9-11). Je li imi uznamy za literacki znak osoby, to w pie niach dzieła Jezusa bywa przedstawiane jako dzieło Jego imienia. W kilku utworach znajdujemy zwroty sugeruj ce istnienie siły czy mocy zwi zanej z imieniem Boga. Dobrym przykładem jest pie ksi dza P. Sikory:

I dzi jeszcze w mocy imienia Pa skiego,  
 Przedziwne si dziej znamiona.  
 (GW 1960, nr 328; HS 1958, nr 385, *I czemu na rynku*)

Przytaczany fragment ma podwójn wykładni . Z jednej strony, autorzy i wykonawcy uznaj , e dotyczy mocy samego Jezusa, jakby nie dostrzegaj c, e tre owego dwuwersu wyra nie mówi o mocy imienia. Z drugiej strony dalszy kontekst mówi ju

<sup>54</sup> P. Kowalski, hasło „nazwa” w: ten e, *Leksykon znaki wiata. Omen, przes d, znaczenie*, Warszawa-Wrocław 1998, s. 340. Zob. tak e hasła „apopteion” i „imi”.

wył cznie o Bo ej działalno ci. Biblijne obrazowanie okazuje si bardzo trwałe i znajduje kontynuacj w twórczo ci autorów ewangelikalnych. Imi mo e wi c skutecznie oddziaływa na moce demoniczne: „Na jego imi piekło si trwo y” (GW 1960, nr 262, *Z Ojcem Przedwiecznym*). Spotykamy niekiedy dwuznaczne zwroty sugeruj ce, e imi jest ródłem konkretnej siły. O „uwielbieniu mocy imienia” mówi pierwsza pie *piewnika Pielgrzyma* z 1981 roku. Jedna z pie ni J. Prochanowa zaczyna si od słów „Imi Jego: Cudny, Moc wypływa ze ” (HS, nr 231). Ponownie do trudno rozstrzygn , czy dotyczy to imienia czy Jezusa. Imi do cz sto w pie niach staje si ródłem mocy:

O Jezu, imi Twe - to moc;  
W poranek ono zmienia noc, (...)  
Do laski tronu w imi to  
Przyst pi mog w chwil zł .

( P 1981, nr 359, *To imi Jezus słodko brzmi*)

Przypomnijmy fragment, w którym wypisane na czole imi Jezusa przemienienia ycie wiernego tak, e ycie „odzwierciedla posta Tw ” [Jezusa - Z.P.] ( P 1981, nr 360). Fragmenty te uzasadniaj pytanie o to, czy nie jest to obrazowanie znane historykowi religii z praktyk zwi zanych z magi imienia? wiat przedstawiony ewangelikalnej pie ni odwołuje si wprost do podstawowych mechanizmów j zykowych Biblii. Nawizuje do wpisanych tam ładów my lenia magicznego, w którym imi stanowi integraln cz osoby. W wiecie tym działanie osoby to tak e działanie imienia. J zyk pie ni nie tylko odwołuje si do autorytetu Biblii, ale równocze nie wskrzesza tamten wiat religijnych wyobra e . Poprzez imi mo na wi c dokonywa podobnych działa , jakie podejmuje w chrze cija skiej opowie ci sam Jezus. Z pewno ci w wielu przypadkach mo na te fragmenty ewangelikalnych pie ni wyja nia zabiegami poetyckimi, ródkami retorycznymi czy stylistycznymi (synekdocha), lecz interesuj ce jest, e znajdujemy tak e równie rozwini ty kult imienia w twórczo ci niepoetyckiej, literaturze buduj cej o charakterze ewangelizacyjnym<sup>55</sup>.

W artykule zamieszczonym w 1982 roku w „Chrze cijaninie” pt. *I nadasz mu imi Jezus*, którego autor ukrywa si za pseudonimem Ksi, znajdujemy nast puj cy fragment: „Imi »Jezus« zawiera w sobie pełni Bo ej mocy. Jest to przecie imi Syna Bo ego, Zbawiciela wiata, imi przewy szaj ce wszelkie imiona. Jedyne w tym imieniu mo na dokona zbawienia. Aniołowie i ludzie, i demony musz uznawa autorytet tego imienia”<sup>56</sup>. Autorytet imienia bierze si tak e z tego, e przytoczony zwrot - „uzna autorytet imienia Jezus” - oznacza dla wiernych oparcie, ochron , bezpiecze stwo. To wa ny proces w rozwoju ewangelikalnej topiki. Pocz tki rozbudowanego kultu krwi i imienia Boga si gaj oczywi cie Biblii, ale w ewangelikalnych pie niach motywy te zostaj „rozbudowane”. Jedn z przyczyn tego stanu rzeczy jest naturalny proces literacki, w którym kolejne pokolenia autorów i tłumaczy rozwijaj dany w tek, podnosz c go na skali „literacko ci”. Motywy te maj swój histori .

N. Frye sformułował cenn dla naszych rozwa a my l - „poezja nie traci zatem naprawd swej mocy magicznej, ale po prostu przenosi j z oddziaływania na przyrod

<sup>55</sup> W 2 poł. XIX wieku w ruchu neopietystycznym *Gemeinschaftsbewegung* pojawiaj si motywy magiczne, jak np. karteczki z imieniem Jezus wyci gane przez wiernych przeciw diabłu. Opisuje je K. Reuber, *Mystik...*, dz.cyt.

<sup>56</sup> [Ksi], *I nadasz mu imi Jezus*, „Chrze cijanin” 1982, nr 12, s. 6.

na oddziaływanie na czytelnika b d słuchacza”<sup>57</sup>. Imi Boga w pie ni wydaje si wi c w tej perspektywie jednym ze „słownych zachowa magicznych” (A. Chudzik). Jest elementem oddziaływania na wiadomo uczestników nabo e stwa. A skoro topika imienia Boga pełni tak rol , mo na przypomnie uwagi mówi ce o performatywnym charakterze pie ni jako tekstów kultowych<sup>58</sup>. Stanowienie wiata przedstawionego jest w pewnym sensie stanowieniem wierze , ale dzieje si tak dopiero wtedy, gdy obumiera poetycko tekstu, a figury stylistyczne przestaj by ozdobnikiem retorycznym. Miejmy w pami ci przywoływany wielokrotnie proces leksykalizacji, obumierania metafory w cz stym u yciu poezji jako j zyka modlitwy, nauczania i ewangelizacji. Proces ten dodatkowo skłania interpretatora pie ni do postawienia pytania o podobie stwa zwi zane z magi imienia.

### Imi poddane zmysłom - sensualizacja

Skoro Imi Boga mo e by personifikacj , mo e równie poddawa si zmysłowemu do wiadczeniu. Przymiotniki, które autorzy pie ni stawiaj przy imieniu, buduj obraz b d cy sum najwy szych przyjemno ci, o zmysłowym i duchowym charakterze ł cznie. K. Royówna, pisz c o imieniu Jezusa, mówi e przewy sza ono „nawet rajskich piewów ton”. Pisz e w nim „ja błogo wszelk mam” ( P 1981, nr 221, *Wybra mi radzono*). W pie niach noworocznych *Głosu Wiary* znajdujemy pie *Jezu, b d nam hasłem dzi* Benjamina Schmolcka (1672-1737), która w piewniku tym ko czy si strof :

Wszystkie troski, wszystek ból.  
Imi Jego nam osłodzi,  
Przeciwno ci On, nasz król,  
W błogosławie stw zdroj przerodzi.  
Jezu, wi te Imi Twe,  
Tarcza to i sło ce me.

(GW 1960, nr 399; HS 1949, 1958, nr 499; P 1981, nr 669; ChP 1948, nr 168; PNW 1970, nr 18; PR, 1917, nr 231)

Pie t zamieszczaj tak e *rycau*, *Plecitu Cmpaununa*, *Reichslieder* i baptystyczny *piewnik Pie ni Religijnych*. Znany literaturze buduj cej motyw wiec cego, promienij cego imienia<sup>59</sup> pojawia si jeszcze kilkakrotnie. Obok wizualizacji imienia pojawia si tak e zwrot o „słodkim imieniu Jezusa” znany tak e literaturze religijnej katolicyzmu. Szczególn popularno prze ywał on w dobie baroku, a upowszechnił si w wiekach pó niejszych w religijno ci ludowej. W pie ni pt. *Słodkie imi Jezus* czytamy:

<sup>57</sup> N. Frye, *Wielki kod...*, dz.cyt., s. 58.

<sup>58</sup> Por. m.in. K. Pisarkowa, *Zakl cie magiczne a korespondencja tekstu z faktem w: Tekst. Analizy i interpretacje*, red. J. Bartmi ski, B. Boniecka, Lublin 1998, s. 151-167.

<sup>59</sup> Por. np. E. Thele-Winckler, *Prawdziwy sens ycia*, b.m. i r.w. (tytuł oryginału *Der wahre Sinn des Lebens*), s. 55: „W takiej mierze, w jakiej czymy i wielbimy Imi Boga we wszystkich Jego szczególnych promieniach i znaczeniach, b dzie te padał odbłask wspaniało ci tego Imienia na nasze imi ...”.

Jezusa imi stalo si  
 Słodko ci serca mego  
 I uszcz liwia zawsze mi  
 Wi c pragn y dla niego  
 ( PR 1917, nr 115; WN 1900, nr 28)

Pie *Drogi imi Jezus* - cała jest wielkim peanem na cze „słodkiego imienia”:

Imi Twe, o Jezu drogi,  
 jak e słodko, miło brzmi!  
 ( PR 1917, nr 120)

Ta pie jest tak e w piewniku: *Pie ni Duchowne na Chwał Bo* (New York 1943, nr 62), w którym znajdujemy odno nik do pierwowzoru angielskiej zycznego *Take the name of Jesus with you* pie L. Baxter, gdzie dosłownie znajdujemy: „Precious name, Precious name, O how sweet! O how sweet! Hope of earth and joy of heav'n”<sup>60</sup>.

Motyw „słodkiego imienia” pojawia si cz sto: w litanijnej pie ni *Jest wielki Lekarz* ( KCh 1947, nr 121; GW 1960, nr 82; tak e ChP 1948, nr 232), w *Jezusa Imi* ( PR 1917, nr 115) czy w *Jak słodko brzmi* (WN 1900, nr 53; KCh 1947, nr 119). Mo na prawdopodobnie uzna go za utart formuł słown , za klisz , która w repertuarze literackich zwrotów stała si powszechna na tyle, e znalazło to swoje odzwierciedlenie w ewangelikalnej pie ni. Klasycy tej duchowo ci tak e znali ten motyw. I. Watts w swojej trawestacji Psalmu 72 (wersy 5-19) *Jesus shall reign where'er the sun* dodaje z własnej inicjatywy wers, który brzmi „His name like sweet perfume shall rise” (HaP, nr 239).

Nie tylko zmysł smaku bywa wykorzystywany przez podmiot liryczny pie ni do do wiadczenia imienia. Imi wszak przede wszystkim si słyszy. Ciekawe jednak, e w porównaniu do motywu słodkiego imienia, zwrócenie uwagi na brzmienie jest rzadsze. Zwrot „brzmi chwała imienia” u ywa K.H. von Bogatzky w pie ni *Zbud , Panie, ducha ojców wiary*, w której czytamy: „Niech ziemi kr g ju cały rychtło brzmi Imienia Twego chwał ku Twej czci” ( P 1981, nr 506)<sup>61</sup>, który prawdopodobnie nawi zuje do Psalmu 8 („Panie, Panie nasz! jako zacne jest imi Twoje po wszystkiej ziemi! który wyniósł chwał Twój nad niebiosą”, Ps 8,2). W pi knym przekładzie J. Kochanowskiego czytamy dobitniejsze sformułowanie: „Gdziekolwiek sło ce miece strzały swoje,/ Wsz dy jest zacne wi te imi Twoje,/ A sławy niebo ogarn nie moe/ Twej, Bo e”<sup>62</sup>. Imi mo na tak e zobaczy i, podobnie jak w przypadku d wi ku, opisywane wra enie jest poddane hiperbolizacji, mowa bowiem o „gmachu Twego imienia” ( KCh 1947, nr 9).

<sup>60</sup> Za: *Baptist Hymnal*, dz.cyt., nr 305.

<sup>61</sup> Nast puje tu interesuj ce poł czenie obu motywów, które by mo e nawi zuje do Psalmu 48: „Jakie jest imi Twoje, Bo e! taka te jest chwała Twoja a do ko czyn ziemi; sprawiedliwi ci pełna jest prawica twoja” (Ps 48,11).

<sup>62</sup> J. Kochanowski, *Dziela polskie*, dz.cyt., t. II, s. 330.

## Uwagi podsumowuj ce

W wietle przytoczonych przykłądów Imi Jezusa jest w pie niach ewangelikalnego protestantyzmu przede wszystkim synekdoch samego Jezusa. wiadczy o tym konteksty, w których imi sprawia wszystko to, co Jezus. Dzieje si tak w zgodzie z ewangelikaln wykładni teologiczn<sup>63</sup>. Podobnie wi c do motywu krwi, imi stało si jedn z podstawowych figur literackich oddaj cych ide zbawienia<sup>64</sup>. Odmiennie jednak ni krew, która jest elementem *stricte* fizycznym, synonimem pasji i ofiary Chrystusa, w kulcie imienia bli sza, jako wzorzec, staje si tradycja mistyki judaizmu, gdzie imi Boga pełni bardzo wa n funkcj zasłaniania i równocze nie po redniczenia. W pie niach ewangelikalnych owa funkcja po redniczenia jest do wyra nie widoczna. Szczególnie w tych miejscach, w których mowa jest o zbawieniu, bezpiecze stwie i ochronie, jakie niesie z sob imi Jezusa.

Niniejsza analiza rzadko odwoływała si do wiadectw spoza pie ni. One same za nie rozstrzygaj jednoznacznie pytania tej cz ci: czy tak wyró nione w tekstach imi Jezusa jest jedynie synekdoch Jezusa, czy te staje si jego hipostaz ? W jakim stopniu jest „bytowo” samodzielne? Mimo e wiele fragmentów wyra nie po wiadcza „dziwn moc” samego imienia Jezus, to poruszamy si w polu interpretacji mi dzy wyja nieniem, jakie daje kontekst (teologia ewangelikalna), e chodzi o literackie wyra enie samej osoby Jezusa, a sensem, jaki generuje tekst ( lady magiczno ci). Kontekst wyklucza magi , a tekst zawiera jej wyra ne lady. W samych pie niach trudno jednoznacznie oddzieli cze nale n Jezusowi od czci, jaka kierowana jest ku Jego imieniu. Granica mi dzy nimi nawet w ramach jednej pie ni bywa do płynna. Jednak samo wskazanie owej dwuznaczno ci w mo liwo ci interpretacji tych utworów wydaje si cenne. Ukazuje bowiem jedn z cech pobo no ci polskich rodowisk ewangelikalnych XX wieku, dla których wła nie realistyczne wyobra enia poj ogólnych (wyra - niej wida to w cz ci po wi conej chwale Boga) sprawiło, e podobna topika cieszyła si w tych kr gach wi ksz popularno ci ni w wiecie ewangelickim. Pełne realizmu zdania Biblii Gda skiej (gł. Stary Testament) zyskiwały w ewangelikalnym pisarstwie nowe ycie. Jak ju wspomniano, pojawiła si taka mo liwo interpretacji motywu imienia, e dzi ki niemu wierz cy mog zosta odesłani do rzeczywisto ci zbawienia. Wła nie ta literalna i dosłowna wierno Biblii ze strony autorów ewangelikalnych i tłumaczy mogła sprawi , e po wiadczony w biblijnych ksi gach mechanizm magii imienia zaznaczył si tak mocno w wiecie przedstawionym tych pie ni.

By mo e okoliczno ci sprzyjaj c stała si tak e sama synekdoch jako rodek stylistyczny, w którym nazwa zast puje nazwanego tylko w j zyku. wiadomo metaforyczno ci (czytaj - umowno ci) tekstu opiera si na poczuciu literacko ci tekstu, jaka powinna by udziałem autorów i wiernych piewaj cych te pie ni. Ale powtarzany trop stylistyczny traci z czasem swoje „literackie” usprawiedliwienie. Zgodnie z pogl dami

<sup>63</sup> R. Youngblood w ha le *Significance of Names in Bible Time* w: EDTh, s. 750, mówi o esencjalnej jedno ci imienia i Boga.

<sup>64</sup> Podobny mechanizm podj cia przez teologi retorycznego zwrotu opisuj : B. Uspienski, W. ywow, *Car i bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1992.

R. Ohmanna, przestaje tym samym by literatur<sup>65</sup>. W takiej mierze, w jakiej traci sw literacko , pytanie o realistyczn interpretacj (nawet nie do ko ca u wiadamian ) staje si prawomocne.

T.N.D. Mettinger pisał o hipostazie imienia<sup>66</sup> i mo na tym filozoficznym i teologicznym terminem okre li literacki opis *sacrum*, z jakim mamy do czynienia. W pie niach Bóg wielokrotnie objawia si „w imieniu”. Jest osi galny i mo liwy do postrzegania wła nie „poprzez swoje imi ”. W pie ni D. Welandera czytamy: „Imi Jezus b dzie wieci ;/ Bo w nim yje wieczny Bóg”. Religioznawcza definicja poj cia hipostazy mówi o „mniej lub bardziej usamodzielnionym aspekcie lub atrybucie Boga”<sup>67</sup>, dlatego w analizach tekstów pie ni okre lenie to wydaje si przydatne.

Kiedy odwołujemy si do apotropeicznego znaczenia imienia, si gamy po warsztat terminów etnologii religii. Skoro aby opisa wła ciwo ci wiata przedstawionego pie ni, korzystamy z jej terminologii, to czy nie nale y uzna , e popularno tego motywu wywodzi si z wyobra ni wła ciwej „religijno ci typu ludowego”. Wszak jedn z jej cech charakterystycznych jest realistyczne traktowanie nazw i poj abstrakcyjnych. Nabieraj one ci aru i podlegaj intensywnemu procesowi sensualizacji. Nazw mo na wi c zobaczy , dotkn , mo e ona działa tak samo jak to co , co nazywa. Co , co „odsyla do”, czy „oznacza” samego Boga, zostaje obdarzone wi to ci i staje si godne religijnego kultu (*latrii*). Znajdujemy te w pie niach np. szacunek dla znaku (imi zapisane). Dla wyró nienia kategorii „religijno ci typu ludowego” wa ny jest mechanizm przedmiotowego traktowania religijnych wyobra e . W analizowanych pie niach imi paradoksalnie nabiera przedmiotowoci. Jest to wynik długiego procesu historycznoliterackiego, ewolucji stylistyki religijnej i j zyka rodowisk, które tworzyły pie ni, a uwaga ta jest zasadna przede wszystkim dla twórczo ci pochodz cej z XIX i pierwszej połowy XX wieku. W XX stuleciu „przejawy” tej religijno ci etnologowie odkrywali w kulturze uwa anej za wysok . Mimo e mo na wykaza , i analizowane teksty dowodz w jakiej mierze wła nie rzeczowego traktowania idei (hipostazowanie), a liczne apostrofy w trybie rozkazuj cym brzmi jak zakl cia, to sens, jaki odczytuj wierni, najcz ciej<sup>68</sup> nie ma charakteru magicznego. I cho mo emy na podstawie niektórych pie ni sformułowa ryzykowny wniosek, e imi Jezusa funkcjonuje w nich jako amulet (ochrona), to powinni my równolegle doda , e nie dlatego, i jest przez wiernych za amulet uwa ane, ale z tego powodu e jego słowne i literackie „obrazowanie” jest podobne do tego, jakie przybli a nam religioznawcze rozumienie amuletu.

Dla wyobra ni religijnej autorów protestanckich, która determinowana jest przez antysensualistyczn doktryn i odrzucenie *analogii entis*, bli sze jest posługiwanie si motywem imienia ni np. serca Jezusa jako podstawowej metonimii Jego osoby. Serce jest powszechnym symbolem wewn trznej sfery człowieka, uczu i jego duchowego centrum. W przeciwie stwie do imienia, ma jednak do fizyczn konotacj . Rozwijaj cy si od XVII wieku w katolicyzmie kult serca Jezusowego (za spraw objawie

<sup>65</sup> R. Ohmann, *mowy...*, dz.cyt., s. 260; zob. interesuj ce rozwa ania S.R. Levina, *Jakim aktem mowy jest utwór poetycki*, „Przeł d Humanistyczny” 1978, nr 1, s. 111-124.

<sup>66</sup> T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz.cyt.

<sup>67</sup> Hasło „hipostaza” w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz.cyt., t. 4, s. 418.

<sup>68</sup> Istniej rodowiska ewangelikalne, w których „magiczno ” imienia i krwi jest jednak dostrzegalna tak e w kontekstach. Przykłady przytaczamy w zako czeniu, interpretacje te znajdowały si bowiem na marginesie polskiego ewangelikalizmu w opisywanym okresie.

M.M. Alacoque i ojców jezuitów) dodatkowo hamował protestanckie obrazowanie w tym zakresie<sup>69</sup>. Serce Jezusa w literaturze katolickiej stało się częścią metonimi osoby, a także przedmiotem osobnego kultu<sup>70</sup>. Ewangelikalny protestantyzm uczynił topik imienia Jezus jednym z podstawowych środków artystycznej i religijnej artykulacji swojej wizji soteriologicznej. Zaznaczmy, że motyw ten możemy uznać za topos, kiedy wiemy o jego stałym znaczeniu i powtarza się w kolejnych pieśniach i edycjach.

<sup>69</sup> W analizowanych pieśniach serce oznacza przede wszystkim duchowe wnętrze wiernego, jest alegorią człowieka wewnętrznego, odnosi się do podmiotu lirycznego, który ściśle związany jest z człowiekiem, nie z *sacrum*.

<sup>70</sup> Opisuje go encyklopedyczne wprowadzenie: J. Hojnowski, *Słownik kultu serca Jezusowego*, Kraków 2000.



## IV. SENSUALIZACJA SACRUM- CHWAŁA BOGA

### Chwała Boga w Biblii i tradycji chrześcijańskiej

Określenie „chwała” Boga (hebr. *kabód*, gr. *doxa*, łac. *gloria*) jest jednym z najważniejszych pojęć chrześcijaństwa, które ukształtowało się na podstawie wieloznacznego terminu biblijnego<sup>1</sup>. Studia nad obecnością pojęcia chwały w tradycji chrześcijańskiej ukazują wiele znaczeń, które często nakładają się na siebie i wzajemnie przenikają<sup>2</sup>. W języku hebrajskim słowo „chwała” (*kabód*) etymologicznie „zawiera w sobie idee ciary, wagi. Waga jakiego bytu w jego istnieniu określa jego znaczenie, szacunek rodzycy się z owego znaczenia, chwała (...) [chwała oznacza - Z.P.] nie tyle moją czyją dobrą reputacją, ile raczej rzeczywistą wartość, odpowiadającą jego powadze”<sup>3</sup>. W Starym Testamencie oznacza także cześć, godność, majestat, zaszczyt, honor<sup>4</sup>. B. Ramm zauważa, że dla autorów Starego Testamentu Jahwe posiadał te cechy, dlatego zaczął to określać Bogiem chwały<sup>5</sup>. Chwała Jahwe widoczna jest w historii Izraela często, zwłaszcza w dwóch wydarzeniach: wyjściu z Egiptu i wygnania (Wj 16,7). Ukazując się w obłoku i ogniu, Jahwe prowadzi Izraelitów w ich drodze przez pustynię (Wj 13,21-22). Kiedy Mojżesz wszedł na Synaj, gdzie otrzymał prawo Boże, górę przykrył obłok chwały Boga (Wj 24,16-18). Należy zaznaczyć, że chwała Jahwe ma tutaj wyraźnie epifanijski charakter. Jest elementem, znakiem czy raczej formą działania Boga wśród ludzi. Można ją oglądać, podczas gdy samego Boga, zgodnie z zasadami judaizmu, zobaczyć się nie da, np. przy cudzie manny Pismo mówi: „rano ujrzyście chwałę Jahwe” (Wj 16,7). Chwała oznacza tu potęgę Boga. Wyrażenie „chwała Jahwe” interpretowane jest przez chrześcijańskich teologów jako pojawienie się samego Boga, Jego objawienie: „A tak wstawszy szedłem w pole, a oto chwała Pańska stała tam, jako chwała, którą widział u rzeki Chebar, i upadłem na oblicze

<sup>1</sup> A. Laurentin, *Doxa*, Paris 1972; J.M. Reich, *Kraft und Herrlichkeit*, München 1981; S. Synowiec, *Kebod Jahwe*, „Studia Teologiczne” Lublin 1976, s. 41-60; D. Mollat, „Chwała” w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990.

Biblijne znaczenie terminu opisują m.in. za: A.M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London-New York-Toronto 1949; B. Ramm, *Them he Glorified. A Systematic Study of the Doctrine of Glorification*, Grand Rapids 1963; T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, dz.cyt.; w literaturze polskiej: A. Sielepin, *Chrystus po ród nas. Nadzieja chwały. Eschatologiczna chwała zbawionych w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Sandomierz 1996.

<sup>3</sup>D. Mollat, *Chwała*, dz.cyt., s. 134-135. Z twierdzeniem tym są zgodne i inne opracowania.

<sup>4</sup> A. Sielepin, *Chrystus po ród nas...*, dz.cyt., s. 41; W.H. Schmidt, G. Dellling, *Wörterbuch zur Bibel*, Berlin 1972, s. 273-281 (*Herrlichkeit/Ehre/Verherlicheri*).

<sup>5</sup> B. Ramm, *Them he Glorified...*, dz.cyt., s. 10.

moje” (Ez 3,23); „I wszyscy synowie Izraelscy, widząc, gdy zstąpił ogień, i chwalił Pana skał na dom, upadli twarz swą na ziemi, na tło, a kłaniając się chwalił Pana, i e dobry, i na wieki miłosierdzie jego” (2 Km 7,3).

Chwała ma także pewien wymiar doczesny i ludzki, wskazuje wówczas na obfitość, bogactwo, sławę. Salomon otrzymał od Boga „bogactwo i chwałę tak wielką, jak i adeny ród królów” (1 Kri 3,9-14). Kiedy słowa „chwała” używa się w Biblii wobec ludzi, oznacza ono zwykle ich pozycję i znaczenie. Bywa jednak także zwrot o chwale człowieka odnosi się do jego małości i nikczemności, mowa wtedy o „próchnej chwale”, jak np. w Księdze Hioba: „I chwala niepobożnych krótka jest, a wesele obłudnika na mgnienie oka” (Hi 20,5). Podobnie w Nowym Testamencie: „Ponieważ wszelkie ciało jest jako trawa i wszelka chwala człowieka jako kwiat trawy; uwiędnie trawa i kwiat jej opadnie” (1 P 1,24); „Których koniec jest zatracenie, których Bóg jest brzuch, a chwala w hańbie ich, którzy się o rzeczy ziemskie starają” (Flp 3,19).

W Starym Testamencie chwała zawierała te idee promieniowania. Oznaczała m.in. blask piękności, jak np. w zwrocie o chwale wiśni (Ag 2,3; 7,9), Jerozolimy (Iz 62,2) czy Libanu (Iz 35,ln). Chwała przemawia i jaśnieje w wizji Ezechiela: „A chwala Boga Izraelskiego zstąpiła była z Cherubina, na którym była, do progu domu, i zawołała na imię onego odzianego szatami, przy którego biodrach był kałamarz pisarski. Bo gdy się była podniosła chwala Pańska z Cherubinów, ku progowi domu, wtedy napełniony był dom obłokiem, a się napełniona była jasnością chwały Pańskiej” (Ez 9,3-4). Ze wiatłem cieli wiśnie się wizja Izajasza: „Powstań, objaw się! ponieważ przyszedł wiatł twoja, a chwala Pańska weszła nad tobę. Bo oto ciemność okryje ziemię, a za mienie narody; ale nad tobę wejdzie Pan, a chwala jego nad tobę widziana będzie. I będzie chodził narody w wiatł ci twojej, a królowie wyjasno ci, która wejdzie nad tobę” (Iz 60,1-3). Chwała wieci także w Nowym Testamencie, jak np. kiedy pasterze w Betlejem trzymali straż: „oto Anioł Pański stanął pod nimi, a chwala Pańska zewsząd owieciała je, i bali się bojąc się wielką” (Łk 2,8-9). W Apokalipsie czytamy natomiast: „A nie potrzebuje to miasto słowa ani księcy, aby wieścił w niem; albowiem chwala Boga owieciała je, a wiec jego jest Baranek” (Obj 21,23).

Opisy chwały Jahwe w Starym Testamencie mają niekiedy cechy personifikacji. Z Ezechiela pochodzi fragment: „Tedy podnieśli Cherubinowie skrzydła swoje, i koła z nimi, a chwala Boga Izraelskiego była nad nimi z wierzchu. I odeszła chwala Pańska z po rodu miasta, a stanęła na górze, która jest na wschód miasta” (Ez 11,22-23). Podobnych fragmentów jest więcej, w Księdze Wyjścia chwala mieszka na Synaju: „I mieszkała chwala Pańska na górze Synaj, a okrył ją obłok przez sześć dni; potem zawołał na Mojżesza dnia siódmego z po rodu obłoku” (Wj 24,16); w innym miejscu: „A gdy przechodzi będzie chwala moja, tedy ci postawię w rozpadlinie opoki, i zakryję ci dłonie moje, póki nie przejdzie” (Wj 33,22). Tu chwala jest cieli zwiastująca z Jahwe, ale wymowa zdania jednoznacznie sugeruje, że jest ona w jakimś zakresie czymś różnym od samego Jahwe. Chwała bywa straszna, nie do oglądania: „Wszak teraz nie mogą ludzie patrzeć na wiatł, gdy jest jasne na obłokach, gdy wiatr przechodzi, i przeczyszcza je. Od północy jako złoto przychodzi, ale w Bogu straszniejsza jest chwala” (Hi 37,20-21). To tremendum Boga. W Księdze Psalmów: „Przetę Tobie pieśń będzie chwala moja, a milczeć nie będzie. Panie, Boże mój! na wieki wystaw

wia Ci b d (Ps 30,13). Chwała milczy, piewa, chodzi, zst puje. Inne przykłady obdarzania chwały ludzkimi cechami to: „Przeto uweseliło si serce moje, a rozradowała si chwała moja; dotego ciało moje mieszka b dzie bezpiecznie” (Ps 16,9) lub „Gotowe jest serce moje, Bo e! piewa i wysławia ci b d , tak e i chwała moja” (Ps 108,2).

Bardzo istotne dla dalszych rozwa a b dzie to, e chwała miewa w Biblii (przede wszystkim w Starym Testamencie) wymiar wyra nie fizyczny: „Tedy okrył obłok namiot zgromadzenia, a chwała Pa ska napełniła przybytek. Tak, i nie mógł Moj ezz wnij do namiotu zgromadzenia; bo był nad nim obłok, a chwała Pa ska napełniła była przybytek” (Wj 40,34-35). Podobnie w innym fragmencie: „I stało si , gdy wychodzili kapłani z wi tniczy, e obłok napełnił dom Pa ski. Tak i si nie mogli kapłani osta i słu y dla onego obłoku; albowiem napełniła była chwała Pa ska dom Pa ski. Tedy rzekł Salomon: Pan powiedział, i miał mieszka we mgle” (1 Kri 8,10-12).

Wspominane w poprzedniej cz ci studium po wi cone m.in. hebrajskiemu *kabód*, autorstwa T.N.D. Mettingera dowodzi, e dla tradycji kapła skiej jest ona najcz cie j pojawiaj c si hipostaz Jahwe<sup>7</sup>. Wyra nie widoczna w Starym Testamencie pewna odr bno i autonomia bytowa (to okre la wszak greckie poj cie hipostazy) terminu *kabód*, czyli chwały, stawała si problemem dla pó niejszych teologów i interpretatorów Biblii.

W Septuagincie oddano hebrajskie słowo *kabód* przez *doxa*, ale termin ten nie znaczy tego samego. *Kabód* to „o lepij cy błysk wiatła” i splendor samoobjawiaj cego si Boga, a *doxa* traci ów fizyczny wymiar. Grecka *doxa* pochodzi etymologicznie od czasownika *dokeō*, który miał dwa znaczenia: widzie i my le . St d *doxa* w klasycznej grece znaczy „mie opini ” lub „reputacj ”, co w Biblii oddawało poj cie honoru lub chwalenia (kogo za co )<sup>8</sup> . Hebrajskie *kabód* (mo e podobnie do łaci skiej *glorii*) jest za poj ciem niemal fizycznym. Oznacza wi t moc, która ma substancjalny charakter. Bli sze jest, jak wskazuje I. Trzci ska, perskiej *xvarenah* czy okre leniu z Eneidy *nimbo effluens* (II, 615—616). Greckie poj cie *doxa* ma charakter raczej abstrakcyjny i jest pozbawione substancjalno ci. W uj ciu chrze cija skim, zauwa a I. Trzci ska, „symbolika chwały jest raczej zbie na z kr giem ira skim ni ze wiatem Greków”<sup>10</sup>.

W pismach w. Pawła pod poj ciem chwały mo emy znale wyobra enie blasku (gr. *phos*, łac. *splendor*, *claritas*), a wi c wiatło ci, jasno ci (gr. *thotismos*, łac. *lux*, *lumen*), jak i mocy (gr. *dynameis*, łac. *virtus*) siły i pot gi Boga. Jak zauwa a polska badaczka teologii chwały, siostra A. Sielepin, „trafny m uj ciem tre ci chwały mo e by wyra enie »blask mocy«”<sup>11</sup>. W Li cie do Hebrajczyków odnajdujemy na pocz tku takie stwierdzenie o Jezusie: „Który b d c jasno ci chwały i wyra eniem istno ci jego, i zatrzymuj c wszystkie rzeczy słowem mocy swojej, oczyszczenie grzechów naszych przez samego siebie uczyniwszy, usiadł na prawicy majestatu na wysoko ciach” (Hbr 1,3). Jasno ci chwały jest tu sam Jezus. Nowy Testament sugeruje, e Jezus „był chwał ” Boga widzialn na ziemi lub „posiadał chwał ”. Pasterze, gdy usłyszeli o narodzinach Jezusa, rozpoznali w Nim chwał Boga. „Ujrzeli my Jego

<sup>7</sup> T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz.cyt., s. 80-134.

<sup>8</sup> EDTh, s. 443-444.

<sup>9</sup> Uwagi te za: I. Trzci ska, *wiatło i obłok. Z bada nad bizanty sk ikonografi Przemienienia*, Kraków 1998, s. 29.

<sup>10</sup> Tam e, s. 31.

<sup>11</sup> A. Sielepin, *Chrystus po ród was...*, dz.cyt., s. 42.

chwał”, pisze apostoł Jan. ycie Jezusa i dokonane przez Niego cuda „ukazywały Jego chwał”. Przemienienie na górze Tabor jest uznawane zgodnie przez tradycję chrześcijańską za szczególnie ważne objawienie się Jego chwały.

Jezus jest nie tylko „nosicielem” chwały, ale po redniczy w „oddawaniu chwały” Bogu, czyli w modlitewnym wielbieniu: „Przeto przez niego ofiarujemy Bogu ofiarę chwały ustawicznie, to jest owoce warg wyznawających imieniu jego” (Hbr 13,15). Sam Jezus zachęca do „chwalenia” - „Odpowiedział Jezus: Je-li się ja sam chwalam, chwała moja nic nie jest. Jestcie Ojciec mój, który mi chwali, o którym wy powiadacie, a jest Bogiem waszym” (J 8,54). Jako motyw epifanijny chwała pojawia się także w Nowym Testamencie: „I napełniony jest kościół dymem od chwały Bożej i od mocy jego, a nie mógł nikt wnieść do kościoła, a jeśli ktoś czytał siedm plag onych siedmiu Aniołów” (Obj 15,8).

Znany potocznej polszczyźnie zwrot „chwała Bogu” pochodzi z Biblii (zob. Rz 6,17), podobnie jak równie zleksykalizowany zwrot „chwała Panu” - „Albowiem z niego i przez niego i w nim są wszystkie rzeczy; jemu niech będzie chwała na wieki. Amen” (Rz 11,36) oraz - „m dremu Bogu niech będzie chwała” (Rz 16,27) czy „Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój, w ludziach dobre upodobanie” (Łk 2,14). Zwrot „oddaj Bogu chwałę” jest zresztą hebrajskim synonimem wyznania grzechów, jak np. w fragmencie z Ewangelii w. Jana, w którym Jedyźni zwracają się do lepego człowieka: „Tedy zawołali powtórnie człowieka onego, który był lepy, i rzekli mu: Daj chwałę Bogu; my wiemy, i ten człowiek jest grzeszny” (J 9,24). Lepiec wiadczy następnie o swoim uzdrowieniu. W Księdze Jozuego czytamy natomiast: „I rzekł Jozue do Achana: Synu mój, daj proszę chwałę Panu, Bogu Izraelskiemu, i wyznaj przed nim, a oznajmij mi proszę, co uczynił, nie taj przede mną” (Joz 7,19; także J 13,16).

Przez wprowadzenie słów - greckiego *doxa* i łacińskiego *gloria* - chrześcijańska teologia w swym historycznym rozwoju uwolniła pojęcie chwały od ciężej substancjalności, z którym etymologicznie wiązała się ona w języku hebrajskim. Na Wschodzie zaczęto ją przedstawiać jako mandorlę w tle postaci Jezusa<sup>12</sup>, a ojcowie greccy sprawili, że nierozzerwalnie kojarzono ją ze wienieciami (*doxa* ma ciężej konieksję ze światłem, podobnie jak jej łaciński odpowiednik - por. *lumen gloriae*, czyli „wiatło chwały”), a chwała Boga, czyli „przestrzeń jego mocy jawi się jako nadprzyrodzony blask”<sup>13</sup>. W najstarszych przedstawieniach chwały jako np. *manus dei*, zwykle pojawiała się ona pod postacią promieni. Za św. Tomaszem z Akwinu inni teologowie chrześcijańscy Zachodu podzielili, że chwała to „sam Bóg, Słowo Ojca lub Duch wiaty, który staje się jakby formą umysłu wiaty tych, przez których widzi Boga, czyli e tym samym aktem, którym widzi siebie, widzi wiaty Boga”<sup>14</sup>.

W myśleniu luterańskim obecny jest termin „teologia chwały”, który ma konotację negatywną. Jej początki to tzw. *Tezy Heidelberskie* M. Lutra z 1518 roku. „Teologia chwały” rozumiał wittenberski reformator jako ludzkie dążenia do wyniesienia się do Boga, nie tylko poprzez uczynki, ale także na poziomie do wiadczenia (widział tu niebezpieczeństwo „fałszywej pewności i spokoju”). Przeciwwstawiał tej wizji „teologii

<sup>12</sup>1. Trzecińska, *wiatło i obłok...*, dz.cyt., s. 26.

<sup>13</sup>Tam e, s. 22.

<sup>14</sup>Przytaczam za: M. Sieniatycki, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 1933, t. 1, s. 74—75.

krzy a”, w której Bóg zni ał si do człowieka i wyst pował z darem<sup>15</sup>. My li te formułował M. Luter w okresie narastaj cego konfliktu z tzw. marzycielami - *schwarme-rai*. W *Formule Zgody* chwała oznacza bosko Boga, wi to , obok majestatu wymieniana jest jako atrybut Boga<sup>16</sup>.

U progu nowo ytno ci „chwała Boga” była terminem niezwykle wa nym w teologicznym widzeniu wiata. Towarzystwo Jezusowe umie ciło na swoim sztandarze hasło *Ad maiorem Dei gloriam*. J. Kalwin wierzył, e stworzenie wiata i wybór do zbawienia chrze cijan miał na celu „powi kszenie chwały Bo ej”. Całe dziedzictwo kalwinizmu, strzeg c autonomii i koncepcji absolutnej niezale no ci Boga od stworzenia, podkre lało to tak e w mówieniu o Jego chwale. W *Konfesji Westminsterkiej* czytamy: „W Bogu i tylko w Nim znajduje si pełnia ycia, chwały, dobroci i wspa niało ci. Jest samowystarczalny. Nie zale y od stworzonych przez siebie istot. Jego chwała od nich nie pochodzi. To on przejawia Swoj chwał w nich i przez nie” (rozdz. 2.2), a nieco dalej: „Przez swoje postanowienie i dla okazania Swej chwały Bóg przeznaczył pewnych ludzi i aniołów do wiecznego ycia, innym postanowił wieczn mier ” (rozdz. 3.3)<sup>18</sup> .

Mo na pokusi si o stwierdzenie, e wraz z rozwojem chrystianizmu poj cie chwały traci swoje „fizyczne” wymiary, jakie dostrzegamy w Starym Testamencie, na rzecz koncepcji chwały jako odmiany „sławy”, wielko ci lub te samej esencji wi to ci. Cho chwały mo na „do wiadczy ” w jaki sposób zmysłowo, to jest ona znacznie mniej uprzedmiotowiona ni sugerowałyby przytaczane przez nas fragmenty Starego Testamentu. Chwała jest obecna tak e w j zyku potocznym, a bardziej interesuj cy nas tu zwrot „chwała Bogu” uległ, jak zauwa a I. Bajerowa , daleko id cej leksykalizacji, zatarła si jego „pierwotna struktura semantyczna”. We współczesnej polszczy nie wyra a zadowolenie i ulg .

Podstawowy zespół biblijnych kontekstów chwały rozwijaj redniowieczne hymny. *Splendor paternae gloriae* jest utworem po wi conym chwale:

Odblasku chwały Ojca,  
Ze wiatła wiatło l cy,  
ródło i wiatło wiata,  
Dniu dzie rozja niaj cy<sup>19</sup>.

W hymnie tym Bóg jest nazwany „Ojcem wieczystej chwały”, Jezus ma zst pi „z wiatłem pełen chwały”. Ostatnia strofa ko czy si wezwaniem „wi c chwalmy Boga”. W innych hymnach Chrystus jest nazywany „wieczyst niebios chwał ” (hymn *Aeterni coeli gloria*)<sup>20</sup> , chodz cym w „ozdobie chwał oblubie cem” (hymn *Jesu corona virginumy* . Jerozolima jest miastem, które Bóg „wwiódł w chwał ” (hymn *Celestis urbs Jerusalem*)<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> R. Janik, *Pobo no luteraska polskiego ewangelicyzmu i jej stosunek do duchowo ci wspólnoty rzymskokatolickiej w Polsce* w: *Kalendarz Ewangelicki 1988*, Warszawa 1987, s. 145.

<sup>16</sup> Zob. *Formuła Zgody*, dz.cyt., cz. II, s. 186-187.

<sup>17</sup> Za: *Protestanckie wyznania wiary*, dz.cyt., Podobnie: 3.7; 8; 4.1.

<sup>18</sup> I. Bajerowa, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych współczesnego polskiego j zyka religijnego* w: *O j zyku religijnym*, red. M. Karpiuk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 21.

<sup>19</sup> Za przekładem L. Staffa w: *Hymny brewiarza...*, s. 18-19.

<sup>20</sup> Tam e, s. 27.

<sup>21</sup> Tam e, s. 51.

<sup>22</sup> Tam e, s. 54.

Reformacyjna pieśń podejmuje to obrazowanie chwały. Martin Opitz (zm. 1639) w pieśni *Wsta, ja niej ju wiatło ci* ^, mówi metaforycznie o wicie, e „promienie Pańskiej chwały nad wiatem zajaśniały”, a Pan „objawił chwały dzie”, jako e jest to symboliczny brzask zbawienia, wic „ziemia ju wysyła swe dzieci, dne chwały Twej”. Z kontekstu wynika, e chwała oznacza tutaj sam wi to Boga. W ostatniej strofie lud jest „rad chwały Twojej”. W pieśni M. Lutra *Przyjd Duchu wi ty* mamy wezwanie do Boga: „wieniec chwały racz darowa”<sup>23</sup>. P. Gerhardt w słynnym *O, głowo, krwi zboczona*, kreł c obraz Chrystusa na krzyżu, daje na początek drugiej strofy: „O, chwały pełne lice” (PNW 1970, nr 144). Ksiądz J. Heczko w swoim kanonale zamiecił własną pieśń *Pomoc b d nam Panie*, gdzie znajdujemy fragment: „Tobie to chwały/ b d nasze serca dzi piewały”<sup>25</sup>. Podstawowe konteksty, w jakich chwała się pojawia w pieśniach, są wspólne dla całego chrześcijańskiego piśmiennictwa, wyznaczają bowiem kontekst biblijny.

## Wychwalanie Boga

Jednym z podstawowych znaczeń, w jakich słowo „chwała” pojawia się w pieśnikach ewangelikalnych, jest określenie oddawania czci, wielbienia Boga jako dokonane zbawienie. Tu padają najczęściej słowa „wychwalanie”, „chwalenie”, bliskie znaczeniu słowa „wielbienie”. Chwała wiąże się wówczas z chwaleniem, wychwalaniem. Pieśni skupione na słowie „chwała” (jako wychwalanie Boga) stają się literackim zapisem wdziaczności i czci dla Boga.

Niech będzie chwała i cze  
I Ojcu i Synowi,  
I hołd równemu Im wi temu te Duchowi.  
(P 1981, nr 12)

Niekiedy autorzy rozgrywają o wieloznaczność chwały, np. w pieśni Nicolausa Selneckera (1532-1592) pojawia się chwała jako sława (bosko lub wi to) i chwała jako chwalenie, wychwalanie:

O Jezu Chryste, Ciebie my błagamy:  
Niech łaska Twoja wiecznie mieszka z nami,  
Dla chwały Twego wielbnego miana;  
O, chwalcie Pana!  
(HS 1949, nr 12)

Podobnie w pieśni *Halleluja, wzniecie pienia*, w której zakończeniu znajdujemy następujący zwrotek:

Gdy się w górze raz zejdziemy,  
Tam inaczej zanucimy,

<sup>23</sup> Cytuj za: *pieśnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*, Warszawa 1956, nr 88.

<sup>24</sup> Tamże, nr 163.

<sup>25</sup> *Kanonale, czyli pieśnik dla chrześcijan ewangelickich*, Cieszyn wyd. 18, nr 35.

Jemu nowej pie ni tre .  
 Wiecznie wznios rzesze całe:  
 Cze i chwał , moc i sił :  
 Chwała, chwała Jemu cze !  
 ( P 1923, nr 409)

Słowo „chwała” stoi w otoczeniu swoich synonimów i słów bliskoznacznych, takich jak moc, cze i siła. W strofie znajdujemy wizję pełnego, zrealizowanego u wi - cenia, jakie nast pi po mierci, kiedy zbawieni b d razem z Bogiem. Wtedy nawet sam rodzaj chwaleń b dzie inny, bli szy idealnemu, pełniejszy i odpowiadaj cy w jako ci chwale wielkiego Nadawcy. Chwała rozumiana jako kult religijny, przynależ y oczywi cie tylko Bogu:

jemu tylko chwała,  
 Wdzi czna b dzie brzmiała.  
 (HS 1949, nr 4)

W pie niach dla dzieci zapach jak wo kadzideł niesie chwał Bogu:

Kwitn kwiaty tu ,  
 Aby ka dy swoj woni ,  
 Chwał Panu niósł.  
 ( KCh 1947, nr 226, *Wjednym małym k tku*)

Kiedy w pie niach pojawia si chwała jako znak czci, szacunku i symbol modlitwy wielbi cej, jest wówczas do wyra nie „kierowana” przez podmiot liryczny ku górze, od odbiorcy ku Bogu. wiat przedstawiony pie ni rozpi ty jest wzdłu pionowej osi ziemia - niebo, stworzenie - Stwórca, człowiek - Jezus. Chwała, jako cze id ca od człowieka ku Bogu, jako symbol religijnego kultu, skierowana jest w sposób oczywisty ku górze:

Chwała w wysoko ci  
 Chwała, uwielbienie, cze .  
 (ChP 1948, nr 231)

Wielokrotnie znajdujemy w pie niach sugestie mówi ce, e s one hymnami chwały, jak ta, piewana na melodi finału IX symfonii Ludwika van Beethovena:

Niechaj zabrmi hymny chwały  
 Zmartwychwstania niech brzmi piew.  
 (PNW 1970, nr 156, *Niechaj zabrmi }*)

Podobnie w pie ni *O, nasz wielki wi ty Panie*, w której zamkni ciem jest apostrofa do Boga: „Ze lij pokój wi ty/ Na to miejsce gdzie stoimy/ I gdzie pie ni chwały brzmi , gdzie pie ni chwały brzmi ./ pie ni chwały Tobie brzmi ” (ChP 1947, nr 307). Ludzka chwała, któr podmiot liryczny wznosi ku Bogu, nosi pi tno „ziemsko ci”, jest wi c niedoskonała. Podmiot liryczny jest wiadomy tej niedoskonało ci własnej chwały (pojmowanej jako forma religijnej czci):

Ach, przyjmij chwał m z padolu,  
 Mój Bo e, przyjmij w łasce Swej!  
 W niebiesiech chwali Ci pospołu  
 Z anielsk rzesz b dzie l ej.  
 (ChP 1948, nr 123, *Gdybym j zyków miał tysi ce*)

## Dawanie chwały

„Oddawanie chwały” to synonim wielbienia Boga. W sensie dosłownym „dawanie chwały” jest reifikacją. Można tak powiedzieć, nawiązując do definiowania metafory przez G. Lakoffa i M. Johnsona<sup>26</sup>:

Chwał daj Panu, o duszo moja  
 Chwali go chc a w mierci próg.  
 Póki tu czerpi ze ycia zdroju  
 Chwali go chc , bo on jest mój Bóg.  
 On ciało, dusze ycie dał,  
 Jemu niech b dzie chwała chwał. Alleluja, Alleluja!

(•••)

Chwała ze wszec stron niech dokoła,  
 Pot dze cudów Bo ych cze ;  
 Wszystko, co yje, niech »amen« woła!  
 Chwal z rado ci pieszy nie .  
 Niech piewa, kto wzi ł Ducha chrzest,  
 Bo Pan ten godzien podziwu jest! Alleluja! Alleluja!  
 (ChP 1948, nr 49; HS 1949, nr 3)<sup>27</sup>

Jak widzimy, chwał si „niesie” i „daje” Bogu. Mowa tu o chwale jako czci i uwielbieniu idcym od człowieka. Bogu nale na jest „chwała chwał”, czyli chwała najwysza. „Niesienie chwały” wystpuje zwykle w kontekście wdzi czno ci za zbawienie, nawet je li piew chwały pochodzi od aniołów:

Aniołowie z nieba nuc chwały piew  
 Wie radosn nios ludziom z górnych stref.  
 (ChP 1948, nr 7)

piew chwały jest obrazem równoległym do „hymnów chwały”, czyli pie ni piewanych przez wiernych podczas tej czci ewangelikalnego nabo e stwa, która jest nazywana uwielbieniem. „Oddawa chwał ” oznacza skierowanie ku Bogu wdzi czno ci za zbawienie. Zauwamy nale y, e zbawienie i oddawanie chwały wi si ze sob . Cz sto pojawiaj si obok siebie, jak w pie ni *W Chrystusie bezgranicznej miłoci* - „(...) W Nim moje wybawienie./ Wi c Jemu chwał dam” ( P 1981, nr 746), lub w innej pie ni - „Dajcie Panu chwał ./ Dajcie Panu chwał ./ Bo nas wykupił wi t krwi ” ( P 1981 nr 11, *Dajcie Panu chwał* , Martin Rinckart (1586-1649)). „Chwała Tobie, Ojczy w niebie./ e nam dał tu w potrzebie/ Przewodnika do zbawienia” (GW 1960, nr 440, *Wierny zborze*). Jak Bóg daje si pozna w swojej chwale, tak człowiek odpowiada tym samym słowem „chwal c go”. Epifanijną chwałą Boga skierowana jest ku człowiekowi, ludzkie „oddawanie chwały” kieruje si ku górze, ku Bogu. Do dobrze wida t dwukierunkowo chwały w pierwszej strofie pie ni *Chwał daj Panu!*

<sup>26</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym yciu*, dz.cyt.

<sup>27</sup> *Harfa Syjo* ska zamieszcza inny przekład: „Chwał daj Panu, o duszo moja./ Chwali go pragn a po zgon”.



Chwał daj Panu, o duszo moja,  
 Chwali Go chc a w mierci próg.  
 Póki tu czerpi z ycia zdroju,  
 Chwali Go chc , bo On mój Bóg.  
 On ciało, dusz , ycie dał,  
 Jemu niech b dzie chwała chwał. Alleluja...

( KCh 1947, nr 4)

Poniewa Bóg dał ycie człowiekowi i zbawił go, człowiek „oddaje chwał ” Bogu z wdzi czno ci, w podzi ce. Jest jak lustro, które odbija blask Boga. „Dawanie chwały” i „chwalenie Boga” s cisłymi synonimami. Oba zwroty wyst puj np. w słynnej pie ni Johanna Daniela Herrenschnidta (1675—1723) *Chwał daj Panu, o duszo moja (Lobe den Herreri)* z 1714 roku. Fragmenty pierwszej i ostatniej strofy polskiej wersji, w których pojawia si motyw chwały, brzmi odpowiednio:

Chwał daj Panu, o duszo moja!  
 Chwali Go pragn a po zgon.  
 Póki tu yj , Bóg ma ostoja.  
 Niech płynie pie przed tron!  
 Ten, co nam ciało, dusz dał,  
 Godzien jest wiecznych pie i chwał. Alleluja. (...)

Chwała ze wszec stron niech brzmi dokoła (...)  
 Chwał z rado ci pieszmy nie !  
 Niech piewa, kto wzi ł Ducha chrzest,  
 Bo Pan ten godzien chwały jest! Alleluja, alleluja.

( PR 1917, nr13; HS 1949, nr3; P 1981, nr 9)

Pie jest rozwini ciem Psalmu 146 - „Chwał, duszo moja! Pana. Chwali b d Pana, pókim yw; b d piewał Bogu memu, póki mi staje” (Ps 146,2). Niemiecki zwrot „Lobe den Herren, o meine Seele”<sup>28</sup> tłumaczono na j zyk polski jako „Chwał daj Panu, o duszo moja”. Poprawniej i wierniej powinno by „chwał Pana moja duszo”. Zwyci ył jednak utarty i por czniejszy pierwszy zwrot. Mo e istnie prostsze wyja nienie, zwrot „Chwał daj Panu, o duszo moja” zapewnia tyle samo sylab, co tekst niemiecki, a zgodno jest niezbd na dla wierno ci sylabicznej w muzyce. Zwró my uwag na ewolucj tej pie ni, która oddaje dzieje całego ewangelikalnego kanonu. Korzenie i inspiracj stanowi tu tekst biblijny, który zostaje samodzielnie i twórczo przepracowany. W wersji niemieckiej nie ma np. wzmianki o chrzcie Duchem wi tym, jest to fragment dodany jedynie w polskim tłumaczeniu. Za to w ostatniej strofie pojawia si wezwanie do ludzko ci, aby „bringe Lob mit frohem Mut!”.

Podstawowym wzorcem dla retoryki w pie niach chwał cych Boga s oczywi cie psalmy, szczególnie te wychwalaj ce Boga - „Oddajcie Panu, pokolenia narodów, oddajcie Panu chwał i moc. Oddajcie Panu chwał imienia jego; przynie cie dary, awnijd cie do sieni jego. Kłaniajcie si Panu w ozdobie wi tobliwo ci...” (Ps 96,7-9). Formuła o „oddawaniu chwały” jest utrwalona w literackich wzorcach biblijnej polszczyzny. W *Psalterzu* J. Kochanowskiego znajdujemy: „O Panie, który nie masz nic równego sobie,/ Słusznie oddawa chwał Syjon Tobie” (Ps 48)<sup>29</sup>. „Dawa Panu

<sup>28</sup> *Evangelisches Gesangbuch*, dz.cyt., nr 258.

<sup>29</sup> J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, dz.cyt., t. II, s. 393.

chwał ” jest zwrotem popularnym tak e w jak e wa nym dla nas XVIII wieku. U Ch. Wesleya w hymnie *Praise the Lord* mamy identyczne: „Let every creature sing./ Glory to their Maker give”<sup>30</sup>.

Jak wspomniano powy ej, „dawanie chwały” czyjz „oddawanie” niekiedy zamienia si w konkretniejsze „niesienie chwały” (tak e b d ce metafor wielbienia), jak w pie ni Philippa Friedricha Hillera (1699-1769) z 1738 roku, *Jezus jako król panuje* (*Jesus Christus herrscht ais König*).

Chocia jestem ten najmniejszy,  
Jednak Królu najwdzi czniejszy,  
Chc Ci z serca chwał nie .  
( P 1981, nr 68)

Autor prze ył nawrócenie pod wpływem przedstawiciela radykalnego pietyzmu, J.A. Bengela i jest twórca ponad 100 pie ni religijnych. Cho w oryginale przytaczana pie liczy 12 strof, w polskiej wersji znajdujemy tylko 5. W niemieckim tek cie w drugiej (nieprzetłumaczonej na j zyk polski strofie) znajdujemy zwrot: „die, die Thronwacht halten, geben ihm die Herrlichkeit”, co oddaje pojawiaj ce si w polskim tek cie zwroty o „dawaniu” i „niesieniu chwały”<sup>31</sup>. Do swobodnie niemieckie *geben* („dawa ”) zast piono polskim „nosi ”.

Doda nale y, e w nowszych piewnikach (tj. wydawanych po 1989 roku), zasadniczo zmniejsza si liczba zamieszczanych pie ni i s one statystycznie krótsze. Cho nadal cz sto pojawiaj si pie ni skupione na chwale, to maj one głównie medytacyjny charakter. Polega to na powtarzaniu kilku zwrotów, z których składa si tekst, np.

Hosanna, Hosanna  
Bogu na niebie oddajcie chwał  
Chwała Panu!  
Bogu na niebie oddajcie cze !  
(*W drowiec*, Łód [1989], nr 205)

Reifikacja „nie chwał ”, o której wzmiankowano powy ej, oznaczaj ca wielbienie, b dzie do cz sto pojawiała si w pie niach. W tym wypadku brak jednak wzorca w BG. Cho , jak pami tamy z przytaczanych fragmentów Starego Testamentu, chwała miała w przeszło ci znaczenie ci aru, to nie wyst puje w figurze „noszenia chwały”. W pie niach „niesienie chwały” jest w zasadzie okre leniem oznaczaj cym ogólne oddawanie Bogu czci lub kierowanie modlitwy, jakiej intencji ku Bogu. To nawi zanie do pola semantycznego chwały jako ci aru jest kolejnym powrotem ducha Starego Testamentu:

Po piesz, o, po piesz chwał i cze  
Wraz z wiernym ludem Panu dzi nie  
(GW 1960, nr 2, *Raduj si wielce*)  
  
My za , o Jezu b dziemy Ci nie ,  
W yciu, bez ko ca, i chwał , i cze .  
( P 1981, nr 768, *U stóp Twych*)

<sup>30</sup> *Hymns and Psalms*, London 1983, nr 55.

<sup>31</sup> Za: *Evangelisches Gesangbuch*, dz.cyt., nr 190.

Alleluja. Alleluja, Barankowi chwała, cze ,  
 Alleluja, alleluja, Jemu chcemy chwał nie .  
 ( P 1981, nr 819, *Teraz ju si rozstajemy*)

Gał zki pobo no ci we  
 I Panu chwał nie .  
 (HS 1949, nr 21)

Nie chc Bogu chwały nie  
 ( P 1981, nr 648, *Do mam, do tego wiata*)

O, jak pi knie w zgodzie y ,  
 W Panu wci zł czonym by ,  
 W bratnim gronie jemu cze ,  
 Chwał , uwielbienie nie  
 ( P 1981, nr 814, *O, jak pi knie*)

W wietle tych fragmentów uprzedmiotowiona chwała jawi si jako co , co w w -  
 drówce ycia wspólnota czy zbór (zwróci nale y uwag na dominacj podmiotu li-  
 rycznego w lm.), przedkłada Bogu. Chwała staje si jakby skarbem, a liczne powtórze-  
 nia motywu „niesienia chwały” przywołuj skojarzenie z Ark Przymierza niesion  
 przez ydów, zawieraj c najcenniejsze wi to ci Izraela.

## Chwała człowieka

W wielu pie niach pojawia si chwała człowieka. Oznacza zwykle samo wielbienie,  
 cze , modlitw : „Ach, przyjmij chwał m z padolu” (ChP 1948, nr 123, *Gdybym  
 j zyków miał tyśi ce*, Jan Mentzer (1658-1734)). Ciekawe, e w tej samej pie ni  
 z *Harfy Syjo skiej* (1949, nr 5) mamy inny przekład, w którym zamiast chwały wyst -  
 puje słowo „pie ”. „Chwała” jawi si wówczas jako odczasownikowy rzeczownik od  
 słowa „chwali ” (w tym wypadku - pie ni ). Jest to chwała ludzka, ale nie ta pró na,  
 doczesna, lecz ta zwi zana z Bogiem. Bóg obdarza swój chwał człowieka i ta Boska  
 chwała namaszcza i u wi ca. To ona powoduje, e człowiek chwali, wychwala Boga.  
 Ona to umo liwia. Niekiedy literackie przedstawienie tej sytuacji cechuje si ogromn  
 dosłowno ci . Wyniszczenie Boga np. (wspominane w Li cie do Efezjan) staje si  
 chwał człowieka, jak np. w pie ni Ernsta Christopha Homburga (1605-1681):

Gorzk mier mi osłodził ,  
 Zbawicielu, mierci Tw ;  
 Im jest wi ksza ha ba Twoja,  
 Tern zacniejsza chwała moja...  
 (HS 1949, nr 50; ChP 1948, nr 1), *Jezu, ycia mego ycie*)

W innej pie ni wyra nie widzimy, e to Bóg jest chwał człowieka: „on chlub m  
 i chwał ” (ChP 1948, nr 121, *Gdy ze mn Bóg*). To, co dobre w człowieku, pochodzi  
 od Boga:

Własnej chwały pozbawiony tam  
 Współ z rzesz odkupionych Bogu chwał dam.  
 ( P 1981, nr 578, *O nadziejo, wiatło w ciemnej nocy*)

Chwała człowieka zestawiona z t Bosk , najwy sz , znika, ale - jak widzimy w pie ni - człowiek w akcie eschatologicznego spełnienia zwraca Bogu to, co od Niego otrzymał. To gra słów, znika bowiem pró na chwała człowieka, a Bogu oddana zostaje chwała pojmowana raczej jako dar łaski. Wszak zgodnie z zasadami wiary protestanckiej nic, co dobre, nie pochodzi od człowieka, ale jest darem Boga.

## Chwała jako zbawienie

Ewangelikalne pie ni umieszczają motyw chwały tak e w kontekstie biblijnej symboliki soteriologicznej. S tu zgodne z dziedzictwem obrazowania wielu chrześcijańskich pie ni. Je eli np. w pie ni G. Tersteegen „na małym przestajemy, gdy Pan do chwały zwie” ( P 1981, nr 441) uznamy zwrot „wezwanie do chwały” za przypomnienie o konieczności życia, którego zwie czenie znajduje się w niebie, to wezwanie to jest w istocie wezwaniem do przyjęcia zbawienia. J. Trzanoski epifani chwały wi za z paruzj Chrystusa i zako czeniem dziejów:

Przyjd ju , Jezusie Chryste!  
 Na powitanie zbór Twój pl sa,  
 Czekaj c chwały wiekuistej.  
 (HS 1949, nr 23)

Jednym z synonimów zbawienia jest zwrot „przyj cie do chwały” (PNW 1970, nr 152). Zbawienie tak przedstawione oznacza przede wszystkim to, co z chrześcijańskim dzieje się po mierci. Jest to nawizanie do miejsca - nieba. Dlatego Ernst H. Gebhardt (1832-1899) w pie ni *Na krzyżu przelał krew* wzywał: „By uczestnikiem chwał/ w królestwie Ojca był” (PNW 1970, nr 141). Oczywiście, jest to konsekwencja nawrócenia, ale w podobnych fragmentach, w których zbawienie wyobrażone jest poprzez „chwał”, pojawia się metaforyka przestrzenna (chwała to miejsce). W pie ni Rubena Saillensa (1855-1935) z roku 1886 pt. *Chcemy, o Chryste (Jusqu'à la mort nous te serons fidèles)* znajdujemy następujące zakończenie:

Chcemy do mierci by Tobie oddani,  
 Chcemy nale e do wiernych Twych sług,  
 Bo nas prowadzisz do pewnej przystani,  
 W chwał zwycięstwa,  
 Gdzie Ojciec nasz Bóg.  
 ( P 1981, nr 511)

Przekład ewangelickiego księdza P. Sikory z 1912 roku, drukowany w pietystycznej *Harfie Syjo skiej*, opuszcza zaimek „gdzie” sugerujący metaforykę chwały jako miejsca, kładąc w to miejsce obraz przystani:

Chcemy do mierci by Tobie oddani,  
 chcemy nale e do wiernych Twych rzesz,

bo nas prowadzisz do pewnej przystani,  
 bo nas do zwyci stw i chwały swej zwiesz.  
 (HS 1949, nr 155; E 2002, nr 719)

Bóg, który „prowadzi do chwały” - to tak e cz sta figura ewangelikalnych pie ni:

zaprowadzisz mi Tam,  
 gdzie tw chwał widzie miem.  
 (ChP, 1948, nr 256, *Nie wiem, co dzie przyniesie...*)

W pie ni Carla Johanna Philippa Spitty (1801-1859) *O, szcz sny dom*, piewanej na star „hugenock melodi”, ostatnia strofa przywołuje obraz domu, który wierny chrze cijanin osi ga po mierci:

Dopóki ycia w po ród wiata znoju,  
 Póki nie b dzie kresu naszym dniom.  
 Póki nie wejdziem po sko czonym boju  
 Do chwały w pi kny, wielki Ojca dom.  
 (GW 1960, nr 456; P 1981, nr 644; PNW 1970, nr 36)

W analizowanych piewnikach wyobra enie chwały jako „miejsca zbawienia” to jed-  
 den z najcz ciej pojawiaj cych si motywów. Niebo jest nazywane „krajem chwały”.

Czy zobaczymy si przy zdroju,  
 Tam, gdzie wieczny chwały kraj?  
 Czy nie t skniesz do pokoju,  
 Gdzie obfity kwitnie raj?  
 Tam radosne wykrzykania  
 Kolo ródla ycia brzmi ,  
 Tam zbawionych Pan osłania;  
 Czy tam dusz znajd tw ?  
 ( KCh 1947, nr 59)

Chwała opisywana w kategoriach i terminach „przestrzennych” - jako miejsce, jest bardzo wieloznaczna, mo e np. wyra a niebo, jak w powy szym przykłdzie. Nie do ko ca tak e wiadomo, czy nie jest znakiem zbawienia ogólnie, mo e tu by te przeno-  
 ni „bycia z Bogiem”. Poni ej kilka cytatów, które równie mog sugerowa , e cho-  
 dzi o bycie u wi conym, ogarni cie wi to ci . Je li chwała oznacza tak e epifani  
*sacrum*, to „wej cie” czy „przyj cie do chwały” oznacza konsekwencj nawrócenia:

Ma chwała obróci si w nic,  
 gdy mi do swej chwały powiedzie [Jezus - Z.P.].  
 (HS 1949, nr 199, *Ni znaczy , ni błyszczce* )

Jeszcze dzi do Zbawcy piesz, (...)  
 je li wej do chwały chcesz.  
 (ChP 1948, nr 227, *My za ciebie lem westchnienia...*)

Wiecznemu wierz Wodzowi i wytrwaj krótki czas;  
 Wnet ciemno nocy minie, do chwały przyjmie nas.  
 (ChP 1948, nr 54)

gdy bój zaczn ostateczny,  
Do swej chwały przyjmie mnie -  
W tej nadziei wytrwa chc

(PN W 1970, nr 152, *Jezus yje! Z Nim i ja*)

W Biblii pojawia si „przyjmowanie królestwa Bo ego” (Mk 10,15; Łk 18,17) oraz „przyjmowanie dziatek w imi Chrystusa” (Łk 9,48). Je li kto jest „przyj ty do chwały” — staje si jej uczestnikiem, jak w cytowanej ju pie ni E.H. Gebhardta *Na krzy um przelał krew*. Czasowniki „wie ku” czy „przyj do” buduj metaforyk przestrzenn , sugeruj jak lokalizacj , zgodnie z ogólnym metaforycznym modelem ewangelikalnej biografii, który mo na okre li „Jezus jest celem, a ycie drog ”. Wtedy podobne dwuwersy nabieraj jasno ci.

W przekładzie chyba najślynniejszego, angloj zycznego ewangelizacyjnego hymnu *O wsta , o wsta dla Pana (Stand up, stand up for Jesus)*, autorstwa prezbiterianina Georga Duffielda jra. (1818-1888), znajdujemy inny, tym razem „przestrzenny” zwrot zwi zany z chwał :

Do boju w pole chwały, bo za nas walczy On  
( P 1981, nr 529)

gdy tymczasem w oryginale nie ma zwrotu „pole chwały”, a jest:

Forth to the mighty conflict  
In this glorious day!  
(*Hymns and Psalms* 1983, nr 721)

[dosł. „naprzód w pot ny konflikt w ten chwalebny dzie ”]

Cały utwór traktuje owo „pole chwały” jako miejsce bitwy o zbawienie, bitwy, w której si zwyci a. Wyobra a te ziemi gotow na dziaaln o ewangelizacjn . Podobne sformułowanie o przestrzennym charakterze - „kraj chwały”, oznacza ju raczej jednoznacznie niebo lub te Boga, jak w poni szym fragmencie:

Czy zobacz Ci przy zdroju,  
Tam gdzie wiecznej chwały kraj?  
Czy nie t skniesz do pokoju,  
gdzie przebłogi kwitnie raj?  
( P 1981, nr 129, *Czy zobacz Ci* )

W innych fragmentach wra enie umiejscowienia wi to ci w pejza u lirycznym buduj dodatkowo niezwykle realistyczne obrazy, jak np. w pie ni ks. P. Sikory:

Ojcze, prowad mi do chwały wzwy !  
(...) Prowad swoje dzieci w gór ,  
Niech drabin w niebo b dzie krzy !  
(HS 1949, nr 138, *Ojcze, błagam*)

Realizm przestrzennego obrazowania chwały słu y tu przybli eniu podstawowej prawdy wiary ewangelikalizmu i jest jego do dosłown ilustracj . Jak po drabinie wspinamy si ku górze, tak dzi ki krzy owi osi gamy zbawienie. Dydaktyzm sztuki protestanckiej ci le determinuje formy jej wyrazu. Podobnie jak w sztukach przedstawieniowych, cel jest ten sam - unaocznienie prawd wiary.

## Chwała jako szata zbawienia

Niekiedy spotykamy motyw „obleczenia si”, ubrania w chwał. Jest on najcz. ciejszą odmianą metafory „zbawienie to ubranie”. Jak się zdaje, ródłem jest fragment z Księgi Izajasza: „Wesel się weseli się Bóg w Panu, a dusza moja rozraduje się w Bogu moim; bo mi obiół w szaty zbawienia, a płaszczem sprawiedliwości przyodział mi, jako oblubienicę ozdobnego chwał, i jako oblubienicę ozdobił w klejnoty swoje” (Iz 61,10; tak też Ps 104,2; Hi 40,10). Ubieranie chwały dotyczy przede wszystkim ludzi dostojnych zbawienia:

Z nimi wiecznie się połczył,  
Chwałę Sw. przyoblekł ich.

( P 1981, nr 617, *Przyjdźcie do nas blasku chwały*)

Lecz Chrystus mi odzieje  
W nieskazitelnym niebie strój.

( P 1981, nr 667, *Spocznijcie, lasy, siola*)

Podmiot liryczny, który do Boga się wyraża, pełni rolę wiernego ewangelikalnego chrześcijanina uczestniczącego w nabożeństwie, czuje się podmiotem Boga i Jego działania. Wierze, że zbawienie jest darem i dlatego w pieśniach czytamy, że to Bóg ubiera go w szaty zbawienia. W pieśni *Bracia nasze godło z baptystycznego piewnika Pieśni Religijnych*, w ostatniej zwrotce znajdujemy podziękowanie Bogu - „... i nas raczył zbawić, obłec w chwałę brzask” ( PR 1917, nr 177). Sporadycznie pojawia się chwała także jako strój samego Boga:

Już w swej nadchodzi chwale Pan,  
Oblubieniec nasz.

( P 1981, nr 548, *Ocknijcie się u pieni*)

Autorem oryginału (*Ermuntert euch, ihr Frommen*) jest Lorenz Lorenzen (1660-1722), kantor z Bremy. W odpowiednim miejscu tekstu niemieckiego znajduje się dwuwiers:

Es hat sich aufgemachtet  
Der Bräutigam mit Pracht<sup>32</sup>.

Niemieckie słowo *die Pracht* to dosłownie „wspaniałość”. Bóg odziany w chwałę to Bóg osłonięty. Między podmiotem lirycznym a Bogiem zawsze musi istnieć jakiś element pośredni, inaczej by nie mógł, ponieważ samego Boga zobaczy nie można. Jak słowo w języku staje się pośrednikiem, nie mógł dotrzeć do adekwatnego i zadowolającego opisu *sacrum*, tak chwała, jak się wydaje, pełni w literackim obrazowaniu podobną rolę. Chwała jako strój pojawia się w licznych apostrofach kierowanych wprost, np. w pieśni Gerhardta: „Ty szat chwały wdział” (HS 1949, nr 20), a także, jak rzadziej, jako strój samego Jezusa. Oznacza wówczas Jego Boskość i majestat:

<sup>32</sup>W. Heiner, *Bekannte Lieder...*, dz.cyt., s. 175.

By ty z gł bin wyszedł piekła,  
 Pana Twego mier haniebna z chwały zwleka.  
 (ChP 1948, nr 261, *Nie zapomnij, nie zapomnij...*)

W jednej z pie ni J. Glajcara znajdujemy nast puj cy motyw: „Lecz ozdobi Sw chwał , uwie czy wam skro ...” ( P 1981, nr 646, *Swej miło ci ogniwem*). Ju u A. Silesiusa chrze cijanin zamiast szaty mo e otrzyma „wieniec chwały”, jak np. w zako czeniu pie ni *Za Mn ! Wódz nasz Chrystus (Mir nach, spricht Christus)*, gdzie w polskim przekładzie znajduje si nast puj cy fragment: „kto tu w walce był niestały,/ Nie otrzyma wie ca chwały” ( P 1981, nr 538; HS 1949, nr 217). W zako czeniu czytamy: „wer nicht kampf, trägt auch die Kron des ewgen Lebens nicht davon”<sup>33</sup>. W j zyku niemieckim mamy motyw „korony” nawi zuj cy do licznych obrazów biblijnych (por. m.in. Iz 28,5; Jr 13,18; Ps 8,6). W tek ten wyst puje nie tylko w przekładach, ale tak e w polskich pie niach, np. „Mnie to chciałe rozradowa / Chwał Tw ukoronowa ” (ChP 1948, nr 171, *Jezu, ycia mego ycie...*) lub „Bóg ci koron da w Swojej chwale” [tu - po mierci] ( P 1981, nr 658, *Wiem ja, e w niebie*) oraz „Nie chc tu korony chwały nosi , gdzie koron z cierni nosił Pan” (ChP 1948, nr 244, *Nie chc o swej trwodze...*). Korona dla człowieka jest nagrod lub zwie czeniem wysiłków jak w słowie „ukoronowanie”. Jest alegori pełnego u wi cenia i społeczno ci z Bogiem w czasie eschatologicznym. W pie ni *Umiera z Panem* jest to konsekwencja na ładowania Zbawiciela:

Móc y dla Pana, zwyci y mdło ,  
 Wzi ha b na si i krzy i zło ,  
 W niebo tak wst pi i wzi od Boga Chwały koron  
 ( KCh 1947, nr 107)

Niekiedy „korona chwały” oznacza samego Boga, symbolizuje Jego wi to . W pie ni P. Nicolai z 1599 roku *Zbud cie si (Wachet auf, ruft uns die Stimme)* znajdujemy obraz nast puj cy:

Z niebios kroczy  
 Druh wspaniały,  
 Pan pełen łaski, prawdy, chwały;  
 Promienne blaski Swoje le.  
 O Jezu, do nas zejđ !  
 Korono chwały przyjd !  
 ( P 1981, nr 561)

W tek cie niemieckim, w drugiej zwrotce brak zupełnie wzmianki o chwale, któr znajdujemy w tym samym miejscu w polskiej wersji<sup>34</sup>.

Motyw chwały jako stroju zbawionych mo na interpretowa tak e jako nagrod Boga za pobo ne ycie pełne wiary. Oczywi cie, w protestanckiej wykładni jest ona Jego darem:

<sup>33</sup> Za: *Evangelisches Gesangbuch für Ost- und Westpreussen*, Königsberg 1910, nr366.

<sup>34</sup> Zob. wersj oryginaln np. w: *Laudamus, Gesangbuch für den Lutherischen Weltbund*, Helsinki 1970, nr80. Niemieckie słowa, takie jak die Ehre - godno , honor, cze , szacunek - oraz das Lob - chwała, pochwała przekładano jako chwała. Dodajmy, e niemiecki zwrot *Gott sei Lob* oznacza polskie „chwała Bogu”.



Cierpliwie dzi wygl dam Go,  
 Oleju, plo z niebieskich czas!  
 Ty, Panie, zjaw wielmo no Sw  
 I chwał , któr w niebie dasz!  
 ( KCh, 1947, nr 210)

I my z Panem o yjemy  
 w Jego chwale zasi dziemy.  
 (HS 1949, nr 59, *Przemin la noc*)

Ponownie powraca metaforyka miejsca, wszak „zasiadanie w chwale” tak e ma charakter wyobra enia przestrzennego. Znajdujemy w pie niach równie fragmenty, w których lakoniczno obrazu powoduje, e z trudem mo na dokona klasyfikacji: „Gdy do Pana przyjd / gdzie jest chwały zdroj” (HS 1947, nr 227, *Gdy do Pana przyjd* ). „Zród chwały” jest figur synonimiczn wzgl dem „zdroju łaski” - wi c, jak wspomniano powy ej, staje si przeno nie „ródłem wi to ci”. Elementarna metaforyka miejsca („gdzie”), ł czy si z podstawowym symbolem *sacrum*, gdy ródłem łaski w ewangelikalnych pie niach zawsze jest Bóg, Jezus.

### „Dotykalny” synonim *sacrum* i nieba

Kataloguj c znaczenia i konteksty, w jakich pojawia si chwała, nale y podkre li, e zachowuje ona w pełni starotestamentow , epifanijn symbolik sakraln . Jest uprzedmiotowion wi to ci , w której dominuje aspekt wielko ci i majestatu Boga, czyli tego wszystkiego, co z ludzkiej perspektywy jest przeciwniegi znaczeniowo i bytowo doczesnemu stworzeniu. Spójrmy na kilka cytatów:

Przyszedł Chrystus do nisko ci,  
 Odło ył niebios chwał  
 I zwil ył deszczem Swej miło ci  
 Wierz cych serca ju omdlałe.  
 (HS, 1949, 1958, nr 23)

Bo e wielki pełny chwał  
 (HS 1949, nr 2)

W my lach zawsze wieczno miej  
 I majestat Bo ej chwały  
 (HS 1949, nr 75, *Czemu , duszo m czysz si* )

Droga Przyjd Istoto,  
 Dro sza mi nad złoto,  
 Swoja chwał zjaw!  
 (HS 1949, nr 237, *Ja niej ca chwało, serce Ci wybrało*)

Podmiot liryczny słowami „poka swój chwał ” prosi Boga o objawienie mocy, o cud. G. Tersteegen wymienia dalsze pro by o: „zaspokojenie głodu duszy” i „koniec grzechu”, a wi c w sensie teologicznym o u wi cenie - o pełne u wi cenie. W pie ni J. Prochanowa znajdujemy ciekawe przypomnienie pierwszego cudu Jezusa: „Zbawi-

ciel w Kanie Galilejskiej/ Na wi to lubu przyszedł Sam/ I pierwszy raz na ziemi Judzkiej/ Okazał chwał tam” ( P 1981, nr 856). Dokonanie cudu jest „okazaniem chwały”. Chwała jest widzialnym przejawem bosko ci Boga<sup>36</sup>. Nieustannie podkre laj to pie ni, np.: „Bo e wielki pełny chwał” ( PR 1917, nr 5, *Bo e wielki*). We współczesnym piewniku młodzie owym pt. *W drowiec*, opublikowanym przez wydawnictwo Słowo Prawdy Polskiego Ko cioła Baptystów, znajdujemy nast puj cy fragment pie ni:

Bo On zmienia, zmienia mnie  
Od ziemskich spraw do niebieskich chwał.  
Swój obraz i kształt w moim sercu chce wry  
Bo miło zesłał na wiat.

(*W drowiec* 1989, nr 2)

„Niebieskie chwały” osadzone s na wertykalnej osi w górze. Jak si zdaje, s one niebem, przeciwie stwem doczesno ci. S symbolem egzystencji idealnej. W innym fragmencie po wi conym samemu Jezusowi, czytamy:

Na t n dzn ziemi zst pił.  
Niebios chwały nie ałował

(ChP 1948, nr 261, *Nie zapomnij, nie zapomnij...*)

Pie ksi dza P. Sikory *Minie wiosna ulubiona* wzywa do przemyle nad mierci . Podmiot liryczny pyta retorycznie Jak e staniem obna ony przed wieczyst chwał ?” ( P 1981, nr 709; HS 1958, nr 477). Wieczysta chwała - to sam Bóg, a człowiek tu i teraz mo e jeszcze si zmieni , by okaza si godnym pó niejszej społeczno ci z Panem, która czeka na nawróconych chrze cijan. Zwrot „powoła kogo ku chwale” oznacza te dosłownie mier człowieka, jak np. w pie ni *Gdybym wiat pozyskał*. „A gdy mi powoła ku swej chwale,/ Odpocznienie wieczne ze le mi” ( P 1981, nr 733).

Cz *piewnika Pielgrzyma*, zatytułowan „Zgromadzenie wierz cych”, otwiera pie Christiana Friedricha Rychtera (1676-1711) *Ja nieje wewn trzne (Es glantzet der Christen* z roku 1704). W zamykaj cej cało strofie znajdujemy interesuj c metafor - porównanie:

Gdy Chrystus, ich ycie, uka e si w chwale,  
Gdy kiedy objawi si , jakim jest Sam,  
To oni z Nim razem zł czeni wspaniale  
Z przepychem nadziemskim uka si tam;  
I b d rz dził i b d wiecili  
Pochodni na niebie płon c rz si cie...

( P 1981, nr 606)

Oryginalny pocz tek tej zwrotki brzmi: „Wenn Christus, ihr leben, wird offenbar werden,/ wenn er sich einst dar in der Herrlichkeit stellf<sup>36</sup>. W polskim tek cie „ukaza

<sup>35</sup> E. Thiele-Winckler, znana działaczka ruchu społeczno ciowego z terenów l ska, po wi ciła chwale cały rozdział w swoim buduj cym dziełku pt. *Prawdziwy sens ycia* (b.m. i r.w.). Powtarzaj cym si motywem w jej pracy s słowa „widzieli my chwał Jego”. Mówi c o dzisiejszej mo liwo ci ogl dania Jego „wspaniało ci”, pisze o odrodzonych sercach i „o wieconych oczach” (s. 77), które mog j zobaczy . Ma na my li jednak „objawienie w Słowie” oraz ludzkie ycie „wiadz ce o Nim” [Jezusie - Z.P.] pełne „słu by, działalno ci i cierpienia”.

<sup>36</sup> Wersja z *Evangelisches Gesangbuch*, dz.cyt., nr 176.

si ” znaczy da si zobaczy . Cho Bóg jest ponad stworzeniem, to jednak „ukazuje si ”. Mimo e jest całkiem inny, to zgodnie z chrze cija skim nauczaniem - objawia si . Chwała podkre la i zaznacza t odmiennie . Mo na postawi pytanie, czy chwała pojawiaj ca si w analizowanych pie niach nie jest czym w rodzaju nimbu, który otacza Jezusa na obrazach? „Ukazał si w chwale” sugeruje wszak wyobra enie czego , co otacza posta , rodzaj „ubrania” (w kim? czym?). Podejmuje biblijne obrazowanie, w którym chwała pełni funkcj wehikułu, no nika, znaku wi to ci Boga<sup>17</sup>. Ukazał si sam Jezus-Bóg, wi c jego ukazanie si nawi zuje do wizualizacji Przemienienia na górze Tabor, z której pochodzi wschodnie mandorle i zachodnie wiec ce nimby. Nawi zuje tak e do Moj esza schodz ce go z Synaju z ja niej c twarz . Tradycyjnym znakiem wi to ci jest wiatło. W zako czeniu zwrotki udziela si ono tak e wiernym chrze cijanom. W tym miejscu rozwa a pojawia si pytanie o zwi zek mi - dzy wyobra eniem chwały Boga a wyobra eniem sposobu Jego obecno ci w ród ludzi. Je li chwała Jahwe mieszkała w Arce Przymierza w sposób stały i trwały, to w do podobny sposób Jest obecna” w wiecie przedstawieniowym ewangelikalnej pie ni. Nale y jednak zachowa daleko id c ostro no w interpretacji motywu chwały, poniewa trzeba cały czas by wiadomym jej wieloznaczo ci, spot gowanej przez literacki charakter analizowanego tekstu. Cho chwała ci le wi e si z polem znaczeniowym wi to ci Boga, to równolegle znajdujemy fragmenty ukazuj ce j jako co przedmiotowe, „namacalnego”, odr bnego od Boga. Przykładowo, wers „dzi Zbawca twój z martwych wstał z chwał ” (EwP, nr 34) mo emy interpretowa jako epifani Bo ej mocy (nazwijmy to poprawn wykładni teologiczn ). Trzeba równie mie na uwadze ów lad, jaki ci gnie si za chwał w postaci jej nader fizycznej obecno ci w „metaforyce”. Wstał „z” chwał (w narz dniku), a nie np. „w” chwale czy „chwalebnie” (jak?).

W wielu utworach spostrzegamy, e chwała jest czym bardzo konkretnym, czym co mo na np. „da ” wiernemu w nagrod . Ewangelikalna pie przywołuje starotestamentowe przedstawienia chwały, która „chodzi z Panem”, jak np. w pie ni piewanej na melodi Roty, w której czytamy:

Nie rzucim wiary, e nasz Pan,  
Syn Bo y, Syn człowieczy,  
Za grzechy nasze na krzy dan,  
Gin cy wiat wyleczy.  
Przed Nim ju piekiel mocy dr ,  
Wnet przyjdzie z chwał Sw  
( KCh 1947, nr 163)

czy w innej pie ni:

W dy majestat Bo ych chwał  
Miej przed okiem, miej w pami ci  
(EwP, nr 39)

Ten ostatni cytat to oczywi cie przeno nia, nie chodzi tu o fizyczne widzenie, lecz o pami , nale y jednak zwróci uwag , e metafora przywołuje widzenie. Podobnie \*

<sup>37</sup> Terminu tego u ywał, opisuj c teofaniczn i epifanijn funkcj *kabod* w Starym Testamencie, T.N.D. Mettinger, *The Dethronements of Sabaoth...*, dz.cyt, s. 81 (ang. *vehicle of communication*) przy omówieniu fragmentu Lb 12,5n.

wizualizacja (sensualizacja) wi to ci Boga przejawia si w pie ni *Znam kraj*, w której „wiecznie I ni Chrystusa moc” ( P 1981, nr 808). Zwró my uwag , e w wietle analizowanych przykładów chwał mo na tak e słysze , np.:

W twych sprawach chwała wieczna tkwi,  
Królestwa Twego pi kny blask.  
Niech chwała Tobie ci gle brzmi.  
Cze wieczna za zdroj twoich łask.

(ChP 1948, nr 248, *Niebieski, błogi Ojcie nasz...*; tak e PNW 1970, nr 106)

Mo na j równie widzie :

gdy Chrystus, ich ycie, uka e si w chwale,  
Gdy kiedy objawi si , jakim jest sam<sup>38</sup>

( P 1981, nr 9; tak e HS 1949, nr 7)

Chwały mo na te dotyka : „chwał sw przyoblekł ich” ( P 1981, nr 617). Pie pomaga przeno nie „zobaczy ” zbawienie: „Ty, Panie, zjaw wielmo no Sw / I chwał , któr w niebie dasz” (EwP, nr 189). Zachowała si pie J. Prochanowa z nast puj cym w tkiem mistycznym:

Czy tron Twój, Panie uwielbiony,  
W niebie nie do jest wspaniały,  
e w gł bi duszy mej skruszonej  
Zasi chcesz na tronie chwały?

(HS 1949, nr 5)

Zwykle „tron chwały” jest „miejszem przebywania” Boga zlokalizowanym w niebie, pojawiaj cym si w wiecie przedstawieniowym pie ni. W przytaczanej pie ni widzimy , e Bóg „zasiada w gł bi duszy”. W nast pnej strofie pojawia si obraz podmiotu lirycznego w jego cielesnym wymiarze jako wi tyni Boga. „Tron chwały” i „ wi tynia Boga” zostaj uwewn trznione. Dokładniej mówi c przestrzenie: wewn trzna i zewn trzna, nakładaj si na siebie.

## wiatło chwały

W pie niach po wi conych niemal w cało ci chwale reguł jest nawi zywanie do biblijnego wiecienia chwały. W cytowanym ni ej utworze w ka dej prawie zwrotce pojawia si chwała, a cało zamyka wyj tkowe spi trzenie obrazów:

Zmartwychwstał z tryumfem jasno ci i chwał.  
W blasku chwały niebieskiej Pan wstał.  
W chwale niebios rozlewał miło ci swej blask  
Wiernym rozlał obfity zdroj łask

(ChP 1948. nr 286, *O, jak wielkie zwyci stwo*)

<sup>38</sup> Przytaczana pie to przekład utworu pietysty Ch.F. Richtera, pt. *Es glänz der Christen inwendiges Leben*.

Pie przetłumaczono z rosyjskich *rycnu* (nr 417), w których opracował J. Prochanow bez podawania jednak źródła. W rosyjskiej wersji brak jest powtórze z polskiego tekstu. Otwarte pozostaje pytanie, czy wiadcz one o chropawym stylu wielu przekładów z pierwszej połowy XX wieku czy te o traktowaniu słowa „chwała” jako funkcjonalnego literacko biblijnego synonimu wi to ci?

Zgodnie z biblijnym wzorcem (Ez 9-10) oraz chrze cija sk ikonografi , chwała wieci, promieniuje oraz l ni i pod tak postaci znajdujemy j tak e w ewangelikalnych pie niach:

O Zbawco (...) Kiedy to chmur osłony Twej chwały przerwie blask?  
(EwP, nr 144)

Biały sztandar chwały nam wspaniale l ni!  
Sam go dał nam Jezus Król  
( P 1981, nr 517, *Biały sztandar*)

O, doprowad tam mi Bo e, gdzie ja nieje chwała Twa,  
I gdzie ten, co wierzy w Ciebie, odpocznienie wieczne ma.  
(ChP 1948, nr 320, *O, mój zdroju łaski*)

wiecenie chwały ma tak e star literack tradycj . Pojawia si , np. w znanej pie ni *Bo e, co Polsk* Alojzego Feli skiego (1771-1820) z 1816 roku, któr , co ciekawe, zamieszcza wi kszo analizowanych kancjonałów:

Bo e, co Polsk przez tak liczne wieki,  
otaczał blaskiem pot gi i chwały  
( P 1981, nr 811; GW 1984, nr 285; PNW 1986, nr 420)

wieci wi to Boga, wieci niebo, tak wi c chwała, b d ca niemal synonimem tych wyobra e , tak e wieci. Wszystko, co wieci, przenika si w poetyckim obrazowaniu do płynnie - Jezus, niebo, chwała Boga. Cała sfera *sacrum* jest wymieniana jako źródło jasno ci, co jest zgodne nie tylko z chrze cija sk tradycj przedstawiania wi to ci. wiec ca chwała wytycza jednocze nie cel w drówki podmiotu lirycznego. W jednej z pie ni podmiot liryczny zwraca si do Chrystusa:

Jezu, wiesziesz sw owieczk ,  
Która ufa Ci,  
Wiesziesz pewnie, wiesziesz błogo,  
Gdzie Twa chwała l ni  
( KCh, 1947, nr 145; P 1981, nr 390, *Jezu, Ty niewystłowion* )

G. Tersteegen w słynnej pie ni *Uwielbiam miło niepoj t* kreuje podmiot liryczny, który, ogarni ty wi to ci Boga wyznaje, e „bił ode mnie blask Twej chwały” (za: PR 1917, nr 118; P 1923, nr 325; KCh 1947, nr 10). Chwała mo e si wi c w pewnych sytuacjach udziela wiernym, mo e sływa z góry na wiernych jak łaska Boga i stawa si ich udziałem. Mo na przypuszcza , e chodzi o kolejne obrazowanie u wi cenia. Ten, tak wa ny, termin ewangelikalnej i pietystycznej teologii zostaje oddany przez motyw wiecenia ludzi przepelnionych łask , czyli u wi conych. W ostatniej strofie pie ni przetłumaczonej z j zyka rosyjskiego: *O Panie, t skni dusza ma* znajdujemy obraz blasku chwały, która przekształca - u wi caj c:

W oblicze patrz c wielbi Ci ,  
 Twej chwały blask mi dan,  
 Na obraz Twój przekształci mi  
 W on doskonaly stan.

( KCh 1947, nr 100)

Blask chwały, podobnie jak strumie łaski czy strumie krwi, pełni w wiecie przedstawieniowym t sam funkcj . U wi cenie podnosi człowieka z poziomu doczesnego ycia pełnego grzechu w stan bli szy idealnemu, w którym Bóg „prze wietla łask ” tak bardzo, e mo liwe do osi gni cia s stany religijnej doskonało ci<sup>39</sup>. Użyskujemy ci g znacze , a raczej pole semantyczne: Bóg (*sacrum*) - chwała - l nienie i wiatło - wiara i u wi cenie. Elementy obrazowe, czyli wiatło i l nienie, s atrybutami chwały, ale, jak widzimy, ka dy z elementów mo e w pie niach pojawi si jako wiec cy. W zasadzie kolejno odzwierciedla przyczynowo , z tym, e w protestanckim nauczaniu wiara i u wi cenie s darem łaski Boga. Czy zatem mo na stwierdzi , e tak e i chwała jest jednym z materialnych i „zmysłowych” odpowiedników łaski, skoro pełni t sam rol w wiecie przedstawionym pie ni, jak łaska Boga pełni w ewangelikalnej doktrynie? wiadectwa tekstowe s niejednoznaczne. W pie niach dochodzi do nało enia si i przenikania atrybutów tak, e z trudem udaje si deszyfrowa wła ciwe znaczenie danej figury retorycznej. W poni szym fragmencie blask chwały oznacza np. samego Jezusa:

Blasku chwały Bo ej Ty,  
 wiatło z Boga narodzone,  
 Spraw, by serca ku Twej czci  
 Teraz były otworzone,  
 Aby w modłach, pieniach Panie,  
 Ciebie wielbi były w stanie.

( P 1981, nr 603, *Jezu drogi, my my*)

Pie t napisał szwedzki kaznodzieja Thomas Causnitzer (1618-1648). W niemieckiej wersji (*Liebster Jesu, wir sind hier*), z której prawdopodobnie zaczerpni to tekst do tłumaczenia, strofa ta brzmi:

O du Glanz der Herrlichkeit  
 Licht vom Licht, aus Gott geboren,  
 mach uns allesamt bereit,  
 öffne Herzen, Mund und Ohren;  
 unser Bitten, Flehn und Eingen  
 laß, Herr Jesu, wohl gelingen<sup>40</sup>.

Tak e w oryginale motyw blasku chwały powoduje przemian serc. Zauwa my, e padaj ce okre lenia zwykle odnosz si do Jezusa, który zostaje wymieniony dopiero w zako czeniu strofy, zaczynaj cej si wezwaniem chwały. Wielokrotnie nie sposób odró ni w tekstach pie ni działania Boga od Jego łaski czy chwały. Zacieraj si tak

<sup>39</sup> My li ewangelikalnej nieobecne s skłonno ci perfekcjonistyczne oparte na rozbudowanej teologii u wi cenia. Zob. m.in. R.N. Flew, *The idea of Perfection in Christian Theology*, London 1968; L.G. Cox, *John Wesley's concept of perfection*, Kansas 1968; Z. Pasek, *Ideał doskonało ci religijnej w neopietyzmie wschodnich Niemiec i Polski...*, dz.cyt., s. 132-146.

<sup>40</sup> *Evangelisches Gesangbuch*, dz.cyt., nr 119.

w tekstach polskich, jak i obcoj zycznych. W niektórych utworach blask chwały mo - na zobaczy dopiero po mierci, kiedy podmiot liryczny zostaje odziany w „szat zbawienia”:

Gdy, Panie mój, odwołasz mi ze wiata,  
 Gdy ol ni mi Twej chwały wiecznej blask,  
 Gdy dana b dzie mi czysto ci szata  
 I Ciebie ujrz , Jezu, Królu łask.  
 Me serce wtedy za piewa Ci: Jak wielki Ty!

(HS 1949, nr 7, *Gdy na ten wiat spogl dam*)

Wprowadzenie motywu wiec cej chwały powoduje, e w utworach tych pojawia si skonstrastowana ze wiatłem motywika ciemno ci i nocy jako znaków grzesznego, doczesnego ycia „przed” zbawieniem, przed nawróceniem, przed osi gni ciem społeczno ci z Bogiem:

Noc to jest, w której zaja niała  
 Cudowna miło Boga łask.  
 Dzieci cia niebios wieczna chwała  
 W m ciemno niesie sło ca blask;  
 A sło ce to, wspaniale I ni c,  
 Przy miłoby tyśi ce sło c.

(SP 1935, nr 30, *Noc to jest, w której zaja niała*)

Odnotujmy, e zazwyczaj to ludzie nios chwał Bogu, ilustruj c kierunek uwielbienia Boga. Blask chwały zwi zany jest z kierunkiem odwrotnym, który mo na nazwa epifanijnym, od Boga do ludzi. W cytowanej pie ni chwała niesie blask sło ca. Powy sza pie (*Dies ist die Nacht, da mir erscheineri*) została napisana przez Kaspara Friedricha Nachtenhófera (1624-1685). W oryginale ów fragment brzmi:

Dies ist die Nacht, da mir erscheinen  
 des groBen Gottes Freundlichkeit;  
 das Kind, dem alle Engel dienen,  
 bringt Licht in meine Dunkelheit,  
 und dieses Welt- und Himmelslicht  
 weicht hunderttausend Sonnen nicht<sup>41</sup>.

Odnotujmy nieobecno chwały. W polskiej wersji wieci chwała Boga, a w niemieckiej wersji mamy gr dwuznaczno ci - wieci *Himmelslicht* albo *Freundlichkeit* (tu - łaskawo Boga) lub narodzone dzieci , pie umieszczona jest bowiem w cyklu bo onarodzeniowym. cisty zwi zek wiatła i chwały powraca tutaj na nowo.

## Brzmienie chwały

„Brzmienie chwały” odsyła dosłownie do Psalmu 149,1, w którym znajdujemy wzór dla obrazowania tej pie ni: „Halleluja. piewajcie Panu pie now ; chwała jego nie-

<sup>41</sup>Za: *Evangelisches Gesangbuch für Ost- und Westpreussen*, dz.cyt., nr 22.

chaj zabrzmie w zgromadzeniu wi tych” (Ps 149,1; por. tak e Ps 19,2-3). Słowo „chwała” oznacza tutaj sens i tre piewanych pie ni - wielbienie Boga. W kilku kol dach znajdujemy tak figur , np.: „niebiosa nuc chwały piew” (HS 1949, nr 25) oraz „gło nej chwały d wi k rozbrzmiewa Panu” (HS 1949, nr 29), ale nale y zaznaczyć , e brzmienie chwały mo na usłysze nie tylko w pie ni bo onarodzeniowej. Ów d wi k to przede wszystkim brzmienie pie ni, to głoś zboru, który wielbi i wychwala Pana:

Po wieki b dzie w niebie  
 piew dzieci jego brzmi ),  
 e godzien jest dzi kczynie  
 Nasz Pan i wiecznych chwał.  
 Pie chwały dzieci małych  
 Skro nieba płynie bło ,  
 O, dzieci. Zbawca woła.  
 Po pieszcze wszystkie do .  
 (EwPb.r.w., nr 153)

W przebudzeniowych pie niach pojawia si stały zwrot: „Mój hymn pełny chwał” ( P 1981, nr 581), który oznacza moc piewanej pie ni, moc wiary stoj cej za arliwym zborowym piewem. Wskazuje na jej siłę i znaczenie. Bóg posila słabych, którzy z „chwał id na ustach” (EwP b.r.w., nr 142). Jedna z pie ni formuluje wezwanie do piewu w zborze nast puj co: „chwała ze wszec stron niech brzmi dokoła./ Pot dze cudów Bo ych cze ” ( KCh 1947, nr 4; ChP 1948, nr 49, *Chwał daj Panu, o duszo moja...*). Chwała tutaj to dosłownie „cze [oddawana - Z.P.] pot dze” Boga i jego manifestacjom. Form tej czci jest zbiorowy piew wiernych, b d cy zewn trznym wyrazem tego, co dzieje si w sercu człowieka, jak w pie ni ksi dza P. Sikory *Aniołowie z nieba*:

Serca wykrzykujcie gło nej chwały d wi k,  
 niech rozbrzmiewa Panu a w najdalszy wiek.  
 (PNW 1970, nr 106)

## Uwagi podsumowuj ce

Protestancki ikonoklazm, podj ty konsekwentnie przez ewangelikalny kalwinizm, dziedziczył starotestamentow , semick niech do plastycznych przedstawie obrazowych. Duchowo przebudzeniowa ma tak e mocno ikonoklastyczny charakter. Jednak to obserwowalne w pie niach ci enie ku „fizycznemu” przedstawianiu chwały jest kolejnym przejawem wyobra ni realistycznej, odrodzeniem obrazowo ci, która wydaje si m.in. konsekwencj ewangelikalnej postawy wobec Biblii. „Odrzucony obraz” wraca w tej materii, która jest podstaw przekazu religijnego w protestantyzmie - w słowie. Umo liwia to zarówno wiadomo „literacko ci” pie ni, jak i wzorzec biblijny (za po rednictwem staropolskiego przekładu BG), który zwalnia nieco z czujno ci przed zakaznym uprzedmiotowieniem Bo ej epifanii.



Przypomnienie teologicznej koncepcji chwały jest tutaj niezwykle ważne, gdy obecna chwala w ewangelikalnych pieśniach polskich kancjonałów bierze się zarówno z obrazowania Biblii, jak i z różnymi jej interpretacjami. Wykazujemy, z jednej strony, nie wiadomą etymologię samodzielnie, ale z drugiej, nawijając do pierwotnego pojmowania tego słowa, restytuujemy fizycznie i namacalnie w obrazowaniu chwały. Rozwój teologicznych interpretacji w zachodnim chrześcijaństwie idzie w stronę pozabawienia chwały mołiwo ci jej widzenia i oglądania przez człowieka poza szczególnymi przypadkami stanów mistycznych. W katolickiej i ewangelickiej perspektywie chwala Boga oznacza Jego wiłto, która stanowi dla człowieka podstawę oddawania Mu religijnej czci. Teologowie wskazują na jej epifanijski charakter. Jest ona tym, co wzbudza czeł dla Boga. Siostra A. Sielepin w swojej teologicznej rozprawie o chwale zauważa, że terminy „chwala”, „moc” i „łaska” są ze sobą powiązane. Píše: „wobec człowieka łaska jest danym od Boga uzdolnieniem i rodowiskiem dla do wiadczenia chwały - *doxa*, a w czasie odkupienia objawianej jedynie w postaci przemieniającej dynamiczną moc Boga, chwały *dynameis*”<sup>42</sup>. Przypomina znane teologii i językowi chrześcijańskiemu rozróżnienie na chwałę eschatologiczną, dotyczącą wiecznej szczęśliwości, oraz chwałę jako kult - *glorificado*<sup>43</sup>. Zauważa, że głosy biblijne, głównie Stary Testament, dowodzą, iż chwałę „posiada” jedynie Bóg (przywołuje tu Ps 24,7; Iz 42,8; 1 Kor 2,8; Ef 1,17). Encyklopedia katolicka KUL w hałe „chwala Boga” definiuje ją m.in. jako „zhipostazowany majestat Boga”<sup>44</sup>. W ujęciu ewangelickim chwala Boga oddziałuje na ludzi poprzez Słowo, łaskę Boga i sakramenty. W tej perspektywie mniejsze znaczenie ma wymiar sakramentalny. Koncentracja na słowie w duchowo ci ewangelikalnej oznacza nie tylko zasadę *sola scriptura*, ale jej rozszerzenie o wymóg aktywnej ewangelizacji, pojmowanej jako czynne głoszenie zbawienia - czyli „oddawanie chwały” Bogu, takiego bowiem określenia używa się najczęściej w analizowanych pieśniach.

Tak w baptystycznym *Głosie Wiary*, jak i w *piewniku Pielgrzyma* znajdują się cztery o identycznym tytule: „Chwała i dziękczynienie”. W metodystycznych *Pieśniach Nadziei i Wiary* oraz w *piewniku Pieśni Religijnych* amerykańskich baptystów, cztery nosi tytuł „Pieśni pochwalne i dziękczynne”. Wśród nich tych najczęściej uwagi poświęca się chwale, choć cięstołiwo pojawiają się tego słowa w innych fragmentach kancjonałów jest niewiele mniejsza. Chwała Boga jest zatem głównym instrumentem ewangelizacji, pomostem łączącym Boga z ludźmi. Dwukierunkowo (górnodół) semantyczna kryje się w 1) objawiającej się człowiekowi chwale Boga i 2) wychwalaniu Go przez ludzi. Ruch w obu kierunkach jest uwarunkowany jednostronnie - Bóg ukazuje chwałę, a człowiek odpowiada wychwalaniem.

Wstępna analiza metaforyki chwały, przeprowadzona w duchu analiz G. Lakoffa i M. Johnsona, pozwala na wysnucie wniosku, iż chwala wiłe się przede wszystkim z leksyką zmysłowego konkretnego. Przeglądajmy raz jeszcze dokonany w niniejszej części katalog znaczeń. Mamy uproszczone: „chwala to cię ar” (zanosi chwałę - w znaczeniu: modli się) oraz łączący się z tym poprzez czasownik „nosi” zwizek „chwala to ubranie” („ubierzmy niebian strój”). Podobnie często wyrażenia oparte na schemacie „chwala to miejsce” (np. „wejdźmy do chwały”), „chwala to d w i k”

<sup>42</sup> A. Sielepin, *Chrystus po ród was...*, dz.cyt., s. 84.

<sup>43</sup> Tam e, s. 34.

<sup>44</sup> S. Synowiec, „Chwała Boga”: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1989, kol. 429.

(„brzmienie chwały”) lub „chwała to wiatło” („blask chwały”). W wi kszo ci przypadków dotyczy to jednak topiki zbawienia i wi to ci. Chwała bowiem we wszystkich tych przykładach przywołuje obrazowanie zbawienia i samego *sacrum* - „chwała to zbawienie”, a „wej cie w chwał ” oznacza wszak samo zbawienie, tyle e w wymiarze eschatologicznym lub u wi ceniowym. Jak zbawienie dokonane przez ofiar Chrystusa wyra ane jest przez symbolik krwi i imienia, tak chwała okre la zbawienie oznaczaj - ce ostateczn ł czno z Bogiem lub te symbolizuje prze wietlone łask chrze cija - skie ycie.

Obserwuj c kierunki rozwoju ewangelikalnej pie ni mo na w podsumowaniu odnotowa , i w ostatnich dziesi cioleciach XX wieku znacznie wzrosła popularno pie ni wychwalaj cych Boga. Zmniejsza si , wraz z odwrotem od obrazowania krwi, aspekt dydaktyczny i formacyjny, za wzmaga si funkcja ekspresyjna pie ni. Jak si zdaje, jest to wynikiem zmiany pokole i formy wyra ania religijnych uczu . Topika krwi została przez wra liwo młodszych pokole uznana za zbyt archaiczn i stopniowo uległa ograniczeniu. Topika chwały zdominowała obrazowanie soteriologiczne, które jeszcze w pierwszej połowie XX wieku wi zało si przede wszystkim z motywem krwi Chrystusa.

Naley tak e zaznaczy , e nowsze pie ni s bardziej efemeryczne i ulotne. Zapisywane na foliach i przekazywane sobie podczas ewangelizacji, składaj si z kilku powtarzanych linijek, których tre koncentruje si wokół jednego czy dwu motywów. Ta krytykowana przez starsze pokolenie ewangelikalnych chrze cijan za ubóstwo „redukcja” strony tekstowej pie ni ma za cel wiadomie skupi uwag wiernych na najwa niejszych tematach ewangelikalnego nauczania. Pie ni stały si raczej form muzycznej medytacji podstawowych w tków chrze cija skiego kultu i pełni tym samym nieco odmienn funkcj . Nie s ju wyznaniem wiary w zbawczy czyn Chrystusa (cho nadal głoszenie tej prawdy jest fundamentem ewangelikalizmu), ale s coraz cz ciejszym krótkim przypomnieniem „bosko ci Boga”, jego transcendencji, a przydatno motywu chwały w tym zakresie nie ulega w tpliwi ci. Unikaj c tonu pro by, który mógłby sugerowa interesowno , oraz formy wykładu wiary (dydaktyzm), nowa ewangelikalna pie skupia si na bezinteresownym, niemal autotematycznym w formie „wychwalaniu” Boga.

## V. EWANGELIKALNE PIE NI W WIEŃLE TEORII LITERATURY I PRAGMATYKI J ZYKOWEJ

### Podmiot liryczny i problem nadawcy-odbiorcy

Podmiot liryczny analizowanych pie ni najcz eiej przyjmuje rol pielgrzyma, w dru - j cego przez doczesne ycie do nieba, do raj, z którego został wyp dzony (ChP 1948, nr 108). Wizje niebieskiej ojczyzny i motyw pielgrzymki do niej pojawiaj si w ró - nych cz ciach kancjonatów, mo e z wyj tkiem pie ni bo onarodzeniowych. Antyczne w swych korzeniach toposy ycia jako w drówki czy eglugi s w pie niach realizo - wane oczywi cie na sposób chrze cija ski. ycie człowieka jest pielgrzymk , która tak naprawd jest powrotem do ojczyzny: „Pragn łbym wej w ten górny raj,/ Do mego Pana w ojczysty kraj” (ChP 1947, nr 299, *O mej ojczy nie piewałbym wci* ) czy:

Mój pielgrzymie, we mi z sob ,  
Ch tnie pój d w górny kraj! (...)  
Pielgrzymujmy razem w wierze,  
Nikt nam skarbu nie zabierze!  
Wnet ojczysty ujrzym brzeg!

(HS 1958, nr 356; P 1935, nr 399, *O pielgrzymie*)

W kształtowaniu si tego toposu w literaturze ewangelikalnej kluczow rol ode - grali siedemnastowieczni pisarze z kr gu puryta skiego. J. Milton swój poemat *Para - dize łosi {Raj utracony}* z roku 1667 ko czy obrazem wygnania pierwszych rodziców i wizj ludzkiego ycia, które stanie si powrotem do niebieskiej ojczyzny. J. Bunyan w *Pilgrim progress (W drówki Pielgrzyma)*, napisanych w roku 1678, opisywał w alegoryczny sposób pielgrzymk duszy chrze cijanina do nieba, spotykaj cej po drodze alegorie ró nych sytuacji i pokus, z jakimi w yciu przychodzi si boryka <sup>1</sup>. Utwory te miały ogromny wpływ na buduj ce pi miennictwo protestantyzmu, który odrzucił ide pielgrzymek i kwestionował u wi cenie przez doczesne działania i fi - zyczny kontakt z jakim miejscem tu na ziemi. W imi wyj tkowego charakteru Objaw - ienia, odrzucił mo liwo istnienia jakichkolwiek wi tych miejsc oraz uzyskania zasługi przez podobne działania. Protestancka pielgrzymka, jak znajdujemy w pie - niach, ma wi c charakter wewn trzny, co oznacza, e w druje si nie do konkretnych miejsc geograficznych, ale do uprzedmiotowionych warto ci duchowych, które powin - ny by realizowane w yciu. wiat przedstawiony tych utworów to albo pejza we - wn trzny, albo alegoryczna mapa religijnej doktryny, w której celem drogi jest zba - wienie, a sama droga ilustruje przemian jednostki w chrze cijanina. Zgodnie z pierw -

sz, też M. Lutra z 1517 roku, mówi c e „całe ycie wiernych ma by pokut”, to wła nie ludzkie ycie powinno si sta miejscem zmagania wewn trznego i dochodzenia do religijnych warto ci. Postulat ten przekłada si ci le na literacki kształt protestanckiej literatury budujcej. Pielgrzymka staje si wi c metafor ycia, które jest drog do nieba, Boga i Jezusa. Przedstawieniu temu przy wieca wyra nie dydaktyczny i ewangelizacyjny cel. Wizja dwóch dróg tak popularna w umoralniaj cych ciennych obrazach i licznych protestanckich ołtarzach, w pie niach jest alegoryczn w drówk o duchowym charakterze. W pie ni *O, ciesz si młódzie cze, w młodo ci swej* apel dotyczy dwu dróg: „Lecz zawsze w pami ci dwie drogi miej:/ T w sk obieraj,/ Wiar , miło , nadziej ./ Grzechowi umieraj na drodze swej!” (ChP 1948, nr 276).

Niekiedy niebieska ojczyzna, z której człowiek został wygnany po upadku, przybiera posta miasta, jak w pie ni *O, miasto, cudne miasto cne*. Przypomina wówczas Niebiesk Jeruzolim z Objawienia w. Jana:

W tym mie cie jest ojczyzna ma,  
Tam rado wiecznie trwa.  
Niedoli wszelkiej jest tam kres  
I nie ma smutku łez.

(ChP 1947, nr 300)

Niekiedy w dramatycznej apostrofie podmiot liryczny wzywa jednostk do powrotu: „Do domu, do domu,/ Zbł kane dzieci wró ” (HS 1949, nr 82, *Do domu*). Egzystencja doczesna człowieka jest bowiem wtr ceniem w histori , która, zgodnie z ekonomici zbawienia, rozgrywa si mi dzy dwoma punktami - upadkiem człowieka i jego powrotem do Boga. Jedynym punktem czasowym wyró nionym w tym ciennym okresie jest oczywi cie zbawienie i wydarzenie chrystologiczne, dzi ki któremu powrót do Boga jest w ogóle mo liwy. Pielgrzymka przez ycie to w zasadzie „pod anie za Chrystusem”, *imitatio Christi*, na ladowanie Go, jak w refrenie pie ni *Gdy mam tylko Jego* F. Hardenberga:

Gdy mam tylko Jego,  
Wszystko rzuc rad,  
Pójd z lask podró nego,  
Za Jezusem w lad.

(HS 1949, nr 228; ChP 1947, nr 109; P 1981, nr 440)

W pie ni Ph. Blissa:

Na laduj codziennie i przyjm wiatło to.  
W pielgrzymce si cz sto trud czuje i mdło ,  
e nieraz to ledwie tchu dusza ma do

(P 1935, nr 137; ChP 1947, nr 91, *Duchowi wi temu*)

podj cie roli pielgrzyma przez podmiot liryczny to odpowied na Bo e wezwanie do ycia jako słu by. Pielgrzymka jest bowiem tak e obrazem słu by ewangelizacyjnej, to wierno i kontynuacja misji Jezusa: „Bracia Pan woła nas/ Do swej słu by,/ Ju czas./ Pójd my wi c w jego lad” (ChP 1947, nr 29; P 1935, nr 65).

Interesuj c odmian obrazu ycia jako pielgrzymki, jest perspektywa wspólnotowa czy eklezjalna. Podczas nabo e stwa, w sytuacji zborowego piewu, skuteczno per-swazyjna pie ni jest wi ksza, kiedy np. zbiorowy podmiot liryczny wzywa jednostk : „Pójd z nami, pójd , a nie chod sam./ Idziemy do niebieskich bram” (ChP 1947,

nr 308; P 1935, nr 103; HS 1958, nr 102). Wezwanie do podjęcia pielgrzymki ludami Chrystusa ma w budującej literaturze przebudzeniowej kontekst eschatologiczny. Z jednej strony, zarówno radykalny pietyzm, jak i skrajne postaci ewangelikalizmu, były przekonane o rychłej paruzji Chrystusa. Z drugiej zaś, zaznaczmy, że mierczowie, choć jest kościół doczesny, jest też w tej perspektywie niezawodnym początkiem pełnej społeczności z Bogiem. Mimo tego eschatologicznego optymizmu w ewangelikalnym spojrzeniu na mierzowia, w starszych utworach reprezentujących szczególnie radykalny i mistyczny pietyzm, nad mierzowia pielgrzymka zawisa ledwo uchwytny ton groby. Posłuchajmy G. Tersteegena:

Już czas się puścić w drogę,  
 Wieczorny pada zmrok;  
 Tu zewsząd siły wrogie  
 Czują na nasz krok.  
 Niech nam nie braknie sił  
 W tej drodze do wieczności:  
 Pan siły da w pełni ci  
 By koniec dobry był. (...)  
 I musimy jak pielgrzymi,  
 Jak cichy biedny lud;  
 Kto zbyt się łączy do ziemi,  
 Utrudnia sobie chód. (...)  
 Pielgrzymka już się kończy,  
 Wytrwajmy krótki czas! (...)  
 Gdy w górę się zejdziemy,  
 U Ojca odpoczniemy;  
 O, co za błogi stan.

( P 1981, nr 441; HS 1949, nr 438; ChP 1948, nr 187, *Już czas się puścić w drogę* )

W tym utworze nieznaną, ale bliską godziną mierci, wywołuje nastrój niepewności i zagrożenia równoważony stwierdzeniami o niezawodnym celu w drodze, jakim jest powrót do Boga. Należy jednak podkreślić, że ujęcie mierci jako poświęcenia z Bogiem wyraźnie dominuje w analizowanych utworach.

Drugim pod względem istotliwym pojawianiem się toposem jest bojkowanie, walka. Chodzi o walkę z własnymi słabościami, walkę ze starym człowiekiem, z siłami zła. Ludzka egzystencja opisywana jest wówczas w kategoriach metaforyki militarnej. Życie i bojkowanie stają się tu niemal synonimami. Sfera *profanum*, w której trwa doczesne życie, jest jednoznacznie uznawana za grzeszną. To maska przeciwnika, którym jest Szatan i zło. Walka ta rozgrywa się w ludzkiej świadomości, ponieważ w deterministycznym wieście protestanckiej predestynacji o losach człowieka już zdecydowano ponad nim, na początku dziejów. Dlatego właśnie nie możemy uznać, że wiat przedstawiony tych utworów pokrywa się ze świadomością człowieka. W perspektywie reformowanego protestantyzmu, chrześcijanin wiemy Boemu wezwaniu, wypełniać powinno ci Zakonu - Prawa, zmagać się ze swymi słabościami. Uczynki i mierzowia aktywnie są wszak zewnętrznym znakiem wewnętrznego wiary. Zbawiająca wiara, przypomnijmy, polega na uznaniu przez człowieka, że Chrystus go odkupił, zmarł za jego grzechy, a wierny odtąd wie, ma pewno, że jest zabawiony. Mając świadomość tej wiary, wie, że jego udziałem jest zbawienie. Bojkowanie więc okazuje się walką z pozostałościami, posłujemy się słowami apostoła Pawła, „starego człowieka”, który

pozostał w nawróconym, „nowozrodzonym” chrześcijaństwie i daje o sobie cały czas znać.

Gdy zapłonął wiat płomieniem s dół w strasznym Pa skim dniu,  
 Wrogom Swoim: Id cie precz! Pan powie Sam,  
 Lecz si mile do tych skłoni, co s po prawicy Mu;  
 Kiedy ich zawoła, b d tak e tam.

(SP 1981, nr 546, *Kiedy -wieczny dzie za wita*)

W pieśniach ludy doktryny o predestynacji są raczej ukryte za postawą pewności zbawienia, najczęściej dominuje duszpasterska i dydaktyczna funkcja pieśni, która dyskretnie podkreśla ciśle związki między wiernością Bogu a nagrodą w niebie. Mimo pewnego podobieństwa, nie należy odczytywać tych fragmentów jako obrazu katolickiej nagrody. Protestantyzm w swej pracy duszpasterskiej łączy dwie optyki, Boga i ludzką. W pierwszej zbawienie jest absolutnie niezastępowanym darem Boga, to aksjomat i punkt wyjścia całej protestanckiej teologii. Uznajmy to za model, system niejako idealny. W drugiej, duszpasterskiej perspektywie, mamy do czynienia z ludzkimi słabościami i wiarą wspólnoty wiernych, którzy zmagają się z własną grzesznością. Stoją przed koniecznością wsparcia moralnego ludzi w trakcie swoich doczesnych dni. Wspólnoty ewangelikalne, jak głosi ich ekkleziologia, składają się w zasadzie z nawróconych chrześcijan, którzy powinni być pewni zbawienia, rozumianego jako przyjęcie - w sensie wewnętrznym - odkupienia dokonanego przez miłość Chrystusa. W pieśniach spotykamy jednak często wezwania do wytrwania, do zmagania z przeciwnościami i złem, wyrażone tak e w figurze „bojowania”. Są one ściśle związane z duszpasterską koniecznością wzmocnienia i budowania słabej wiary członków zboru. Jak czytamy we fragmencie *Konfesji Westminsterskiej*, w rozdziale o pewności zbawienia, choć: „prawdziwi wierni mogą przeżywać wahania co do pewności zbawienia; czasami bardziej czasami mniej”, to „jednak cokolwiek by się nie wydarzyło, pewne rzeczy niezmiennie w nich pozostają - nowa natura zrodzona z Boga, życie wiary, miłość do Chrystusa i braci (...)”<sup>2</sup>. Z punktu widzenia jednostki, mamy do czynienia z postawą rozpiętą pomiędzy „wahaniem” się a „pewnością zbawienia”. Apel o walkę jest wezwaniem o wysiłek ludzkiej wierności, o przyjęcie tego opisu zbawienia, w którym b dzie się „zbawionym” tak w życiowej postawie, jak i w przekonaniach. Jest to przecie jedna z podstawowych funkcji języka religijnego.

Pieśń Williama Jamesa Kirkpatricka (1838-1921) zawiera obraz życia jako bitwy pod sztandarem Jezusa i kończy się dwuwersem: „Lecz krótko nasze życie na ziemi tutaj trwa,/ Po ukończonym boju Chrystus koronada” (P 1981 nr 844, *Wiernie w lad za Jezusem*). W błagalnej pieśni Jana Prochanowa, w przekładzie ks. P. Sikory, dostrzegamy wspomnianą możliwość zmiany doczesnego losu człowieka mocno doświadczonego przez cierpienia:

Z niedoli wielkiej, z udręczenia,  
 rzucony burz w straszny bój,  
 Błagalne w niebo l westchnienia:  
 Ach Bo e, ze luj pokój Swój. (...)  
 O, rozkaz wałom, ucisz burz ,  
 Na wiatry oszalałe ski ,

<sup>2</sup> *Konfesja Westminsterska z 1646 roku w: Protestantckie wyznania wiary, dz.cyt., s. 112.*

Ach pomó oczy wznie ku górze,  
Na dusz m koj co wpływ .

( P 1981, nr 770; HS 49, nr 303; PNW 1970, nr 287)

Podkre lanie wielko ci Boga i Jego niezawodnej pomocy w yciowych zmaganiach udzielanej Jego wiernym - to stałe tło dla pojawiających się sytuacji „bojowania”. Doktryna o predestynacji jest jakby w tle, a na plan pierwszy wysuwa się mocny akcent położony na decyzji jednostki o nawróceniu i ciśle związku z soteriologią i konsekwencjami eschatologicznymi. Choć doktryna mówi, że zbawienie jest darem, to sam decyzję podejmuje wszak „wybrany” człowiek. Perspektywa wiary i Boga oraz perspektywa ludzkiej wiadomości przenikają się. Dokładniej mówi o, język tej ewangelizacji wzywa do przyjęcia perspektywy Boga zamiast ludzkiej. To dwie płaszczyzny nakładające się w ewangelikalnej wiadomości, zbawienie jako absolutny dar Boga i wezwanie (do człowieka) o nawrócenie, wezwanie do zerwania z biernością.

To właśnie „optyka duszpasterska” (pragmatyka języka) determinuje pozornie nieobecność motywów związanych z predestynacją w tych pieśniach. Należy stać się świadomym, że znaczna część omawianych wspólnot (np. te należące do ruchu zielonowitkowego) uważa, że przyszło nam tylko w czasie ostatecznym, tu przed zakończeniem dziejów. Pojawienie się darów Ducha w tym ruchu uznawane za znak zbliżającej się paruzji. Natomiast w mniejszym stopniu uwagi o predestynacji odnoszą się do tradycji pietystycznej.

Z innych widocznych, ale daleko rzadszych sytuacji, w jakich opisywany jest podmiot liryczny (albo osoba, do której się on zwraca), można wymienić:

- sytuację snu, w którym jest po prostu człowiek przed nawróceniem, a pieśń wzywa go do obudzenia się - zbawienia, jak np. w pieśni *O, wpuść w głębin* (HS 1949, nr 140; ChP 1947, nr 332) - nawrócenie jest wtedy przebudzeniem;

- sytuację zabłądzenia, np. w pieśni (*O, wróć, o wróć*) (P 1935, nr 128), która częściowo podejmuje w tek biblijnej zagubionej owcy - zob. np. *Owieczka Jęzusa* (SP 135, nr 277; ChP 1947, nr 330) czy pieśń ks. P. Sikory *Owieczko, zbłądziła* (HS 1949, nr 105). Motyw ten zazwyczaj się z topiką akwaticzną, bowiem metafora „zbawienia jako picia” ściśle z tym rol podmiotu współgra: „Na paszach zielonych postawiłem mi / Do cichych prowadzisz mnie wód, / Posilasz mnie dusz miłosierdziem Twym” (ChP 1947, nr 332; HS 1949, nr 140, *O wielki Mocarzu*, to pieśń nawiązująca do Ps 23);

- sytuację skrępowanego wiśni (ChP 1948, nr 19), winowajcy (P 1981, nr 249) lub uwiśnienia - dotyczy to, oczywiście, śpiewania wiśniami grzechu:

Cóż Ci porywa w dół,  
e w bagno mierni brniesz?  
O, wróć jeszcze, wróć,  
Do grzechu uczuj wstręt!  
Jezus ci dzisiaj chce

Ze strasznych wyrwać cię.

( P 1981, nr 173, *Sto, bracie miły*)

Le ałem w wiśniach moich dziękuję grzechów

( P 1981, nr 89);

- sytuację choroby - chodzi o chorobę grzechu (P 1981, nr 177); nawrócenie jest wówczas uzdrowieniem, jak w pieśniach: *Jezus, lekarz nad lekarze* (P 1981, nr 386) czy *Wiśni miło ci ty moim lekarzem* (P 1981, nr 89);

- postaw lamentacyjnej płacz cego, ( P 1981, nr 184, *Id , łzy otrzyj swoje*, lub P 1981, nr 177, *Bo e mój*) - łzy zwykle stanowi rozpoznawalne znami doczesnej egzystencji, a rzutuje na to biblijna wizja nieba, w której „nie b dzie płaczu i łez” (Iz 65,19); płacz to równie znak odrzucenia Mt 24, 51; tak e Łk 13,28);

- sytuację lewego cego (choroba, sen?), który jest wezwany do powstania (nawrócenia), jak np. anafory w pieśni *O wsta ju* ( P 1981, nr 525) czy podobnie *O wsta ju , o wsta dla Pana* ( P 1981, nr 529), *Powsta cie dzi do boju* (SP 1981, nr 531). Cz - sto w zborach tym fragmentom lub pieśniom towarzyszy powstanie całej kongregacji. Niekiedy sen, odwrotnie, symbolizuje uspokojenie - i podmiot liryczny zasypia na piersi Boga *Na Twoim zasną łonie, Jezusie mój* - pieśń ks. P. Sikory ( P 1981, nr 778);

- sytuację brudu i nieczystości, których obmycie i oczyszczenie jest symbolicznym obrazem nawrócenia (zob. szerszy opis w części o krwi);

- sytuację głodu lub pragnienia, gdy nawrócenie jest zaspokojeniem, nasyceniem (cz - sto pojawiają się w pieśniach komunijnych towarzyszących Wieczery Pańskiej (PNW 1970, nr 388, *Do siebie Jezus nas zwołuje*)'.

Na wiecie te ludzi widziałem, (...)

handluj i dusz , i ciałem,

By jako oszuka swój głód”

( P 1981, nr 784, *Przeszedłem ten wiat*);

- sytuacje „biblijne” wynikające z przypowieści Jezusa, o charakterze najczęściej mobilizującym do ewangelizacji - zapraszający na ucztę weselną, sytuacja rybaka ( P 1981, nr 791), rybaka ( P 1981, nr 788, *Dusz rybakiem*), syna marnotrawnego, który ma powrócić ( P 1981, nr 159, *O, nie chod* );

- poczucie bezpieczeństwa, spoczywania „w rękach Boga” - ( P 1981, nr 757 czy 782, w której czytamy: „Tę pewno mam, i żadną siłą,/ Nie wyrwie mi z Chrystusa rękę”).

W pieśniach, szczególnie z drugiej połowy ubiegłego stulecia, zdarzają się tak e niezwykle realistyczne, plastyczne przedstawienia w stylu, który może przypominać styl amerykańskich kampanii ewangelizacyjnych z tego czasu. Odwołując się do wyobrażeń prostych ludzi i chcąc ich poruszyć sugestywnym obrazem, pieśni te używają porównań, które dotychczas nie były znane polskiemu ewangelikalnemu chrześcijaninowi. Jako przykład podajmy utwór, w którym podmiot liryczny zwraca się do grzeszników, by wsiedli do „pociągu łaski Bożej”, który ich zawiezie do nieba. Wzywa, by kupili „bilet łaski” przy „kasie wiary” i zdecydowali się w „Boję pociąg do nieba” ( P 1981, nr 143, *Ju pociąg łaski Bożej*). Pieśń ta nie zawierała żadnej z przedwojennych edycji *pieśniaka Pielgrzyma*. Jest to zapowiedź nowego języka i nowej metaforyki, które zyskują popularność wraz z szerszą recepcją amerykańskiej duchowości ewangelikalnej, jaka nastąpiła po 1989 roku<sup>3</sup>.

Pojawiają się w pieśniach apstrofy, zaimki oraz formy osobowe czasowników pozwalające dokonać skromnej analizy podmiotu lirycznego oraz tzw. wirtualnego odbiorcy pieśni. Najczęściej podmiot liryczny występuje w pierwszej osobie l.poj., rzadziej w l.m. W liczącym 200 pieśni *pieśniaku Ewangelia w Pieśni*, wydanym przez

<sup>3</sup> O recepcji nowych idei ewangelikalnych w Polsce po 1989 roku: Z. Pasek, *Recepcja nowych idei ewangelicznych w Polsce* w: ten e, *Pstrokate pi kno*, dz.cyt., s. 164-174.



Zwizek Religijny Zwolenników Nauki Pierwszych Chrześcijan (darybystów)<sup>4</sup>, na 200 utworów w 85 wystąpiła 1 os. I. poj., a w 51 przypadkach 1 os. im. W pozostałych nie sposób było ustalić formy osobowej podmiotu lirycznego. Wiadczą to mocno o osobistym charakterze pieśni. Można tak powiedzieć, że pod względem pragmatycznym, jest to przekaz językowych wzorców opowiadających historię o zbawieniu jednostki. Wszak są to gotowe „role” (wypowiedzi w 1 os. I. poj. charakteryzują pod względem rodzajowym, prócz poezji, także strukturę dramatyczną), nie pojmowane tu jako sztuczne „odgrywanie”, ale jako wiadectwo, które niesie ze sobą kerygmat. Jezus jest zawarty w przekazywanym przez pokolenia Słowie, nie tylko w pisanej literaturze Słowie Biblii, ale także w słowie ewangelizacji.

Pieśni charakteryzują się mnogością apostrof. Są one najczęściej przywołaniem lub apelem do Boga: „Wiat bez Ciebie pełen grzechu -/ Chryste, Zbawco, Królu nasz” (SP 1981, nr 790), „Bądź Ty ze mną nieustannie” (P 1981, nr 756), „Przyjdź Duchy Boży w potęgę swoją” (P 1981, nr 696). Jak zauważa A. Okopie-Sławińska, „apostrofy szczególnie często pojawiają się w tekstach niewątpliwie nastawionych na skuteczność perswazyjną z pewnością skierowaną ku komuś innemu niż obiekty retorycznych przywołań”<sup>5</sup>. Autorka stawia następującą hipotezę dotyczącą istnienia tzw. drugiego odbiorcy, która, przeniesiona na grunt ewangelikalnej pieśni, ma wydzielić nieco redukcjonistyczny. Prócz Boga - głównego adresata pieśni - drugim adresatem, owym „drugim odbiorcą”, jest zbiorowo wiernych. Słuchajcie i śpiewajcie wspólnota ukazuje się, w perspektywie tej uwagi A. Okopie-Sławińskiej, jako odbiorca, który jest równocześnie i nadawcą.

Często apostrofy odnoszą się wprost do drugiego człowieka, tego słuchającego, tego obok, brata ze zboru: „Na Pana skieruj swój wzrok wiary” (P 1981, nr 222), „Pójdź i rzuć się do stóp Jego/ By uwolnił z więzów ci” (P 1981, nr 163), „Dziateczki, dziateczki po pieszajcie wraz” (P 1981, nr 37), „Bracia do czynu wielkiego powstańmy” (P 1981, nr 795). Znacznie rzadziej spotykamy inne wezwania, np. „Jerozolimie, grodzie mój” (P 1981, nr 725). Znaczna część wezwań dotyczy przemiany człowieka, jak w pieśni K. Hławiczki *O, Zbawicielu drogi*: „Już do tego złego”, „o zmień, o zmień” (oba fragmenty - P 1981, nr 84), a apostrofy do Boga są często prośbą o bycie wszędzie On w relacji z jednostką („wspomóż”, „dodaj”, „zełj”, „zstąp”).

Wezwania zawarte w pieśniach są kierowane do słuchaczy, którzy już się nawrócili, by wytrwali (P 1981, nr 287: „Jak często narzekałem./ Gdy szatan serce starał./ Dziwolnym, gdy poznałem/ Twej wielkiej łaski dar”), jak i do tych potrzebujących nawrócenia, aby dokonali owego wyboru (*Duszo nie lękaj się*, P 1981, nr 376). Dochodzi do ciekawego paradoksu. Wezwania do nawrócenia wysłuchujcie i śpiewajcie, którzy są już „po nawróceniu”. Pieśni ewangelizacyjne stały się jednak integralną częścią pieśników. Ale można tak powiedzieć, że ewangelikalni chrześcijanie potrzebują nawrócenia permanentnego. Pieśń ma podwójną funkcję, zwraca się tak do „człowieka zewnątrz trzniego”, aby u tego starego chrześcijana kiego rozróżnienia, który stoi jeszcze przed decyzją wiary, jak i umacnia „człowieka wewnątrz trzniego”, który jest na drodze chrześcijańskiej u wiary. Dodajmy, że oczekiwanie religijnego przebudzenia jest na

<sup>4</sup> To typowy ewangelikalny pieśnik pierwszej połowy XX wieku.

<sup>5</sup> A. Okopie-Sławińska, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, Kraków 2001, s. 81; szerzej o relacji nadawca - odbiorca - ta, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji w: Problemy teorii literatury*, seria 2, wyd. H. Markiewicz, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 29-43.

stałe wpisane w duchowo ewangelikalną i przejawia się m.in. właśnie w umieszczeniu licznych ewangelizacyjnych pieśni w pieśnikach.

We wspomnianym na początku tej części pieśniku *Ewangelia w Pieśni*, Bóg pojawia się: 1) jako opisywana rzeczywistość, do której odnosi się wiat przedstawiony wtedy występuje w formie 3 os. l.poj. (83 przypadki - „pieśni o Nim”), 2) kiedy podmiot liryczny zwraca się w formie apostrofy do Boga. Są to zwroty bezpośrednio stawiające Go w 2 os. l.poj., czyli używając formy gramatycznej „ty” (pojawiają się w 73 pieśniach). Zaznaczmy, że drugim po Bogu, pod względem statystycznym, odbiorcą modlitewnych wezwań pieśni jest człowiek, tak pojedyncza jednostka (32), jak i zbiorowo (wy). Kilka razy apostrofy dotyczyły duszy czy serca, ale są to synekdochy człowieka, symbole jego duchowego centrum.

W teorii aktów komunikacji - tak jak i komunikacji literackiej - zwykle wyodrębnia się trzy role osobowe: nadawcy, czyli tego, kto mówi, odbiorcy, czyli tego, do kogo się mówi, oraz bohatera, czyli tego, o kim się mówi<sup>6</sup>. W analizowanych pieśniach znajdujemy właśnie ciwie dwóch bohaterów. Jednym jest Bóg, a drugim jednostka lub zbiorowość. Ta, do której czytelnik dla tekstów o charakterze kultowym sytuacja, w jednym przypadku warta jest uwaga niejszego oglądu. Dotyczy to stosunkowo licznej grupy pieśni, w których podmiot liryczny (obojużnie czy zbiorowy, czy pojedynczy, ale wchodzi w rolę człowieka, nie Boga), zwraca się do tej właśnie zbiorowości lub do jednostki. Dochodzi wówczas do nałożenia się w akcie komunikacyjnym roli odbiorcy, nadawcy i bohatera. Wszak wierni zwracają się do siebie samych, mówią o sobie. Apostrofy używając do nawrócenia formułują w piewie wszyscy, słuchają ich wszyscy i to, o czym piewają, dotyczy wszystkich. Przenosząc to spostrzeżenie na grunt refleksji o funkcjach języka, można powiedzieć, że jest to sytuacja, jak opisuje ją A. Okopie-Sławińska<sup>7</sup>, charakterystyczna pod względem formalnym dla monologu wewnętrznego.

Przywołując ponownie *Ewangelia w Pieśni* i dokonując niewielkiego przeglądu pod kątem form osobowych podmiotu lirycznego, zauważamy, że użycie 1 os. l.poj. jest częstsze niż 1 os. Im. (o ok. 25%). Najczęściej jest taka sytuacja, w której „ja” (40% w pieśni) lub „my” (20%) zwraca się do Boga lub o Nim mówi - to 60% tekstów (zazwyczaj zwroty te kierowane są do Jezusa). Rzadziej pojawiają się apostrofy do „wiernego” - 20% lub w Im. do „braci” - 10%.

Teoria literatury zauważa, że jeden z charakterystycznych cech utworów literackich jest fakt, iż moment powstania dzieła jest oddalony od momentu jego odczytania, odbioru<sup>8</sup>. W sytuacji, w jakiej istnieje czy funkcjonuje ewangelikalna pieśń, można uczynić przy okazji tego spostrzeżenia istotne uzupełnienie. Moment powstania pieśni jest oczywiście tak oddalony od odczytania (tu raczej powiedzielibyśmy - od pieśniania). Ale kiedy przyglądnijemy się pieśniewi - jako drugiemu momentowi nadawania tych utworów, to widzimy, że są one w oczywisty sposób, podobnie jak muzyka, dziełkami sztuki. Pieśni istnieje wszak w pełny sposób tylko podczas krótkotrwałego od pieśniania przez zgromadzone w zborze wspólnoty. Jest to sytuacja komunikacyjna, którą należy uważać za różną. To popularnie danej pieśni jest czynnikiem, który decydował o zamieszczeniu, a nie, danej pieśni w kolejnych edycjach. Była to mia-

<sup>6</sup> Tamże, s. 100-101.

<sup>7</sup> Tamże, s. 101.

<sup>8</sup> Tamże, s. 125.

ra ywotno ci utworu, jego „prawdziwo ci”. Dla zewn trznego interpretatora jest to wiadectwo adekwatno ci j zyka, rodków wyrazu w religijnym opisie.

Moment nadawania jest rozbity na dwa punkty czasowe. Pierwszy, który jest stwo-  
 zeniem dzieła, napisaniem pie ni przez konkretnego autora, oraz drugi - jego zbioro-  
 we wykonanie. W pie niach pierwszy akt nadawczy jest cz sto zdeterminowany dru-  
 gim, autorzy pisz bowiem z my l o wykonaniu dzieła, maj wiadomo całej sytu-  
 acji, w jakiej b dzie dany utwór wykonywany. Kształt formalny i tre s podporz d-  
 kowane okoliczno ciom wykonywania - nadawania utworu. Ekspresja indywidualnej  
 religijno ci autora współgra tu ci le z istotnym elementem jego wiary, którym jest  
 ewangelizacja. Akt kreacji artystycznej został wprz gni ty w słu b wiary i podpo-  
 rz dkowy skuteczno ci ewangelizacyjnej. Towarzyszy temu d enie twórców do  
 pełniejszego wyra nia podstawowych prawd przesłania chrze cija skiego lub wyra-  
 nienia adekwatnego do wra liwo ci epoki. W pie niach ewangelikalnych dochodzi do  
 absolutnej koncentracji na wydarzeniu soteriologicznym - mierci Chrystusa i konse-  
 kwencjach tej ofiary dla człowieka. Znajduje to odzwierciedlenie niemal we wszyst-  
 kich cz ciach kancjonałów.

Bibl. J g.

Wracaj c do sytuacji komunikacyjnej, nale y tak e zaznaczy , e ów drugi moment  
 nadawczy - piew - jest to samy z jego odbiorem wspólnotowym. Pie , podobnie do  
 muzyki, nie istnieje tylko w zapisie nutowym (cho piewniki s wydawane niejedno-  
 krotnie w wersji nutowej), ale tak e w chwili wykonania. Łatwiej mo na wyobrazi  
 sobie istnienie muzyki bez zapisu ni odwrotnie. W „tworzeniu”, nadawaniu pie ni,  
 uczestnicz wszyscy członkowie kongregacji i ich odbiór jest tak e zbiorowy. Uwagi te  
 stan si szczególnie aktualne, kiedy przyjdzie nam w dalszej cz ci niniejszego stu-  
 dium omawia szczególn sytuacj temporaln jak spostrzegamy w tych tekstach.

Podsumowuj c cz dotycz c relacji nadawczo-odbiorczych, nale y stwierdzi ,  
 e najcz stszy odbiorc pie ni jest Bóg, a utwory te maj zwykle form modlitwy.  
 Bóg jest najbardziej widocznym adresatem pie ni, przede wszystkim kiedy rozpatruje-  
 my je jako spisane teksty. Kiedy jednak poszerzymy interpretacj o element pragmaty-  
 ki, a wi c uwzgl dnimy cał sytuacj „wykonania” - zaistnienia pie ni, to mo na po-  
 wiedzie , e „naprawd ” (w wiadomym zało eniu, i omijamy pytanie o istnienie czy  
 nieistnienie Boga) odbiorc s zgromadzeni na modlitwie wierni. Wówczas wezwania  
 odczytane w tym kontek cie ujawniaj trzeciego odbiorc , wiernego, który si waha,  
 którego nale y umocni , pokrzepi , ukaza mu sił i moc wiary. Jest to kto prze y-  
 waj cy chwil słabo ci lub, przede wszystkim, człowiek nienawrócony, na którego  
 kieruje si znaczna cz uwagi podmiotu lirycznego.

Przyjmuje si , e do wła ciwego rozumienia poezji niezbdna jest wspólnota wiata  
 poj ciowego nadawcy i odbiorcy. W sytuacji autora tekstu i członków zborów - jest to  
 wspólnota oczywista. We wspólnym piewie w zborze powinno by podobnie. Człon-  
 kami wspólnot ewangelikalnych mog by w zasadzie doroli ochrzczeni, a pietystycz-  
 ne „godziny biblijne” gromadz osoby nawrócone, tak wi c do nich adresowana jest  
 wi kszo pie ni (to wspomniany drugi odbiorca). Kiedy jednak analizujemy sytuacj  
 ewangelizacyjn równorz dn wobec pierwszej, okazuje si , e dochodzi wówczas do  
 spotkania osoby z „wewn trz” kr gu ewangelikalnej wiary i j zyka i osób z „ze-  
 wn trz”. To wła nie ów trzeci adresat. W tym uj ciu ewangelizacja jawi si jako prze-  
 kazywanie ewangelikalnego j zyka opisu wiata wiary.

## Wertykalne relacje przestrzenne

W wiecie przedstawionym pie ni ewangelikalnej odnajdujemy do sk pe wskazówki dotycz ce relacji przestrzennych. Poezja ta kreuje wiat, który jest zwierciadłem ludzkiego wn trza, pokazuje człowieka w modlitewnej relacji wobec Boga. Istniej ce określenia odno nie do lokalizacji wiata przedstawionego sugeruj , e dominuje wła ciwa dla religijnych tekstów orientacja wertykalna przestrzeni. W uproszczeniu mo na j przedstawi jako schematyczny podział na: „górze - tam”, która jest domen Boga, *sacrum*, ojczyzn rajsk , z której podmiot liryczny (lub bohater) został wygnany i do której pielgrzymuje, oraz „dół - tutaj”, jako sfera ycia doczesnego, grzesznego, przemijaj cego. Ruch poziomy dokonuj cy si wzdłu osi horyzontalnej w dole jest: albo 1) ruchem wieckim, ma wówczas charakter wyra nie zwi zany z przemijaj cym czasem, albo 2) symbolizuje aktywno ewangelizacyjn i oznacza zwrot do braci czy do drugiego człowieka w celu pozyskania dla zbawienia lub przyniesienia ulgi w cierpieniu. Pionowy ruch ma charakter sakralny i tak e wyst puje w dwu kierunkach. Zwrot ku górze, ku Bogu, ma sens wielbi cy, prosz cy, modlitewny, natomiast zwrot ku dołowi ma charakter epifanijny, soteriologiczny, u wi caj cy.

Na linii wertykalnej znajduje si najwa niejszy punkt przestrzeni - krzy Chrystusa, co jest zgodne z absolutnym chrystocentryzmem doktryny ewangelikalnej:

Ojczy, prowad mi do chwały wzwy !

(...) Prowad swoje dzieci w gór ,

Niech drabin w niebo b dzie krzy !

(HS 1949. nr 138. *Ojczy, błagam*)

Wied mi tu przez cierpie krzy

Do swej wspaniało ci wzwy !

( P 1981, nr 278, *O, jak błogo jest*)

O, spójr na Golgot , tam wzwy

( P 1981, nr 712, *O, pójd na Golgot* )

Zwró oblicze swoje Do ,

Do Jezusa, tam ku górze

( P 1981, nr 133, *Ducha Ci dotkn ło tchnienie*)

Ja na skrzydłach mocnej wiary

W wieczne wzbij si obszary

( P 1981 nr 404, *O, przecudnie pi kny wiecie*)

Prowadzimy tu ycie tułacze,

Hen tam w górze pozostał nasz kraj

( P 1981, nr 818, *Prowadźmy tu ycie*)

W w drówce ku górze pojawiaj si , prócz krzy a, tak e jego synonimy: „Tam w - druj, mój pielgrzymie, (...)/ Wszak droga przez Golgot , do nieba wiedzie bram” ( P 1981, nr 118, *Przez ró nych ziem krainy*) czy, jak w wezwaniu z pie ni J. Prochanowa *O, pójd na Golgot* ( P 1981, nr 712; 51). Znajdujemy tak e i inne alegorie zbawienia, jak np. Syjon ( P 1981, nr 731).

Opisywane wczesniej uprzedmiotowienie terminów religijnych i ogólnych polega m.in. na mówieniu o nich w sposób, który sugeruje, że podmiot liryczny wchodzi z nimi w relacje przestrzenne. W pieśni Fanny Jane Crosby (1820-1915) *W objęciu Jezusowym*, znajdujemy porównanie Jezusa do skały, na której podmiot liryczny może się wesprzeć (P 1981, nr 423), podobnie w bardzo charakterystycznej pieśni J. Głajcara:

W Twojej łasce, Panie, chodzi miem na ziemi,  
Pod Twoją łaską dzieje się po dniu tu i y ;  
Ty mi prowadzisz w niej drogami Swymi,  
Po nich mi uczysz chodzić, wiernym być .  
( P 1981, nr 120, *W Twojej łasce* )

Chodzi się „w” łasce, „yje się „pod” nią , Bóg prowadzi człowieka „w niej”. Zabieg ten stosowany na znacznym skali w pieśniach i języku ewangelizacyjnym ma zapewne sens związany z faktem, że warto ci religijne i sfera *sacrum* są rzeczywistością podstawową dla chrześcijaństwa ewangelikalnych. Mamy do czynienia z codziennym i stałym kontaktem z Bogiem, odzwierciedlonym w stosowanej metaforze. Duchowo ta bliska jest poczucia „bycia w rękach Boga”, ogarnięcia przez *sacrum*, wypełnienia. Staje się tym samym pokrewna obrazowaniu mistycznemu. Cytowana powyżej łaska Boga, otacza, przykrywa, prowadzi. Zaznaczmy, że słownictwo to jest w całej literaturze chrześcijańskiej silnie zleksykalizowane. Możliwa na powiedzenie, dokonujemy analizy metaforologicznej w duchu G. Lakoffa i M. Johnsona, że „łaska to chmura” lub „łaska to woda (deszcz, strumień)”. Zachowany jest w pełni biblijny styl obrazowania, ale podkreślono epifanijski charakter symboliki i oddano wspomnianą wyżej uczucie ogarnięcia przez *sacrum*.

Istnieje jeszcze jeden rodzaj relacji przestrzennych, na który warto zwrócić uwagę. Chodzi o duchowe wnętrza podmiotu lirycznego, symbolizowane przez serce, duszę czy głębię (głębiny). Topos serca pojawia się także u ciebie nawet od motywu krwi<sup>9</sup>. Kiedy autorzy pieśni piszą o sercu, najczęściej mają na myśli określenie przestrzeni wewnętrznej względem podmiotu lirycznego, symbolizującej centrum duchowe człowieka, jego podmiotowość. To sfera człowieka wewnętrznego, tam decydujesi się i dziejesi rzeczy dla podmiotu najważniejsze:

O wpuść w głębinę duszy, wpuść .  
Promienie jasne Bożych słów  
(ChP 1947, nr 332; P 1981, nr 160, *O, wpuść w głębinę* ).

Gdy wejdzie do serca niebiański Król,  
O, wpuść, o wpuść ! On duszy twojej zgoi srogie bóle.  
( P 1981, nr 706, *Do drzwi twego serca* )

Grzeszniku, o, zajrzyj w swe serce,  
Jak smutne, przewrotne i złe. (...)  
O, usłysz łagodne wołanie  
W twojej duszy to Bóg mówi ci,  
Odpowiedz na Boże wezwanie.  
O, przyjm Go w twe serce i wyjdź.  
(ChP 1948, nr 129, *Grzeszniku, o, zajrzyj w swe serce* )

<sup>9</sup> Motyw serca miał być tematem jednego z rozdziałów pracy, jednak znajdzie swoje omówienie w osobnej publikacji. Jest on jednym z kluczowych alegorii - występuje w ok. 50-60% pieśni.

O, Duchu wi ty, do nas przyjd  
 I do naszego serca wnijd  
 I obierz sobie w nim mieszkanie!

(ChP 1948, nr 281, *O, Duchu wi ty, do nas przyjd* )

Uprzedmiotowane i osadzone „przestrzenie” przemiany duchowe dokonuj si w duchowym wn trzu, którego podstawow alegori jest serce, jak np. w pie ni ks. P. Sikory „Wspaniały Zbawca w serca wniósł/ Pokoju rajsk bło ./ Ju nam ja- nieje sponad chmur/ Promienny blask syjo skich gór ( P 1981, nr 512, *Cho burza huczy*, ks. P. Sikora). Mo na rozwa y , czy je li uznamy serce za metonimi człowieka (jest alegori jego duchowego wn trza), to czy nie jest to my lenie i obrazowanie ade- kwatne do tego, które metonimi imienia i krwi Jezusa uczyniło dominuj cymi figura- mi chrystologicznymi? W tym wypadku ewangelikalni autorzy i tłumacze zastosowali ów rodek stylistyczny nie tyle do oddania tre ci i sensu prawdy o zbawieniu, ale raczej do opisu jej ludzkiego odbioru. W wiecie przedstawieniowym pie ni kontakt mi dzy *sacrum* a człowiekiem jest cz sto opisywany jako kontakt przez metonimi : „wyczy z serca wszystko złe/ Moc Twej drogiej krwi” ( P 1981, nr 284, *O, strze mnie, Panie* czy: „dla serc zbołałych najlepszy w niej lek;/ Oczyszczenie jest w wi tej krwi” (HS 1958, nr 109; SP 1981, nr 285, *Pragniesz-li przekle stw*). Inne, cz ste metonimiczne relacje, to - w tek oczyszczenia serca we krwi (ChP 1948, nr 294) czy serca do wiad- czonego przez metaforyk akwatyczn - metaforyk łaski - „,wi te zdroje łaski wyle- wane w serce” (ChP 1948, nr 141, *Jak błogie wieczne szcz cie*).

Podmiot liryczny przyjmuj cy najcz ciej rol chrze cijanina jest chroniony, jak wykazywali my, przez imi Boga, a oczyszcza go Jego krew. W podobny sposób serce Jezusa mo e „ukrywa ”, by schronieniem. Przywołajmy dwie popularne pie ni:

Panie, bli ej, bli ej, bli ej ci gnij mi ,  
 na krzy , w gł bi mierci Twej Panie,  
 bli ej, bli ej, bli ej ci gnij mi ,  
 bym ja w Twoim sercu ył

( P 1935, nr 183; ChP 1948, nr 167, *Jestem, Panie, Twój* )

Czy chodz tu na ziemi,  
 Czy w chwale Twojej tam,  
 Spoczywam w sercu Twoim  
 Na wieki Ciebie mam

(ChP 1948, nr 266; P 1981, nr 273, *Oblicza Twego pragn c*)

By w sercu Boga to wyobra enie najwi ksze go stopnia u wi cenia. To zbawienie ostateczne, przedstawione j zykiem tradycji mistycznej. Pewno wiary znajduje swoj ilustracj w symbolicznym obrazie wi tego miejsca wi tych, bo za takie mo na uzna figur serca Boga. Cho zgodnie z protestanck wizj soteriologiczn , zbawca inicjatywa nale y do Boga, to pie ni stale apeluj o aktywno człowieka, jak np. w utworze nawołuj cym o otwarcie serca: „Gdy wejdzie do serca niebia ski Król./ O wpu , o wpu ” ( P 1981, nr 706).

Interesuj ce, e wertykalna linia mi dzy Bogiem a człowiekiem ko czy si najcz - cie j na podmiocie lirycznym. Prócz gł bi serca - symbolizuj cej duchowe wn trze człowieka, nie ma nic poni ej. Piekło i siły demoniczne nie s osadzone przestrzenie. Mamy tylko poziom horyzontalny jako obrazowe przedstawienie pokonywanego czasu ycia doczesnego i gór - w kierunku wertykalnym - prawdziwy cel, ku któremu si

zmierza. Zło pojawia się sporadycznie w tzw. pieśniach groby (zob. podrozdział dotyczący trybu warunkowego). W ewangelikalnej pieśni piekło i zło do wiadczone są już tu, na ziemi, w życiu doczesnym. Wszak sam wiat doczesny jest domeną dzieła Szatana. Sam M. Luter w hymnie reformacji, *Warownym grodem*, nazwał go „Księciem ziemi tej” (P 1981, nr 536)<sup>10</sup>. To dlatego nabożeństwo ewangelikalne odwraca uwagę wiernego od doczesnej, „płaskiej” rzeczywistości i kieruje ją w górę.

Spójrzcie wzwyż, spójrzcie wzwyż!  
 Wzniescie głowy wasze wzwyż - On idzie już!  
 Spójrzcie wzwyż, spójrzcie wzwyż!  
 Już odkupienie zbliży się!

(P 1981, nr 555, *Raduj, ciesz się małe, wierne stadko*)

Należy zaznaczyć, że w zakresie tego obrazowania ewangelikalizm jest zgodny z całością chrześcijańskiej tradycji hymnicznej. Różni się od niej tym, że przestrzenne niebo nakłada się, pod względem znaczenia, na czasowo określone odkupienie. Z jednej strony, jest to zbawcza ofiara Chrystusa, z drugiej, moment „przyjścia” jej przez wiernego, czyli nawrócenia. To punkty czasowe, o których mówi się jako o przestrzennych, np. w zakończeniu cytowanej powyżej pieśni, „spójrzcie wzwyż, już odkupienie zbliży się”.

W analizowanych pieśniach na owej linii wertykalnej między górami a dołami ma miejsce dwa kierunki ruchu. Ruch od dołu ilustruje modlitewny aktywny podmiot liryczny, ruch z góry ma charakter epifanijny, jest ruchem łaski, zbawienia. Celem całej wdrówki jest zbawienie - jak w pieśni *Na Twój wi ty Kościół cały*, gdzie w zakończeniu mamy prośbę do Boga o dary duchowe dla wiernych - „byśmy (...) łaskę Twoją wzmocnili/Z Tobie, Panie, poświęceni,/ Doszliśmy do zbawienia” (P 1981, nr 73). Ruch ku górze wydaje się ściśle związany z podmiotem wyrażonym nakreślonym w 1. os., jak np. w pieśni Sary Flower Adams (1805-1848) *Ku Tobie, Boże*.

Ku Tobie, Boże mój,  
 Ku Tobie wzwyż!  
 Przez cię, kochany mój,  
 Przez trud i krzyż.  
 Choć mi wrodziły się drogi  
 Zagład grozi wróg...

(P 1981, nr 448, *Ku Tobie, Boże*)

Ruch człowieka, ruch podmiotu lirycznego jest zwykle w wdrówce pielgrzymą. Najczęściej przewodnikiem (i celem zarazem) w tej pielgrzymce jest sam Bóg. Na motyw pielgrzymki nakłada się biblijny obraz Jezusa, pasterza wiodącego swe stado (P 1981, nr 415).

Ruch epifanijny ku dołowi wiąże się najczęściej z metaforą akwaticzną (łaska i krew spływają z góry) i solarną (wiatło, promienie, ciepło). Jak wzmiankowaliśmy, cechy przestrzeni opisywanej w pieśniach noszą znamiona przestrzeni mistycznej, gdy, jak zauważają badacze tego zagadnienia, do wiadczenia mistycznego „dokonuje się inaczej niż do wiadczenia zmysłowe, choć i tutaj się gąsię do wiadczenia, choć w ten sposób przybliżony innym ten rodzaj przeżywania. Mówi się wówczas o szczególnym duchowym do wiadczeniu, a więc nie dokonuj cym

<sup>10</sup>

Zwrot ów powtarzają i inni, np. ks. P. Sikora w *Już li cie zdobi drzewa* (P 1981, nr 543).

się poprzez zmysły zewnętrzne, lecz wewnętrzne”<sup>13</sup>. Opis ludzkiego wnętrza dokonuje się jednak w kategoriach przestrzennych, uprzedmiotowionych. Uwagi te korespondują z poczynionymi na wstępie spostrzeżeniami odnośnie do uwewnętrznienia wiata przedstawionego tych pieśni.

Podsumowując to rozważanie, można przywołać studium K.D. Szatravskiego, który, analizując ewangelicki pieśnik mazurski, tak jest wyrońnić porządek wertykalny i horyzontalny. Pierwszy, związany z metafizycznymi problemami, nosi wyraźny sakralny charakter, drugi odnosi się do kręgu domowego, natury i doczesności. Autor stawia tezę, że o ile w katolicyzmie punktem centralnym przestrzeni sakralnej była witynia, to w protestantyzmie punktem tym stała się osoba<sup>1</sup>. Porównując te ustalenia z analizowanym repertuarem pieśniowym, można powiedzieć, że w pieśnikach ewangelikalnych zdecydowanie dominuje orientacja wertykalna, a krąg spraw, które nie odnoszą się do zbawienia, właściwie zanika, choć nie zanika orientacja horyzontalna, związana z pielgrzymowaniem, z pokonywaniem czasu, jest ona obrazem trwania i życia, zmagania z przeciwnościami o duchowym charakterze lub staje się miejscem ewangelizacyjnego zwrotu ku bliżnim.

## Relacje temporalne

Choć poetyka uczy, że w poezji nie ma czasowości, i dzieje się ona, podobnie jak mit, zawsze, to w analizowanych pieśniach można jednak zaobserwować niezwykle interesujące zależności czasowe, pozwalające formułować wnioski odnośnie do samej duchowości ewangelikalnej i związku między zasadami wiary a formami gramatycznymi, w jakich wyrażają się treści religijne.

### „Mocny czas teraniejszy”

Charakterystycznym cechem omawianych pieśni jest skupienie się na czasie teraniejszym i wiadome akcentowanie teraźniejszości, poprzez dodawanie, szczególnie w zakończeniach utworów, dodatkowych z punktu widzenia ekonomii języka słów akcentujących i podkreślających „aktualność” tego, o czym się śpiewa. Zauważmy, że nie chodzi tutaj o zwykłe zjawisko wyrażania przyszłości czy przeszłości przez gramatyczne formy czasu teraźniejszego, co i tak pojawia się w pieśniach bardzo często, ale o używanie takich zwrotów, jak: „śpiewamy dziś”, „wzywamy dziś”, „teraz prosimy”, „dziś jest ten dzień”, „Ju wolnym”, „idźmy” (EwP, nr 68) czy „kocham mnie teraz” (EwP, nr 67). Zakończenie pieśni *O, wpuść w głąb duszy*, brzmi:

<sup>11</sup> B. Markiewicz, B. Szatravska, *Od mistycyzmu do symbolizmu (Jakub Boehme i Emmartuel Swedenborg)*, Wrocław 1985, s. 4.

<sup>12</sup> K.D. Szatravski, *Przestrzeń sakralna...*, dz.cyt.

<sup>13</sup> Tamże, s. 103.



Ostatni raz Pan woła: Chod !  
 Ten wdzi czny głos w swe serce złów!  
 O zbud si dzisiaj ze snu, zbud .  
 Pójd jeszcze dzi , a b dziesz zdrów.  
 (HS 1949, nr 140; ChP 1947, nr 332)

Podobne zaznaczanie aktualno ci pojawia si w bardzo wielu, nie tylko ewangelicznych, pie niach. Ów „wzmocniony czas tera niejszy” - takie okre lenie mo na zaproponowa na potrzeby niniejszej analizy, ma do zło on genez . Z jednej strony, jego zapleczem jest niejako naturalna temporalizacja deiktyczna (egocentryczna)<sup>14</sup>, czyli ujmowanie wiata oczami mówi cego. To „teraz” piewamy, a u ycie tego i podobnych okre le czasowych daje temu wyraz. Ale wzmocnienia te w oczywisty sposób wi si z podkre laniem niepowtarzalno ci bie cej chwili, a po rednio tak e i z tym, e kreowany przez pie ni podmiot liryczny apeluje o nawrócenie do wirtualnego słuchacza. Wzmocnienia te przypominaj bowiem, e „teraz jeszcze” jest czas na nawrócenie, i e Jeszcze” nie jest za pó no. Nios wi c lekki odcie gro by, zach ty kierowanej do niepewnych i wahaj cych si :

Dzi Twe serce na rozdro u stoi:  
 W dali otchła albo szcz cia bło .  
 Niech e krzy a obra si nie boi -  
 Wkrótce Pan uwie czy Twój skro  
 ( P 1981, nr 719, *Spójrz, o duszo*)

Trudno zało y istnienie wiadomego wzoru dla owego wzmacniania tera niejszo ci stosowanego przez autorów pie ni religijnych<sup>15</sup>. Wydaje si , e determinuje ow aktualno raczej sytuacja nadawczo-odbiorcza, z jak mamy do czynienia podczas piewu. Interpretuj c zaistniał sytuacj jako wydarzenie nie tyle literackie, ale komunikacyjne, mo na powiedzie , e mamy do czynienia z okoliczno ci , w której wirtualny nadawca wzywa odbiorc do nawrócenia. Pie ni opowiadaj o zbawieniu i apeluj o „przyj cie zbawienia”. Podkre lenie tera niejszo ci zaznacza niepowtarzaln szans na nawrócenie, jak ma ka dy z uczestników podczas czytania i rozwa ania Pisma, wspólnej modlitwy, spotkania. Sytuacja ta ma wymiar eklezjalny, owo „teraz” jest bowiem uobecnieniem czasu zbawienia, który staje si jakby „w zasi gu r ki” wła nie w trakcie wspólnego nabo e stwa, wspólnego spotkania. Czas zbawienia „dzieje si ” oraz uobecnia podczas wspólnotowego głoszenia Słowa Bo ego, a wzmocnienie czasu tera niejszego mo e by interpretowane jako jeden z tych zabiegów j zykowych, które maj na celu podkre lenie owego uaktualnienia. W pie ni Amelii Matiłdy Hull (1825—1882), w przekładzie ks. P. Sikory, Jezus poprzez swój ofiar daje wiernym dar zbawienia, a podmiot liryczny zwraca si z apelem:

We dar ten Jezusa i raduj si ze ,  
 ywota podaje ci dział;

<sup>14</sup> R. Grzegorzcykowa, *Uprowadzenie do semantyki j zykoznawczej*, Warszawa 2002, s. 143.

<sup>15</sup> Z cał pewno ci mo na tak e stwierdzi , e dodawanie tych wtr tów czasowych pełni te funkcj wypełniania wersów sylabami niezbdnymi do zgodno ci przekładu z lini melodyczn . Jednak skala zjawiska oraz fakt, i wła nie czasowe okre lniaki pełni ow funkcj „wypełniaczy”, wydaj si nieoboj tne dla naszych rozwa a . Ponadto w przebudzeniowych pie niach anglo- i niemieckoj zycznych mo emy odnotowa podobne zjawisko.

Dzi przyjmij go z wiarą, na własnoś swą zmie,  
A bież na wieki Go miał.

(KCh 1947, nr 73; HS 1949, nr 94; PNW 1970, nr 343, *Kto spojrz na Pana*<sup>6</sup>)

Zadaniem religijnego nabożestwa jest zniesienie czasu, bo wspólna modlitwa łączy i kładzie przed miarą i przemijaniem. W ewangelikalnej pieśni jeden z charakterystycznych cech jest silne podkreślenie teraźniejszości. „Teraz” modlitewnego spotkania scala przeszłość i przyszłość w jeden punkt czasowy, a opisywane zjawisko jest żywym i zarazem teologicznym działaniem na rzecz zniesienia czasu. Stara reformacyjna zasada *fides ex auditio* pojawia się tutaj w nowej postaci. To teraźniejsza słuchanie Słowa Bożego ma budzić łaskę wiary. Jak wspomniano, mamy wiadomośc, że forma czasu teraźniejszego w języku polskim oddaje nie tylko czynność dziejącą się w teraźniejszości, ale jest stosowana także na oznaczenie pozaczasowości.

Niekiedy czas wykonania, czas zbiorowego śpiewu wspólnoty staje się (miejscami bardzo wyraźnie) tożsamy z czasem „dziania się pieśni”. Chodzi tu o takie utwory, w których znaczenie słów organizuje czasownik „śpiewa” w czasie teraźniejszym (por. ChP 1948, nr 139). Rzeczywisty czas śpiewu w zborze jest jednocześnie nie autotelematycznym motywem pieśni, jest organizującym utwór oś czasu.

Jezusie, ja śpiewam Ci pieśń chwwały w głos,

że w duszy znają mnie

Wesele wniósł.

Kajdany już w sercu moim

Ręka Twoja rwie;

Zbawienie mam w słowie tym:

»Spełniło się «

(P 1935, nr 220; HS 1949, nr 235; ChP 1948, nr 143, *Jak błogość by zbawionym*)

W przytaczanym fragmencie przeszłość i przyszłość płynnie się przenikają. Aspekt dokonany w drugiej linii, ustępuje teraźniejszości w 3. i 4. wersie. Zbawienie mamy (teraz) dzięki temu, że co się stało kiedy („spełniło się”). W wielu utworach samomedytowanie teraźniejszej sytuacji „zbawienia - nawrócenia”, staje się głównym tematem pieśni, jak np. w utworze *Pójd do Zbawcy*, który składa się z powtarzalnych i zmieniających się w każdej zwrotce formuł, a w ostatnich dwu mamy:

On ci przyjmie, On ci przyjmie,

On ci przyjmie - już czas!

Już czas, On ci przyjmie,

On ci przyjmie już czas.

On ci zbawi, On ci zbawi,

On ci zbawi, - już czas!

Już czas On ci zbawi

On Ci zbawi już czas!

(P 1981, nr 717)

Zwroty „On ci zbawi”, „Już czas” są apelem o nawrócenie, poddaniem wskazówek wahać się osobom, że „teraz” jest odpowiedni moment. Przypomnijmy te, że wiele ewangelikalnych pieśni uwiadomienia, i stoimy w obliczu rychłej paruzji Jezusa i końca dziejów. Stawia tym samym wiernych w obliczu czasu eschatologicznego.

Ostateczno ta dotyczy niekiedy momentu mierci jednostki. Zbiorowy podmiot liryczny, z którym identyfikuj się wierni (lub powinni się identyfikować) poprzez uycie czasu tera niejszego, antycypuje także czas paruzji i przyszłe „stani cie” twarz w twarz przed Chrystusem.

### Sekwencja czasów

W analizowanych pieśniach dochodzi do zauważenia istnienia ściślejszej sekwencji czasów. W ogólnym zarysie schemat tej sekwencji można przedstawić następująco. Pieśń zaczyna się od czasu przeszłego, w którym zwykle opisywany bywa stan grzechu i upadku. Jest to przeszłość przed nawróceniem, a więc jest waloryzowana zdecydowanie pejoratywnie. Czas tera niejszy to, jak zaznaczono, czas piewu, nawrócenia, apelu, trwania nabożeństwa, czas niejako podstawowy dla tych pieśni. Wreszcie w zakończeniach, w ostatnich strofach pojawia się czas przyszły. To czas paruzji i spełnienia soteriologicznej zapowiedzi, jak głosi chrześcijaństwo i która tkwi w wiadomości wiernych, a w naszym wypadku, wszystkich tych, którzy „przyjmą zbawienie” i czekają na ostateczne nastąpienie tego aktu. To czas proroczej wizji, poświadczający pewno chrześcijańskiej nadziei. Przejdźmy kilku przykładów rozpoczniemy od pieśni F.J. Crosby pt. *W objęciu Jezusowym*, w której w ostatniej strofie czytamy (numeracja wersów - Z.P.):

1. Jezu, ucieczko moja,
2. Jezu, ty za mnie zmarł
3. Jużem się na tej skale,
4. O, już bezpiecznie wsparł.
5. - Tu cicho czeka bóg,
6. A minie nocy cie,
7. A na słonecznym brzegu
8. Jasny mi wzbudzi dzień

(HS 1949, nr 265; P 1981, nr 423; PNW 1970, nr 240 w nieco innym przekładzie ks. P. Sikory, ale z zachowaniem sekwencji czasów)

Pierwsze dwa wersy (1-2) to czas Golgoty, oddany przez formę czasu przeszłego, akt zbawienia przez Chrystusa, dwa następne wersy (3-4) to czas piewu, wyrażony przez czas tera niejszy podkreślony przez powtórzenie „Już”. Jest on czasem wypowiedzi i nabożeństwa. To czas bezpieczeństwa ufundowanego w wierze, w darze łaski, tak jak głosi teologia protestantyzmu. Wreszcie dwa następne wersy (5-6) to czas uycia, które pozostało do mierci, a ostatnie dwa wersy (7-8), to czas po mierci, czas zbawienia eschatologicznego, raju, oddany przez czasownik w formie czasu przyszłego. Podobna sekwencja na tyle dochodzi do pojawienia się w analizowanych pieśniach, które można niemal uznać za podstawowe zasady konstrukcyjne tych utworów.

Inny przykład pochodzi z pieśni *Bóg jest miło ci*, która zaczyna się od opisu kondycji grzesznika - „związany byłem pętami grzechu”. W następnych wersach mamy: „leżę w mierci, zapłaćcie winę”, „lecz Bóg nam zesłał Wiernego Zbawcę, Jezusa zesłał, wyzwolił mnie”. Przedostatnia strofa jest już w czasie tera niejszym: „Rado ci darzysz/ Zemdlną duszę / I w serce moje/ Ty pokój przynieś”, po czym w ostatniej zasto-

sowano czas przyszły: „Wielbi Ci b d ./ Miło ci wieczna,/ Wysławia Ciebie/ Po wzystek czas” (EwP, nr 79).

W pie ni K. Royówny *Królu niebios, któ imienia Twego zgł bi tre* , w dwu ostatnich zwrotkach czytamy:

Królu chwały, (...)  
 Jednak ha b wycierpiałe ,  
 Zszedł w mierci noc. (...)  
 O, nasz Królu wywy szony,  
 Przyjm wdzi czno ci lub!  
 Wszyscy serca przynosimy  
 Do Twych wi tych stóp. (...)  
 Potem w niebie z Tob włada  
 Po ród wiecznych chwał!

( P 1981, nr 16)

W dwu pierwszy cytowanych wersach mamy czas przeszły, czas Golgoty, nast pnie czas nabo e stwa, a na koniec pojawia si czas przyszłej „chwały w niebie”.

Zaznaczy nale y, e w zborze piewaj jego członkowie, a wi c zgodnie z praktyk ewangelikalizmu - nawróceni chrze cijanie, dla których istnieje w tych pie niach tylko tera niejszo - tera niejszo piewu i przyszło zbawienia. Wierz , e Jezus swoj mierci w przeszło ci wykupił ich od grzechu i to zbawienie przyj te wiar (teraz) otwiera zbawienie tak e w czasie przyszłym, poniewa przyniesie jej niebo. Dobrym przykładem omawianego zjawiska jest pie Williama Huntera (1811-1877), *Najlepszy lekarz zbli a si* . Pie rozpoczyna si od przywołania wizji nadchodz ce go Jezusa - lekarza. W refrenie mamy: „cudna pie (...) sływa w dół”, „splacony grzechów naszych dług”, bo „na krzy u zmarł za mnie Ty”. W kolejnych zwrotkach wraca czas tera niejszy: „Ju koniec grzechu, smutku, m k (...)/ zbawienie bior z Twoich r k”, by w ostatnim dwuwersie otworzy si w przyszło - „B dziemy wiecznie patrze We ./ a niebem b dzie Jezus” ( P 1981, nr 110).

Z metodystycznego piewnika PNW pochodzi pie S. Byczkowskiego *My w sk cie yn* , w której dwie pierwsze zwrotki przedstawiaj wizj w skiej cie ki „w ród burz”, jak kroczy „w niebia ski kraj” pielgrzymi. Wróg „zaciemnia im szlak”, ale mimo to piewaj , i wierz , e „przyjdzie poranku godzina”. Ostatnie dwie strofy brzmi tak:

A w górze słońeczko rado nie za wieci,  
 tej nocy ponurej rozwieje si mgła;  
 I hymny wolno ci popłyn wesolo,  
 gdy zgin kajdany nieprawdy i zła.

I wtedy nasz wróg zawstydzony zostanie.  
 Bo Pa skiej zapłaty nadejdzie ju dzie ;  
 Tam Bóg wynagrodzi za smutek i ale,  
 tam zła i nieprawdy nie skryje si cie .

(PNW 1970, nr 276)

W tej pie ni cz zwi zana z czasem przyszłym została rozbudowana i wła ciwie stała si głównym tematem pie ni. To wizja przyszło ci niezawodnej, wróg bowiem „zostanie zawstydzony”, zapłata „nadejdzie”, a Bóg „wynagrodzi”. Przyszło opisywana jest w aspekcie dokonanym, podmiot liryczny orzeka to z wielk doz pewno ci.

W pie ni *Strójcie harfy, dziatki Bo e* (EwP, nr 193) mamy podobn struktur , pierwsza strofa opowiada o dokonany m w przeszło ci zbawieniu: „Oto Jezus przezwy- ci ył (...) ycie swoje za nas podał”. W dwu nast pnych autor kre li sytuacj tera - niejsz , przedkłada wiernym to, e „Jezus chce Ci przyozdobi ”. W trzeciej strofie wyra nie zaznacza, e to teraz „hymny piewa dzieci Bo e”. A w ostatniej strofie, po wezwaniu do chwalenia Pana, cało ko czy si ju nie form gramatyczn czasu przyszłego, ale innym, cz stym motywem, który dotyczy przyszło ci i konsekwencji wiary - wizj „otwartego nieba”.

Uproszczona wersja sekwencji czasu polega na ograniczaniu si do dwu czasów, najcz ciejs to przeszły - przyszły albo tera niejszy - przyszły. W zako czeniu zaw- sze pozostaje otwarcie na przyszło . Przykładem układu tera niejszo - przyszło jest cho by niniejszy fragment z apostrof do Chrystusa:

Ty tylko rado ci m  
Gdy ziemski wiod bieg;  
M chwał b dziesz w niebie te  
Po sko czony wiek.  
( P 1981, nr 295, *Gdy Ciebie widz* )

Przykładem religijnej syntezy czasów jest pie *Panie, b d Ci wystawia* , która ko czy si dwiema strofami, a w nich pojawiaj si wszystkie trzy czasy poł czone ze sob przyczynowo-skutkowym ci giem wydarze biblijnych, dla wiernego - wydarze zbawczych:

Wybawił mnie od mierci,  
Z ócz otarł gorzkie Izy,  
Nogi me wyrwał z sieci,  
Jezu, Zbawco, tylko Ty!  
B d piewał Ci na chwał ,  
O, mój Panie, Zbawco mój,  
Za Golgot sercem całym,  
Przez ni teraz jestem Twój.  
( P 1981, nr 765)

W pie ni *Powsta cie dzi do boju*, b d cej wezwaniem do boju, czas mówienia podmiotu lirycznego to czas walki. W rodkowej z trzech strof czytamy:

Odwa nie w wierze stójcie,  
Cho ryczy gro ny lew,  
W moc Ducha si uzbrójcie,  
Was zbawia Pa ska krew.  
( P 1981, nr 531)

Mo na postawi pytanie, czy nie mamy tu do czynienia ze rodkiem dobrze znanym poetyce, czyli z *praesens historicum*l Jest to takie działanie na rzecz wi kszej ekspres- sji, w której u ywa si czasu tera niejszego na oznaczenie czynno ci przeszłych<sup>17</sup>. Korzenie tego zabiegu tkwi w retoryce i prawdopodobnie taka sama jest geneza owe- go akcentowania tera niejszo ci. Jego cz stotliwo pozwala jednak sformułowa wniosek, e ewangelikalna duchowo znalazła w tej metodzie opisu dogodny i sku-

<sup>17</sup>E. Miodo ska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatara, *Zarys poetyki*, dz.cyt., s. 205-206.

teczny rodek wyrazu, dzi ki któremu zbawienie jest jednocześnie nie przeszło ci , tera - niejszo ci i przyszło ci . Scalone w akcie wiary, promieniuj na struktur gramatyczn pie ni. Chyba w sposób nie wiadomy ów „mocny czas tera niejszy” stał si zasad konstrukcyjn bardzo wielu pie ni. Ostatnia strofa cytowanego powy ej utworu poka- zuje płynno owego przej cia ku przyszło ci:

Powsta cie dzi do boju,  
Wszak z nami jest tu Bóg!  
Ju idzie Król pokoju,  
A precz ucieka wróg.  
Zwyci zc czeka w górze  
Nagroda wiary tej;  
Koron tam ywota  
Pan da mu w chwale tej.

Pierwsze linijki to czas tera niejszy, cho od wersu trzeciego mamy wła ciwie otwarcie na przyszło , ale jest to przyszło si gaj ca do tera niejszo ci, bo, zauwa - my, w wyniku tego, e „idzie Pan”, „precz ucieka wróg”. Ostatnie 4 wersy to wyra na przyszło , przedstawiana jako konsekwencja tera niejszej postawy wiernych („nagro- da wiary tej”).

W pie ni *Na chy ych skrzydłach leci czas*, pióra Emily Elisabeth Steele Elliot (1836-1897), nie pojawia si forma gramatyczna czasów przeszłego i przyszłego, ale mamy za to takie obrazowanie:

Na chy ych skrzydłach leci czas,  
Do celu wszystko pieszy tu,  
Westchnienia t skne budz c w nas (...)  
Jak b dzie nam, gdy przyjdzie Pan? (...)  
Dru yno, wsta do boju, wsta !  
Ju jasn zorz wieci wschód (...)  
Wi c cieszymy si , e nadchodzi Król  
( P 1981, nr 547)

Zwró my uwag , e mimo braku sekwencji czasów, zachowana została zasadnicza struktura „rozwoju” wydarze , poniewa po wizji przemijalno ci czasu i pytaniu o przyszło , nast puje wezwanie do aktywno ci i zako czenie utworu wie czy wizja paruzji. Ów czas ko ca zapowiedziany bywa niekiedy tylko jednym słowem, jak np. „wnet” w pie ni Marii Royówny, *Przej mo em nawet ocean*, w której ostatnie słowa brzmi : „Wnet u niebieskich staniem bram” ( P 1981, nr 532). Niekiedy znajdujemy tylko lady owej sekwencji czasów, które mo na dostrzec w samej kolejno ci pojawia- nia si opisywanych wydarze i motywów.

wiat przedstawiony tych pie ni jawi si wi c jako synteza czasu wydarze chry- stologicznych, jako streszczenie ewangelikalnego *ordo salutis*, jako poł czenie czasu tera niejszego piewu i nabo e stwa oraz czasu eschatologicznego spełnienia. Czynni- kiem, który sprzyja temu zjawisku, jest niew tpliwie sama forma poetycka pie ni, w której podobne zabiegi mog by uznane za cechy rodzajowe liryki. Pozaczasowo poezji i religii spotykaj si , mamy bowiem do czynienia z tekstami literackimi maj - cymi zastosowanie w zbiorowej modlitwie.

## Antycypacja przyszło ci

Cz ste przywoływanie i orzekanie o przyszło ci powoduje, e mo emy mówi o antycypacji przyszło ci. W analizowanych pie niach mo na j interpretowa jako znak kalwi skiej, reformowanej pewno ci zbawienia. Mo e by te wyrazem optymizmu protestanckiej wiary co do losów wierz cego chrze cijanina. W utworze *Niech moim sercem Pan Jezus wci włada*, znajduje si refren:

Dosy ju troski i dosy niewoli,  
 Brat i Zbawiciel na wieki jest mój!  
 On nie opu ci mnie w ycia niedoli,  
 W Domu zamieszkać, gdy sko czy si znój  
 ( P 1981, nr 834)

Dom pisany du liter to niebo, spełnione zbawienie, to „teraz”, które podmiot liryczny okre la jako niezawodny udział jednostki. I w innych pie niach dominuje aspekt dokonany czasowników, które stoj w czasie przyszłym, czyli mamy: „zamieszka”, „wejd ”, „dostanie”. W pie ni G. Tersteegena *Ja niej ca chwało* po sformułowaniu wezwania: „Droga, przyjd istoto./ Swoj chwał zjaw!”, a nast pnie po wymienieniu kilku pró b do Boga pie ko czy si stwierdzeniem w trybie oznajmuj cym (ju bez pro by i tonu yczenia): „Z Tob wiecznie si poł cz ./ Gdy swój ywot sko - cz ” (HS 1958, nr 237). Przyszło opisywana przez czas tera niejszy pojawia si tak e w anonimowej pie ni *Mój Jezus kocha mnie*.

Gdy kiedy wejd tam,  
 Gdzie zorza jasna l ni,  
 Gdzie w ród niebieskich bram  
 Pokoju hymn ju brzmi.  
 ( P 1981, nr 833)

Pewno odno nie do swoich losów w przyszło ci potrzebna jest jednostce **teraz**, by mogła wypełnia swoje religijne powinno ci w taki sposób, aby, w wietle reguł swej wiary, wiedzie , e do tego nieba pójdzie.

Mnie wi cej trzeba mocy Twej  
 Do ycia - Twój j daje krzy .  
 Potrzebny mi na ziemi tej  
 I gdy do chwał mnie we miesz zwzy .  
 ( P 1981, nr 357, *Potrzebny mi, o Panie mój*)

Rzadko spotykamy podobn szczero w pie niach. Fragment ten ujawnia bardzo ludzk perspektyw podmiotu lirycznego. Mamy wszak do czynienia z wyznaniem potrzeby Boga, wyznaniem wiary, według której „z Bo pomoc ” osi gnie si niebo. Bo a pomoc to dar łaski. W pie niach, jak powiedziano, dominuje indywidualna perspektywa wiernego (podmiot liryczny w 1 os. l.poj.), kiedy jednak pojawia si spojrzenie niejako zewn trzne wobec Boga i jednostki, wówczas dochodzi do interesuj jej dwuznaczno ci:

O, wró , o wró !  
 Ojciec przyjmie ci rad.  
 Mile woła On ci .  
 Przebaczenie da chce.

(ChP 1947, nr 333, *O, wró , o, wró* )

Zwró my uwag , e słowa aklamacji z pierwszej linijki („O, wró , o, wró !”), w trzeciej przypisane zostały Bogu. Pami tajmy, e podczas nabo e stwa piewaj je wierni. Dialog mi dzy człowiekiem a Bogiem jest wi c mówiony jednym głosem chrze cijan, cho zachowuje form dialogu. Zauwa my, e okre lenie wydarze przyszłych („przyjmie”) przechodzi w czas tera niejszy („woła”, „chce”). Plan Boski i ludzki nachodz na siebie płynnie w wielu pie niach. Podmiot liryczny wie o Bogu bardzo du o, potrafi nawet, oczywi cie ci le trzymaj c si wzorca biblijnego, przyj Jego rol . Pismo wi te stanowi wszak dla autorów pie ni Objawienie jedyne i ostateczne. Mieszanie si obu planów, Bo ego i ludzkiego, jest mo liwe, gdy ewangelikaln poezj stale przenika wiadomo obecno ci Boga i postawa modlitwy. Niekoniecznie musimy traktowa zjawisko antycypowania przyszłego czasu zbawienia jako literacki czy perswazyjny chwyt. Taka jest przecie najwa niejsza tre tej wiary. Zabieg ten wyra a wiadomo wiernych i zarazem tworzy j . Jak dowodzili my wy ej, w pie niach czas eschatologiczny oraz czas zbawczego aktu Chrystusa cz sto nakładaj si na siebie i wynikaj z siebie. Niekiedy nie da si ich rozró ni , a czas piewu znosi podział mi dzy przeszło ci a przyszło ci . Medytacje raju widzianego „okiem wiary” s tematem wielu pie ni, jak np. utworu Sanforda Fillmore Bennetta (1836—1898):

Ju ja nieje z daleka nam kraj;  
 Okiem wiary widzimy go tu,  
 Jezus wnet nam otworzy ten raj;  
 ró dła łaski, pokoju tam s .

Ref. Wnet, o wnet, jaki cud -  
 Wejdzie Pa ski z pl saniem tam lud! x2

Cudne pie ni rado ci tam brzmi  
 Jezusowi ku chwale i czci;  
 Ziemskie troski nieznane tam s  
 I w pokoju wci plyn tam dni. Ref.

Z niezliczonych ust piew błogi brzmi;  
 wi ty Duch wzniecił pienia te sam.  
 Miło Bo w Jezusie zbór czci,  
 O jak błogo, jak błogo jest tam! Ref.

(PNW 1970, nr 402; P 1981, nr 573, *Ju ja nieje z daleka nam kraj*)

Zbiorowy podmiot liryczny „widzi” swoje przeznaczenie - raj. Zwró my uwag , e i tu, na ziemi, i w wizji raju, brzmi piew i czci si Miło Bo . W ostatniej strofie nakładaj si „tam” i „tu”, niebo i doczesno . Zbór jest w doktrynie ewangelikalnej zapowiedzi Królestwa Bo ego, jest instytucj w drodze ku niemu (pielgrzymka), jest wspólnot tych, którzy w swoim yciu usiłuj zrealizowa najwy sze warto ci, z jakimi kojarzony jest Bóg. Opisywana sytuacja jest, z jednej strony, odległa, bo chodzi o dost pny po mierci raj, a z drugiej bliska, bo słowo „wnet” sugeruje blisko ideału,



który tutaj jest nieosi galny. Pie uznaje jednoznacznie, e przejdzie od „wnet” do Ju ” nast pi niebawem. Antycypacja jest wła ciwie zniesieniem czasu. W wielu pie niach ostatnie strofy ko cz si podobn wizj nieba, zrealizowanego eschatonu, wiecznej szcz liwo ci i stanem pokoju z Panem, jak np.:

Ju nam ja nieje z ponad chmur  
 Promienny blask Syo skich gór,  
 Weselmy, bracia, si ,  
 Cho wicher agle rwie.  
 (EwP, nr 181)

Ostatnia strofa pie ni *Sercem radosnym piewa* ... tak e zaczyna si od czasu te ra niejszego i opisu „teraz” pie ni, a po przywołaniu obietnicy zbawienia („Pan przyjmie ciebie”) ko czy si wizj nieba:

Chwila za chwil  
 Tu szybko mija,  
 Krótko na ziemi dzie szcz cia trwa.  
 Lecz w górze, w niebie,  
 Pan przyjmie ciebie,  
 Wieniec wieczno ci w nagrod da.  
 O, jak e dobrze by zawsze z Nim,  
 Gdy On nazywa dzieci ciem Swym.  
 Tam z Aniołami,  
 Psalm nad psalmami  
 piewa b dziemy Mu.  
 (PNW 1970, nr 298; P 1981, nr 754)

W ostatnich 5 liniijkach mamy dwa czasy - tera niejszy i przyszły, które opisuj (wersy 3-5) wspólnot zbawionych w niebie. Ostatnie wersy mówi jedynie o stałej (zaznaczonej przez czas tera niejszy i przysłówek „zawsze”) ł czno ci z Bogiem, która znajdzie przedłu enie w przyszło ci. Pewno zbawienia, wyra aj ca si w sekwencji czasów oraz opisie przyszłych wydarze , pojawia si w ostatniej strofie pie ni *Ju czas si pu ci w drog* G. Tersteegen:

Pielgrzymka ju si ko czy,  
 Wyrwajmy krótki czas!  
 Pielgrzymka ju si ko czy,  
 W swój dom Pan wola nas.  
 Tam pokój b dzie dan,  
 gdy w górze si zejdziemy,  
 U Ojca odpoczniemy;  
 O, co za błogi stan.  
 ( P 1981, nr 441)

Mo na uzna , e oczekiwanie na powtórne przyjdzie Jezusa i na mier jednostki nakładaj si . Dzieje si to jednak na tyle dyskretnie, e wła ciwie nigdy nie znajdzie my wyra onego w pie niach wprost oczekiwania na mier , a jedynie na blisk społeczno z Bogiem. W utworach tych odnajdujemy przekonanie o jej nieuchronno ci i zapis wiary, i jest ona przejdzie ciem do Boga. Mo na oczywi cie powiedzie , e chodzi o to samo, bowiem ewangelikalni protestanci wierz , e tu po mierci nast puje tzw. s d dora ny, który dusz człowieka kieruje na pot pie nie albo na wspólnot z Panem.

Blisko ta może być wynikiem tak mierności, jak i paruzji. Pojawiają się w pieśniach słowa typu „wnet” odnoszą się do obu sytuacji. Pewno zbawienia nie wynika wyłącznie z wiadomości o jednostce czy jako o jej wiary, ale z przyjęcia tych założeń o charakterze religijnym wymaganych od wszystkich. Pewno ta jest jednym z znaków zbawiającej wiary, a jej zysk pieśń wzmacnia, buduje i podtrzymuje. Cz. sto cytowany w pracy luterski ksiądz, P. Sikora, kościół święty pieśń *Minie wiosna ulubiona* następujących strof, w której spełnienie (tu - nawrócenie) następuje jeszcze dziś wieczorem:

Minie, lecz nie znikła jeszcze Bożej łaski pora;  
 Pokój wróci i wesele  
 Jeszcze dziś wieczora.  
 Jeszcze bód serca wdzięczne Tobie dziś kowwały,  
 Oddaj tylko Jezusowi biedny wywot cały  
 ( P 1981, nr 709; HS 1958. nr 477)

Pieśni tego typu, o konstrukcji tak otwartej na spełnienie pod względem religijnym przyszło, musiały cieszyć się w ewangelikalnych wspólnotach popularnością, skoro redaktorzy pieśników tak często je zamieszczali. Ich skuteczność polegała m.in. na zniesieniu lęku przed miernością. Ewangelikalni chrześcijanie wierzą, jak wszyscy protestanci, że równocześnie nie Jesteśmy i bóg dzieł” z Panem. Ów „radosny optymizm reformacji”<sup>18</sup> bardzo mocno zaznacza się w ewangelikalnej pieśni:

Chwała Mu, Chwała Mu! To działał On,  
 że bytu naszego nie przetnie już zgon!  
 Ach! Jakże smutne byłyby wyroki,  
 Jeśliby był nasz swój kiedy miał kres!  
 Nie straszne nam wcale śmierci już mroki,  
 Nie bóg dzieł na wieku wylewa już łez.  
 (PNW 1970, nr 157, *Pieśni radosnych*)

Idź już, marny wiecie, idź!  
 Chcę własno ci Pańską być.  
 W Nim gotowe szczęście mam.  
 Jemu serce swoje dam.  
 W doczesno ci z Nim chcę być.  
 Z Nim się do wieczno ci wzbiorę.  
 Wszystko w Nim posiada chcę.  
 Z Nim w ojczyźnie nie życzę się.

(HS 1949, nr 52, ChP 1948, nr 336; P 1981, nr 691, *O, zraniony Jezus*)

Dobrym przykładem omawianego zjawiska jest także pieśń *Wzniesie cię Bogu chwale i pieśni*, której ostatnia strofa brzmi:

<sup>18</sup> To tytuł przygotowywanego do druku referatu prof. J. Harasimowicza, wygłoszonego podczas konferencji naukowej *mierni i zbawienie w protestantyzmie*, Kraków 25-26 X 2001; por. także uwagi o stosunku protestantyzmu do mierności w: A. Nowicka-Jeżowska, *Pieśni czasu mierności...*, dz.cyt., w której czytamy m.in.: „...arliwo aktów wiary zdumiewająca w prymitywnych skądinąd i banalnych tekstach, wynika z doktryny protestanckiej i wiadczy o autentycznym i głębokim jej przyswojeniu. Patetyczne eksklamacje zawierzenia znajdują dopełnienie i rezonans w pieśniach tryumfu chrześcijanina zwycięskiego po ostatnim boju”, s. 61-62.

Biedni wiata, prostaczkowie,  
 O, przychod cie miało,  
 A znajdziecie w Jego słowie  
 Pomoc doskonał !  
 Teraz w sercach naszych trony  
 Pragnie pozakłada ,  
 potem w chwale uwielbiony,  
 Z nami wiecznie włada .  
 ( P 1981, nr 45)

Tu znów wyra nie wraca sekwencyjno czasu. Mamy wezwanie i apel, potem osadzony w tera niejszo ci obietnic pomocy (odnosi si do prze ycia nawrócenia), a nast pnie podany obrazowo sposób jej udzielenia („pozakłada trony”). Cało ko - czy si skutkiem („potem”) - „wiecznym” współwładaniem z Chrystusem. Zauwa my, e struktura pie ni odzwierciedla w przybli eniu struktur ewangelizacyjnego nabo - e stwa, podczas którego, po nauczaniu, po wyja nieniu na podstawie Pisma, na czym polega zbawienie, oraz po wyja nieniu, e Bóg oczekuje nawrócenia i przyj cia przez człowieka ofiary krzy a w osobistym akcie wiary, nast puje modlitwa o nawrócenie. Spotkanie ko czy zwykle modlitwa uwielbienia.

Porównuj c piewniki poszczególnych nurtów ewangelikalnych, mo na zauwa y , e pie ni pietystyczne łagodz nieco ów mechanizm antycypacji przyszło ci. Porównajmy dwa przekłady pie ni *Pan Jezus chce ze mnie*, pierwszy ze piewnika zielono - wi tkowego:

Jako blask złoty Jezusa ja wiecznie wieci chc  
 A kiedy w niebo słoneczne do Siebie we mie mi .  
 (ChP 1948, nr 337)

drugi z *Harfy Syjo skiej*'.

Jako promyczek Jezusa  
 wieci mu chc do dnia  
 A kiedy w niebo słoneczne  
 Odleci dusza ma.  
 (HS 1949, nr 515)

A oto oryginał z *Rettungsjubel*'.

J als ein Sonnen-strahl Jesu leb' ich so Tag fur Tag,  
 Bis in den sonnigen Himmel Er heim mich holen mag<sup>19</sup>.

Zielono wi tkowy przekład w duchu kalwi skim mówi o „wiecznym wieceniu” i stwierdza mo liw do zaistnienia pewno zbawienia oraz kontynuacj tego poza doczesno (sygeruje to słowo „wieczno ”), czego nie maj : wersja pietystyczna i oryginał. Polski tekst z *Harfy Syjo skiej* zachowuje pewn niewiadom co do przyszło ci, bowiem „wiecenie” Bogu obejmuje tylko okres ludzkiego ycia ( wiecenie dzieje si jedynie „co dnia”).

Rodzi si pytanie, czy opisywane zjawisko odnosi si tylko do polskich pie ni? Analizuj c niemieckie czy angielskie pie ni ewangelikalne, mo na powiedzie , e jednoczenie czasów pojawia si tak e i tam, poniewa nie wi e si ono z danym j zy-

<sup>19</sup>*Rettungsjubel*, Wandsbek 1906, nr 231.

kiem, ale z określonym religijnym poglądem i wrażliwością. Jego nazwa - „antycypacja przyszłości”, tak jak nie jest oryginalna, bowiem wiadomo nawet, że do podtytułu *Baptist Church Hymnal* z 1900 roku, w którym znajduje się osobny dział pt. *Heaven Anticipated*, błąd cyfrowy pod tytułem księgi całości *The Christian Life* (stanowi ją pieśń o numerach 441-453). Dodajmy na koniec, że cztery imperatywy, a więc trybu rozkazujący, tak jak implikuje pewną pozaczasowość<sup>20</sup>. Kiedy użyty zostaje tryb rozkazujący, nie da się określić czasu wypowiedzi.

## Apostrofy i wezwania, czyli ukryty tryb warunkowy

Wśród ewangelikalnych pieśni istnieje taki ich rodzaj, w którym dokonywana antycypacja przyszłości nawiązuje do obrazu dwu dróg życiowych, w tym jak jest charakterystycznego dla ikonografii i budującej literatury protestantyzmu. W pieśniach przywoływane zostają zakończenia obu dróg - niebo i piekło. O niebie i teraz nieścisłości zbawienia pisano powyżej, a antycypacja przyszłości, która dotyczy piekła pojawia się w tonie przestrogi lub groźby.

Cała pieśń *Ostatni zew jeszcze* (P 1981, nr 713) jest przynaglającym wezwaniem do nawrócenia. „O, pieśń się”, prosi podmiot liryczny, „dopóki ten łaski czas trwa”, czyli, rekonstruuje pragmatycznie kontekst pieśni - dopóki trwa nabożeństwo, dopóki może to zrobić. Spiesz się, „bo może ostatni to zew”, „Gdy Boga cierpliwie raz skończy się”. Przestroga kierowana jest do tych, którzy nie są jeszcze jednoznacznie przypisani drodze ku niebu: „By nie wpadł tam w zgubionych rzędach i wiecznym mierzysz” (P 1935, nr 129; ChP 1948, nr 334; *O, wstań, opuszczone ojcowski kraj*). Nic poza wiarą, która daje owoce czynu, nie ostatecznie wobec nadchodzącego Sędziego Boga, jak np. w popularnej pieśni Theodora Kublera (1832-1905) *Prócz li ci nic*, w której groźba daremnego życia jest tematem całego utworu:

Prócz li ci nic! - A owoc gdzie,  
Co z siewu życia wzrosł?!  
Cierpliwie Pańska kości czy się  
I wkrótce Bóg potpi Ci!  
O biada nie miej  
Prócz li ci nic,  
Prócz li ci nic!

(P 1935, nr 132; ChP 1948, nr 371; HS 1949, nr 144)

W innych pieśniach słyszymy podobne wezwania, np. w ostatniej strofie *Działaj! Bo noc nadejdzie* zawarta jest następująca groźba:

Działaj! Bo noc nadejdzie,  
Słotce biegnie czy swój.  
Zdała się ciemno skrada.  
By z wiatłem stoczy bój.

<sup>20</sup>R. Grzegorzczkowska, *Wprowadzenie do semantyki...*, dz.cyt., s. 138.

Do tchu nam ostatniego  
 Walczy w ród ycia burz!  
 Działaj! Gdy noc nadejdzie.  
 Pó no b dzie ju .

(EwP, nr 126)

Ostatni fragment przynosi echa pietystycznego terminizmu, a wi c pogl du bliskiego A.H. Franckemu i pietyzmowi halle skiemu. W tym nurcie pietyzmu uznawano, e ka dy chrze cijanin ma okre lony czas do nawrócenia. Je li ów czas minie, los człowieka jest nieodwracalny. Z drugiej strony, mocny akcent gro by formułowany podobnym j zykiem bliski był jednemu z czołowych przedstawicieli Wielkiego Przebudzenia Ameryka skiego, J. Edwardsowi, który był nazywany wr cz „kaznodziej terroryst ” z racji owego tonu gro by, z jakim go pó niej kojarzono. Jego słynne kazanie „Grzesznicy w r kach rozgniewanego Boga” stało si sztandarowym przykładem takiego uj cia.

Cho protestantyzm odrzucał w zasadzie jako nawrócenia „ze strachu”, zbawienie jest bowiem darem Bo ym, to wydaje si , e skuteczno ewangelizacyjna podobnych gró b musiała by na tyle du a, e korzystano z nich do powszechnie. Odcinaj c si od katolickich konotacji<sup>21</sup>, ewangelikalizm sytuował ów element gro by nieco odmiennie. Odrzucaj c czy ciec, protestancka doktryna stawia wiernych przed wyborem, który mo emy nazwa za S. Kierkegaardem - „albo-albo”. Potrzeb u wiadamiania wiernym konsekwencji ich duchowej opieszało ci przywoływano niekiedy jako uzasadnienie dla plastycznych i ekspresyjnych wizji piekła. Paradoksalnie, podobn motywacj znajdujemy w medytacjach pierwszego tygodnia wicze Duchownych w. Ignacego Loyoli. Czy nie okazuje si zatem, e przy odmienniej perspektywie doktrynalnej w kwestii soteriologii, skuteczno perswazyjna przywołania wizji pot pienia była bardziej atrakcyjna ni ró nice teologiczne?

W ewangelikalnych pie niach ów ton przestrogi najcz ciej pojawia si w zako czeniach utworów, np. w pie ni Daniel Webster Whittle (1840-1901) *Nie masz miejsca dla Jezusa*:

Wszystko oddaj w dło Jezusa,  
 Łaski czas ju pr dko minie,  
 Bo gdy s du przyjdzie chwila,  
 Wyrok ci ki spotka Ci .

( P 1981, nr 152)

Oto jedna z nich: je li nie oddasz si Jezusowi, to „wyrok ci ki spotka Ci ”. W innych pie niach autorzy kre l obrazy nie tylko zbawienia, ale i pot pienia, jako ci szych konsekwencji doczesnego ycia. Pojawia si prosta zasada wyboru Je li zrobisz to, b dzie tak a tak”:

Nie marnuj drogich łaski chwil,  
 Strwonione raz — nie wróć znów.

<sup>21</sup> *Dekret o sakramencie pokuty* Soboru Trydenckiego z 1551 roku mówił o tzw. skrusze mniej doskonałej *attritio*, e „pospolicie powstaje czy to z rozwa ania brzydoty grzechu, czy te z l ku piekła i kar - je li wyklucza wol grzeszenia w nadziei [uzyskania] przebaczenia - nie tylko nie czyni człowieka hipokryt i wi kszym grzesznikiem, lecz jest prawdziwym darem Boga i poruszeniem Ducha wi tego. Nie zamieszkuje On jeszcze wtedy w duszy, lecz tylko zsyła poruszenia i dzi ki Jego pomocy penitent przygotowuje sobie drog do sprawiedliwi ci” (BF, s. 436-437).

O, wsta , przed Panem czoło schył  
I przyjm go dzi , a b dziesz zdrów.

(HS 1949, nr 140; ChP 1947, nr 332, O, *wpu do gł bi duszy*)

Czy tak, jak On, wol Ojca w niebie łaskawego,  
A nie spotka ci nic złego

( P 1981, nr 151 *Masz Jezusa, spokój masz*)

Kto ze łzami sieje Bo ych słów nasienie,  
Temu Pan nagrod w Swoim królestwie da,  
Tu mu daje sił , by mógł znie cierpienie...

(GW 1960, nr 329, *Kto ze łzami sieje*)

Składnia j zyka polskiego wyró nia ró ne relacje semantyczne w zdaniach współ-  
rz dnie zło onych pomi dzy oboma jego członami<sup>22</sup>. Cho w analizowanych pie niach  
powinny, zgodnie z protestanck perspektyw soteriologiczn , dominowa zdania  
wynikowe a nie warunkowe, sugeruj ce najpierw działanie człowieka a nast pnie Boga,  
to tryb warunkowy jest bardzo cz sty, co wida w przytoczonych przykładach.  
Trudno rozstrzygn , czy chodzi tu o nawi zanie do punktu widzenia człowieka, uj cie  
warunkowe bli sze jest bowiem „ludzkiej”, duszpasterskiej perspektywie. To dla do-  
czesno ci zbawienie mo e by pojmwane jako „bycie w niebie”, poniewa jest kon-  
sekwencj uprzedniego ycia na ziemi. W uj ciu ewangelikalnym jest to suwerenny  
dar Boga. Paradoksalnie i niezamierzenie, istnieje tu pewna styczno z katolickim  
widzeniem, dotycz ca jedynie perswazyjnych rodków o charakterze duszpasterskim.  
By mo e s to tylko echa pietyzmu lub arminia skiej teologii, która za spraw  
Ch. i J. Wesleyów tak znaczczo wpłyn ła na genez ewangelikalnej pie ni a w pi-  
miennictwie nieco osłabiła radykalizm dominuj cego tu kalwinizmu.

Niekiedy tryb warunkowy ukryty jest za opisywan wy ej sekwencyjno ci czasów,  
jak np. w pie ni Jamesa Rowe (1865-1933) *Kiedy yłem w grzechach*, w której znaj-  
dujemy nast puj cy fragment: „Uwierz w niego jeszcze dzi ./ A b dziesz zdrów” ( P  
1981, nr 232). Sens tych słów mo na odda przez warunkowe stwierdzenie: Je li si  
nawrócisz, b dziesz zdrów”. Mo na sformułowa pogł d, e perspektywa człowieka -  
determinuje „warunkowe” widzenie problemu, za perspektywa teologiczna - „wyni-  
kowe”. Dla wiernych piewaj cych w zborze zbawienie czy pot pienie to wynik i sku-  
tek ycia. Dla wahaj cych si nienawróconych - zwroty powy sze brzmi bardziej jak  
warunek. Zdecydowane okre lenie w pie niach Je li... to” wzywa ich do porzucenia  
religijnej oboj tno ci i stawia przed jedynym mo liwym wyborem: albo zbawienie  
z Bogiem, albo pot pienie bez Boga. W zako czeniach wielu pie ni cz sto pojawia si  
taki ukryty tryb warunkowy, np.: „, ywot wieczny nam zapewni Pan Bóg sam,/ gdy  
b dziemy ufa Jezusowi” (ChP 1948, nr 381) czy „Te Jego rany sine/ Balsamem na-  
szych ran;/ Kto wst pił w ich gł bin ./ Ten posiadał błogi stan” ( P 1981, nr 535,  
J. Paul, *Twe czoło smutki mrocz* ). Sam tryb warunkowy jest tu nieco ukryty, mo na go  
ukaza , przez odwrócenie relacji - Je li zaufasz”, to „, ywot wieczny nam zapewni”.

Mo na pokusi si w wietle tych uwag o uogólnienie odnosz ce si do ewangeli-  
kalnego nawrócenia, które jawi si jako zmiana semantycznej klasyfikacji zda . Zda-  
nia, które dla niewierz cych maj znaczenie warunkowe, staj si dla nawróconych

<sup>22</sup>S. Jodłowski, *Podstawy polskiej składni*, Warszawa 1977, s. 200-201.

chrześcijańskimi. Czynnikiem, który determinuje tę klasyfikację, jest przyjęcie w akcie wiary ewangelikalnej doktryny soteriologicznej.

## Teoria aktów mowy - pytanie o performatywny charakter języka religijnego

Aby dokonać poprawnej interpretacji analizowanych tekstów, należy wziąć pod uwagę fakt, że ich powstanie i obecność w duchowości ewangelikalnej są nie tylko związane z ekspresją indywidualnej wiary twórców, ale także z oczekiwaniami praktycznymi wiernych. Wiele zbiorów utworów zostało zgromadzonych z powodu ich popularności podczas nabożeństw. W oczach wiernych i pastorów dobrze spełniały rolę, jak powinna pełnić w trakcie ewangelikalnego nabożeństwa. Należy więc podkreślić, że utwory te zostały stworzone z przeznaczeniem do wykonania podczas nabożeństwa lub ewangelizacji oraz że stworzono je, by służyć szerzeniu i umacnianiu konkretnego zespołu wierzących. Choć są dziełami literackimi, artystycznymi, pełni funkcję służebną względem kultu protestanckiego, o czym traktuje niemal każdy z wstępów do analizowanych pieśni. Kult koncentruje się na zbiorowej modlitwie i zbiorowym wyznaniu wiary. W tej tradycji podstawowym sensem służby religijnej jest głoszenie i słuchanie Słowa Bożego zawartego w Biblii. Cóż to jednak oznacza w kontekście relacji między nadawcą a odbiorcą? Oznacza położenie akcentu na funkcję dydaktyczną i perswazyjną wypowiedzi. Pieśń była wyznaniem wiary, ale to skuteczność ewangelizacyjna i upodobanie zboru decydowały, a nie te, a nie inne pieśni były zamieszczane w kancjonałach. Warunkiem powodzenia ewangelikalnej misji jest wypełnienie przez język przekazu możliwości najlepiej funkcji perswazyjnej, dydaktycznej, impresywnej czy apelatywnej (w różnych terminologiach).

W świetle powyższych uwag wydaje się zasadne poświęcenie kilku akapitów na ogólną ewangelikalną pieśń poprzez inspirującą teorię aktów mowy J. Austina i jego uczniów. Traktując język pieśni jako rodzaj języka religijnego, można rozważyć jego „performatywność”, idąc za sugestiami: filozofów języka (na performatywny charakter języka religijnego zwraca uwagę m.in. E. Wolicka<sup>23</sup>), językoznawców (I. Bajerowa także pisze o funkcji performatywnej języka religijnego, ale ma na myśli słowa ustanowienia z katolickiej liturgii „Oto ciało moje”<sup>24</sup> i antropologów kultury (por. inspirujące podsumowanie M. Buchowskiego<sup>25</sup>). J. Austin w swej teorii aktów mowy analizował wypowiedzenia językowe, które nie tylko opisują, ale działają i „stanowią coś”. Chodziło o formę gramatyczną: „rozpoczynając się od czasownika w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego trybu oznajmującego strony czynnej”<sup>26</sup>. Najbardziej znane przykłady to „przepraszam”, „informuj” czy „ogłaszam was m

<sup>23</sup> E. Wolicka, *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „ZNAK” 1995, nr 12(487), s. 70.

I. Bajerowa, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym w: O języku religijnym*, red. M. Karpiuk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 10; także, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, nr 3, s. 11-17.

<sup>25</sup> M. Buchowski, *Logika sprawczej mocy...*, dz.cyt., s. 105-126.

<sup>26</sup> J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie...*, dz.cyt., s. 321.

„i on”. Jest to mówienie, które równocześnie nie sprawia to, co jest mówione”. A wi c odpowiednio: przeprosza, informuje, dokonuje prawnego aktu ustanowienia mał e - stwa. J. Austin twierdził, e wypowiedze tych nie mo na postawi przed kryterium prawdy i fałszu, e nie s one prawdziwe ani fałszywe<sup>27</sup>. Mog by tylko fortunne albo nie, czyli mog ustanowi to, o czym mówi, lub nie. Czyni to powy sz teori bardzo atrakcyjn z religioznawczego punktu widzenia, dyscyplina ta bowiem tak e nie zajmuje si problemem prawdziwo ci ani fałszywo ci wypowiedzi o religijnym charakterze. Mo na oczywi cie zapyta, czy jest mo liwe zastosowanie tego podej cia do literatury pi knej<sup>28</sup>, a na dodatek literatury, która ma charakter religijnych tekstów kultowych. Referencyjno tych tekstów jest kwesti przyj tego wiatopogl du i pytanie o ten problem z cał wiadomo ci pozostawiamy na uboczcu. Skoro jednak mamy do czynienia z literatur pi kn w słu bie religii, z literatur, której zadaniem jest słu ba prawdziwie religijnej, to mo na wymaga od niej referencyjno ci w obr bie przekazu tre ci chrze cija stwa ewangelikalnego. Nabo e stwo czy ewangelizacja jest jednym z najwa niejszych miejsc przekazu tych tre ci, jest miejscem gło szenia i przyswajania chrze cija skiej Dobrej Nowiny. wiadectwo wiary, które wypełnia ewangelikalne nabo e stwa, jest tre ci pie ni. Determinuje nie tylko wiat przedstawiony tej poezji, ale i formy przekazu. Usankcjonowana przez protestanck tradycj pie zostaje w twórczo ci ewangelikalnych autorów skupiona wokół podstawowych prawd ewangelikalnej wiary i pobo no ci. Dominacja tre ci chrystologicznych i soteriologicznych to poziom tematyczny najbardziej widoczny. Kiedy jednak uznamy chwał, imi i krew Jezusa za metonimie (lub synekdochy) i zestawimy to z najnowszymi definicjami tego poj cia wypracowanymi w ramach j zykoznawstwa kognitywnego<sup>49</sup>, to okazuje si, e, po pierwsze, tre i forma utworów splataj si nierozdzielnie, a po drugie, by mo e wła nie skuteczno tych retorycznych figur, ich dogodny poznawczo charakter zdecydowały o tym, e stały si tak cz stym „sposobem” i form wyra ania oraz przekazywania ewangelikalnych tre ci religijnych. Przyczyniły si do tego oczywi cie i inne czynniki - wzorzec biblijny, w którym my lenie metonimiczne jest silnie obecne<sup>30</sup>, tradycja literacka si gaj ca przynajmniej XVIII wieku, wpływy religijno ci typu ludowego, które nały si na ikonoklastyczn kultur protestanck, co doprowadziło do procesu znanego historii religii - hiperbolizowania i hipostazowania ró nych „aspektów” *sacrum*, o czym była ju mowa w rozdziałach po wi conych imieniu i chwale.

Powracaj c do koncepcji J. Austina, nale y zaznaczy, e z trudem mo na uzna analizowane pie ni za akty performatywne, je eli zdefiniujemy owe akty zgodnie z klasyczn definicj autora tej teorii. Ale performatywno mówienia religijnego oraz mówienia i komunikowania za pomoc literatury pi knej ma inny charakter. Je li przyjmiemy, e j zyk słu y do „osi gania efektów”, a j zyk literatury przebudzeniowej jest j zykiem o mocnej funkcji perswazyjnej, to mo na przede wszystkim powiedzie,

<sup>27</sup> J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie...*, dz.cyt., s. 316.

<sup>28</sup> S.R. Levin, *Jakim aktem mowy jest utwór poetycki*, dz.cyt.

<sup>29</sup> Metonimia to „proces poznawczy, w którym jeden element poj ciowy, no nik, stwarza umysłowy dost p do innego, docelowego elementu poj ciowego w obr bie tej samej domeny lub Idealizowanego Modelu Poznawczego” - to definicja Z. Kbvcesa i G. Raddena, któr przytacza B. Bierwianczonek w artykule *Implikatury jako metonimie, czyli o poznawczych podstawach pragmatyki w: J zykoznawstwo kognitywne II. Zjawiska pragmatyczne*, red. W. Kubi ski, D. Stanulewicz, Gda sk 2001, s. 95-115.

<sup>30</sup> Omawia ów problem m.in. N. Frye, *Wielki kod*, dz.cyt.



e pie ni s tym typem j zyka religijnego, który akcentuje perlokucj<sup>31</sup>, czyli skuteczno i nast pstwa wypowiedzi. Zgodnie z definicj ewangelikalizmu, ewangelizacja jest jednym z podstawowych obowi zków chrze cijanina. Skupia si na niej my lenie i sam akt wiary przekłada si przede wszystkim na podejmowane starania wiernych w kierunku rozszerzania si wspólnoty ludzi zmierzaj cych ku Bogu.

Je eli etnologia religii i antropologia uznały j zyk magicznych obrz dów w kulturach niepi miennych za performatywny, to w ewangelikalizmie mamy do czynienia z kultur nowo ytn , programowo zwalczaj c wszelkie my lenie magiczne w kwestiach wiary, zdecydowanie krytykuj c np. doktryn katolick za zachowanie np. mechanizmu sakramentalnego. Je li jednak uznajemy performatywno „religijn ” - aktu lubu (chodzi o katolicki sakrament mał e stwa), bowiem „w my l przekona religii chrze cija skiej lub jest nie tylko zmian statusu społecznego dokonuj cego si dzi ki przyj tym konwencjom, lecz przede wszystkim sakramentem; na nowo e ców sływa łaska Bo a. Zmiana społeczna ma zarazem charakter zmiany »ontologicznej«”<sup>32</sup>, to czy w wietle przeprowadzonej analizy nie nale ałoby zapyta o stopie performatywno ci niektórych zwrotów z ewangelikalnych pie ni. Czy np. nie mamy do czynienia z jakimi elementami tzw. magii w formie „zdegradowanej”. Szeroko opisywali my, jak w utworach tych przypisuje si ogromne znaczenie krwi i imieniu Boga, które jawi si miejscami jako bynajmniej nie symboliczne czy retoryczne. Metonimie te umieszczone s w tekstach nie tylko artystycznych, ale i perswazyjnych. Konteksty, w jakich si pojawiaj , mog przypomina my lenie nieodr óniaj ce słowa (nazwy) od tego, co nazywa, cz ci od cało ci, przyległo ci od istoty, przejawu (chwały) od tego, co si objawia. Chc c osi gn swój cel, przemian człowieka, nawrócenie, si gaj nie wiadomie po repertuar rodków wyrazu czy sposobów opisu, które s skuteczne perswazyjnie (st d teza o wzmocnionej perlokucyjno ci). Zleksykalizowane rodki stylistyczne im bardziej trac ze swojej „literacko ci”, tym bardziej pretenduj do referencyjno ci, zwłaszcza e w wiecie protestanckim stoi za nimi autorytet Biblii, chrze cija ska tradycja literacka i powszechne stosowanie w duszpasterstwie czy kaznodziejstwie.

Znac ca rola omawianych metonimii nie wydaje si przypadkowa. Ten, kto ich u ywa, wskazuje, e wła nie ta „cz cało ci” jest najwa niejsza. Mo na zatem rozwa a tak e i tak przyczyn dominuj cej roli analizowanych motywów. Oczyszczaj ca symbolika krwi i magia imienia s dobrze znane badaczom rytuałów wspólnot niepi miennych, w których performatywny charakter j zyka jest niekwestionowalny. Sensualizacja, z jak spotykamy si podczas analizy (nie tylko chwały), mo e oczywi cie by skutkiem estetyki barokowej i niew tpliwie jest to podstawowa przyczyna tak rozbudowanej wyobra ni autorów w tym zakresie. Nie sposób jednak nie zauwa y , e urzeczowienie idei cechuje tak e wyobra ni ludów Biblii. Powrót do Biblii w pie-

<sup>31</sup> Zmagał si z tym problemem m.in. R. Ohmann, który podj ł interesuj c prób spojrzenia na literatur pi kn z perspektywy teorii aktów mowy (rozpatruj c komunikat literacki w terminach aktów: lokucyjnego, illokucyjnego i perlokucyjnego). Dostrzegał osłabien funkcj referencyjn poezji, ale uznawał tak e, e j zyk literatury to tak e j zyk i cho nieco odmiennie, to przecie wypełnia podobne funkcje, co j zyk nieliteracki. Stosuj c ju terminologi austinowsk , R. Ohmann zauwa a, i wyj tkowo poezji polega na „osłabionej mocy illokucyjnej”. Precyzuj c, dodawał, e „moc illokucyjna [poezji - Z.P.] jest mimetyczna (rzekomo na ładowcza)”, R. Ohmann, *Akty mowy...*, dz.cyt., s. 267.

<sup>32</sup> M. Buchowski, *Logika sprawczej mocy obrz dów*, dz.cyt., s. 121. Chodzi oczywi cie o doktryn katolick , protestantyzm odrzuca zasad *ex opere operato*, o której M. Buchowski pisze nieco dalej.

niach ewangelikalnych to tak e powrót do metod opisu, przekazu i (niekiedy) rozumienia biblijnych tre ci.

Problem „performatywno ci” j zyka religijnego nieco odmiennie omawia K. Pisarkowa, uwa aj c, e „perspektywa porz dku religijnego, ale tak e magicznego, chwyta w pole swego widzenia wiat, w którym działaj inne siły (...). Siły te zmieniaj proporcje statystyczne mi dzy pewno ci a prawdopodobie stwem oczekiwanych zdarze . Mo na te siły rozpatrywa jako kreuj ce, na przykład jako rzeczywisto poetyck , ale i magiczn . Przecie sam fakt, e słowa w akcji performatywnym nie tylko »znacz «, ale i »działaj «, e pełni oprócz funkcji semantycznej funkcj pragmatyczn , mo e prowadzi do uto samienia znaku i desygnatu - i zdania z faktem” . Słowa te trafnie streszczaj omawian problematyk . W tek „performatywno ci” poezji i j zyka religijnego mo na bowiem podj tylko na gruncie pragmatyki j zyka. Poezja i religia „kreuj ” rzeczywisto j zykow , w której pewne (i prawdziwe) jest to, co niereligijny dyskurs oddala jako nierozstrzygalne. Analizowane pie ni „działaj ”, a polega to nie tylko na stanowieniu wiata przedstawionego, ale tak e na stanowieniu - w redukcjonistycznym uj ciu - wiata wiary. W nast puj cym zako czeniu:

Dzie w dzie błogosławi mi hojnie mój Pan,

Miło ci otacza mi Sw ,

I kiedy do Siebie zabierze, hen, tam,

Gdzie gwiazdy u stóp Jego l ni

( P 1981, nr 757, *Cudnego mi Zbawc* )

mamy „stwierdzenie” i „opowiadanie” o tym, co stanie si z chrze cijaninem po mierci. Wierni piewaj o tym, jaki jest „plan Boga” zarówno teraz, w doczesno ci, jak jpo niej, po mierci człowieka. To porz dek wiary, ale podmiot liryczny przytaczanej pie ni „wie”, e tak b dzie, nie prosi o to, nie proponuje - on wie. Traktowana jako rodzaj j zyka religijnego pie ewangelikalna wyró nia si wi c z repertuaru nowo ytniej pie ni religijnej nie tylko stron formaln (zob. m.in. antycypacja przyszło ci), ale i wysokim stopniem orzekania (pewno zbawienia).

Dyrektywny charakter mówienia performatywnego przejawia si w u yciu trybu rozkazuj cego, czasowników dokonanych, pierwszej osoby, czasu tera niejszego. Wszystkie te cechy znajdujemy w pie niach. Naley pami ta , e równolegle cz z nich jest konstytutywn cech pie ni przebudzeniowej jako gatunku (np. l os.). Ponadto, w j zyku polskim jest do trudno odró ni jednoznacznie wypowiedzi o charakterze rozkazu (mówienie dyrektywne) od pro by i yczenia (mówienie optatywne), tym samym z trudem daj si formalizowa zasady rozró niania wypowiedzi o charakterze stanowi cym (przynalonych do wypowiedzi dyrektywnych) od modlitewnych pró b. Nadmie my, e rozró nienie to w klasycznej antropologii kulturowej było jednym z kryteriów odró niania mówienia magicznego od religijnego. Nowsze uj cia koryguj to, wykazuj c, e nie ma ostrej granicy mi dzy magi a religi i elementy jednej zawieraj si w drugiej i na odwrót<sup>33</sup> .

<sup>33</sup> K. Pisarkowa, *Zakl cie magiczne...*, dz.cyt., s. 162.

<sup>34</sup> M. Buchowski, *Magia. Jej funkcja...*, dz.cyt.; ten e, *Magia i rytual*, dz.cyt.; A. Engelking, *Kl twa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000; H. Hubert, M. Mauss, *Zarys ogólnej teorii magii w: Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, Warszawa 1973, s. 3-209; B. Walczak, *Magia j zykowa dawniej i dzi w: J zyk zwierciadłem kultury, czyli nasza codzienna polszczyzna*, red. H. Zgólkowa, Pozna 1988.

Je eli odwołamy si do takich definicji wypowiedzi o charakterze magicznym, które traktuj je jako „mowne działania performatywne”, a za ich cel uznaj „dokonanie zmian w psychice odbiorcy i zaspokojenie potrzeb emocjonalnych wykonawcy”<sup>35</sup>, to okazuje si , e definicja ta znakomicie koresponduje z naszymi rozwa aniami nad perswazyjn funkcj pie ni. S one wszak skierowane na głoszenie koniecznie ci przemiany człowieka. Wielokrotnie przypominano, e pragnienie dokonania zmiany w czytelniku - słuchaczu jest jednym z podstawowych celów tej literatury. Pie ni s wiadectwami indywidualnej wiary (pisali je konkretni ludzie), ale s tak e tekstami skierowanymi z okre lonym zamiarem do zgromadzonych wiernych. To nabo e stwo (kontekst aktu nadawczego) nadaje im funkcj perswazyjn i wzmacnia j wydatnie. Celem tej literatury i jej społecznego „zastosowania” - jest *metanoia*. Według piewa j cych, ona faktycznie si dzieje. A nawrócenie oznacza przyj cie nowego j zyka wyja niania, opisywania, rozumienia i odczuwania wiata. Ewangelikalne kancjonały s zbiorami „tekstów” b d cych wzorem tego j zyka, s skierowane ku odbiorcy, s odpowiedzi na pytanie o Boga, sens wiata i ludzkiego istnienia. Na te podstawowe pytania daj prost i skupion na Chrystusie odpowied .

<sup>35</sup> A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne...*, dz.cyt., s. 44. Zaznaczmy, e autorka podkre la mo liwo tak e nie wiadomych zachowa słownych o takim charakterze. Wymieniane przez ni działanie na „stan psychiczny samych wykonawców” obrz du uznaje si w innych uj ciach za tzw. słabe akty illokucyjne charakteryzuj ce obrz dy wykonywane w celu „wyra enia yczenia podmiotu działania, a nie zmiany otaczaj cego wiata” - tak twierdzi M. Buchowski, *Logika sprawczej mocy obrz dów*, dz.cyt., s. 122, który omawia w tym miejscu pogl dy E.M. Ahem. Sam M. Buchowski wyklucza w magii wykonywanie nieperformatywnych aktów rytualnych.



## ZAKO CZENIE

Toposy, które stały się tematem niniejszego studium są obrazowym streszczeniem ewangelikalnej doktryny soteriologicznej. Każda z nich ukazuje różny aspekt zbawienia. Krew Chrystusa przywołuje moment złozenia ofiary na Golgocie. Przywołuje wydarzenie, którego znaczenie trwa ponad czasem. Krew symbolizuje oczyszczenie oraz daje gwarancję pewności i bezpieczeństwa. Cieli wielsi z nawróceniem, a nade wszystko z uwolnieniem ludzkiego życia. Staje się narzędziem i znakiem stałej obecności Boga i Jego zbawczej mocy. Jest równocześnie obrazowym odpowiednikiem łaski, bowiem wspólna obu akwatywna metaforyka łączy je i spaja w nierozdzielny dla interpretacji zespół znaczeń. Imię Jezusa odsyła do Osoby, zastępuje J i jest jak pieczęć, którą oznacza się swoją własność. Imię łączy z Bogiem, upoważnia do działania „w Jego imieniu”, wzywa do chrześcijańskiej odpowiedzialności. Chwała jest toposem epifanijnym. Z jednej strony, staje się objawieniem mocy i wielkości Boga, ukazuje człowiekowi wspaniałość przyszłej społeczności z Nim w niebie oraz oznacza dokonany aspekt zbawienia. Niesie w sobie zapowiedź przyszłego udziału człowieka w wierze. Z drugiej strony, odsyła do wychwalania Boga, pojawia się jako element odpowiedzi człowieka na objawienie się *sacrum*.

Krew jako topos zbawienia jest znakiem przeszłego wydarzenia chrystologicznego, którego skutki trwają w ewangelikalnej świadomości ponad historię. Chwała jawi się jako nadzieja zbawienia eschatologicznego, czyli raczej zwrócona jest ku przyszłości, ukazuje przyszłość chrześcijańskiej biografii. Porównajcie dalej te motywy między innymi, a krew i imię są toposami związanymi z Chrystusem, a chwała jako jedyna odnosi się także do postaci Boga Ojca. O ile w omawianym okresie krew była toposem, którego liczba występień raczej malała, to częstotliwość pojawiania się motywu chwały rosła w kolejnych zbiorach pieśni. Po 1989 roku w pieśniach ewangelikalnych chwała i chwalenie stały się motywami dominującymi.

Wszystkie trzy toposy mają długą tradycję w chrześcijańskim piśmiennictwie, a ich podstawowe znaczenie w literaturze chrześcijańskiej określa Biblia. Ale w tym ustaleniach niniejszego studium jest spostrzeżenie, że o ile Nowy Testament interpretowany przez doktrynę protestancką określa rozumienie tych motywów w pieśniach, to sposób ich przedstawiania wyraźnie nawiązuje do wiata wyobraźni Starego Testamentu. W pieśniach można zauważyć wskrzeszenie języka, w którym np. nazwa bardzo mocno przynależy do tego, co nazywa, krew jako symbol życia jest podstawowym elementem ofiarniczego wykupu, a chwała jest możliwa do zobaczenia przez człowieka hipostaz boskości. Jak zauważył N. Frye, w czynie Starego Testamentu można znaleźć taką koncepcję języka, w której „małowa przywiązuje się do wyrażenia ograniczenia podmiotu i przedmiotu (...)s one połączone wspólną mocą energii”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> N. Frye, *Wielki kod*, dz.cyt., s. 41-42.

Następstwem tego jest „potencjalna obecność magii w każdym użyciu słowa. Słowa w takim kontekście są słowami mocy. W następnym zdaniu kanadyjski literaturoznawca powiada, że to właśnie nie w tym wiecie „znajomość imienia boga albo ducha wywołów może dać człowiekowi pewną kontrolę nad nim”. Dochodzi więc do interesującego zjawiska. W analizowanych pieśniach wskrzeszeniu w zakresie poetyckiego i religijnego obrazowania owych starotestamentowych elementów językowych towarzyszy reinterpretacja znaczenia, np. zwroty językowe spełniające pewne kryteria formuł magicznych (czyli posiadające m.in. imperatywne formy, czy odwołujące się do mocy imienia, niosące pewną odpowiedź ze strony *sacrum*) zostają uznane jako modlitwy apetytywne. Stoi za tym przede wszystkim głos boka religijnych autorów, którzy zapałeni w biblijny wzorzec wyrażają swoje przekonania o pewności zbawienia w ekspresyjnych formach starotestamentowych. Równoległe mogła odgrywać rolę poetycka inicjatywa twórców, którzy, traktując pieśni jako skuteczne narzędzie ewangelizacji, skupili się na tych motywach, które uznali za najbardziej wyraziste i skuteczne.

Jedną z naczelnych zasad reformy protestanckiej było dążenie do „odmagicznienia” chrześcijaństwa, co przejawiało się np. w zdecydowanym odrzuceniu zasady *ex opera operato*. Pojawiające się w Biblii i literaturze religijnej elementy myślenia magicznego protestantyzm uznaje za rodzaj językowej skamieliny<sup>3</sup>, do której sięga się w twórczości literackiej z różnych przyczyn. Zadaniem rozprawy było wskazanie, jak doniosły wpływ miał ów pełen plastycznej realności język na pieśni ewangelikalne.

W ikonoklastycznym wiecie ewangelikalizmu reifikująca topika Starego Testamentu miała wielki wpływ na wyrażanie treści wiary. Proces urzeczowienia dokonywał się poprzez postępującą autonomizację metonimii i synekdochy. Bibliści badający koncepcję chwały Jahwe i teologii imienia w Starym Testamencie opisywali zjawisko hipostazowania przymiotów, atrybutów czy elementów Boga. W analizowanych pieśniach obserwujemy zjawisko podobne, wywołane tak przez wzorzec Biblii, jak i przez mechanizm metonimii. Szczególnie jest to widoczne w odniesieniu do motywów, które mają charakter nazw (imię) lub pojęć ogólnych (chwała). Jest to proces językowy (sami wierni nie mówią o tych motywach jako o hipostazach Boga), a przejawia się w używaniu odnośnych epitetów i porównań, które generują wyobrażenia o ich pewnej odrębności bytowej oraz o możliwości ich zmysłowego do wiadczenia (widzenie, dotyk, smak, słyszenie). Analizowane metonimie stają się dla wyobraźni ewangelikalnych twórców mentalnymi wzorami, w których ujmują i poprzez które oddają treści swojej wiary. Chcąc sugestywnie i dobitnie wyrazić swoje wyobrażenia Boga przez bliskie im literackie analogie i hiperbole. Jak zwiela to ujął M. Lurker, „(...) także w tym słowo oraz w tym pisma niezupełnie się mogą obejść bez warstwy symbolicznej; zawsze kiedy mówi o Bogu, może to robić jedynie w formie językowych obrazów, metafor, porównań. To, co zupełnie inne, lece poza nasz wyobraźnię może naopisać jedynie tytułem próby za pomocą rzeczy nam znanych”<sup>4</sup>. Uprzedmiotowienie Boga dokonuje się zawsze, kiedy mówi o Nim człowiek. Stopień tego uprzedmioto-

<sup>2</sup> Tamże, s. 42.

<sup>3</sup> Bibliści często posługują się terminem *Sitz in Leben*, „miejsce w życiu”. Oznacza to, że uznają je za element kultury wiata, w którym zostało wyrażone Objawienie. Owe archaiczne pokłady są jednak pewnym stałym liwością o tekstowym charakterze, która drzemie w Biblii.

<sup>4</sup> M. Lurker, *Przełamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 398.

wienia mo e by jednak ró ny. Skala hipostazowania i sensualizacji topiki zwi zanej ze zbawieniem jest na tyle du a, e nale y j uzna za jedn z cech charakterystycznych literatury ewangelikalnej. Je li w pie niach ewangelickich krew, chwała i imi s tylko motywami, to w pie niach ewangelikalnych staj si one toposami.

Cho o Bogu nie da si mówi wprost, bezpo rednio, to protestantyzm wierzy, e mo na i nale y mówi o Nim j zykiem Objawienia, czyli Biblii. Pie ni s przykładem j zyka, jakim o Bogu mówi ewangelikalizm. J zyk ten chce by wierny Biblii, ale adaptuj c zawarte w niej obrazy, d y naturalnym prawem do osi gni cia coraz wi kszej ekspresji. Przytaczana we wst pie definicja ewangelikalizmu autorstwa T.J. Zieli skiego przywołuje angielski terminu *biblicism*, który oznacza co wi cej ni tylko zasad *sola scriptura*. Biblia staje si nie tylko norm ycia i wiary, ale i gotowym ródłem literackich rodków stylistycznych. Uj cie ewangelikalnego chrze cija - stwa proponowane przez G.M. Marsdena wskazuje na jego antyliberalne (pod wzgl - dem teologicznym) nastawienie, które przejawiało si m.in. w dosłownym interpretowaniu Biblii<sup>5</sup>. Post py nauk historycznych i biblijnych w XIX wieku kazały rewidowa wiele pogl dów np. na okoliczno ci powstania Pisma wi tego i wywołały reakcj o charakterze fundamentalistycznym, ewangelikalnym. W wietle przeprowadzonej analizy mo emy doda do jego ustale , e *biblicism* oznacza dosłownie , nie tylko przy interpretacji biblijnej retoryki, ale tak e okre lony sposób wkomponowania tej motywiki w wiat przedstawiony pie ni.

Wysiłek chrze cija skich poetów, aby odda tre swej wiary, polegał m.in. na tym, e biblijn histori o zbawieniu rozbudowywano rodkami j zykowymi swojej epoki, dodaj c do tego, co zastano, now ekspresj i uj cia. Powstawanie przebudzeniowych hymnów było oddane w słu b skuteczno ci ich oddziaływania. I. Bajerowa uznała, i ekspresja i formułowó s dwiema cechami j zyka religijnego, „formułowó ma funkcj mnemotechniczn , a ekspresja poł czona z emocj wzmaga mo liwo ulegania funkcji perswazyjnej”<sup>6</sup> . Mo na powiedzie , e analizowana topika poprzez cech powtarzalno ci stała si literackim odpowiednikiem „formułowó i” przywoływanej przez I. Bajerow . Autorzy pie ni przebudzeniowej oddali swój poetycki warsztat w słu b misyjn . Motywowane religijnie d enie do zwi kszenia perswazyjno ci powodowało, i si gali po coraz mocniejsze rodki ekspresji, jak np. hiperbol (moc krwi Chrystusa) czy paradoks i oksymoron (wybielenie i oczyszczenie przez krew). Estetyka doby baroku odegrała tu szczególn rol , przynajmniej w zakresie *Blut und Wunden Theologie*<sup>7</sup>. Literackie pomysły najwi kszych twórców stały si obiektem dalszych trawestacji. Niekiedy zaczynaj y własnym yciem. Wa n rol odegrał proces ewolucji stworzonych przez wysok kultur literack porówna i metafor, jaki dokonał si w historycznym rozwoju i w kultowym „u yciu”. Kiedy ginie poetycko ,

<sup>5</sup> G.M. Marsden, *From Fundamentalism to Evangelicalism. A Historical Analysis* w: *The Evangelicals. What they believe, who they are, where they are changing*, red. D.F. Wells, J.D. Woodbridge, Nashville 1975, s. 124-126. Podobnie na „dwa korzenie” ewangelikalnej wiary-Jezusa Chrystusa i Bibli , wskazuje D.O. Moberg, *Fundamentalists and Evangelicals in Society* w: *Evangelicals*, dz.cyt., s. 163.

<sup>6</sup> I. Bajerowa, *Swoisto j zyka religijnego i niektóre problemy jego skuteczno ci*, dz.cyt., s. 16-17. Poj cie formuły jako powtarzaj cego si zwrotu j zykowego pojawia si tak e w etnologicznych badaniach nad pie ni ludow . Por. J. Bartmi ski, *Wokół lordowskiej koncepcji formuły*, „Literatura Ludowa” 1975, nr 6; J. Sierociuk, *Z zagadnie formuły w polskiej pie ni ludowej*, „Literatura Ludowa” 1977, nr 1, s. 10-14.

<sup>7</sup> H. Schneider, *Christi Blut...*, dz.cyt., s. 740-742; M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels lehre vom Blut Jesu Christi*, „Blätter für württembergische Kirchengeschichte” 73/74 (1973/1974), s. 22-26; F.-H. Philipp, *Zinzendorf und die Christumystik...*, dz.cyt., s. 339-343.

opisywana rzeczywistość nabiera konkretności i dosłowności. Radykalizm ewangelikalnej postawy religijnej i jej arliwo doprowadziły niektóre współczesne nurty tego ruchu na granice chrześcijańskiej ortodoksji i stały się przyczyną licznych teologicznych kontrowersji. Warto o nich wspomnieć, opisując dalszy rozwój teologii zbawienia.

Studium historii ewangelikalizmu z drugiej połowy XX wieku przynosi liczne przykłady nowych przebudzeń, których zasady wiary i modlitewna praktyka wiążą się z omawianymi tu zagadnieniami. Język, którym posługują się te nowe ewangelikalne wspólnoty i nurty, skłania, by zapytać, czy pod wpływem ewolucji ewangelikalnej literatury piśmiennej nie doszło, w zakresie ich teologicznego nauczania, do daleko idących zmian semantycznych i doktrynalnych. Na kilku przykładach zasygnalizujemy tę problematykę.

W. Lee, twórca tzw. nurtu Kościołów Miejskowych (ang. *Local Church*), pisał w jednym z traktatów ewangelizacyjnych: „Jeżeli zawołam jak osobę po imieniu i jeżeli ona rzeczywista, żywa i obecna, ta osoba przyjdzie do mnie. Pan Jezus jest rzeczywisty, żywy i obecny! Jest zawsze dostępny. Kiedykolwiek go wzywamy, przychodzi. (...) Najlepszym sposobem na do wiadczenie Jego obecności ci ze wszystkimi Jego bogactwami, jest wzywanie Jego imienia”<sup>8</sup>. U. Ekman, pastor Kościoła *Word of Life Bible Center* z Uppsali i jeden z czołowych przedstawicieli *Faith Movement* (Ruchu Wiary), w druku ewangelizacyjnym pt. *Autorytet w imieniu Jezusa* pisał następująco o uczniach Jezusa: „Mieli krew Jezusa i wiedzieli, czym jest odkupienie, ale posiadali jeszcze coś, co dla wielu z nas jest nieznanym bogactwem - oni mieli Imię Jezusa i skutecznie Go używali”<sup>9</sup>. U. Ekman ma wiadomo, że ludzkie imiona reprezentują osobę, a imię Jezusa ma moc szczególnie, bo Bóg je „wywyższył, uwielbił i umieścił w Nim całą chwałę nieba”<sup>10</sup>. Zarzuty o magiczność takiego myślenia odpiera krótko: „Kiedykolwiek używasz Imienia Jezusa z wiarą, całe niebo musi ci słuchać. Pomył się sam w sobie jesteś nikim, ale złóż swój wiarę w Imieniu Jezusa i w mocy, która jest w tym Imieniu!”<sup>11</sup>. Kiedy U. Ekman mówi - „to nie magia”<sup>12</sup>, ma na myśli - to nie demony za tym stoją, to nie jest automatyczne działanie religijne. Wierzy głębiej, że to, co proponuje, jest niezawodnym „skutkiem Bożych obietnic”. Nieco dalej rozwija szerzej znaczenie imienia Boga - pisze, że to sam Jezus modli się z Tobą, kiedy wypowiadasz Jego imię i „Możesz modlić się do Ojca w Imieniu Jezusa i otrzymać to, o co się modlisz, cokolwiek to jest, ponieważ Imię Jezusa jest w pełni władne”<sup>13</sup>. Nieco dalej wzywa: „proś Ducha Świętego, aby objawił ci realnie Imię (...)”<sup>14</sup>. Amerykański kaznodzieja J. Osteen domaga się, aby chrześcijanin codziennie głosił „wyznawał”, powtarzał słowa, które „stwierdzają” to, co Bóg obiecał jako rzeczywistość. Jedną z takich proponowanych przez niego formuł do codziennego powtarzania jest zdanie „Jestem okryty KRWI BARANKA! Pan idź przede mną! Jezus jest we mnie. Anioł Pański ochrania mnie”<sup>15</sup>. Ewangelizacyjny traktat jego autorstwa kończy się zapewnie-

<sup>8</sup> W. Lee, *Calling on the Name of the Lord*, cytuję za wydaniem polskim *Wzywanie imienia Pańskiego*, London 1992, s. 8.

<sup>9</sup> U. Ekman, *Autorytet w imieniu Jezusa*, Szczecin 1987, s. 10.

<sup>10</sup> Tamże, s. 12.

<sup>11</sup> Tamże, s. 15.

<sup>12</sup> Tamże, s. 25.

<sup>13</sup> Tamże, s. 18.

<sup>14</sup> Tamże, s. 20.

<sup>15</sup> J. Osteen, *Moc twego...*, dz.cyt., s. 26.



niem „cud jest w twoich ustach”<sup>16</sup>. Dodaje przy tym, że mo liwo ta jest tylko „skutkiem Golgoty”. Pastor A. Jandl w broszurze *Krew przemawia* pisał następująco: „Jeżeli jeste zbawiony, to tylko dlatego, że krew Jezusa dotknęła twojego życia. Nie mógłby zostać zbawiony, gdyby nie przyjął, że krew Jezusa została przelana za ciebie na Golgocie. (...) Jesteś narodzony na nowo poprzez krew”<sup>17</sup>. To krew „uczyniła dla nas drogę „aby my mogli wejść”<sup>18</sup> [do Miejsca Najświętszego - [Z.P.]. „Jesteś usprawiedliwiony krwią. (...) Cała przeszłość, (...) a do tej minuty, jest oczyszczona mocą krwi Jezusa”<sup>19</sup>. „Moje świadectwo brzmi, że jestem przykryty krwią Jezusa. Jestem zanurzony we krwi. Wszędzie na sobie mam krew”<sup>20</sup>.

Można powiedzieć, że są to fragmenty wyrwane z kontekstu. Przykłady te pokazują jednak, że mo liwa jest dalszą ekspresyjną hiperbolizacją starotestamentowej ofiary i magii imienia, które zaadaptowane do ewangelikalnej soteriologii jeszcze mocniej podkreślają skuteczność i trwałość ofiary Chrystusa. Czy nie jesteście my wiadkami kolejnego etapu obumierania literackiej figury, który przejawia się w tak dosłownym „użyciu” biblijnych metonimii. Omawiana powyżej topika ukazuje wysoki stopień urzeczowienia, nazwa coraz mocniej oddziałuje na to, co nazywa, a atrybut staje się niemal w pełni samodzielnym bytem.

Analiza topiki ewangelikalnej pieśni pozwoliła zapoznać się na przykładzie polskich kancjonałów z XX wieku ze światem duchowo-ciepłoty, które przez wyjątkowość nie w naszym kraju dynamiczny rozwój. Poprzez analizę języka i kluczowych motywów tej literatury mogliśmy odsłonić nie tylko główne wyobrażenia religijne tych środowisk, ale także pewne mechanizmy rządzące językiem religijnym.

Jak pisała M. Kamińska, „pieśń może uczyć mówienia (...) o Bogu. Pełni funkcję ekspresyjną, realizuje te zadania poznawcze i impresyjne, nawet gdy nie stawia sobie takiego celu”<sup>21</sup>. Funkcja perswazyjna to jedno z najważniejszych zadań ewangelikalnej pieśni. Położenie nacisku na ów aspekt pieśni przez ich autorów doprowadziło do tego, że pojawiły się w nich cechy wypowiedzi charakterystycznych dla mówienia performatywnego<sup>22</sup>. Mimo iż nie spełniają kryteriów stawianych przez samego J. Austina takim wypowiedziom, to można wskazać na wiele cech zbliżających je (jako teksty kultowe) do „mówienia, które sprawia to, o czym mówi”. Zauważamy, że podmiot liryczny występujący w 1 os. nader często połączony bywa z trybem rozkazującym, a twórcy pieśni z upodobaniem stosują aspekt dokonany czasowników oraz form czasu teraźniejszego na oznaczenie wydarzeń, jakich w ewangelikalnym *ordo salutis* mają dopiero nastąpić w przyszłości. Cóż więc „ustanawiają” pieśni, skoro kreują najcięższą wizję przyszłości, dokonanego zbawienia, które dopełnia udział w chwale Boga? Mówi o tym jak o teraźniejszości. Mówi w sposób podkreślający teraźniejszość wydarzeń przeszłych i przyszłych. Teraźniejszość ta osiągnięta jest przez akt wiary, którego treścią religijną jest twierdzenie o zbawieniu w Jezusie. Zbawieniu, które się dokonało, lecz które ewangelikalni chrześcijanie przyjmują w akcie teraźniejszo-

<sup>16</sup> Tamże, s. 27.

<sup>17</sup> A. Jandl, *Krew przemawia*, dz.cyt., s. 22.

<sup>18</sup> Tamże, s. 3.

<sup>19</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>20</sup> Tamże, s. 25.

<sup>21</sup> M. Kamińska, *Stylistyka polskiej pieśni kościelnej*, dz.cyt., s. 144.

<sup>22</sup> Nie chodzi tu o performatywność rozumianą jako ustanowienie kontaktu modlitewnego z Bogiem, jak pisała o tym I. Bajerowa, dz.cyt.

szej wiary (aktem lokucji w terminologii J. Austina mo na okre li moment piewu pie ni w czasie nabo e stwa). Konsekwencje dokonuj cego si we wspólnocie wierz - cych przyj cia wiar tamtego soteriologicznego wydarzenia krzy a pojawiaj si w przyszło ci. Czas tera niejszy (dominuj cy w pie niach) czyni t przyszło blisk i znan .

Analizowane utwory s doniosłym instrumentem w wypełnianiu jednego z podsta - wowych zada religii, czyli wzmocnienia człowieka w obliczu mierni. Ewangelikalna pie mówi przede wszystkim o tym, i dla zgromadzonych na nabo e stwie wierz - cych chrze cijan czas został zniesiony. Opisywane w rozdziale V - sekwencyjno czasów i antycypacja przyszło ci - polegaj wszak na tym, e teksty pie ni „stanowi ” tera niejszo zbawienia i bezpiecze stwa. Tylko w tym sensie mo na mówi o ich „performatywno ci”. Pie ni kreuj j zykowy wiat, w którym wierni osi gaj albo mog osi gn zbawienie. Nie „sprawiaj ” zbawienia, bo tak interpretacj wyklucza przecie istota chrze cija skiej doktryny, ale czyni je bli szym i umo liwiaj wgl d w to, co jest poza czasem.

Topiczno analizowanych motywów polega nie tylko na retorycznych korzeniach i wskrzeszeniu funkcji perswazyjnej, ale i na powtarzalno ci oraz skupieniu ich zna - czenia wokół soteriologii. Wszystkie trzy toposy s ci le zwi zane z metaforą bez - bezpiecze stwa, krew Jezusa jest „r kojmi bezpiecze stwa” i „szat zbawionych”, Jego imi to „tarcza” „ochrona”, a chwala staje si alegori dokonanego zbawienia, jest znakiem przyszłego uczestnictwa wiernych w wi to ci Boga. Widzimy j jak „l ni w oddali” jako pewny „udział” zgromadzonych. Zbawienie rozpisane na elementarne wyobra enia jawi si jako ochrona przed złem, grzechem, jako pewno wiary i we - wn trzne zdrowie. W zdecydowanej wi kszo ci pie ni głównym tematem staje si prawda o zbawieniu. Ogl d pie ni pod wzgl dem tematycznym szczególnie wyra nie pokazuje chrystocentryzm ewangelikalnej duchowo ci. J zyk pie ni rozwin ł starote - stamentow topik ofiary, a biblijnym hipostazom Boga nadał niemal jednoznacznie chrystologiczny sens.

Równolegle do procesu kształtowania si ewangelikalnej topiki w dobie pietyzmu i ameryka skich wielkich przebudze , sformułowana zostaje w tych rodowiskach doktryna o u wi ceniu, z któr zwi zana jest np. ewolucja toposu krwi, od motywu „zbawienia przez krew” do „u wi cenia przez krew”. Pojawiaj si w tki mistyczne przy równoczesnym sensualizmie obrazowania. Mistyka ta głosi rezygnacj z „ja” jednostkowego na rzecz *sacrum*, głosi potrzeb wyrzeczenia si siebie i wypełnienia Bogiem. W analizowanych pie niach mówienie podobnym j zykiem wynika z przyj - cia i adaptacji wzorców radykalnego pietyzmu (G. Tersteegen), metodyzmu (Ch. Wesley) czy purytanizmu (I. Watts). Istnieje bowiem wspólnota j zyka religijne - go, wspólnota, która przebiega ponad wewn trznymi podziałami ko cielnymi. Przebie - ga nawet ponad podziałem najgł bszym - na Ko cioły chrzc ce dzieci i Ko cioły praktykuj ce chrzest dorosłych.

Analiza polskich pie ni ewangelikalnych pozwala na dokonanie wgl du w zło one zale no ci mi dzy sferami literatury pi knej i religii. Z jednej strony, wizja *sacrum*, jaka jest udziałem ewangelikalnych protestantów, determinuje kształt ich własnej po - ezji, si ga do struktury gramatycznej, do konstrukcji wiersza. Powtarzane podczas nabo e stw słowa pie ni staj si nie tylko wyznaniem wiary, ale s te tej wiary bu - downicznymi. Poetycko oddana została w słu b ewangelizacji. Z drugiej strony, „mówienie wierszem” o Bogu i Biblii, mówienie powtarzane, bo przecie jest ono

takie rytualne modlitwy, spowodowało, że język religijnego monologu zaczynał przypominać zwykły wiat z czasów Apostołów. Fundamentalna zasada reformacji *sola scriptura* ukazała tu swój nowy kształt. Poetyckie tropy sprawiły, że zostały wskrzeszone do życia znane z Biblii hipostazy. Podstawowym zadaniem, jakie stawiali im ich twórcy, było prowadzenie człowieka ku Bogu. Miały nie tylko ilustrować najważniejsze treści chrześcijańskiej wiary, ale i umożliwić ich zrozumienie i przyjęcie. Miały dać tak doczesne pocieszenie, jak i pewność przyszłej wspólnoty z Bogiem.



## BIBLIOGRAFIA

### ródła

*Baptist Church Hymnal*, London 1940.

*Chwalebna Pie . Spiewniczek do u ytku w zborach chrze cija skich*, cz. 1, wyd. 2, Wilno 1937.

*Chwalebna Pie . Spiewniczek do u ytku w zborach chrze cija skich*, wydano w Szwecji, cz. 1, b.r.w..

*Chwalebna Pie . Spiewniczek do u ytku w zborach chrze cija skich*, wyd. 2 ulepszone, Billy-Montigny b.r.w.

*Chwalebna Pie* , cz. 2, wyd. 3, K trzyn 1948.

*Cytra - 100 pie ni na chór mieszany*, Trzanowice 1950.

*Ewangelia w Pie ni*, Warszawa, przed 1939.

*Głos Miło ci*, Zabrze-Mikulczyce 1986.

*Głos Wiary. piewnik dla Zborów Pa skich*, wyd. 1, Łód b.r.w.

*Głos Wiary. piewnik dla Zborów Pa skich*, wyd. 2, b.m. i r.w.

*Głos Wiary. piewnik dla Zborów Pa skich*, wyd. 3 uzupełnione i zmienione, Warszawa 1960.

*Głos Wiary*, opra . G. Popko, nutowy, Warszawa 1968.

*Głos Wiary. piewnik dla Zborów Pa skich*, wyd. 4, Warszawa 1973.

*Głos Wiary*, opra . G. Popko, nutowy, Warszawa 1979.

*Głos Wiary. piewnik dla Zborów Pa skich*, wyd. 5, Warszawa 1980.

*ryccjiu*, Łód 1923.

*Harfa podró na dla pielgrzymów do góry Syon. Zbiór pie ni, które po wi kszej cz ci z niemieckiego na j zyk polski przeto yli Lischewski, Krisch, Przytulia i in., Szillen (Ostpr.) J.L. Sakuth, [Działdowo 1905?].*

*Harfa Syjo ska*, wyd. 2, Cieszyn 1912.

*Harfa Syjo ska*, wyd. 3, opra . K. Hławiczka, P. Sikora, Cieszyn 1922.

*Harfa Syjo ska*, wyd. 1, nutowe, opra . K. Hławiczka, Cieszyn 1924.

*Harfa Syjo ska. piewnik do u ytku misji wewn trznej*, wyd. 5, Cieszyn 1949.

*Harfa Syjo ska. piewnik do u ytku misji wewn trznej*, wyd. 6, Warszawa 1958.

*Harfa Syjo ska*, wyd. 2, nutowe, opra . K. Hławiczka, J. Łacina, Warszawa 1965.

*Harfa Syjo ska. piewnik do u ytku misji wewn trznej*, wyd. 7, opra . K. Hławiczka, Warszawa 1971.

*Harfa Syo ska. piewnik dla u ytku Misji Wewn trznej*, Cieszyn 1906.

*Harfa. piewnik Ko ciota Ewangelicko-Augsburskiego w PRL. Dla Misji Wewn trznej*, wyd. 7, Warszawa 1971.

*Hymns Ancient and Modern*, London 1924.

*Hymns and Psalms*, London 1983.

*Jedna pie* , cz. 1, opra , i przeł. A. Bajko, Bel Air, Maryland 1968.

*Jedna pie* , cz. 2, opra , i przeł. A. Bajko, nutowy, Bel Air 1974.

*Krótki zbiór duchowych pie ni dla nabo e stw*, opra . J. Pietraszko, Pozna 1909.

- Lira Syo ska. Zbiór dawnych i nowych piewów religijnych z towarzystwem fortepianu do u ytku domowego*, Warszawa 1895.
- Mały piewnik Chrze cija ski*, zebra! G. Kubik z Warszawy, Stockholm 1946.
- Pie ni Chrze cija skie dla u ytku chórów mieszanych*, zeszyt I, II i III, b.m. i r.w.
- Pie ni Chwały*, b.m. i r.w.
- Pie ni Duchowe i Ewangelizacyjne*. Valence (France) [1984?].
- Pie ni Duchowne na Chwał Bo*, opra . K. Fugowski, N. Stecewicz, New York 1943.
- Pie ni Ewangeliczne* [nakładem Komitetu Zjednoczenia Chrze cijan Ewangelickich w Polsce], opra . K. Tosiówna, Warszawa 1936.
- Pie ni Ewangeliczne dla pogł bienia ycia duchowego*, Warszawa 1935.
- Pie ni Ewangelizacyjne - Evangelisationslieder*, Warszawa [1928].
- Pie ni Ewangelizacyjne*, Warszawa 1932.
- Pie ni Ewangelizacyjne - nowe pie ni na tygodnie ewangelizacyjne w Dzi gielowie'*, roczniki 1969—1976, opra . K. Hlawiczka; 1977-1982 inni, m.in. T. Sikora.
- Pie ni Ko cielne*, cz. 1, nutowy, [Warszawa?] 1949.
- Pie ni Ko cielne — piewnik Pielgrzyma*, nutowy do cz. 2, Warszawa 1965.
- Pie ni Ko cielne*, piewnik zborowy ZKE, Warszawa 1957.
- Pie ni Ko cielne na chór mieszany*, cz. 1, opra . B. Winnik, A. Wójcicki, Warszawa 1947.
- Pie ni Ko cielne na chór mieszany*, cz. 1, b.m.w. 1950.
- Pie ni Ko cielne na chór mieszany*, cz. 2, opra . A. Bójko, B. Winnik, Warszawa 1957.
- Pie ni Ko cielne na chór mieszany*, wyd. 2 uzupełnione, Warszawa 1966.
- Pie ni Królestwa Bo ego*, przeł. ks. P. Abramowski, Neumiinster 1899.
- Pie ni Królestwa Bo ego ku budzeniu i budowaniu ycia chrze cija skiego*, wyd. 3, [Chorzów?] 1936.
- Pie ni na XI dorocznej Konferencji Społeczno ci Chrze cija skiej i Zwi zku Młodzie y Zdecydowanych Chrze cijan w Warszawie w dniach 8 do 10 grudnia 1935*, Warszawa 1935.
- Pie ni Nadziei i Wiary*, Warszawa 1970.
- Pie ni Nadziei i Wiary - Kancjonał Ko ciota Metodystycznego*, opra . K. Hlawiczka, nutowy, tom 1-2, Warszawa 1970-1972.
- Pie ni Nadziei i Wiary*, Warszawa 1986.
- Pie ni na zjazd dla pogł bienia ycia duchowego*, Łódź [1937],
- Pie ni nowego ycia*. piewnik nutowy, Warszawa 1987.
- Pie ni nowego ycia*. piewnik tekstowy, Warszawa 1984.
- Pie ni Pielgrzyma*, [Cieszyn?] 1919.
- Pie ni Rado ci 1-3*, wyd. 2 poprawione, Warszawa 1999.
- Pie ni religijne na dwa głosy*, opra . A. Hlawiczka, Cieszyn 1904.
- Pie ni ycia*, Wisła (numery 1-167), b.r.w.
- Pie ni ycia*, dodatek (numery 168-281), b.m. i r.w.
- Pie ni ycia na Bo ej drodze*, Blaubeuren b.r.w.
- Radosna Wie . piewnik dla szkółek niedzielnych i młodzie y*, Warszawa b.r.w. [przed 1939].
- Sło ca Promienie*, opra . A. i P. Bajkowie, nutowe, Bel Air, t. 1, 1966, t. 2, 1970.
- Stokrotki (pie ni dla dzieci i młodzie y z nutami)*, wyd. 1, opra . K. Hlawiczka, Trzanowice 1948.
- Stokrotki (pie ni dla dzieci i młodzie y z nutami)*, wyd. 2, opra . K. Hlawiczka, Warszawa 1965.
- piewnik Ko ciota Chrystusowego*, Warszawa 1947.
- piewnik Ko ciota Chrystusowego*, b.m.w. 1950.
- piewnik Ko ciota Powszechnego*, Warszawa 1948.
- piewnik Metodystyczny z nutami. Zbiór hymnów i pie ni religijnych dla u ytku kongregacji i członków Ko ciota Metodystycznego w Polsce*, Warszawa 1927.
- piewnik Metodystyczny*, i. 1, [Warszawa] 1945.
- piewnik Metodystyczny*, wyd. 3, Warszawa 1949.
- piewnik Metodystyczny*, cz. 2, (pie ni o numerach 257-357), Ostróda 1949.

- piewnik młodzie owy, c l. 1 i 2*, wyd. Wrocław b.r.w.
- piewnik Pielgrzyma dla u ytku wiernych chrze cijan*, wyd. 2, Cieszyn 1923.
- piewnik Pielgrzyma*, wyd. 3, Dolny uków 1935.
- piewnik Pielgrzyma*, wyd. 4, Dolny uków 1959.
- piewnik Pielgrzyma*, wyd. 5, Warszawa 1961.
- piewnik Pielgrzyma*, nutowy do cz. 2, 1965.
- piewnik Pielgrzyma*, nutowy, Warszawa 1971.
- piewnik Pielgrzyma*, wyd. 7, Warszawa 1975.
- piewnik Pielgrzyma*, wyd. 8, Warszawa 1980.
- piewnik Pielgrzyma*, wyd. 9, Warszawa 1981.
- piewnik Pie ni Duchownych*, Krzemieniec b.r.w.
- piewnik Pie ni Religijnych Ko ciola wyznania Baptyskiego w Ameryce*, zebrał i uło ył ks. L. Adamus, Philadelphia 1917.
- Teksty pie ni i refrenów* [z ró nych piewników], wyd. P. Ratz, Warszawa 1987.
- 1Fcienu krzy a*, pie ni Haliny Kudzin, wyd. A. i P. Bajkowie, Bel Air 1981.
- Wesoła Nowina*, Philadelphia 1939.
- Wesoła Nowina*, przeł. A. Gusiewski, opra , ks. Mikulski, Łód 1900.
- W drowiec*, Billy-Montigny, France 1979.
- W drowiec*, Łód 1989.
- Zbiór pie ni nabo nych do u ytku w Ko ciolach i Domach Chrze cija skich*, zebrali i uło yli ks. P. Koziołek, E. Hobart, Nowy York 1905.

## Opracowania

- Abramowska J., *Alegoreza i alegoria w dawnej kulturze literackiej w: Problemy odbioru i odbiorcy*, red. T. Bujnicki i J. Sławi ski, Wrocław 1977.
- Abramowska J., *Topos i niektóre miejsca wspólne bada literackich*, „Pami tnik Literacki” 1982, z. 1/2, s. 3-23.
- Achille L., *Die „Negro Spirituals” als geistliche Volksmusik*, „Musik und Altar” 1958, r. 11, s. 64-70.
- [^4] *Dictionary of Hymnology*, red. J. Julian, New York 1957, (reprint: t. 1, 1892, t. 2, 1907).
- Albrecht H., *Einführung in die Hymnologie*, Göttingen 1995.
- Allen C.J., *Hymns and Christian Faith*, London 1966.
- Althaus Th., *Entstehen aus dem Widerspruch. Das pietistische Lied bei Gottfried Arnold, dem grafen von Zinzendorf und Gerhard Tersteegen w: „Geist = reicher” Gesang. Halle und das pietistische Lied*, red. G. Bush, W. Miersemann, Tübingen 1997, s. 241-254.
- Ameryka ska antropologia kognitywna. Poznanie, j zyk, klasyfikacja i kultura*, red. M. Buchowski, Warszawa 1993.
- Arutinowa N.D., *Metafora j zykowa*, przeł. J. Faryno, „Teksty” 1980, nr 6, s. 158-170.
- Austin J.L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwede czuk, Warszawa 1993.
- Austin J.L., *Performatywy i konstatacje w: M. Hempolski, Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974, s. 235-244.
- Axemacher E., *Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistliche Dichtung des Siebzehnten Jahrhunderts*, Tübingen 2001.

- Axemacher E., *Mystische Frömmigkeit und reformatorische Theologie. Zu Martin Mollers Lied „Ach Gott, wie manches Herzeleid“ w: Das Protestantische Kirchenlied im. 16. und 17. Jahrhundert*, red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986, s. 39—48.
- Bachtin M., *Estetyka twórczo ci słownej*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1986.
- Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1982.
- Bader G., *Symbolik des Todes Jesu*, Tübingen 1988.
- Bailey A.E., *The Gospel in hymns*, New York 1950.
- Bajerowa I., *Rola j zyka we współczesnym polskim yciu religijnym w: O j zyku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpiuk, J. Sambor, Lublin 1988.
- Bajerowa I., *Swoisto j zyka religijnego i niektóre problemy jego skuteczno ci*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, nr 3, s. 11-17.
- Bajko P., *Z dziejów Ko ciota Chrystusowego w Polsce*, Bel Air 2001.
- Balders G., *Freikirchliche Hymnologie - eine unerledigte Aufgabe*, „Theologisches Gespräch” 2/1990, s. 4-24.
- Balders G., *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 jahre Baptistengemeinde in Deutschland*, Wuppertal Kassel 1978.
- Baluch W., *Metafora w uj ciu kognitywnym (Przeł d)*, „Pamiętnik Literacki” 1995, z. 2, s. 223-236.
- Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty*, przeł. M. Kro niak, Kraków 1984.
- Barkley J.M., *Handbook to the church hymnary*, London-Oxford 1979.
- Bartkowski B., *Badania ywej tradycji polskich pie ni religijnych a hymnologia*, „Zeszyty Naukowe PWSM w Katowicach” 1978, z. 19, s. 90-101.
- Bartkowski B., *Polskie piemy religijne w ywej tradycji. Style i formy*, Kraków 1987.
- Bartmiski J., *O rytualnej funkcji powtórzenia w folklorze. Przyczynek do poetyki sacrum w: Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasi ska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 257-266.
- Bealle J., *Public Worship, Private Faith. Sacred Harp and American Folksong*, Athens-Georgia 1997.
- Bebbington D.W., *Evangelicalism in modern Britain: A History from 1730 to the 1980s*, London 1989.
- Becker G., *Die Ursymbole in den Religionen*, Graz-Wien-Köln 1987.
- Bednarczyk K., *Historia Zborów Baptistów w Polsce do roku 1939*, Warszawa 1997.
- Bednarczyk K., *Bapty ci*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1983, nr 4, s. 13-25.
- Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.
- Benedyktowicz W., *Bracia z Epworth*, Warszawa 1971.
- Benson L.F., *The Hymnody of the Christian Church*, New York 1927.
- Benson L.F., *The English Hymn, its Development and Use in Worship*, New York 1915.
- Berefelt G., *O symbolu i alegorii*, „Archiwum tłumacze z teorii literatury i metodologii bada literackich”, Lublin 1982, z. 5, s. 51-62.
- Berger K., *Barok und Aufklärung im geistlichen Lied*, Marburg 1951.
- Bertheau M., *Vierhundert Jahre Kirchenlied*, Hamburg 1924.
- Bett H., *The Hymns of Methodism*, London 1945.
- Białostocki J., *Symbole i obrazy w wiecie sztuki*, t. 1-2, Warszawa 1982.
- Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986.
- Biblia a literatura polska*, red. K. Bukowski, Warszawa 1990.
- Biebuyck B., *Faith and Fiction. Interdisciplinary Studies on the Interplay between Metaphor and Religion*, Frankfurt 1998.
- Biehl P., *Symbol und Metaphor. Auf Wege zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache*, „Jahrbuch der Religionspädagogik” 2(1985), s. 29-64.
- Birkenmajer J., *Hymny i ich dzieje w: Hymny redniowieczne*, przeł. J. Gamska-Łempicka, Lwów 1934.



- Bishop S.L., Isaac Watts, *Hymns and Spiritual Songs 1707-1748: A Study in Early 18th Century Language Changes*, London 1962.
- Bister U., *Die Bruderbewegung in Deutschland*, maszynopis pracy doktorskiej, Marburg 1983.
- Black M., *Metafora*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 3.
- Blackwell dictionary of evangelical biography 1730-1860*, red. D.M. Lewis, t. 1-2, Grand Rapids 1984.
- Blankenburg W., *Kirchenlied- und Volksweise*, Gütersloh 1953.
- Blume F., *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*, Kassel 1964.
- Bobowski M., *Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*, Kraków 1893.
- Bocheński J.M., *Logika religii*, Warszawa 1990.
- Bogatyrzew P., *Semiotyka kultury ludowej*, red. M.R. Mayenowa, Warszawa 1975.
- Borrmann W., *Das Eindringen des Pietismus in der ostpreußische Landeskirche*, Königsberg 1913.
- Brauer J.C., *Revivalism Revisited*, „The Journal of Religion” 77 (1997), nr 2, s. 268-277.
- Brecht M., *Johann Albrecht Bengels lehre vom Blut Jesu Christi*, „Blätter für württembergische Kirchengeschichte” 73/74 (1973/1974), s. 22-46.
- Breytmayer R., *Mit den Herzen gesehene: visuell-verbale Rhetorik in einer schwäbisch-pietistischen Erbauungsstunde*, „Pietismus und Neuzeit” t. 24, 1998, s. 354-367.
- Broda J., *Główne dzieło ks. Jerzego Heczki*, „Stronica Ewangelicka” r. XII, Cieszyn 1957.
- Bronk A., *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1973, nr 16, z. 3-4, s. 29-44.
- Brose M.E., *Zum Lob befreit. Charles Wesley und das Kirchenlied*, Stuttgart 1997.
- Brown D.C., *To sing or not to sing: Seventeenth Century English Baptists and Congregational Song w: Handbook to the Baptist Hymnal*, Nashville 1992, s. 55-62.
- Brown K.D., *A Social History of the Nonconformist Ministry in England and Wales, 1800-1930*, Oxford 1988.
- Brown M.F., *Thinking about Magic w: Anthropology of Religion. A Handbook*, red. S.D. Glazier, London 1999, s. 121-136.
- Brown R., *English Baptists of the Eighteenth Century*, London 1986.
- Bruckner A., *redniewieczna pieśń religijna polska*, Kraków 1923.
- Brzechczyn K., *Między afirmacją a izolacją od wiata. Rekonstrukcja baptystycznej duchowości okresu międzywojennego*, „Zeszyty Filozoficzne UAM” 2000, nr 8, s. 52-65.
- Brzechczyn K., *Rozwój baptystyki na ziemiach polskich. Od nieformalnego ruchu religijnego do budowy Kościoła*, „Zeszyty Filozoficzne UAM” 1999, nr 7, s. 41-59.
- Buchowski M., *Logika sprawczej mocy obrzędów w: Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Warszawa 1992.
- Buchowski M., *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986.
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.
- Buchowski M., Burszta W., *Status języka w wiadomości magicznej*, „Etnografia Polska” 1986, XXX(1), s. 31-42.
- Buchrucker A.-E., *Theologie der evangelischen Abendmahlslieder*, Erlangen 1987.
- Bulizak B., *Część imienia Jezus w trygramie IHS w dobie rozkwitu i schyłku redniewieczności*, „Przeegląd Religioznawczy” 1996, nr 3/181, s. 97-107.
- Burke K., *The Rhetoric of Religion*, Boston 1961.
- Burszta W., *Język i kultura w myśleniu etnologicznym*, Wrocław 1986.
- Burszta W., *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury w: Język a kultura*, t. 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczkowska, Wrocław 1991.
- Burszta W., *Wymiary antropologicznego poznawania kultury*, Poznań 1992.
- Bystroński J.S., *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa w: tegoż, Tematy, które mi odradzano*, opr. L. Stomma, Warszawa 1980, s. 204-218.
- Caird G.B., *The Language and Imagery of the Bible*, Philadelphia 1980.

- Carwardine R., *Transatlantic Revivalism. Popular Evangelism in Great Britain and America 1790-1865*, London 1978.
- Casper B., *Gott nennen, Phänomenologische Zugänge*, Freiburg 1981.
- Cassirer E., *Esejo o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977.
- Cersowsky P., *Magie und Dichtung. Zur deutschen und englischen Literatur des 17. Jahrhunderts*, München 1990.
- Chambers E., *Z dziejów ruchu metodystycznego w Polsce*, Warszawa 1948.
- Chapeaurouge D., *Einführung in der geschichte der christlichen Symbole*, Darmstadt 1984.
- Chemperek D., *Wyznaniowe oblicze poezji Daniela Naborowskiego w: Nurt religijny w literaturze polskiego baroku*, red. M. Hanusiewicz, Cz. Hernas, Lublin 1995.
- Chlebowski B., *Najdawniejsze kancjonały protestanckie z połowy XVI wieku. Przyczynek do dziejów polskiej liryki religijnej w: Pisma*, t. 2, Warszawa 1912, s. 1-23.
- Chojnacki W., *Bibliografia polskich druków ewangelickich Ziem Zachodnich i Północnych 1530-1939*, Warszawa 1966.
- Chojnacki W., *Polskie kancjonały na 1 sku w XVII-XIX w. Szkic bibliograficzny*, „Roczniki Bibliograficzne” r. II, 1958, z. 1-2.
- Christoph A., *Einführung in der Hymnologie*, Berlin 1973.
- Chudzik A., *Mowne zachowania magiczne w uj ciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002.
- Chwede czuk B., *Przekonania religijne*, Warszawa 2000.
- Cie ski M., *Folklor a stereotypy*, „Literatura Ludowa” 1982, nr 2.
- Cie likowscy S. i T., *Sacrum i maska czyli o wypowiedaniu niewypowiedzianego w: Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasi ska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 65-82.
- Clements K.W., *Baptists in the Twentieth Century*, London 1989.
- Colquhoun F., *Hymns that live. Their Meaning & Message*, Downers Grove 1980.
- Companion to the hymnal. A handbook to the 1964 Methodist hymnal*, Nashville 1970.
- Covert W.C., Layfer C.W., *Handbook to the Hymnal*, Philadelphia 1946.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łaci skie redniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997.
- Czajko E., *Ewangeliczni chrze cijanie w Polsce*, Warszawa 1967.
- Czajko E., *Zjednoczony Ko ciół Ewangeliczny w: Kalendarz „Chrze cijanina”* 1977.
- Czarnowski S., „Góra” i „dół” w systemie kierunków sakralnych w: *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1956.
- Czarnowski S., *Warunki społecznej zmiany znaczenia symboli literackich*, „Przeł d Socjologiczny” r. 1935, t. 3, z. 3-4, s. 435-458.
- Czerwi ski M., *Magia, mit, fikcja*, Warszawa 1975.
- Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999.
- Czy A., *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna pó nego baroku*, Wrocław 1988.
- Dadak-Kozicka J.K., *Folklor sztuk ycia. U ródeł antropologii muzyki*, Warszawa 1996.
- Dahle J., *Library of Christian Hymns*, Minneapolis, !. 1, 1924, t. 2, 1928 (reprint-New York 1975).
- [Daj] *protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert. Texte, musik- und theologeschichtliche probleme*, red. A. Dürr, W. Killy, Wiesbaden 1986.
- Davie D., *The Eighteenth-Century Hymn in England*, Cambridge 1993.
- Davies H., *From Watts and Wesley to Maurice 1690-1850. Worship and theology in England*, Princeton 1961.
- Davison A.T., *Church Music illusion and reality*, Cambridge 1952.
- D bek S., *Polska pie religijna w ródtach r kopi miennych i drukowanych*, „Nasza Przesł o ” 82(1994), s. 323-352.
- D browska A., *J zyk magii - magia j zyka. Zarys problematyki*, „Literatura Ludowa” 1995, nr 1.
- D mbska L., *Znaki i my li. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa 1975.
- [Der] *Name Gottes*, red. H. von Stietencorn, Düsseldorf 1975.
- Dictionary of biblical images, symbols, motives, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longmann, Downers Grove 1998.
- [Die] *Evangelsche Kirchen in Polen*, „Ekklesia”, Leipzig 1938.

- [D/e] *Musik in Geschichte und Gegenwart*, red. F. Blume, t. 1-16, Basel Kassel 1949-1986.
- [Die] *Musik in Geschichte und Gegenwart*, red. L. Finscher, t. 1-9, Kassel 1994-1999.
- Dietrich W., *Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden*, t. 1-2, Witten 1988.
- Ditrich Ch., Brookes F., *Die Privat-Erbaugsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands*, Stuttgart 1903.
- Długosz K., *J zyk - religia - kultura*, Szczecin 2001.
- Dobosz A., *To samo metamorficzna a komunikacja j zykowa*, Pozna 2002.
- Dohm B., *Heiligkeit im Diesseits. Hermetische Konzepte im halleischen und herrnhutischen Lied w: Pietismus und Liedkultur*, red. W. Miersemann, G. Busch, Tübingen 2002, s. 305-316.
- Dohm B., *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Biebildichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Tübingen 2000, seria: Studien zur deutschen Literatur, nr 54.
- Doł ga J.M., *Znak. J zyk. Symbol. Z podstawowych zagadnie komunikacji*, Warszawa 1991.
- Donat R., *Wie das Werk begann. Entstehung der deutschen Baptistengemeinden*, Kassel 1958.
- Douglas M., *Symbole naturalne*, przeł. E. D urak, Kraków 2004.
- Drummond A.L., *Story of American Protestantism*, London 1949.
- Dupre L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszy ska, Kraków 2003.
- Durand G., *Wyobra nia symboliczna*, przeł. C. Rowi ski, Warszawa 1986.
- Eco U., *Czytanie wiata*, przeł. M. Wo niak, Kraków 1999.
- Eggenberger O., *Die Freikirchen in Deutschland und in der Schweiz und ihr Verhältnis zu den Volkskirchen*, Zürich-Stuttgart 1964.
- [Ein] *Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinde in Deutschland*, Wuppertal-Kassel 1978.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993.
- Ellinwood L., *The History of the American Church Music*, New York 1953.
- Emerich B., *Topika i topoi*, przeł. J. Ko biał, „Pami tnik Literacki” 1977, z. 1, s. 235-263.
- England M.W., Sparrow J., *Hymns unbidden. Donne, Herbert, Blake, Emily Dickinson and the Hymnographers*, New York 1966.
- Engelking A., *Kl twa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.
- English Hymns of the Eighteen Century: An Anthology*, red. A. Richard, New York 1991.
- Evangelical Dictionary of Theology*, red. W.A. Elwell, Grand Rapids 1984.
- Eylenstein E., *Carl Brockhaus. Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des Darbysmus in Deutschland*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, red. O. Scheel, L. Zscharnak, t. XLV1, Gotha 1928.
- Farbridge M.H., *Studies in biblical and Semitic symbolism*, New York 1970.
- Feicht H., *Polska pie redniowieczna*, „Musica Medii Aevi” t. 2, Kraków 1968, s. 52-70.
- Ferdula 1, *piewniki ko cielne w Polsce na pocz tku XX wieku*, Lublin 1970.
- Fischer A., *Kirchenlieder-Lexicon. Hymnologisch-literarische nachweisungen über ca 4500 der wichtigsten und verbreitetsten Kirchenlieder aller Zeiten in alphabetischer Folge nebst einer Übersicht der Liederdichter*, t. 1-2, Gotha 1878.
- Fischer A., Tümpel W., *Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts*, t. 1-6, Gütersloh 1904-1916.
- Folklor - Sacrum - Religia*, red. J. Bartmi ski, M. Jasi ska-Wojtkowska, Lublin 1995.
- Forstner D., *wiat symboliki chrze cija skiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzy ski, Warszawa 1990.
- Fournier K.A., *Ewangeliczni katolicy*, przeł. F. Kozub, Warszawa 1998.
- Föllner O., *Pietismus und Enthusiasmus. Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte den Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*, Wuppertal 1989.
- Frankowski J., *Metafora w „Biblii” w: Studia o metaforze II*, red. M. Głowi ski, A. Okopie -Slawi ska, Wrocław 1983, s. 153-177.
- Freikirchen in Deutschland. Geschichte, Lehre, Ordnung*, Trier 1973.

- Frye N., *Archetypy literatury*, przeł. A. Bejska w: *Współczesna teoria bada literackich za granic*, red. H. Markiewicz, t. 2, Kraków 1976, s. 303-321.
- Frye N., *Symbol jako motyw i znak*, „Archiwum tłumacze z teorii literatury i metodologii bada literackich” z. 2, Lublin 1982.
- Frye N., *Wielki kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fuli ska, Bydgoszcz 1998.
- Gabriel P., *Das deutsche evangelische Kirchenlied von Martin Luter bis zur Gegenwart*, Berlin 1951.
- Gabriel P., *Geschichte des Kirchenliedes. Ein Abriss*, Göttingen 1957.
- Gadamer H.G., *Semantyka i hermeneutyka*, „Teksty” 1977, nr 4, s. 175-184.
- Gastpary W., *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVII wieku do I wojny wiatowej*, Warszawa 1977.
- Gastpary W., *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen wiatowych, 1914-1939*, cz. I, Warszawa 1978.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy w: Racjonalno i styl mylenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992.
- „Geist-reicher” *Gesang. Halle und das pietistische Lied*, red. G. Bosch, W. Miersemann, Tübingen 1997.
- Geschichte des Pietismus*, red. M. Brecht, t. 1, Göttingen 1993.
- Geschichte des Pietismus*, red. M. Brecht, K. Doppermann, t. 2, Göttingen 1995.
- Geschichte des Pietismus*, red. M. Brecht, K. Doppermann, t. 3, Göttingen 2000.
- Gibson A., *The ministry of song, essays upon aspects of hymnology*, London 1959.
- Gilkey L.B., *Nazwanie wichru*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1976.
- Gillmann F.J., *The evolution of the English Hymn*, London 1927.
- Gilson E., *Lingwistyka a filozofia*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.
- Glajcar A., *Ks. Pawel Sikora jako duszpasterz, katecheta, pie niarz religijny*, mps mgr. ChAT, Warszawa 1990.
- Gody J., *Od Adama i Ewy zaczyna. Mały słownik biblizmów j zyka polskiego*, Kraków-Warszawa 1995.
- Goldamer K., *Kultsymbolik des Protestantismus*, Stuttgart 1960.
- Gordon J.M., *Evangelical Spirituality from the Wesleys to John Scott*, London 1991.
- Górski K., *Poezja jako wyraz*, Toru 1946.
- Górski K., *wi to spowszechniona*, „Moja Rodzina” 1955, nr 2.
- Grabowski T., *Literatura luterska w Polsce XVI wieku. 1530-1630*, Pozna 1930.
- Greeley A.M., *Religion as Poetry*, London 1995.
- Greeley A., *Symbolizm religijny, liturgia i wspólnota*, przeł. St. Szalay, „Concilium” 1971, s. 109—117.
- Grelewski S., *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.
- Grenz S.J., *Renewing the center. Evangelical theology in a post-theological era*, Grand Rapids 2000.
- Grodzki E., *Wypowiedzi performatywne*, Wrocław 1983.
- Grzegorzycykowa R., *Problem funkcji j zyka i tekstu w wietle teorii aktów mowy w: J zyk a kultura*, t. 4, red. J. Bartmi ski, R. Grzegorzycykowa, Wrocław 1991, s. 11-28.
- Grzegorski Z., *Postuga słowa w schemacie teorii informacji*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1970, nr 1, s. 479-507.
- Gutowski W., *Motywika pasyjna w literaturze Młodej Polski w: Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. wiadectwa poszukiwa*, red. S. Fita, Lublin 1993.
- Gutowski W., *W ród szzyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrze cija skim w literaturze polskiej XX wieku*, Toru 1994.
- Hahn G., *Evangelium als literarische Anweisung. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen Kirchlichen Liedes*, München 1981.
- Hahn G., *Die Passion Christi im geistlichen Lied w: Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, red. W. Haug, B. Wachinger, Tübingen 1993, s. 297-319.
- Hall J., *Leksykon symboli sztuki Wschodu i Zachodu*, Kraków 1997.

- Hałas E., *Fundamentalistyczna retoryka Drogi Neokatechumenalnej* w: „Nomos” 1991, nr 1, s. 61-71.
- Hałas E., *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Lublin 1992.
- Hałas E., *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001.
- Handbook to the Church Hymnary*, red. J. Moffatt, Oxford 1927.
- Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch*, red. Chr. Mahrenholz, O. Söhngen, Göttingen t. 1 - 1956; t. 2- 1957; t. 3- 1970.
- Hanusiewicz M., *wi te i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*. Lublin 1998.
- Harasimowicz L., *Kunst als Glaubensbekenntnis. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Reformationszeit*, Baden-Baden 1996.
- Harasimowicz J., *Słowo widzialne. Luteranizm górno i ski w zwierciadle sztuki w: Oblicza sztuki protestanckiej na Górnym i sku*, Katowice 1993.
- Harasimowicz J., *Tre ci i funkcje ideowe sztuki i skiej reformacji i520-1650*, Wrocław 1986.
- Harlan L., *Theology of Eighteenth Century English Hymns*, „Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church” 48 (June), 1979, s. 167-193.
- Harrison D.E.W., Sansom M.C., *Worship in the Church of England*, London 1982.
- Heiler F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1923.
- Heiner W., *Bekannte Lieder - wie sie entstanden*, Stuttgart 1995.
- Herbst W., *Der theologische Hintergrund der „neuen Lieder“*, „Musik und Kirche” 34, 1964, s. 213-222.
- Herbst W., *Wer ist wer im Gesangbuch?*, Göttingen 2001.
- Herbut J., *Logiczna interpretacja j zyka religijnego w: Oblicza dialogu*. Lublin 1992, s. 33-62.
- Hewitt T.B., *Paul Gerhard as a hymn writer and his influence on English hymnody*, St. Louis 1976 (reprint z 1918).
- Historical Companion to Hymns Ancient and Modern*, red. M. Frost, London 1962.
- Hławiczka K., *Melodie polskie w kancjonale mazurskim*, „Komunikaty Mazursko-Warmi skie” 1963, nr 3.
- Hławiczka K., *Sprawa kancjonatu Artomiusza z roku 1578*, „Musica Antiqua Europae Orientalis”, 2(1969) s. 141-173.
- Hławiczka K., *Rola muzyki w historii reformacji*, „Jednota” 1967, nr 10.
- Hławiczka K., *Wkład protestantyzmu do polskiej kultury muzycznej w: Udział ewangelików i skich w polskim yciu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974, s. 166—190.
- Honen R., *Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Ihre Entstehung und Entwicklung*, Tübingen 1930.
- Hubert H., Mauss M., *Zarys ogólnej teorii magii w: Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, Warszawa 1973, s. 3-209.
- Hunt S., *Magical Moments: An Intellectualist Approach to the Neo-Pentecostal Faith Ministries*, „Religion” 28(1998), nr 3, s. 271-280.
- Hunter J.D., *Evangelicalism. The Coming Generation*, Chicago 1987.
- Inspiracje i motywy biblijne w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, red. H. Filipkowska, S. Fita, Lublin 1999.
- Izutsu T., *Language and magic. Studies in the magical function of speech*, Tokyo 1956.
- Jaeger H., *Name Jesu w: Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, Fryburg 1962.
- Jakobson R., *Dwa aspekty j zyka i dwa typy zakłóce afatycznych*, przeł. L. Zawadowski w: ten e, *W poszukiwaniu istoty j zyka*, t. 1, s. 150-175.
- Janik P., *Religijna pie w ko cieie w: Kalendarz Ewangelicki* 1993, Bielsko-Biała 1992.
- Jaroszewicz B., *Zarys dziejów Ko cioła Baptystów w Polsce*, mps ChAT, Warszawa 1955.
- Ja wiecka-Bujalska D., *Mi dzy magi a religi , czyli zabobony i przes dy w ród duchowie stwa katolickiego we współczesnej Polsce*, Kraków 2000.
- Jetter W., *Symbol und Ritual*, Göttingen 1978.

- J drzejewski R., *Symbol wody w religii chrześcijańskiej* w: *Symbol w kulturze*, red. G. Głuchowski, Lublin 1999, s. 75-87.
- Język chrześcijaństwa, red. I. Bajerowa, M. Karpiuk, Z. Leszczyński, Lublin 1993.
- Język kultura, t. 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczak, Wrocław 1991.
- Językoznawstwo kognitywne. Wybór tekstów, red. W. Kubiński, R. Kalisz, E. Modrzejewska, Gdańsk 1998.
- Językoznawstwo kognitywne 2. Zjawiska pragmatyczne, red. W. Kubiński, D. Stanulewicz, Gdańsk 2001.
- Jordy G., *Die Bruderbewegung in Deutschland*, t. 1-3, Wuppertal 1979, 1981, 1986.
- Kalendarz „Chrześcijańskie” 1973, Warszawa 1973.
- Kalendarz „Chrześcijańskie” 1977, Warszawa 1977.
- Kalendarz jubileuszowy ZKE, Warszawa 1963.
- Kalisz R., *Pragmatyka językowa*, Gdańsk 1993.
- Kamińska M., *Stylistyka polskiej pieśni kościelnej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, nr 3, s. 143-150.
- Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o symbolach i współnotach chrześcijańskich*. Warszawa 1994.
- Karski K., *Mennonici*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 7, (1989), 2, s. 50-54.
- Kawecka A., *Kancjonały protestanckie na Litwie w XVI wieku*, „Reformacja w Polsce” 1926, nr 13-16, s. 128-139.
- Kawecka-Gryczowa A., *Zarys dziejów piśmiennictwa polskiego w Prusach Wschodnich*, Warszawa 1946.
- Kemper H.G., *Barock - Mystik*, Tübingen 1988.
- Kemper H.G., *Zwischen Magie und Vergötterung. Zur Liebe in der frühen Neuzeit* w: *Literatur, Artes und Philosophie*, red. W. Haug, B. Wachinger, Tübingen 1993, s. 141-162.
- Kieckhefer R., *Magia w renesansie*, przeł. I. Kania, Kraków 2001.
- Kielar P., *Polemika P. Wichmanna z M. Turgau na temat nabożeństwa do imienia Jezusa* w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Warszawa 1957.
- Kiliszek M., *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983.
- Kirchenlied interdisziplinär. Hymnologische Beiträge aus Germanistik, Theologie und Musikwissenschaft*, red. H. Kurzke, H. Uehlein, Frankfurt am Main 1999.
- Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch*, red. Ch. Möller, Tübingen 2000.
- Kirkwood D.R., *European Baptists! A Magnificent Minority*, New York 1972.
- Kizik E., *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na ulawach Wielkich w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Gdańsk 1994.
- Klemczak S., *Metaforologia Hansa Blumenberga* w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.
- Kleszczyński A., *Metodyzm*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2, (1984), 4, s. 57-77.
- Kluttig R.L., *Geschichte der deutschen Baptisten in Polen 1858-1945*, Winnipeg 1973.
- Kłoczowski J.A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.
- Kmita J., *Jak słowa i czasy się wiążą*, Poznań 1995.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985.
- Kmita J., *Mowa magiczna - język-literatura*, „Odra” 1984, nr 12.
- Kmita J., *Myślenie „mitologiczne” w wietle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory* w: *Symbol i poznanie*, red. T. Kostryko, Warszawa 1987, s. 139-156.
- Kmita J., *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna* w: *Symbol i poznanie*, red. T. Kostryko, Warszawa 1987, s. 188-204.
- Kmita J., Ławniczak W., *Znak - symbol - alegoria*, „Studia semiotyczne”, t. 1, red. J. Pelc, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 75-108.
- Knox R. A., *Enthusiasm! A Chapter in the History of Religion*, Oxford 1950.
- Kobielus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*. Warszawa 2000.

- Koch E.E., *Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche*, Stuttgart 1967.
- Kotakowski L., *O wypowiedzianiu niewypowiedzianego: j zyk i sacrum w: J zyk a kultura*, t. 4, red. J. Bartmi ski, R. Grzegorzycykowa, Wrocław 1991, s. 53-63.
- Kotakowski L., *wiadomo religijna i wi ko cieina. Studia nad bezwyznaniowym chrze cija - stwem XVII wieku*, Warszawa 1997.
- Komornicka A.M., *Słownik zwrotów i aluzji biblijnych*, Łódź 1994.
- Rosiewicz J., *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego w: ten e, Bóg, cielesno i przemoc*, Warszawa 1997, s. 123-141.
- Kot S., *Kancjonał brzeski Jana Zaremby z 1558 r.*, „Reformacja w Polsce” r. IX-X, 1937-1939.
- Kotula K., *Nie miertelne pie ni*, „Stra nica Ewangeliczna” 1954, nr 11.
- Kowala I., *Chóralne pie ni religijne a 'capella Jana Gawlasa*, mps US, Cieszyn 1993.
- Kowala I., *Jan Gawlas kompozytor i człowiek wiary*, Bielsko-Biała 2002.
- Kowalski P., hasła: *Imi i Nazwa w: Leksykon znaki wiata. Omen, przez d, znaczenie*, Warszawa-Wrocław 1998.
- Koyr A., *Mistycy, spirytuali ci, alchemicy niemieccy XVI wieku*, przeł. L. Brogowski, Gda sk 1995.
- Kraphol R.H., Lippy Ch.H., *The Evangelicals: Historical, Thematic and Biographie Guide*, Westport 1999.
- Krawczyk R., *Muzyka w słu bie Ko ciola*, „Chrze cijanin” 1990, nr 5, s. 10-14.
- Kubacki W., *eglarz i pielgrzym*, Warszawa 1954.
- Kupsch E., *Die Freikirchen in Polen*, „Ekklesia”, t. 5, Leipzig 1938.
- Kupsch E., *Geschichte der Baptisten in Polen 1852-1932*, Zdu ska Wola 1933.
- Künstler-Langner D., *Idea „vanitas”, jej tradycje i toposy w literaturze polskiego baroku*, Toru 1993.
- Küppers W., Hauptmann P., Rasser F., *Symbolik der kleineren Kirchen, Freikirchen und Sekten*, Stuttgart 1964.
- Kühnast F.L., *Deutsche Kirchenlieder in Polen*, Rastenburg, t. 1 - 1857; t. 2 - 1858; t. 3 - 1858.
- Kühnast F.L., *Die polnische Übersetzung deutscher evangelischer Kirchenlieder*, „Evangelisches Gemeindeblatt”, 1857, nr 28, s. 127-129, nr29, s. 131-133.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym yciu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.
- Lamparter H., *Dichter der christlichen Gemenide. Martin Luter*, Stuttgart 1980.
- Land E., *Z dziejów literatury pasyjnej w Polsce*, „Pami tnik Literacki” r. 29, 1932.
- Langen A., *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1954.
- Leach E., Greimas A.J., *Rytuał i narracja*, przeł. M. Buchowski, A. Grzegorzycyk, E. Umi ska-Plisenko, Warszawa 1989.
- Leszczy ski Z., *Szkice o tabu j zykowym*, Lublin 1988.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1964.
- Lévi-Strauss C., *Struktura mitów*, „Pami tnik Literacki” 1968/59, z. 4, s. 243-266.
- Lévy-Bruhl L., *Czynno ci umysłowe w społecze stwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992.
- Levin S.R., *Jakim aktem mowy jest utwór poetycki?*, przeł. S. Kumor, „Przeł d Humanistyczny” 1978, z. 1, s. 111-124.
- Lewis C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury redniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1986.
- Lord A.B., *O formule*, przeł. W. Krajka, „Literatura Ludowa” 1975, nr 4/5, s. 62-75.
- Ludewig H., *Gerhard Tersteegen als evangelischer Mystiker w: Zur Rezeption Mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts, Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1977*, red. D. Meyer, U. Sträter, Köln 2002, s. 241-281.
- Lukas L., *Polskie piewniki luterne od XVI do XX wieku w: Kalendarz Ewangelicki 2000*, Bielsko-Biała 1999, s. 192-207.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994.

- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Maciuszko J.T., *Ewangelickapostyllografiapolska XII-XVII! wieku*, Warszawa 1987.
- Maciuszko J.T., *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki*, Warszawa 2002.
- Maciuszko J.T., *Symbole w religijno ci polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986.
- Mahrenholz Ch., *Das Evangelische Kirchengesangbuch. Ein Bericht über seine Vorgeschichte, sein Werden und die Grundsätze seiner Gestellung*, Kassel - Basel 1950.
- Makuchowska M., *Modlitwne formy adresatywne*, „J zykoznawstwo” Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego, t. 16, Opole 1996.
- Makuchowska M., *Modlitwa jako gatunek j zyka religijnego*, Opole 1998.
- Makuchowska M., *O statusie j zyka religijnego w: Systematyzacja poj w stylistyce*, Opole 1992, s. 167-170.
- Malinowski B., *Ogrody koralowe i ich magia*, przeł. B. Le , Warszawa 1987.
- Manning B.L., *The Hymns of Wesley and Watts*, London 1944 (reprint 1988).
- Manwaring R., *A Study of Hymn-writing and Hymn-singing in the Christian Church*, New York 1990.
- Marchewka F.S., *Semiotyka. Zarys teorii i jej rozwoju*, Kalwaria Zebrzydowska 1996.
- Marks H.B., *The Rise and growth of English Hymnology*, New York 1938.
- Marsden G.M., *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*, Oxford 1980.
- Marsden G.M., *Understanding fundamentalism and evangelicalism*, Grand Rapids 1991.
- Martens W., *Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung*, Tübingen 1989.
- Martin G.C., *The church and the hymn writers*, London 1928.
- Martin L., *Semiotik der Passionsgeschichte, Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen*, München 1976.
- Mayenowa M.R., *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia teoretyczne*, Wrocław 1979.
- Mazurkiewicz R., *O melodiach kancjonatu Jana Seklucjana z 1547 i 1559 roku. Przyczynek do dziejów chorału protestanckiego w Polsce*, Kraków 1967.
- McBeth H.L., *The Baptist Heritage*, Nashville 1987.
- McDormand Th.B., *Judson concordance to hymnal*, Valley Forge 1965.
- McGrath A., *A passion for truth. The intellectual coherence of evangelicalism*, Leicester 1996.
- McGrath A., *Evangelicalism and the Future of Christianity*, London 1994.
- McLoughlin W.G., *Modern Revivalism. Charles Grandison Finney to Billy Graham*, New York 1959.
- Mendykowa A., *Dzieje ksi ki polskiej na l sku*, Wrocław 1991.
- Merryweather F.B., *The evolution of the hymns: being an outline of the history of its origin and development from first century to the present*, London 1966.
- Mettinger T.N.D., *The Dethronement of Sabaoth; Studies in the Shem and Kabod theologies*, Lund 1982.
- Meyer D., *Der Christozentrismus den späten Zinzendorf Bem-Frankfurt/Men* 1973.
- Meyer-Blanck M., *Vorn Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*, Hannover 1995.
- M ka Chrystusa wczoraj i dzi* , red. H. Wojtyński, J.J. Kope , Lublin 1981.
- Michalski S., *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowo ytniej*, Warszawa 1989.
- Milerski B., *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996.
- Miodo ska-Brookes E., Kulawik A., Tataro M., *Zarys poetyki*, Warszawa 1974.
- Modnicka N., *Ko ciót Ewangelicznych Chrze cijan w Polsce jako Ko ciót wyboru*, Kraków 2000.
- Motak D., *Nowoczesno i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrze cija stwie*, Kraków 2002.
- Mrowie K., *Polska pie ko cielna w opracowaniu kompozytorów XIX wieku*, Lublin 1964.
- Mrozek-Dumanowska A., *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990.
- Müller J., *Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeinde*, Herrnhut 1916.
- Nadolski B., *Chwała Ojcu. Doksologie w liturgii*, Poznań 1999.



- Nazaruk P., *Chóralistyka w Kościele Chrześcijańskim Baptistów w Polsce*, mps mgr., Białystok 1997.
- Nelle W., *Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes*, Olms 1962.
- Nelle W., *Paul Gerhard, der Dichter und seine Dichtung*, Leipzig 1940.
- Nédoncelle M., *Proba modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1995.
- Ninde E.S., *The Story of the American Hymn*, New York 1921.
- Noppen K. von, *Metaphor and religion*, Brussels 1984.
- Northcott C., *Hymns in Christian Worship*, Richmond 1964.
- Nowak A.J., *Symbol*, Lublin 1994.
- Nowicka-Jeżowa A., *Pieśń czasu mierci. Studium z historii duchowości XVI—XVIII wieku*, Lublin 1992.
- Noyé J., *Jésus [Nom de] w: Dictionnaire de spiritualité*, t. 7, Paris 1976.
- Nörr H., *Kirchenlied-Konkordanz*, red. L. Weck, Neuendettelsau 1953.
- Nurt religijny w literaturze polskiego renesansu i renesansu*, red. S. Nieznanowski, S. Pelc, Lublin 1994.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości, poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001.
- Od psalmu i hymnu do songu i liedu. Zagadnienia genologiczne. Rodzaj - gatunek — utwór*, red. M. Tomaszewski, Kraków 1998.
- Ohmann R., *Akty mowy a definicja literatury*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 249-267.
- Ohmann R., *Literatura jako akt mowy*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 269-286.
- Ohmann R., *Mowa, działanie, styl w: Znak, styl, konwencja*, Warszawa 1977, s. 122-145.
- O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpiuk, J. Sambor, Lublin 1988.
- Okopie-Sławińska A., *Relacje osobowe w literackiej komunikacji w: Problemy teorii literatury*, seria 2, wyb. H. Markiewicz, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 29-43.
- Okopie-Sławińska A., *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (preliminaria)*, Kraków 2001.
- Ong J., *Oralność i piśmiennosc. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.
- Opara S., *Język a religijność*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 7.
- Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśnienie jej istot*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Otto R., *Wielkość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Ozdowski P., *O roli metafory w: Studia z teorii kultury i metodologii badań nad kulturą*, red. J. Kmita, Warszawa-Poznań 1982.
- Ogórek T., *Symbol jako struktura poetycka. Aspekty psychologiczne*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1983, z. 2, s. 61-75.
- Pajdzińska A., *Wrażliwość zmysłowa jako podstawa metafor językowych*, „Etnolingwistyka” 8, Lublin 1996, s. 113-130.
- Parker G.K., *Baptists in Europe*, Nashville 1982.
- Pasek Z., *Pstrokaty piśmiennosc. Szkice z dziejów duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 1999.
- Pasek Z., *Ruch zieloności w tkowie. Próba monografii*, Kraków 1992.
- Pasek Z., *Zwidy Stanowczych Chrześcijańskich. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993.
- Pasierb J.St., *Sztuka czasów potrydenckich w: Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984.
- Patzelt H., *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709-1730*, Göttingen 1969.
- Pelc J., *O ujęciu wyrażenia*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971.
- Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1984.
- Pelc S., *Obraz - słowo - znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Wrocław 1973.
- Pelc S., *Teksty Jana Kochanowskiego w kancjonalach staropolskich XVI i XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. VIII, 1963.

- Perz M., *Rezonanse wyznaniowe w muzyce XVI-XVII wieku w: Sztuka i dialog wyzna w XVI i XVII wieku*, red. J. Harasimowicz, Warszawa 2000, s. 179-187.
- Peterson M., *Czy mo na sensownie mówi o Bogu*, przeł. M. Klimowicz, „Znak” 1995, nr 12, s. 33-51.
- Petrich H., *Unser geistliches Volkslied. Geschichte und Würdigung lieber alter Lieder*, Gütersloh 1920.
- Philipp F.-H., *Zinzendorf und die Christus Mystik des frühen 18. Jahrhunderts w: Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz*, red. G. Müller, W. Zeller, Leiden 1967, s. 339-343.
- Pie europejska mi dzy romantyzmem a modernizmem*, red. M. Tomaszewski, Kraków 2000.
- Pietismus - Herrnhutertum - Erweckungsbewegung. Festschrift für Erich Beyreuther*, red. D. Meyer, Köln 1982.
- Pietismus und Liedkultur*, red. W. Miersemann, G. Busch, Hallische Forschung, t. 9, Halle 2002.
- Pisarek W., *J zyk stu y propagandzie*, Kraków 1976.
- Pisarkowa K., *Zakl cie magiczne a korespondencja tekstu z faktem w: Tekst. Analizy i interpretacje*, red. J. Bartmi ski, B. Boniecka, Lublin 1998.
- Planitz A.Ch., *Die Liederhandschriften der Russand deutschen — Quellensammlung und Untersuchung*, Marburg 1995.
- Plinta P., *Ks. dr Marcin Luter i muzyka, „Z problemów reformacji”*, nr 6, Bielsko-Biała 1993, s. 122—131.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 1975.
- Pokora J., *Sztuka w stu bie reformacji. l skie ambony 1550-1650*, Warszawa 1982.
- Poljakow M., *Historyczne modele tropów i figur, „Teksty”* 1979, z. 5, s. 63-79.
- Polskie pie ni pasyjne. redniowiecze i wiek XVI*, t. 2, red. J. W cowski, M. Korolko, Warszawa 1977.
- Porbski M., *Czy metafor mo na zobaczy*, „Teksty” 1980, nr 6, s. 62-78.
- Poniak P., *Repertuar polskiej muzyki wokalnej w epoce Renesansu. Studium kontekstualno-analityczne*, Kraków 1999.
- Prochanow J.S., *Erfolge des Evangeliums in Russland*, Wernigerode 1929.
- Protestant evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750-1950. Essays in Honour of W.R. Ward*, ed K. Robbins, Oxford 1990.
- Protestantyzm i sztuka protestancka Dolnego l ska*, red. K.R. Mazurski, Wrocław 1995.
- Przestrze i literatura*, red. M. Głowi ski, A. Okopie -Sławi ska, Wrocław 1978.
- Przywecka-Samecka M., *Drukarstwo muzyczne w Polsce do ko ca XVIII w.*, Kraków 1969.
- Pulecki E., *Powracaj ca fala. Działalno Południowego Episkopalnego Ko ciola Metodystycznego w Polsce w latach 1920-1924. Studium Historyczno-Teologiczne*, Warszawa 2001.
- Rainer S., *Ró aniec - Modlitwa Jezusowa Zachodu*, Pozna 1988.
- Ramm B., *Them He glorified: a systematic study of the doctrine of glorification*, Grand Rapids 1963.
- Ramsey A.M., *The glory of God and the transfiguration of Christ*, New York 1949.
- Randal I.M., *Evangelical Experiences. A Study in the spirituality of English Evangelicalism 1918—1939*, Carlisle 1999.
- Rattenbury J.E., *The Evangelical doctrines of Charles Wesley's hymns*, London 1941.
- Religijno ludowa. Ci glo i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983.
- Reuber K., *Mystik in der Heiligungsförmigkeit der Gemeinschaftsbewegung*, Gütersloh 1938.
- Reynolds W.J., *Companion to Baptist hymnal*, Nashville 1976.
- Reynolds W.J., *Hymns of our faith: a handbook for the Baptist hymnal*, Nashville 1964.
- Ricoeur P., *J zyk, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Metafora i symbol*, przeł. K. Rosner, „Literatura na wiecie” 1988, nr 8-9, s. 233-254.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Rogowski C., *Hermeneutyčno-dydaktyczny wymiar symbolu i i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin 1999.
- Rosner K., *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*, Wrocław 1970.

- Roth J.D., *Pietism and the Anabaptist Soul*, „Pietismus und Neuzeit“, t. 25, 1999, s. 182-202.
- Rosenberg A., *Einführung in das Symbolverständnis. Ursymbole und ihre Wandlungen*, Freiburg 1984.
- Rößler M., *Das Gesangbuch — Fundament und Instrument der Frömmigkeit*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 79, 1982, s. 107-126.
- Routley E., *Hymns and Human life*, Grand Rapids 1959, wyd. 2.
- Routley E., *Hymns Today and Tomorrow*, New York-Nashville 1964.
- Routley E., *A Panorama of Christian Hymnody*, Collegeville 1979.
- Roux J.P., *Krew. Mity, symbole, rzeczywisto*, przeł. M. Perek, Kraków 1994.
- Rowe G., *Istota metodyzmu*, Warszawa 1948.
- Röbbelen I., *Theologie und Frömmigkeit in deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1957.
- Rölleke H., *Dichtung und Gesangbuch w: Geistliches Lied und Kirchnelied im 19. Jahrhundert. Theologische, musikologische und literaturwissenschaftliche Aspekte*, red. I. Scheitler, Tübingen 2000, s. 217-232.
- Rumianek R., *Rola krwi w Starym Testamencie*, „Studia Theologica Varsaviensia“ 23, 1985, nr 1, s. 77-83.
- Rusinek M., *Mi dzy retoryk a retoryczno ci*, Kraków 2003.
- Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, W. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.
- Sakson A., *Spoleczno ewangelicka na Warmii i Mazurach w latach 1944-1990*, Olsztyn 2001.
- Sambor J., *Magiczne i religijne (chrze cija skie) akty mowy w: Człowiek — dzieło — sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobeczko, Opole 1998, s. 102-112.
- Sato N., *Synekdocha, trop podejrzany*, „Pamiętnik Literacki“ 1986, z. 4, s. 249-256.
- Sauer-Geppert W.L., *Zur Mystik in der Liedern Gerhard Tersteegens w: Unterscheidung und Bewahrung, [Festschrift] Hermann Kunisch zum 60. Geburtstag*, Berlin 1960, s. 304—320.
- Sauer-Geppert W.L., *Motivationen textlicher Varianten im Kirchenlied*, „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie“ 21, 1977, s. 68-82.
- Sauer-Geppert W.L., *Studien zur Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen für eine Darstellung seiner Geschichte*, Kassel 1984.
- Sawatsky W., *Soviet Evangelicals Science World War II*, Kitchener-Scottsdale 1981.
- Sawicki S., *Religia a literatura. Zarys problematyki i stan bada w: Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Lublin 1978, s. 7-23.
- Sawicki S., *Sacrum w literaturze w: Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, W. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 13-26.
- Scharpf P., *Geschichte der Evangelisation*, Giessen 1964.
- Scheierling K., *Geistliche Lieder der Deutschen aus Südosteuropa*, t. 1-6, Kludenbach 1987.
- Scheitler L., [Das] *Geistliche Lied im deutschen Barock*, Berlin 1982.
- Scheitler L., *Von Arndt bis Spitta. Das 19. Jahrhundert als Hymnologischer Forschungsschwerpunkt. Einleitung w: Geistliches Lied und Kirchnelied im 19. Jahrhundert. Theologische, musikologische und literaturwissenschaftliche Aspekte*, red. I. Scheitler, Tübingen 2000, s. 9-18.
- Schering E., *Pietismus und die Renaissance der Mystik. Pierre Poiret als Interpret und Wegbereiter der romanischen Mystik in Deutschland w: Pietismus - Herrnhutertum - Erweckungsbewegung. Festschrift für Erich Beyreuther*, red. D. Meyer, Köln 1982, s. 22-38.
- Schick E., *Ekstase in Protestantismus w: Beiträge zur Ekstase*, red. Th. Spoerri, Basel-New York 1968, s. 30-52.
- Schilling S.P., *The Faith we sing*, Philadelphia 1983.
- Schlisske O., *Handbuch der Lutherlieder*, Göttingen 1948.
- Schneider H., *Christi Blut in evangelischer Theologie und Frömmigkeit w: TRE*, t. 6, s. 740-742.
- Schneider J., *Doxa. Eine bedeutungs-geschichtliche Studie*, Gütersloh 1932.
- Schöler G., *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala w: Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main 1970, s. 7-70.

- Schilling H., *Katalog einer Sammlung von Gesang- und Gebetsbüchern*, Gießen 1992.
- Searle J.R., *Czym jest akt mowy?*, „Pamiętnik Literacki”, 1980, z. 2, s. 241-248.
- Searle J.R., *Czynno ci mowy. Rozważania z filozofii języka*, Warszawa 1987.
- Searle J.R., *Imiona własne w: Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, przeł. J. Pelc, Warszawa 1967.
- Sembrzycki J.K., *Krótki przegląd literatury ewangelicko-polskiej Mazurów i Szlaków od roku 1670*, Nowosi 1888.
- Shepherd T.B., *Methodism and the Literature of the Eighteenth Century*, London 1940.
- Sielepin A., *Chrystus po ród was. Nadzieja chwały. Eschatologiczna chwala zbawionych w sakramentach chrześcijańskiego tajemniczenia*, Sandomierz 1996.
- Siemieniowski A., *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997.
- Siemieniowski A., *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002.
- Sikora J., *Rola czynnika emocjonalnego w języku religii*, „Euhemer” 1968, z. 1, s. 11-21.
- Sikora T., *Religia - podmiot — komunikacja w: Definicja religii. Studia i szkice*, red. M. Karas, Kraków 2002, s. 159-166.
- Sikora T., *Karol Hławiczka, Kalendarz Ewangelicki 1994*, Bielsko-Biała 1993, s. 181-196.
- Sizer S.S., *Gospel Hymns and Social Religion: The Rhetoric of Nineteenth-Century Revivalism*, Philadelphia 1978.
- Skwara M., *„Miejsca wspólne” polskiej poezji funeralnej XVI i początku XVII wieku*, Szczecin 1994.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Głowski, T. Kostkiewiczowa, A. Okopie-Sławińska, J. Sławiński, Wrocław 1998.
- Smith Ch., *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago-London 1998.
- Smoczyńska B., *Teoria aktów mowy a filozofia literatury*, „Studia Estetyczne” 20/21 1983/1984, s. 55-76.
- Sokolski L., *Staropolskie za wiaty. Obraz piekła, czy nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994.
- Soskice J.M., *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985.
- Staniszewski A., *Obecność tradycji czarnoleskiej w tłumaczeniach pieśni niemieckich poetów (XV-XIX wieku) zamieszczonych w kancjonale mazurskim*, „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” Seria A - Dodatek, t. 39, Wrocław 1986, s. 129-163.
- Staniszewski A., *Tradycja czarnoleska na Mazurach*, Olsztyn 1986.
- Stankiewicz M., *Ponurzano w Polsce*, Warszawa 1966.
- Stapel W., *Luthers Lieder und Gedichte*, Stuttgart 1950.
- Starnawski J., *„Pana Reioe” i „Pana Jana Kochanowskiego” hymny do Boga w: Obraz Boga Ojca w kulturze*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, U.M. Mazurczak, Lublin 2000, s. 67-84.
- Stawiński P., *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Cz. stochowa 1997.
- Stawiński P., *W zborze i na zesłaniu. Z dziejów nurtów ewangelicznych w imperium rosyjskim 2 poł. XIX-początek XX w.*, Cz. stochowa 1993.
- Stępnik K., *Filozofia metafory*, Lublin 1988.
- Stählin T., *Gottfried Arnold geistliche Dichtung. Glaube und Mystik*, Göttingen 1966.
- Stomma L., *Magia dzisiaj. Rozważania o metodzie*, „Polska Sztuka Ludowa” 1978, r. 32, nr 3/4, s. 131-142.
- Stomma L., *Magia dzisiaj. Zasady analizy*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, r. 33, nr 4, s. 195-204.
- Strauch P., *Typowy zbor ewangeliczny*, Toruń 2000.
- Stróewski W., *O mo liwo ci sacrum w sztuce w: Sacrum i sztuka*, red. N. Ciełińska, Kraków 1989.
- Studia o metaforyce*, t. 1, red. E. Sarnowska-Temierusz, Wrocław 1980.
- Studia o metaforyce*, t. 2, red. M. Głowski, A. Okopie-Sławińska, Wrocław 1983.

- Sudbrack J., *Mistyka. Do wiadczenie własnego ja. Do wiadczenie kosmiczne. Do wiadczenie Boga*, przeł. B. Białecki, Kraków 1996.
- Sukretowa-Biedrawina E., *Polskie postylle i kancjonały na Mazurach od wprowadzenia reformacji do XIX wieku*, „Kalendarz dla Mazurów” 1939, s. 44-48.
- Sulima R., *ródło i pion. Figury mylenia o ludowo ci. Ludowo literacka a problemy historii idei*, „Regiony” 1980, z. 4, s. 60-88.
- Surzyski J., *Polskie pie ni Ko ciota katolickiego od najdawniejszych czasów do ko ca XVI stulecia*, Pozna 1891.
- Symbol a rzeczywisto*, red. B. Andrzejewski, Pozna 1996.
- Symbol i poznanie. IVposzukiwaniu koncepcji integrujcej*, red. T. Kostryko, Warszawa 1987.
- Symbole i symbolika*, red. M. Głowski, Warszawa 1990.
- Szafranec J., *Magia, rytury i terapia*, Warszawa 1994.
- Szatrawski K.D., *Przestrze sakralna w kancjonale mazurskim*, Olsztyn 1996.
- Szenderowski L., *Ewangeliczni chrze cijanie*, Warszawa 1982.
- Szewczyk G.B., *Protestanckie wyznanie wiary w piewanych tekstach religijnych w: Człowiek — dzieło - sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobeczko, Opole 1998, s. 423—428.
- redniowieczna pie religijna polska*, red. M. Korolko, Wrocław 1980.
- wi tek J., *IP wiecie powszechnej metafory. Metafora j zykowa*, Kraków 1998.
- Tabakowska E., *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do j zykoznawstwa kognitywnego*, Kraków 1995.
- [The] *Evangelicals. What they believe, who they are, where they are changing*, red. D.F. Wells, J.D. Woodbridge, Nashville 1975.
- The Story of Our Hymns — The Handbook to the Hymnal of the Evangelical and Reformed Church*, red. A. Haeussler, St. Louis 1952.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Todorov Tz., *Poetyka*, przeł. M.R. Mayenowa, Warszawa 1984.
- Todorov Tz., *Tropy i figury*, „Pami tnik Literacki” 1977, z. 2.
- Tokirska-Bakir J., *Obraz osobliwy, hermeneutyczna lektura ródół etnograficznych. Wielkie opowie ci*, Kraków 2000.
- Tomasik W., *Od „etiologii” do „ideologii szczeroci”*. *Teoria aktów mowy i literatura*, „Pami tnik Literacki” 1990, z. 3, s. 115-144.
- Tomasik W., *Teoria aktów mowy a literatura w: Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretyczno-literackie*, red. R. Nycz, Wrocław 1992.
- Tomaszewski H.R., *Bapty ci w Polsce w latach 1858-1918*, Warszawa 1993.
- Tomaszewski H.R., *Ko ciót Chrystusowy w Polsce w latach 1921-1953*, Warszawa 1992.
- Tomaszewski H.R., *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodz ce w skład Zjednoczonego Ko ciota Ewangelicznego w latach 1945-1956*, Warszawa 1991.
- Tomicy J. i R., *Drzewo ycia. Ludowa wizja wiata i człowieka*, Warszawa 1975.
- Trzynadlowski L., *Od mitu do metafory*, „Prace Polonistyczne” Łód 1940(46), t. 4, s. 157-177.
- Twardzik W., *Ks. Dr Marcin Luter jako autor pie ni religijnych*, mps ChAT, Warszawa 1987.
- Tyson J.R., *Charles Wesley and German Hymns*, „Hymn” 35 (1984), s. 153-157.
- Ulrich W., *Semantische Untersuchungen zum Wortschatz des Kirchenliedes im 16. Jahrhunderts*, Hamburg 1969.
- Uglorz M., *Zarys dziejów pie ni religijnej w ko ciotach protestanckich*, *Kalendarz Ewangelicki* 1993, Bielsko-Biała 1992, s. 86-88.
- Uspieski B., Lotman J., *Mit - imi - kultura w: B. Uspieski, Kultura i utopia*, przeł. B. ylko, Gda sk 1998.
- Uhlein H., *Kirchenlied und Textgeschichte. Literarische Traditionsbildung am Beispiel des deutschen Himmelfahrtsliedes von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Würzburg 1995.
- Voigt K.H., *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirche Gemeinschaft*, Wuppertal 1996.

- Wackemagel Ph., *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1864.
- Walczak B., *Magia językowa dawniej i dziś w: Język zwierciadłem kultury, czyli nasza codzienna polszczyzna*, red. H. Zgólkowa, Poznań 1988.
- Wantuła A., *Ksiądz Jerzy Trzcanowski. Życie i twórczość*, Cieszyn 1938.
- Wantuch W., *O poetyce cyklu lirycznego w: Miejsca wspólne. Szkice o komunikacji i literackiej i artystycznej*, red. E. Balcerzan i S. Wyslouch, Warszawa 1985.
- Ward W.R., *The protestant evangelical Awakening*, Cambridge 1992.
- Wardin Jr. A. W., *Gotfryd Fryderyk Alf. Pionier ruchu baptystycznego na ziemiach polskich*, Warszawa 2003.
- Watson J.R., *The English Hymn: A Critical and Historical Study*, Oxford 1997.
- Weigelt H., *Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland*, Neudettelsau 1957.
- Weissmann E., *Zur Geschichte des evangelischen Passionsliedes*, „Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst” 1936, nr 41.
- Wellek R., Warren A., *Teoria literatury*, przeł. J. Krycki, I. Sieradzki, M. urowski, Warszawa 1976.
- Welte B., *Modlitwa jako mowa*, przeł. G. Sowiński, „Znak” 1995, nr 12, s. 18-32.
- Węclawski T., *Wspólny wiat religii*, Kraków 1995.
- Węgrzyn-Lisowska W., *Polskie kancjonały ewangelickie na terytorium od XVI do XX wieku (zarys monograficzny)*, Warszawa 2001.
- White I., *Protestant Worship: Traditions in Transition*, Louisville 1989.
- Whorf B.L., *Język, myślenie i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1981.
- Wiersz i jego pieśniowe interpretacje, red. M. Tomaszewski, Kraków 1991.
- Wierusz-Kowalski J., *Język a kult*, Warszawa 1973.
- Wierzbicka A., *Akty mowy w: Semiotyka i struktura tekstu*, red. M.R. Mayenowa, Wrocław 1973, s. 201-219.
- Wierzbicka A., *Język-umysł-kultura. Wybór prac*, Warszawa 1999.
- Wierzbicka A., *Między modlitwą a przekleństwem: „O Jezus!” i tym podobne wyrażenia na tle porównawczym, „Etnolingwistyka”, t. 8, Lublin 1996.*
- Williams G.H., *The Radical Reformation*, Kirksville 1992.
- Winch P., *Znaczenie języka religijnego*, przeł. D. Lachowska w: tenże, *Etyka a działanie*, Warszawa 1990, s. 130-164.
- Wilson-Dickson A., *The Story of Christian Music from Gregorian Chant to Black Gospel*, Oxford 1992.
- Wisłocka A., *Historia duchowego przebudzenia na terytorium Cieszyna, mps, Wojska Piłsudskiego 98A-1986.*
- Wolicka B., *Mit - symbol rozwinięty. W kręgu platońskiej hermeneutyki mitów*, Lublin 1989.
- Wolicka E., *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „Znak” 1995, nr 487, s. 64-75.
- Worgul G., *From Magic to Metaphor. A Validation of Christian Sacraments*, New York 1985.
- Zeler B., *Teofania we współczesnej liryce polskiej*, Bielsko-Biała 1993.
- Zieliński T.J., *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie sola fide jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii*, Warszawa 2002.
- Zieliński T.J., *Kościół Chrześcijański Baptystów*, Warszawa 1994.
- Zieliński T.J., *Purytaniizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” XXXVII, 1995, z. 2, s. 219-283.
- Ziomek I., *Metafora i metonimia. Refutacje i propozycje*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 1, s. 181—209.
- Ziomek L., *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000.
- Zowczak M., *Biblija ludowa. Interpretacje w tekstach biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.
- Zur Rezeption mystiker Tradition im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts, Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1977*, red. D. Meyer, U. Sträter, Köln 2002.









Ewangelikalne chrześcijaństwo jest jednym z najdynamiczniej rozwijających się nurtów protestantyzmu w świecie. W Polsce należy do niego blisko połowa spośród 160 zarejestrowanych Kościołów i związków wyznaniowych. Od ponad wieku powstaje rodzima literatura religijna związana z tą formą chrześcijańskiej duchowości. Niniejsza praca poświęcona ewangelikalnej pieśni przedstawia, przez analizę topiki dotyczącej zbawienia, cechy tej literatury. Jest studium języka kultu, modlitwy i nabożeństwa. Przybliża specyfikę religijności przebudzeniowej, która stanowi rdzeń ewangelikalizmu. Jest tym samym religioznawczą próbą opisu związków między poezją a religią.

Zbigniew Pasek, ur. w 1958 roku w Krakowie, adiunkt w Zakładzie Historii Chrześcijaństwa Instytutu Religioznawstwa UJ, od 1995 roku kieruje Pracownią Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Współczesnej. Opublikował m.in. *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii* (1992), *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych* (1993), *Wyznania wiary protestantyzmu. Wybór tekstów źródłowych* (1995), *Pstrokate piękno. Szkice z historii duchowości chrześcijańskiej* (1999). Zainteresowania naukowe autora skupiają się wokół dziejów protestantyzmu, szczególnie w Polsce, nowych ruchów religijnych oraz obecności wątków religijnych w literaturze pięknej.

[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

ISBN 83-233-1937-5



9 788323 319375