

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Wydział Teologiczny

Studia doktoranckie w zakresie nauk teologicznych

Andrzej Polaszek

Nr albumu Studiów Doktoranckich ChAT 362

Psalmy Dawidowe Macieja Rybińskiego
w kontekście kalwińskiej kultury Psalterza
i jej recepcji w Rzeczypospolitej Obojga
Narodów

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. ChAT dr hab.
Rafała M. Leszczyńskiego

Warszawa 2022

Spis treści

Wykaz skrótów	7
Wstęp	9
Przedmiot pracy. Cele badawcze	9
Stan badań	11
Metodologia i źródła	15
Struktura pracy	16
Rozdział 1	
Historyczne podłoże kalwińskiej kultury Psalterza	19
1.1. Narodziny Psalterza	19
1.2. Psalm w czasach Jezusa i w pismach Nowego Testamentu	21
1.2.1. Psalm w czasach Jezusa	21
1.2.2. Psalm w środowisku rodzinnym Jezusa	23
1.2.3. Psalm w nauczaniu Jezusa	24
1.2.4. Psalm Wielkiego Tygodnia	26
1.2.5. Psalm w nauczaniu apostołów	28
1.3. Psalm w liturgii i duchowości Kościoła do czasów reformacji	29
1.3.1. Psalm w pismach Ojców Kościoła i dokumentach wczesnochrześcijańskich ..	29
1.3.2. Psalm w liturgii i pobożności Kościoła wschodniego	31
1.3.3. Psalm w liturgii i pobożności Kościoła zachodniego do czasów reformacji ...	34
1.3.4. Wernakularne wersje psalmów w Kościele zachodnim do czasów reformacji ..	36
Rozdział 2	
Teologiczny fundament kalwińskiej kultury Psalterza. Zasada <i>Sola scriptura</i> i jej implikacje w dziedzinie liturgii, pobożności i muzyki kościelnej	39
2.1. Pismo Święte i Tradycja apostołowa do czasów reformacji	39
2.2. Narodziny reformacyjnej zasady <i>Sola scriptura</i> . Luter i luteranizm	47
2.3. Zwingli, Kalwin i reformowane wyznania wiary	49
2.4. Implikacje zasady <i>Sola scriptura</i> w dziedzinie liturgii i pobożności	52

2.4.1. Luter i luteranizm	53
2.4.2. Zwingli, Kalwin i Kościoły reformowane	57
2.5. Reformacyjne spory o miejsce Słowa i muzyki w Kościele	60
2.5.1. Luter	62
2.5.2. Zwingli	65
2.5.3. Kalwin	66

Rozdział 3

Kształtowanie się i rozwój kalwińskiej kultury Psalterza	71
3.1. Reformacyjna refleksja nad rolą psalmów w liturgii i pobożności	71
3.1.1. Luter	71
3.1.2. Zwingli	74
3.1.3. Kalwin	75
3.2. Kongregacyjny śpiew psalmów w Strasburgu i w Genewie w czasach Kalwina	77
3.3. <i>Psalterz genewski</i>	81
3.3.1. Geneza i historia powstania	81
3.3.2. Tekst	83
3.3.3. Muzyka	86
3.3.4. Używanie Psalterza w Genewie w czasach Kalwina	89
3.3.5. Zasięg i oddziaływanie <i>Psalterza genewskiego</i> we Francji	90
3.3.6. Obcojęzyczne wersje <i>Psalterza genewskiego</i> w XVI i w pierwszej połowie XVII wieku	92
3.3.7. Wpływ <i>Psalterza genewskiego</i> na luterzańską muzykę kościelną w kontekście procesu konfesjonalizacji	95
3.3.8. Wielogłosowe opracowania melodii z <i>Psalterza genewskiego</i>	99
3.4. Rozwój kalwińskiej kultury Psalterza	100

Rozdział 4

Kalwińska kultura Psalterza w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej	103
4.1. Specyfika polskiej reformacji	103
4.2. Ustrój, doktryna i liturgia Kościołów reformowanych w Rzeczypospolitej	109
4.2.1. Wielkopolska	110

4.2.2. Małopolska	114
4.2.3. Litwa	115
4.2.4. Ujednolicenie obrządku reformowanego w Rzeczypospolitej	116
4.3. Psalmi i Psalterze w języku polskim w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej ...	121
4.3.1. Prozatorskie przekłady psalmów do końca XVI w.	121
4.3.2. Pojedyncze psalmy metryczne	122
4.3.3. Psalterz Lubelczyka	124
4.3.4. Psalterz Kochanowskiego	125
4.3.5. Psalmi metryczne w szesnastowiecznych kancjonałach ewangelików reformowanych	127
4.3.6. Recepcja kalwińskiej kultury Psalterza w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej	128
 Rozdział 5	
Maciej Rybiński i jego <i>Psalmi Dawidowe</i>	130
5.1. Postać Macieja Rybińskiego	130
5.1.1. Rodzina Rybów-Rybińskich w dziejach wielkopolskiej Jednoty czeskobraterskiej	130
5.1.1.1. Jan Ryba-Rybiński (ojciec Macieja)	130
5.1.1.2. Jan Rybiński (brat Macieja)	132
5.1.1.3. Jan Rybiński (syn Macieja)	134
5.1.1.4. Rodzina Rybów-Rybińskich na tle procesów kalwinizacji i polonizacji wielkopolskiej Jednoty czeskobraterskiej	135
5.1.2. Życie i działalność Macieja Rybińskiego	137
5.1.2.1. Dzieciństwo i edukacja	137
5.1.2.2. Początki służby w Kościele wielkopolskim	138
5.1.2.3. Baranów Sandomierski	139
5.1.2.4. Urząd seniora	140
5.1.2.5. Żona i dzieci	141
5.1.2.6. Postać Macieja Rybińskiego w świetle zachowanych świadectw z epoki i dokumentów	142
5.2. Historia powstania <i>Psalmów Dawidowych</i>	143

5.2.1. <i>Psalm</i> Dawidowe jako wyraz poczucia wspólnoty z europejskimi Kościołami reformowanymi	143
5.2.2. Powstanie <i>Psalmów Dawidowych</i> w kontekście sporów o kalwinizację Jednoty czeskobraterskiej	145
5.3. <i>Psalm</i> Dawidowe jako dzieło literackie	150
5.3.1. Walory literackie <i>Psalmów Dawidowych</i>	150
5.3.2. Wpływ Kochanowskiego	151
5.3.3. Poprawki Jana Turnowskiego	152
5.4. Teologia <i>Psalmów Dawidowych</i>	154
5.4.1. <i>Psalm</i> Dawidowe a kalwińska kultura Psalterza	154
5.4.2. Kalwiński charakter przekładu <i>Psalmów Dawidowych</i>	156
5.4.2.1. Ponadkonfesyjny charakter Psalterza	156
5.4.2.2. „Kalwinistyczny realizm” <i>Psalmów Dawidowych</i>	157
5.4.2.3. Teologia reformowana w <i>Psalmach Dawidowych</i>	161
5.4.3. Podsumowanie	166
Rozdział 6	
Recepcja <i>Psalmów Dawidowych</i>	168
6.1. Bibliografia wydań <i>Psalmów Dawidowych</i>	168
6.1.1. Niepotwierdzona edycja 1598 i niepotwierdzone pierwsze wydanie sprzed 1598 r.	169
6.1.2. Niepotwierdzona edycja 1604 Kraków (?)	169
6.1.3. Edycja 1605 Raków	170
6.1.4. Niepotwierdzona edycja 1605 Gdańsk	171
6.1.5. Niepotwierdzone edycje 1608 Gdańsk	171
6.1.6. Edycja 1616 Gdańsk	172
6.1.7. Edycja 1617 Toruń	173
6.1.8. Edycja 1618 Toruń	174
6.1.9. Edycja 1619 Gdańsk	174
6.1.10. Edycja 1624 Raków	176
6.1.11. Edycja 1628 Gdańsk	176
6.1.12. Niepotwierdzona edycja 1630 Gdańsk	176
6.1.13. Edycja 1632 Gdańsk	177

6.1.14. Niepotwierdzona edycja 1633 Gdańsk	178
6.1.15. Niepotwierdzona edycja 1634 Raków	178
6.1.16. Edycja 1636 Gdańsk	178
6.1.17. Niepotwierdzona edycja 1639 Toruń	179
6.1.18. Edycja 1640 Gdańsk	179
6.1.19. Edycja 1641 Gdańsk	179
6.1.20. Edycja 1646 Gdańsk	180
6.1.21. Niepotwierdzona edycja 1647 Gdańsk	180
6.1.22. Niepotwierdzone edycje 1649, 1653 i 1656 Gdańsk	181
6.1.23. Edycja 1661 Gdańsk	181
6.1.24. Niepotwierdzona edycja 1676 Toruń	181
6.1.25. Edycja 1684 Gdańsk	181
6.1.26. Niepotwierdzona edycja ok. 1700 Gdańsk	182
6.1.27. Edycja 1706 Gdańsk	182
6.1.28. Niepotwierdzona edycja 1717 Toruń	182
6.1.29. Edycja 1742 Królewiec	183
6.1.30. Edycja 1782 Wschowa	183
6.1.31. Niepotwierdzona edycja 1792 Kwidzyń	184
6.1.32. Podsumowanie	184
6.2. Teksty towarzyszące i współprawne z <i>Psalmami Dawidowymi</i>	185
6.2.1. Przedmowy	185
6.2.1.1. <i>Autor do czytelnika</i>	185
6.2.1.2. <i>Do prawowiernego czytelnika przedmowa</i>	185
6.2.1.3. <i>Przestroga o potrzebie, zwyczaju i sposobie śpiewania w Kościele Bożym ..</i>	187
6.2.1.4. Przedmowy seniorów	188
6.2.2. Dedykacje	188
6.2.2.1. Dedykacja dla Ernesta Krokowskiego	188
6.2.2.2. Dedykacja dla Rafała Leszczyńskiego	189
6.2.2.3. Dedykacja dla hrabianek Leszczyńskich	189
6.2.2.4. Dedykacja dla seniorów zboru ewangelickiego w Krakowie	189
6.2.3. Epiatfium i wiersz <i>Rey zaczął Sauromatom wykrzykać psalm Boski</i>	190
6.2.4. Argumenty	190
6.2.4.1. Argumenty Mikołajewskiego (1616, 1619)	190

6.2.4.2. Argumenty Turnowskiego (1618, 1624)	191
6.2.5. Psalmi „różnego przekładania”	192
6.2.6. Hymny ze Starego i Nowego Testamentu	193
6.2.7. Pieśni	194
6.2.8. Cytaty z Ojców Kościoła	194
6.2.9. Zbiory modlitw i rozważań	195
6.2.10. Katechizmy, wyznania wiary i pouczenia	195
6.2.11. Biblia gdańska	196
6.3. Zasięg i oddziaływanie <i>Psalmów Dawidowych</i>	196
6.3.1. <i>Psalmi Dawidowe</i> w Kościołach reformowanych Rzeczypospolitej	196
6.3.2. Psalmi Rybińskiego w kancjonałach ewangelickich w XVII i XVIII w.	199
6.3.2.1. Kancjonały z serii artomiuszowej	200
6.3.2.2. Kancjonały brzeskie	202
6.3.2.3. Kancjonały pruskie	202
6.3.2.4. Podsumowanie	203
6.3.3. Tłumaczenie <i>Psalmów Dawidowych</i> na język litewski	203
6.3.4. Tłumaczenie <i>Psalmów Dawidowych</i> na język turecki	204
6.3.5. Podsumowanie	205
Zakończenie	206
Bibliografia	211
Spis ilustracji	236
Sterszczenie	246
Summary	251

Wykaz skrótów

Księgi biblijne

- Wj: Księga Wyjścia (2 Księga Mojżeszowa)
Powt: Księga Powtórzonego Prawa (5 Księga Mojżeszowa)
Sdz: Księga Sędziów
1 Sam: 1 Księga Samuela
2 Sam: 2 Księga Samuela
1 Król: 1 Księga Królewska
1 Krn: 1 Księga Kronik
Ps: Księga Psalmów
Iz: Księga Izajasza
Tr: Treny (Lamentacje Jeremiasza)
Jon: Księga Jonasza
Ha: Księga Habakuka
Am: Księga Amosa
Ezd: Księga Ezdrasza
Neh: Księga Nehemiasza
Mt: Ewangelia Mateusza
Mk: Ewangelia Marka
Łk: Ewangelia Łukasza
J: Ewangelia Jana
Dz: Dzieje Apostolskie
1 Kor: 1 List do Koryntian
Ef: List do Efezjan
Kol: List do Kolosan
2 Tm: 2 List do Tymoteusza
Hebr: List do Hebrajczyków
1 P: 1 List Piotra
2 P: 2 List Piotra
Obj: Księga Objawienia (Apokalipsa)

Biblioteki

BGd PAN:	Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk
BJ:	Biblioteka Jagiellońska
BK:	Biblioteka Kórnicka
BN:	Biblioteka Narodowa
BUW:	Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego
Czart:	Biblioteka Czartoryskich
KUL:	Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Ossol.:	Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich
PAU:	Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności
Tor KM:	Książnica Miejska w Toruniu
UAM:	Biblioteka Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
UMCS:	Biblioteka Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Wr BU:	Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego

Pozostałe skróty

BT:	Biblia Tysiąclecia
BW:	Biblia Warszawska
WA:	Weimarer Lutherausgabe (Weimarskie wydanie dzieł Lutera)
CR:	Corpus Reformatorum

Wstęp

Przedmiot pracy. Cele badawcze

Przedmiotem niniejszej pracy jest kalwińska kultura Psalterza i jej recepcja w języku polskim na obszarze Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego¹. Głównym celem badawczym jest odpowiedź na pytanie o przebieg tego procesu i rolę, jaką odegrały w nim *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego.

Osiągnięcie głównego celu badawczego wymagało zbadania i opisanie kilku istotnych z jego perspektywy zjawisk i procesów historycznych. W pierwszej kolejności należało odpowiedzieć na pytania, czym jest kalwińska kultura Psalterza, jakie jest jej historyczne podłoże i teologiczne fundamenty, w jaki sposób powstała i rozwijała się, docierając wszędzie tam, gdzie reforma Kościoła dokonywała się według helweckich wzorców. W tym kontekście szczególną uwagę poświęcono Janowi Kalwinowi, który kulturę Psalterza uczynił nieodłączną częścią swojego programu reformy Kościoła, i *Psalterzowi genewskiemu*, który stał się tejże kultury głównym symbolem i nośnikiem. Nie można było jednak pominąć starożytnych i średniowiecznych źródeł teologiczno-liturgicznych kultury Psalterza i reformacyjnych dyskusji, w ogniu których wykuwały się jej założenia.

Z uwagi na to, że reformacja w Rzeczypospolitej przebiegała w sposób znacząco odmienny niż w innych krajach Europy, konieczne okazało się zbadanie, na ile specyfika polskiej reformacji, a w szczególności polskiego ewangelicyzmu reformowanego, miała wpływ na proces recepcji kalwińskiej kultury Psalterza. Do jakiego stopnia przyjmowano zachodnioeuropejskie wzorce, a w jakim zakresie kultura duchowa polskiego ewangelicyzmu reformowanego nosiła znamiona oryginalności. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje fakt, że *Psalmy Dawidowe*, będące polską wersją *Psalterza genewskiego*, powstały w środowisku Jednoty czesko-braterskiej, która nie była typowym Kościołem reformowanym. Historia

¹ Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie od czasu Unii Lubelskiej (1569) tworzyły Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Początki polskiego ewangelicyzmu reformowanego sięgają wprawdzie czasów sprzed Unii Lubelskiej, jednakże zasadnicza część niniejszej pracy, w zakresie, w jakim dotyczy ona Polski i Litwy, koncentruje się na okresie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Ponieważ przedmiotem niniejszej pracy jest recepcja kalwińskiej kultury Psalterza w języku polskim, używam terminów „reformacja polska”, „polski kalwinizm” i „polski ewangelicyzm reformowany” w kontekście polskojęzycznego ruchu reformacyjnego we wszystkich częściach składowych Rzeczypospolitej.

powstania i kolejnych wydań *Psalmsów Dawidowych* toczyła się w kontekście procesów kalwinizacji Jednoty, konfesjonalizacji ewangelicyzmu, unifikacji obrządku reformowanego w Rzeczypospolitej i jednoczenia się polskich Kościołów reformowanych.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o rolę i znaczenie *Psalmsów Dawidowych* w procesie recepcji kalwińskiej kultury Psałterza w Rzeczypospolitej, należało zbadać historię ich powstania, życiorys autora, środowisko rodzinne i kościelne, z którego się wywodził, a także dalsze losy dzieła w kontekście historii Kościoła ewangelicko-reformowanego w Rzeczypospolitej. Autor *Psalmsów Dawidowych* był bowiem duchownym i seniorem Jednoty czeskobraterskiej i odegrał ważną rolę w procesie jej kalwinizacji i zjednoczenia z pozostałymi Kościołami reformowanymi w Rzeczypospolitej.

Termin „kalwińska kultura Psałterza” nie był dotąd używany w publikacjach naukowych innych badaczy. W niniejszej pracy posłużono się nim² na określenie ukształtowanego w drugiej połowie XVI w. typu duchowości charakterystycznej dla Kościołów reformowanych³ obejmującej muzykę kościelną (śpiew zgromadzenia), publiczną (liturgiczną) i prywatną pobożność, a także ich wpływ na wszystkie aspekty życia jednostki i wspólnoty. Kalwińska kultura Psałterza jest typem formacji duchowej, ale również intelektualnej i społecznej ewangelików reformowanych, dla której obecność Psałterza ma znaczenie kluczowe.

W opracowaniach anglojęzycznych używa się niekiedy terminu „Spirituality of the Psalter”, choć, jak przyznaje John Witvliet, terminem „bardziej kalwińskim” byłaby „pobożność” („piety”)⁴. W języku francuskim Pierre Berthoud, emerytowany dziekan Wolnego Wydziału Teologii Reformowanej w Aix-en-Provence, szukając odpowiedzi na pytanie, czy istnieje „specyficznie reformowana” duchowość, pisze o „Spiritualité du psautier”. Zdaniem francuskiego uczonego modlitwa słowami psalmów, śpiewanie ich, rozmyślanie nad nimi są nieodłącznym elementem reformowanej duchowości, a

² Zob. A. Polaszek, M. Polaszek, *Kalwiński Psałterz genewski (1562) jako źródło inspiracji luterńskiego kancjonału Cithara Sanctorum (1636) na tle procesów konfesjonalizacji protestantyzmu*, „Rocznik Teologiczny”, R. 63, 2021, z. 2, s. 491–510.

³ Przez pojęcie „duchowość” rozumiem „żywe doświadczenie wiary w formie powszechnej bądź jednostkowej” (za: B. McGinn, *Duchowość chrześcijańska*, t. 1: *Początki do XII wieku*, tłum. S. Patlewicz, Kraków 2010, s. VII).

⁴ J.D. Witvliet, *The Spirituality of the Psalter: Metrical Psalms in Liturgy and Life in Calvin's Geneva*, „Calvin Theological Journal” 1997, t. 32, nr 2, s. 273–297.

hugonocki *Psałterz genewski* stanowi wielki reformowany wkład w duchowość chrześcijańską, a także, niejako przy okazji, w literaturę francuską⁵.

W niniejszej pracy posłużono się słowem „kultura” zamiast słowa „duchowość” (zdecydowanie bliższego znaczeniowo francuskiemu „Spiritualité” i angielskiemu „Spirituality”) z dwóch powodów. Po pierwsze, słowo „kultura” implikuje w języku polskim szerszy zasięg, bardziej złożony charakter i wieloaspektowość opisywanego zjawiska, w porównaniu ze słowem „duchowość”, które mogłoby budzić skojarzenia zawężające jego zakres do wymiaru ściśle religijnego. Po drugie, w języku teologicznym polskich ewangelików słowo „duchowość” występuje rzadko. Częściej używa się terminu „pobożność”, który w kontekście niniejszej pracy mógłby budzić skojarzenia zawężające zakres opisywanego zjawiska w stopniu jeszcze większym niż „duchowość”. Z uwagi na powyższe słowem, które w sposób najbardziej adekwatny i otwarty opisuje przedmiot niniejszej pracy, jest „kultura”.

Kościoły ewangeliczne wyrosłe z tradycji helweckich niechętnie określają się jako „kalwińskie”, preferując określenie „reformowany”⁶. Zważywszy jednak na odmienne od kalwińskiego stanowisko Zwingliego w kwestii muzyki kościelnej i wspólnego śpiewu zgromadzenia, właściwe wydaje się określanie kultury Psałterza mianem „kalwińskiej” raczej niż „reformowanej”.

Stan badań

Psałterz genewski i zbudowana na nim kalwińska kultura Psałterza zostały wnikliwie zbadane i opisane, przede wszystkim w językach francuskim i angielskim, ale również w niemieckim i holenderskim.

W języku francuskim na szczególną uwagę zasługuje książka pt. *Histoire du psautier des églises réformées* F. Boveta⁷, opisująca dzieje kalwińskich Psałterzy w

⁵ Berthoud twierdzi, że reformowana duchowość jest duchowością Słowa Bożego, Psałterza, Dnia Pańskiego, Wieczery Pańskiej, szafarstwa (rozumianego jako przeżywanie „świeckiej” codzienności w wymiarze służby i powołania) i Opatrzności Bożej. Zob.: <https://larevuereformee.net/articlerr/n205/existe-t-il-une-spiritualite-specifiquement-reformee> (dostęp: 20.04.2022).

⁶ K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 145; R. Leszczyński (sr), *Kłopoty z Mikołajem Rejem*, w: idem, *Pisma polemiczne*, Warszawa 2011, s. 44; R.M. Leszczyński (jr), *Nauka ewangelicko-reformowana w polskojęzycznych katechizmach z XVI wieku*, w: D. Chemperek (red.), *Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 58; A. Tys, *Początki wyznania ewangelicko-reformowanego w Rzeczypospolitej*, w: R.M. Leszczyński (jr) (red.), *Biblia brzeska – historia, język, teologia*, Łódź 2013, s. 12–15.

⁷ F. Bovet, *Histoire du psautier des églises réformées*, Paris 1872.

języku francuskim do XVIII w. Nieocenionym źródłem wiedzy na temat *Psałterza genewskiego* jest również interdyscyplinarne studium O. Douena pt. *Clément Marot et le Psautier Huguenot*⁸. Monumentalne, dwutomowe dzieło P. Pidoux, *Le Psautier Huguenot du XVIe siècle* w pierwszym tomie⁹ przedstawia bardzo dokładnie historię wszystkich melodii, jakimi opatrywano kalwińskie psalmy, a w drugim¹⁰ – dzieje kolejnych wersji tekstów psalmów i bibliografię wydań Psałterza hugonotów.

Klasyczną pozycją w języku angielskim jest niewątpliwie *The Music of the French Psalter of 1562* W.S. Pratta¹¹, omawiająca wszystkie teksty i melodie pierwszego pełnego wydania Psałterza. Wiele naukowych i popularnonaukowych tekstów o kalwińskiej duchowości Psałterza opublikowano również w anglojęzycznych periodykach, zwłaszcza teologicznych¹².

Z pozycji najnowszych na uwagę zasługuje bogaty wybór tekstów w języku angielskim, niemieckim i holenderskim na temat *Psałterza genewskiego* i jego recepcji w Europie¹³. Sporo uwagi kalwińskiej psalmodii poświęca również Chiara Bertoglio w obszernej monografii dotyczącej muzyki w kontekście „religijnych reformacji” szesnastego wieku¹⁴.

Warto wspomnieć również o przetłumaczonej na język polski książce opisującej codzienne życie francuskich hugonotów, ponieważ zwraca ona uwagę na znaczącą rolę psalmów w dziejach tej wspólnoty i jej kulturze duchowej¹⁵.

Kalwińska kultura Psałterza nie budziła dotąd szczególnego zainteresowania polskich badaczy. O psalmach i ich znaczeniu dla ewangelickiej kultury literackiej i

⁸ O. Douen, *Clément Marot et le Psautier Huguenot*, Paris 1878.

⁹ P. Pidoux, *Le Psautier Huguenot du XVIe siècle; premier volume, Les mélodies*, Basel 1962.

¹⁰ P. Pidoux, *Le Psautier Huguenot du XVIe siècle; deuxieme volume, documents et bibliographie*, Basel 1962.

¹¹ W.S. Pratt, *The Music of the French Psalter of 1562*, New York 1939.

¹² Patrz: rozdział 3 niniejszej pracy.

¹³ *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004.

¹⁴ Ch. Bertoglio, *Reforming Music. Music and the Religious Reformations of the Sixteenth Century*, Berlin/Boston 2017. Autorka używa słowa „reformacje” w liczbie mnogiej ze względu na różnorodność szesnastowiecznych ruchów reformatorskich i ich zróżnicowany stosunek do muzyki. Do szesnastowiecznych „reformacji religijnych” zalicza również liturgiczno-muzyczną reformę trydencką.

¹⁵ M. Richard, *Życie codzienne hugonotów od edyktu nantejskiego do Rewolucji Francuskiej*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1978.

duchowej pisała Katarzyna Meller¹⁶, która opublikowała również monografię poświęconą Lubelczykowi¹⁷. U pozostałych autorów temat ten pojawia się jedynie na marginesie innych zagadnień. Opisywano między innymi kalwińskie inspiracje Kochanowskiego¹⁸ i Psalterz Reja, o którego wyznaniowy charakter wielokrotnie się spierano¹⁹.

Maciejowi Rybińskiemu poświęcono hasło w *Encyklopedii katolickiej*²⁰ oraz w kilku innych encyklopediach i słownikach biograficznych²¹. Ze względu na skromne rozmiary tych tekstów ich autorzy ograniczają się do podania podstawowych informacji biograficznych i bibliograficznych oraz krótkich wzmianek o *Psalmach Dawidowych*.

Obecność Macieja Rybińskiego i *Psalmów Dawidowych* w polskich bibliografiach literackich została szczegółowo omówiona w rozdziale szóstym niniejszej pracy.

O znaczeniu *Psalmów Dawidowych* dla recepcji *Katechizmu heidelberskiego* w Polsce pisała Margarita Korzo²². Autorka opisała wydanie *Psalmów Dawidowych* z 1616 r. wzorowane na heidelberskiej edycji Psalterza, zawierające między innymi nowy przekład *Katechizmu heidelberskiego*, który stopniowo zyskał status wspólnego katechizmu Kościołów reformowanych w Rzeczypospolitej.

Artykuł w języku francuskim opisujący relacje w warstwie tekstowej pomiędzy *Psalmami Dawidowymi* a Psalterzem hugonotów opublikowała Barbara Marczuk²³. Autorka zakłada, że Rybiński tłumaczył psalmy z francuskiego. Założenie to nie znajduje jednak potwierdzenia w materiale źródłowym, a analiza podobieństw i różnic

¹⁶ K. Meller, *Psalm – kalwińska „pieśń nad pieśniami”*. O kształtowaniu się ewangelickiej kultury literackiej i duchowej, w: D. Chemperek (red.), *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej*, s. 275–308. O Rybińskim autorka wspomina również w artykule pt. *Bracia Czescy w perspektywie historycznoliterackiej*. *Wiek XVI*, „Biblioteka” 1998, nr 9 (18), s. 155–163.

¹⁷ Idem, *Jakuba Lubelczyka Psalterz Dawida z roku 1558. Studium filologiczne*, Poznań 1992.

¹⁸ S. Dobrzycki, *Psalterz Kochanowskiego: jego powstanie, źródła, wzory*, Kraków 1910; J. Pelc, *Jan Kochanowski w tradycjach literatury polskiej*, Warszawa 1965; B. Sanders, *Ku nowej ocenie znaczenia źródeł Psalterza Dawidowego Jana Kochanowskiego: rola „In librum psalmodum commentarius” Jana Kalwina*, tłum. E. Buszewicz, „Terminus” 2000, nr 2, z. 1/2.

¹⁹ J.T. Maciuszko, *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Warszawa 2002, s. 202–230.

²⁰ R. Leszczyński (sr), *Rybiński, Maciej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012.

²¹ H. Gmiterek, *Rybiński Maciej*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, Kraków 1991–1992, s. 338–340; F.M. Sobieszczański, *Maciej Rybiński*, w: S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna*, t. 22, Warszawa 1866, s. 569.

²² M.A. Korzo, *Psalmi Dawidowe (Gdańsk 1616): przyczynek do recepcji Katechizmu Heidelberskiego w Polsce*, „Biblioteka” 2005, nr 17 (26), s. 53–63.

²³ B. Marczuk, *Maciej Rybiński à la recherche du sermo humilis. Le Psautier Marot-Bèze en polonais (1605)*, „Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis” 2012, nr 7, z. 2, s. 85–98.

między Psalterzami polskim i francuskim nie jest w stanie tej kwestii rozstrzygnąć. Sporo uwagi autorka poświęca również zależności Rybińskiego od Kochanowskiego.

Krótki tekst o Psalterzu Rybińskiego z perspektywy muzykologicznej napisała przed laty Janina Zdanowicz²⁴. Nie mając dostępu do szesnastowiecznych wydań Psalterza francuskiego, autorka poprzestała na porównaniu zapisu nutowego *Psalmów Dawidowych* z francuskojęzycznymi edycjami osiemnastowiecznymi. Jest to prawdopodobnie jedyny tekst muzykologiczny poświęcony w całości Rybińskiemu. Wzmianki na temat Rybińskiego w szerszym kontekście polskich kancjonałów i Psalterzy czyniło kilku autorów, w szczególności Piotr Poźniak²⁵.

Rajmund Pietkiewicz poświęcił *Psalmom Dawidowym* kilkanaście stron swojej pracy o Piśmie Świętym w języku polskim, podejmując pierwszą od wielu lat próbę stworzenia bibliografii edycji Psalterza Rybińskiego. Autor koncentruje się na zawartości kolejnych wydań *Psalmów Dawidowych* w kontekście historii edytorstwa biblijnego w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku²⁶.

Maria Kossowska w pracy *Biblia w języku polskim* skupiła się na warstwie literackiej *Psalmów Dawidowych* i na ich zależności od Kochanowskiego. Autorka niezbyt wysoko ocenia walory literackie dzieła, dokonując jedynie jego fragmentarycznej analizy²⁷. Równie krytyczny wobec Rybińskiego pozostaje Tadeusz Grabowski, nie poświęcając autorowi *Psalmów Dawidowych* zbyt wiele miejsca w swojej rozprawie pt. *Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce*²⁸.

Jedyną pracą naukową w całości poświęconą Rybińskiemu, jaką udało się odnaleźć, jest niepublikowana praca magisterska polonistki Janiny Waluszewskiej²⁹. Autorka dokonała wnikliwej analizy literackiej zarówno pierwotnego tekstu Rybińskiego, jak i wersji skorygowanej przez Jana Turnowskiego. Szczegółowo zbadała i opisała również zależność Rybińskiego od Kochanowskiego. Autorka nie podziela

²⁴ J. Zdanowicz, *Psalterz Rybińskiego (wraz z wykazem polskich kancjonałów i Psalterzy z XVI w.)*, „Muzyka. Kwartalnik Poświęcony Historii i Teorii Muzyki oraz Krytyce Naukowej i Artystycznej” 1957, nr 3 (6), s. 66.

²⁵ P. Poźniak, *Miejsca wspólne repertuaru pieśniowego w polskich kancjonałach ewangelickich z XVI w.*, w: K. Meller (red.), *Luteranizm w kulturze I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2017, s. 297–322.

²⁶ R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim*, t. 1, *Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016, s. 296–309.

²⁷ M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, t. 2, Poznań 1969, s. 13–27.

²⁸ T. Grabowski, *Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce*, „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności” 1906, t. 43.

²⁹ J. Waluszewska, *Maciej Rybiński człowiek i autor Psalterza*, Toruń 1952, niepublikowana praca magisterska, Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, sygn. 215.

krytycznej opinii Grabowskiego na temat warstwy literackiej *Psalmów Dawidowych*. Z ustaleń Janiny Waluszewskiej korzystał Jerzy Śliziński³⁰.

Ze względu na brak obcojęzycznych opracowań na temat Macieja Rybińskiego i *Psalmów Dawidowych* zagraniczni autorzy ograniczają się do lakonicznych wzmianek na ten temat. Przykładowo, Robert Weeda w książce o *Psalterzu genewskim* i jego różnojęzycznych wersjach poświęca Polsce siedem stron, z których jedynie krótki akapit (cztery linijki tekstu) dotyczy Rybińskiego. Znacznie więcej miejsca zajmują Lubelczyk i Kochanowski, których związki z *Psalterzem genewskim* są jedynie pośrednie, ale na ich temat, w przeciwieństwie do Rybińskiego, nie brakuje literatury w języku angielskim³¹.

Psalterz Rybińskiego jest dziś wśród polskich ewangelików niemal całkowicie zapomniany, a jakakolwiek wiedza na jego temat pozostaje udziałem jedynie wąskiego grona specjalistów. Naukowo zajmowano się nim jedynie na marginesie lub w ramach prac poświęconych szerszym zagadnieniom. Wydaje się więc zasadne, aby zająć się owym tematem, wypełniając w ten sposób lukę w polskim piśmiennictwie naukowym poświęconym naszej rodzimej reformacji. Należy zauważyć, że niniejsza praca jest pierwszą rozprawą doktorską poświęconą *Psalmom Dawidowym* i zarazem pierwszą rozprawą w języku polskim opisującą szerzej fenomen kalwińskiej kultury Psalterza.

Metodologia i źródła

Niniejsza praca ma charakter historyczno-teologiczny i w znacznej mierze opiera się na analizie tekstów źródłowych - *Psalmów Dawidowych*, innych psalmów i pieśni, oraz tekstów o charakterze doktrynalnym, liturgicznych i pobożnościowym. Ponadto przeanalizowano szereg źródeł z zakresu historii polskich Kościołów reformowanych.

Dostępność źródeł pozwoliła na swobodne prowadzenie badań. Na potrzeby pracy odnaleziono egzemplarze siedemnastu wydań *Psalmów Dawidowych*, z których aż czternaście dostępnych jest również w bibliotekach cyfrowych³².

³⁰ J. Śliziński, *Z działalności literackiej Braci Czeskich w Polsce*, Wrocław 1959.

³¹ R. Weeda, *Itinéraires du Psautier huguenot à la Renaissance*, Turnhout 2009, s. 210–217.

³² Szczegółowy wykaz wydań *Psalmów Dawidowych* zawarto w rozdz. 6 niniejszej pracy.

Żadna polska biblioteka naukowa nie dysponuje oryginalnym, szesnastowiecznym egzemplarzem *Psalterza geneńskiego*. Cyfrowa wersja dostępna jest między innymi we francuskiej bibliotece cyfrowej „Gallica”³³.

Do najważniejszych źródeł, oprócz *Psałmów Dawidowych* i *Psalterza geneńskiego*, z których skorzystano w niniejszej pracy, należą niewątpliwie opracowane i wydane w czterech tomach *Akta synodów różnowierczych*³⁴ oraz *Akta synodów prowincjonalnych Jednoty litewskiej*³⁵, zawierające bogaty zasób wiedzy na temat Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej.

Kulturę muzyczną polskich ewangelików reformowanych przybliży muzykologiczna seria wydawnicza *Hymnorum Poloniae Antiquorum Corpus*, w której opublikowano między innymi Lubelczyka *Psałterz i kancjonał z melodiami*³⁶ oraz dwa tomy *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558–1600)*³⁷.

W badaniach wykorzystano także szereg staropolskich kancjonałów ewangelickich³⁸.

Struktura pracy

Rozdział pierwszy ma charakter historycznego wprowadzenia przybliżającego obecność psalmów w Nowym Testamencie, a także w liturgii i duchowości Kościoła do czasów reformacji. Jego celem jest prezentacja historyczno-teologicznego dziedzictwa stanowiącego podłoże kalwińskiej kultury Psałterza.

Rozdział drugi poświęcony jest teologicznym fundamentom kalwińskiej kultury Psałterza: zasadzie *Sola scriptura* i jej implikacjom w dziedzinie liturgii i pobożności. Istotnym elementem tej części pracy jest prezentacja trzech znacząco odmiennych

³³ <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1086792/> (dostęp: 20.04.2022).

³⁴ W niniejszej pracy wykorzystano: *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 1, oprac. M. Sipayłło, Warszawa 1966; *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 3: *Małopolska 1571–1632*, oprac. M. Sipayłło, Warszawa 1983; *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4: *Wielkopolska 1569–1632*, oprac. M. Sipayłło, Warszawa 1997.

³⁵ *Akta synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej 1626–1637*, oprac. M. Liedke, P. Guzowski, Warszawa 2011.

³⁶ J.S. Gruchała, P. Poźniak (red.), *Jakub Lubelczyk: Psałterz i kancjonał z melodiami drukowany w 1558 roku*, Kraków 2010.

³⁷ M. Malicki, P. Poźniak (red.), *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558–1600)*, cz. I, *Katechizm krakowski i królewiecki*, Kraków 2018; M. Komorowska, P. Poźniak (red.), *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558–1600)*, cz. II, *Katechizm nieświeski i wileński*, Kraków 2018.

³⁸ Szczegółowy wykaz kancjonałów zawarto w rozdz. 6 niniejszej pracy.

stanowisk, jakie odnośnie do muzyki kościelnej i śpiewu podczas nabożeństwa zajmowali trzej najbardziej rozpoznawalni i wpływowi reformatorzy: Luter, Zwingli i Kalwin³⁹.

Trzeci rozdział pracy opisuje kształtowanie się i rozwój kalwińskiej kultury Psalterza. Punkt wyjścia dla dalszych rozważań stanowi reformacyjna refleksja nad rolą psalmów w liturgii i pobożności. W dalszej kolejności omówiono dzieje sporu o śpiewanie psalmów w kościele, który był jednym z powodów opuszczenia Genewy przez Kalwina w 1538 r., i narodziny kongregacyjnego śpiewu psalmów w Strasburgu. Centralnym punktem tej części pracy jest historia *Psalterza genewskiego* i jego różnojęzycznych wersji.

Rozdział czwarty poświęcony jest początkom kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej z uwzględnieniem specyfiki polskiej reformacji. Omówiono różnorodność ustrojową i liturgiczną trzech Kościołów reformowanych działających w Małopolsce, Wielkopolsce i na Litwie, a także proces ich zbliżania się do siebie i unifikacji obrządku. Opisano przenikanie do polskich zborów reformowanych elementów kultury Psalterza w postaci psalmów metrycznych drukowanych pojedynczo i w niewielkich zbiorach, a następnie włączanych do kancjonałów, zwykle wydawanych razem z katechizmami. Omówiono również dwa szesnastowieczne polskie Psalterze metryczne poprzedzające wydanie *Psalmów Dawidowych: Psalterz Lubelczyka i Psalterz Dawidów Kochanowskiego*.

Rozdział piąty rozpoczyna się prezentacją sylwetki Macieja Rybińskiego, autora *Psalmów Dawidowych*. Jego życiorys i dorobek ukazano w kontekście historii rodziny Rybińskich i dziejów Jednoty czeskobraterskiej w Wielkopolsce. W dalszej kolejności przedstawiono historię powstania *Psalmów Dawidowych* w kontekście procesu kalwinizacji wielkopolskiej Jednoty. Omówiono walory literackie *Psalmów Dawidowych* i ich zależność od *Psalterza Dawidowego* Jana Kochanowskiego. W ostatniej części rozdziału znajduje się analiza teologiczna Psalterza Rybińskiego.

W rozdziale szóstym podjęto próbę stworzenia pełnej bibliografii wydań *Psalmów Dawidowych* z uwzględnieniem ich różnorodności. Opisano proces recepcji Psalterza w Kościołach reformowanych Rzeczypospolitej. Omówiono teksty wydawane

³⁹ Zagadnieniem tym autor niniejszej pracy zajął się w publikacji: A. Polaszek, M. Polaszek, *Luter, Zwingli, Kalwin. Trzy spojrzenia na słowo i muzykę w Kościele w kontekście kultury muzycznej XVI w.*, „Rocznik Teologiczny” R. 62, 2020, z. 2, s. 507–527.

w jednym tomie z Psalterzem Rybińskiego i teksty towarzyszące, takie jak przedmowy i dedykacje. Uwzględniono także obecność psalmów Rybińskiego w XVII-wiecznych kancjonałach ewangelickich i ich tłumaczenia na języki litewski i turecki.

Struktura pracy podporządkowana jest głównemu celowi badawczemu, czyli odpowiedzi na pytanie o przebieg procesu recepcji kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i rolę jaką odegrały w nim *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego. Dlatego w pierwszej kolejności ukazano fenomen kalwińskiej kultury Psalterza w jej szerokim historyczno-teologicznym kontekście. Następnie opisano proces recepcji kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej z uwzględnieniem specyfiki polskiego kalwinizmu. Główna część pracy ukazuje *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego jako dzieło o fundamentalnym znaczeniu dla recepcji kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Rozdział 1

Historyczne podłoże kalwińskiej kultury Psalterza

1.1. Narodziny Psalterza

Według Louisa Jacqueta Psalterz jest zbiorem „poematów lirycznych o inspiracji religijnej, ułożonych w różnych okresach historii Izraela, zarówno jako oficjalne formuły ceremonii kultowych, jak i do prywatnego użytku czcicieli Jahwe, które jednak następnie, prędzej czy później miały otrzymać przeznaczenie liturgiczne”⁴⁰. W żydowskiej tradycji psalmy zajmują „pierwsze i najwybitniejsze miejsce w rzędzie „pism świętych”⁴¹.

Psalmy powstawały na przestrzeni kilkuset lat w różnych środowiskach. Inicjatorem i symbolem „ruchu poetyckiego i kulturalnego”⁴², któremu zawdzięczamy Psalterz, był król Dawid – najważniejszy spośród starotestamentowych poetów i pieśniarzy (1 Sam 16,23; 2 Sam 1,17; 6,5.16; 23,1; Am 6,5), któremu przypisuje się również stworzenie zrębów organizacji służby muzycznej dla przyszłej świątyni jerozolimskiej (1 Krn 25; Neh 12,24.36). Od jego imienia przez wieki nazywano Psalterz „Dawidowym”, choć nie ulega wątpliwości, że nie wszystkie psalmy wyszły spod pióra syna Isajego. Biblia wymienia wśród autorów psalmów również Mojżesza, Salomona, Hemana i Etana. Znaczna część psalmów to utwory o nieustalonym autorstwie. Asafa i synów Koracha, świątynnych śpiewaków, o których wspomina Księga Psalmów, uznaje się raczej za wykonawców niż autorów psalmów oznaczonych ich imionami. Dawidowe autorstwo wielu psalmów na zawsze pozostanie przedmiotem sporów i spekulacji⁴³. Ostateczny kształt nadali Psalterzowi anonimowi redaktorzy po powrocie z niewoli babilońskiej. Bez wątplenia Psalterz był „śpiwnikiem zgromadzenia drugiej świątyni”⁴⁴, a w jeszcze większym stopniu śpiwnikiem narodu żydowskiego w czasach Jezusa.

⁴⁰ G. Ravasi, *Psalmi*, t. 1, tłum. P. Mikulska, Kraków 2007, s. 34.

⁴¹ I. Cylkow, *Psalmi*, Warszawa 1883, s. 5.

⁴² G. Ravasi, op. cit., s. 18.

⁴³ M. Uglorz, *Izrael ludem Jahwe. Zarys starotestamentowej antropologii teologicznej*, Bielsko-Biała 2012, s. 248.

⁴⁴ W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, tłum. P. Mathaeus, Bielsko-Biała 1997, s. 254.

Psałterz zawiera sto pięćdziesiąt pieśni (psalmów)⁴⁵ o bardzo różnym charakterze⁴⁶. Klasyfikacja i przyporządkowanie konkretnych pieśni do rodzin i gatunków nie jest zadaniem łatwym. Gianfranco Ravasi twierdzi, że psalmy są „jak tęcza, w której widać sekwencję kolorów”, chociaż granice pomiędzy nimi nie zawsze są wyraźne⁴⁷. Wśród psalmów znajdziemy pieśni wojenne, hymny na cześć Jahwe – króla, pieśni Syjonu, pieśni błagalne, psalmy ufności i dziękczynienia. Osobną grupę stanowią psalmy królewskie, związane z dworskim ceremoniałem domu Dawida. Wiele psalmów bezpośrednio nawiązuje do kultu sprawowanego w świątyni jerozolimskiej. Psalmi pielgrzymowania (wstępowań) śpiewane były przez pielgrzymów w drodze do świętego miasta. Tym, co łączy wszystkie psalmy przy całej ich różnorodności, jest przede wszystkim kontekst świątyni jerozolimskiej⁴⁸. Ks. Tadeusz Brzegowy pisał: „Czy mógł jakiś psalm powstać poza świątynią? Oczywiście, że mógł. Ale jeżeli przetrwał do naszych czasów, to tylko dzięki temu, że wcześniej czy później trafił do Jerozolimy i do tutejszej kolekcji. W ten to sposób wszystkie psalmy mają coś do zawdzięczenia Jerozolimie: albo tu się narodziły, albo tu dojrzewały”⁴⁹.

Znaczny odsetek psalmów o charakterze osobistych, intymnych modlitw potwierdza rolę, jaką odegrał Psałterz w kształtowaniu się indywidualnej pobożności Izraelitów⁵⁰.

Różnorodne bogactwo treści zawartych w psalmach pozwala nazywać Psałterz „mikrokosmosem Starego Testamentu”, w którym znajduje się jego „kompedium i summa” (Robert Bellarmin)⁵¹, a nawet „małą Biblią, w której wszystko, co znajduje się w całej Biblii, ujęte jest w najpiękniejszy i najkrótszy sposób”⁵². Świadomym

⁴⁵ Dla porządku warto wspomnieć, że grecki tekst Starego Testamentu (Septuaginta) stosuje odmienną od hebrajskiej numerację psalmów. W Septuagincie połączono Ps 9 i 10 w jeden Ps 9, a także Ps 114 i 115 w Ps 113, Ps 116 podzielono zaś na Ps 114 i 115, a Ps 147 na 146 i 147. Numeracji greckiej używa Cerkiew prawosławna. Do niedawna, za Wulgatą, używał jej też Kościół rzymskokatolicki. Współczesne rzymskokatolickie przekłady Pisma Świętego stosują numerację hebrajską jako podstawową, posiłkowo (w nawiasie) podając oznaczenie psalmu według numeracji greckiej. W niniejszej pracy zastosowano numerację hebrajską, a jedynie w części poświęconej Kościołowi wschodniemu podano podwójną numerację, przyznając pierwszeństwo numeracji greckiej.

⁴⁶ O psalmach jako utworach poetyckich: S. E. Gillingham, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford 1994.

⁴⁷ G. Ravasi, op. cit., s. 73–74.

⁴⁸ T. Brzegowy, *Jerozolimskie środowisko Psałterza*, „Collectanea Theologica” 1987, r. 57, s. 15.

⁴⁹ Ibidem, s. 38.

⁵⁰ M. Uglorz, op. cit., s. 251.

⁵¹ G. Ravasi, op. cit., s. 18.

⁵² M. Luter, *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Warszawa 1992, s. 26 (w oryginale WA DB 10, I, s. 99).

nawiązaniem do Pięcioksięgu Mojżesza wydaje się powszechnie przyjmowany podział Psalterza na pięć ksiąg⁵³.

Joseph Ratzinger zwraca uwagę na fakt, że w Starym Testamencie Psalterz stanowi pomost pomiędzy Prawem a Prorokami. Z jednej strony rodzi się na potrzeby kultu świątynnego, z drugiej zaś ukazuje jego profetyczny rdzeń wyprowadzając człowieka – poprzez modlitwę i śpiew – poza obrzędy i przepisy oraz wprowadzając w „ofiara uwielbienia” i „ofiara wyrażaną słowem”. W konsekwencji Psalterz staje się „pomostem łączącym obydwie Testamenty”, a to dzięki chrystologicznej interpretacji psalmów: „We wczesnym Kościele psalmy recytuje się i śpiewa jako hymny chrystologiczne. W ten sposób sam Chrystus staje się kierownikiem chóru”⁵⁴.

1.2. Psalmy w czasach Jezusa i w pismach Nowego Testamentu

1.2.1. Psalmy w czasach Jezusa

W czasach Jezusa Żydzi używali kompletnego Psalterza w kształcie, jaki znamy ze współczesnych wydań Biblii. Psalmy na powrót śpiewano w świątyni, która została odbudowana po powrocie z niewoli babilońskiej, oczyszczona w czasach Machabeuszy i odnowiona (rozbudowana) za czasów Heroda. Psalterz był „księgą śpiewów i modlitw drugiej Świątyni”⁵⁵. O tym, że kult świątynny związany był ze śpiewem, zaświadczą prorocy (Iz 1,10 nn; 30,29 i Am 5,21–23) i księgi historyczne Starego Testamentu (Ezd 24,1; Ne 7,43). Treść niektórych psalmów świadczy bezpośrednio o ich liturgiczno-świątynnym zastosowaniu (np. Ps 20, Ps 30, Ps 48, Ps 60, Ps 63 i wiele innych). Niewątpliwie śpiew psalmów związany był z grą na instrumentach, choć nie zawsze jesteśmy w stanie w jednoznaczny sposób zinterpretować biblijne wskazówki w tym zakresie⁵⁶.

Pobyt w niewoli babilońskiej stał się punktem zwrotnym w historii narodu żydowskiego. Pozbawieni świątyni Żydzi rozwinęli nowy rodzaj pobożności skoncentrowany na studiowaniu Pism, modlitwie i śpiewaniu psalmów. Miejsce kapłanów i lewitów do pewnego stopnia zajęli uczeni w Piśmie. Po powrocie z niewoli

⁵³ W. H. Schmidt, op. cit., s. 252; I. Cylkow, op. cit., s. 5.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Bogu pięknie śpiewajcie. Biblijne podstawy muzyki kościelnej*, w: idem, *Opera omnia*, t. 11: *Teologia liturgii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 552.

⁵⁵ R. De Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 470.

⁵⁶ J. Montagu, *Instrumenty muzyczne w Biblii*, tłum. G. Kubies, Kraków 2006, s. 89–104.

zaczęto budować domy modlitwy zwane synagogami, które stały się nowymi ośrodkami żydowskiej wspólnoty religijnej. Żydzi gromadzili się w synagogach w każdy szabat. Z czasem synagogi zaczęły pełnić również funkcję szkół religijnych⁵⁷. Synagoga jako instytucja nie straciła na znaczeniu po odbudowie świątyni. Nowy model żydowskiej religijności zakładał bowiem współistnienie kultu świątynnego (skoncentrowanego na składaniu ofiar) i synagogałnego (skupionego na Słowie). Dla Żydów w diasporze i w miejscowościach oddalonych od Jerozolimy synagoga stała się, ze względu na odległość od świątyni, podstawową instytucją życia religijnego. Jednakże liczne synagogi powstawały również w Jerozolimie (wspomina o nich Dz 6,9), co świadczy o autonomicznej pozycji synagogi wobec świątyni w czasach Nowego Testamentu. Synagogą kierował przełożony, który czuwał nad prowadzeniem nabożeństw i nauczaniem (Mk 5,22; Łk 13,14; Dz 13,15). Podczas nabożeństw śpiewano psalmy. W liturgiach synagogałnych różnych tradycji w sposób bardzo szczegółowy przyporządkowywano konkretne psalmy do dni tygodnia, świąt i uroczystości. Jeszcze dalej poszła wspólnota z Qumran, rozdzielając wszystkie psalmy na „godziny modlitewne”⁵⁸. I tak jak bez świątyni trudno wyobrazić sobie powstanie Księgi Psalmów, tak bez synagogi niemożliwe byłoby ukształtowanie się opartej na Psałterzu duchowości – żydowskiej kultury Psałterza.

Psalmy towarzyszyły Żydom na co dzień. W Biblii hebrajskiej Psalm 92 oznaczony został jako pieśń na dzień szabat (stara żydowska tradycja przypisywała jego autorstwo Adamowi). Septuaginta i Miszna powiązały kolejne psalmy z dniami tygodnia. Liturgie świąteczne (domowe i synagogałne) również obfitowały w psalmy. Talmud Jerozolimski wspomina, że paschalny zwyczaj wypijania czterech kielichów wina nawiązuje do czterech „kielichów pocieszenia”, o których mówi Księga Psalmów (Ps 16,5; Ps 23,5; Ps 116,13)⁵⁹. W trakcie paschalnej wieczerzy oprócz psalmów Hallelu śpiewano Psalm 126⁶⁰, a zwyczajowe modlitwy zawierały sporo cytatów i aluzji do psalmów. Śpiew psalmów pozostaje do dziś nieodłącznym elementem żydowskiego kultu we wszystkich jego formach. Naczelny Rabin Polski, Michael Schudrich,

⁵⁷ P. Johnson, *Historia Żydów*, tłum. A. Nelicki, Kraków 1993, s. 114.

⁵⁸ T. Brzegowy, op. cit., s. 16.

⁵⁹ S. Pecaric (red.), *Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, Kraków 2002, s. 81.

⁶⁰ Ibidem, s. 174.

twierdzi, że „nie ma takiej modlitwy w liturgii żydowskiej, która nie zawierałaby Psalmów lub ich fragmentów”⁶¹.

Benedyktyńska praca, jaką wykonała Suzanne Haik-Vantoura, która podjęła próbę odczytania zawartej w tekście masoreckim domniemanej notacji muzycznej, daje nam jako takie wyobrażenie na temat tego, jak mogły brzmieć psalmy śpiewane w czasach Jezusa⁶².

O żywotności Psalterza w czasach Jezusa i jego powszechnej znajomości świadczy fakt, że blisko połowa z około trzystu starotestamentowych cytatów w Nowym Testamencie pochodzi z Księgi Psalmów⁶³.

1.2.2. Psalmi w środowisku rodzinnym Jezusa

Jezus z Nazaretu przyszedł na świat w środowisku pobożnych Żydów z królewskiego rodu Dawida (Łk 1,27). Wiedzę o dzieciństwie Jezusa czerpiemy głównie z pierwszych dwóch rozdziałów Ewangelii Łukasza (w mniejszym stopniu z dwóch pierwszych rozdziałów Ewangelii Mateusza). Wielu biblistów, wśród nich Joseph Ratzinger, dostrzega w Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa pełen semityzmów midrasz hagadyczny, którego najbardziej prawdopodobnym źródłem jest osobisty przekaz Marii, Matki Jezusa (Łk 2,19)⁶⁴. Ratzinger odnotowuje wprawdzie, że „współczesna "krytyczna" egzegeza takie powiązania chciałaby oczywiście uznać za naiwne”, pyta jednak dlaczego „nie miałyby istnieć taka tradycja, przechowywana, a jednocześnie teologicznie interpretowana?”⁶⁵. Wobec braku dowodów przeciwnych przyjmuje założenie wiarygodności przekazu zawartego w Ewangelii Dzieciństwa.

Z Ewangelii Dzieciństwa dowiadujemy się, że Józef i jego żona Maria byli ludźmi ubogimi, ale pobożnymi, gorliwie wypełniającymi nakazy Prawa Mojżeszowego. Co roku pielgrzymowali do Jerozolimy na święto Paschy (Łk 2,41). Po

⁶¹ M. Schudrich, *Król Dawid żyje*, w: I. Cylikow, *Psalmi*, Warszawa 1883 (reprint, Kraków – Budapeszt 2008), s. XIII.

⁶² S. Haik-Vantoura, *Music of the Bible Revealed*, Berkeley 1991 (niektóre nagrania z płyty załączonej do książki są dostępne w internecie).

⁶³ S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990, s. 97.

⁶⁴ Maria jest jedyną wymienioną w Ewangeliach osobą, która łączy środowisko pierwszych lat życia Jezusa z grupą jego uczniów zgromadzonych w Wieczerniku w Dniu Pięćdziesiątnicy. W trakcie wydarzeń związanych z męką i śmiercią Jezusa była już najprawdopodobniej wdową, skoro umierający Syn oddał ją pod opiekę jednego ze swoich uczniów.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 28–29.

urodzeniu Syna Maria poddała się oczyszczeniu, a Jezus jako pierworodny Syn został ofiarowany Bogu, zgodnie z nakazami Prawa (Łk 2,22–24). Co najmniej raz Jezus wraz z całą swoją rodziną udał się na pielgrzymkę do Jerozolimy (Łk 2,42). Wśród krewnych Jezusa była również kapłańska rodzina Zachariasza i Elżbiety (Łk 1,36).

Ewangelia Dzieciństwa zawiera dwa znaczące świadectwa żywej obecności i znajomości świętych Ksiąg, ze szczególnym uwzględnieniem Księgi Psalmów w najbliższym otoczeniu Jezusa⁶⁶. Pierwszym jest Pieśń Marii, zwana *Magnificat* (Łk 1,47–55), drugim Pieśń Zachariasza zwana *Benedictus* (Łk 1,68–80). W obu przypadkach mamy do czynienia z hymnem będącym swobodną kompilacją cytatów i nawiązań do psalmów i innych fragmentów Pisma Świętego, które w konkretnych sytuacjach życiowych, w jakich znaleźli się Maria i Zachariasz, zyskały niezwykle, egzystencjalną aktualność. Maria i Zachariasz jawią się w tej historii jako przykłady spełnionego postulat Lutera, aby człowiek wierzący znał Psalterz na tyle dobrze, by „był w stanie dla każdej sytuacji zacytować odpowiedni fragment”. W Pieśni Marii znajdujemy echa Ps 113, Ps 111, Ps 103, Ps 89, Ps 147, Ps 34, Ps 107 i Ps 98, zaś w Pieśni Zachariasza nawiązania do Ps 41, Ps 72, Ps 18, Ps 132, Ps 105 i Ps 106. W kontekście dzieciństwa Jezusa Ratzinger zwraca również uwagę na aluzje do Ps 2 i Ps 89 w scenie Zwiastowania⁶⁷ i do Ps 72 w Mateuszowym opisie pokłonu Mędrców ze Wschodu⁶⁸.

W rodzinnym mieście Jezusa funkcjonowała synagoga. Oprócz zwoju Tory, który obowiązkowo znajdował się w każdej synagodze, przechowywano w niej również księgę Izajasza (Łk 4,17). Jezus miał zwyczaj uczęszczać do synagogi (Łk 4,16), gdzie zapewne, wraz z całym zgromadzeniem, śpiewał psalmy. W trakcie swojej publicznej działalności rozpoznawany był jako rabbi – nauczyciel i znawca Pisma, co zakłada również znajomość Księgi Psalmów.

1.2.3. Psalmy w nauczaniu Jezusa

Jezus wielokrotnie cytował psalmy lub czynił do nich aluzje. Trzy spośród ośmiu ewangelicznych Błogosławieństw nawiązują do psalmów. Obietnica ziemi, którą

⁶⁶ Pomijam w moich rozważaniach ewentualny spór o kronikarską dokładność tych zapisów.

⁶⁷ Ibidem, s. 45–47.

⁶⁸ Ibidem, s. 129.

posiąść mają pokorni (Mt 5,5), jest powtórzeniem Ps 37,11. Czyste (niewinne) serce, dzięki któremu człowiek może oglądać Boga (Mt 5,8), pojawia się w podobnym kontekście w Ps 24,4 jako element charakterystyki człowieka sprawiedliwego, który może „wstąpić na górę Pana” i „stać na jego świętym miejscu”. Zapowiedź pociechy dla tych, którzy płaczą (Mt 5,4), pochodzi z Ps 126,5. W innych miejscach Kazania na Górze również znajdziemy obrazy zaczerpnięte z Psałterza. Wizja ziemi, która jest podnóżkiem stóp Boga (Mt 5,35), pochodzi z Ps 48,2. Słowa „szukajcie wpierw Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, a wszystko inne będzie wam dodane” (Mt 6,33) mogą być nawiązaniem do Ps 37,4.

Psalmy obecne są nie tylko w Kazaniu na Górze. Bóg, który karmi kruki (Łk 12,24), pojawia się w Ps 147,9. Słowa „Otworzę w podobieństwach usta moje, wypowiem rzeczy ukryte od założenia świata” (Mt 13,35) pochodzą z Ps 78,2. Moc stąpania po węzłach i skorpionach, której Jezus udziela swoim uczniom (Łk 10,19), jest nawiązaniem do Ps 91,13. Słowa o ludziach, którzy „przyjdą ze wschodu i z zachodu, z północy i z południa, i zasiądą w Królestwie Bożym” (Łk 13,29), pochodzą z Ps 107,3. Zapowiadając zniszczenie Jerozolimy i swoje powtórne przyjście (Łk 13,35: „Oto wasz dom pusty wam zostanie. Powiadam wam: Nie ujrzyście mnie, aż nastanie czas, kiedy powiecie: Błogosławiony, który przychodzi w imieniu Pańskim”), Jezus czyni aluzję do Ps 69,26 i cytuje Ps 118,26. Ewangeliczny obraz Dobrego Pasterza (J 10) pochodzi z Ps 23. Drzwi, przez które owce wchodzą do Bożej owczarni, przywodzą na myśl „bramę Pana, którą wejdą sprawiedliwi” (Ps 118,20). Bóg, który jest winogrodnikiem (J 15,1), pojawia się w Ps 80, a „kamień odrzucony przez budujących”, który „stał się kamieniem węgielnym” (Mk 8,31) to obraz zaczerpnięty z Ps 118. W Ewangelii Jana 10,34 Jezus cytuje Ps 82,6: „Czyż w zakonie waszym nie jest napisane: Ja rzekłem: Bogami jesteście?”. W innym miejscu Jan odnotowuje słowa Jezusa „jednakże słowo, które jest w zakonie ich napisane, wypełniło się: Bez przyczyny mnie znienawidzili”, będące cytatem z Ps 35,7 lub Ps 69,5.

Nawiązania do psalmów znajdziemy również w Mateuszowym opisie kuszenia na pustyni. W rozmowie, która przypomina „spór dwóch uczonych w Piśmie”⁶⁹, Szatan cytuje Ps 91,11.12: „Aniołom swoim przykaże o tobie, abyś nie zranił o kamień nogi

⁶⁹ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 43.

swojej” (Mt 4,6). Cały fragment zamyka aluzja do Ps 91, kiedy to Szatan odstępuje od Jezusa, a przystępują do Niego aniołowie, aby mu usługiwać (Mt 4,11).

Do psalmów odwołują się również Ewangelisti, opowiadając i komentując wydarzenia z życia Jezusa i wskazując na wypełnienie proroczych zapowiedzi psalmistów w Jego osobie i dziele. Nawiązanie do Ps 2,7 można dostrzec w opisach chrztu Pańskiego (Mt 3,17: „Ten jest Syn mój umiłowany”) i Przemienienia (Mt 17,5: „Ten jest Syn mój umiłowany”). Komentując wypędzenie przekupniów ze świątyni, Ewangelista Jan (2,17) cytuje Ps 69,10: „Wtedy uczniowie jego przypomnieli sobie, że napisano: Żarliwość o dom twój pożera mnie”). W zakończeniu Ewangelii Marka (16,19) czytamy, że Jezus „został wzięty w górę do nieba i usiadł po prawicy Boga”. Słowa te są bezpośrednim nawiązaniem do Ps 110,1.

1.2.4. Psalmy Wielkiego Tygodnia

W odniesienia do Księgi Psalmów obfitują ewangeliczne przekazy na temat wydarzeń Wielkiego Tygodnia. W czasie triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy poprzedzające go tłumy śpiewają paschalny Psalm 118 (Mt 21,9). Kiedy faryzeusze oburzają się, że dzieci witają Jezusa słowami, które odnoszono do oczekiwanego Mesjasza, i chcą, aby je uciszył, Jezus odpowiada im słowami Ps 8,2: „czy nigdy nie czytaliście: Z ust niemowląt i ssących zgotowałeś sobie chwałę?” (Mt 21,16). Podobieństwo o dzierzawcach w winnicy, opowiedane przez Jezusa w kontekście jego sporu z faryzeuszami, kończy się cytatem z Ps 118,22–23: „Czy nie czytaliście nigdy w Pismach: Kamień, który odrzucili budowniczowie, stał się kamieniem węgielnym; Pan to sprawił i to jest cudowne w oczach naszych?” (Mt 21,42). Nawiązaniem do Ps 41,10 i Ps 55,13–14 jest zapowiedź zdrady (Mk 14,18; J 13,18), jakiej miał się dopuścić „syn zatracenia” (J 17,12).

W rozmowie z faryzeuszami Jezus odwołuje się do Ps 110, stawiając trudne pytanie o tożsamość Mesjasza: „Dawid w natchnieniu Ducha nazywa go Panem, gdy mówi: Rzekł Pan Panu memu: Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjaciół twoich pod nogi twoje. Jeśli więc Dawid nazywa go Panem, jakże może być synem jego?” (Mt 22,43). Ps 110 powraca w odpowiedzi, jakiej na pytanie arcykapłana: „Czy Ty jesteś Chrystus, Syn Boga?” udziela Jezus: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego na prawicy mocy Bożej i przychodzącego na obłokach nieba” (Mt 2,63).

Ostatnia wieczerza w przekazie synoptycznym kończy się odśpiewaniem hymnu (Mt 26,30), którym jest „wielki Hallel” (Ps 115–118 i Ps 136)⁷⁰. Psalmy „wielkiego Hallelu” obfitują w sformułowania dające się łatwo zinterpretować jako prorocze zapowiedzi tego, co w tych dniach spotyka Jezusa (Ps 116,13: „kielich zbawienia”; Ps 116,15: „drogocenna śmierć”; Ps 116,17: „ofiara dziękczynna”; Ps 118,17: „nie umrę, lecz będę żył”; Ps 118,21: „kamień odrzucony przez budujących”). W świetle rozgrywających się wydarzeń Wielkiego Tygodnia „psalmy Hallelu są niemal czymś w rodzaju „scenariusza” dla Sługi Bożego, który ma złożyć „ofiary dziękczynienia (Ps 116,17)”⁷¹. Z kolei w słowach, które Jezus wypowiada do uczniów w Ogrójcu: „Smętna jest dusza moja aż do śmierci” (Mt 26,38), odnaleźć można echa Ps 43,5.

Wiele odniesień do psalmów zauważyć można w opisie Męki Pańskiej. Ocet, który podano Jezusowi do picia (Mt 27,34; Mk 15,23; Mk 15,35; Łk 23,36; J 19,29), może być odczytywany jako wypełnienie Ps 69,22. Słowa „Ojcze, w ręce twoje polecam ducha mego” (Łk 23,46) to z kolei parafraza Ps 31,6. Ewangelista Jan dostrzega wypełnienie Ps 34,21 w tym, że wbrew zwyczajom nie połamano gołeni wiszącemu na krzyżu Jezusowi (J 19,36).

Szczególne miejsce w opisie Męki Pańskiej odgrywa Psalm 22, który znajduje wypełnienie w takich wydarzeniach jak rzucanie losów o szatę Jezusa (Ps 22,19 / Mt 27,35; Mk 15,24; Łk 23,34), a także szyderstwa i bluźnierstwa wypowiedane przez świadków ukrzyżowania (Ps 22,8 / Mt 27,39; Mk 15,29; Łk 23,35). Z Ps 22,9 pochodzą również szydercze słowa: „Zaufał Bogu; niech On teraz go wybawi” (Mt 27,43). Sam Jezus wypowiada na krzyżu słowo „pragnę” (J 19,28), będące nawiązaniem do Ps 22,16. Kulminacyjnym punktem opisu ukrzyżowania są słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27,46; Mk 15,34), pochodzące z Ps 22,2. Jezus umiera ze słowami psalmu na ustach. Słowa te same w sobie brzmią jak krzyk rozpacz, wołanie człowieka pozbawionego wszelkiej nadziei. Joseph Ratzinger zwraca jednak uwagę na fakt, że w początkowych słowach Ps 22 zawiera się jego całość⁷². A to oznacza, biorąc pod uwagę dalszą część Psalmu 22, że słowa, które Jezus wypowiada na krzyżu, wyrażają coś więcej niż tylko ból i odrzucenie. Są bowiem jednocześnie zapowiedzią

⁷⁰ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Część II. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 159–161.

⁷¹ B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, tłum. E. Sobolewska, Kraków 2018, s. 177.

⁷² J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Część II*, op. cit., s. 229.

zmartwychwstania i triumfu Ewangelii (Ps 22,23: „Będę opowiadał imię twoje braciom moim, będę cię chwalił pośród zgromadzenia”; Ps 22,27: „Ubodzy jeść będą i nasycą się. Będą chwalić Pana ci, którzy go szukają”; Ps 22,28: „Wspomną i nawrócą się do Pana wszystkie krańce ziemi, I pokłonią się przed nim wszystkie rodziny pogan”).

1.2.1. Psalmi w nauczaniu apostołów

Nie wiemy, co dokładnie mówił Jezus uczniom, kiedy po swoim zmartwychwstaniu przypominał im to, czego wcześniej nauczał, i tłumaczył, że musiało spełnić się wszystko to, co zostało uprzednio o nim napisane między innymi „w Psalmach” (Łk 24,44). Jednak lektura Nowego Testamentu pozwala nam zobaczyć, w jaki sposób nowotestamentowi autorzy odnoszą psalmy do Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Widzą w Nim umiłowanego Syna Bożego (Ps 2,7 / Mt 3,17; 17,5; Dz 13,33; Hebr 1,5; 5,5), przez którego świat został stworzony i do którego Bóg mówi: „Tyś, Panie, na początku ugruntował ziemię, i niebiosą są dziełem rąk twoich” (Hebr 1,10 / Ps 102,26–27), a „Tron twój, o Boże, na wieki wieków, berłem sprawiedliwym berło Królestwa twego” (Hebr 1,8 / Ps 45,7–8). On jest synem Dawida, a zarazem jego Panem (Mt 22,43 / Ps 110,1), potomkiem Dawida, który zasiądzie na jego tronie (Ps 89 / Dz 2,30). Przychodzi, aby wypełnić wolę Boga (Hebr 10,7 / Ps 40,8–9) i stać się Dobrym Pasterzem dla Ludu Bożego (Ps 23 / J 10). Przeciwno Niemu „burzą się narody” (Ps 2,1 / Dz 4,26 nn). Zostaje zdradzony (Ps 41,10; Ps 55,13–14 / Mk 14,18, J 13,18) i wyszydzony (Ps 22,8 / Mt 27,39, Mk 15,29, Łk 23,35). Umiera osaczony przez wrogów i opuszczony przez Boga (Ps 22,2 / Mt 27,46, Mk 15,34). Jednakże Bóg wzbudza Go z martwych, „rozwiązawszy więzy śmierci” (Dz 2,24), wypełniając tym samym obietnicę daną Dawidowi: „nie zostawisz duszy mojej w otchłani i nie dopuścisz, by święty twój oglądał skażenie” (Dz 2,27 / Ps 16,10). Będąc „kamieniem odrzuconym przez budujących”, Chrystus staje się „kamieniem węgielnym” (Ps 118,21 / Mk 8,31; Dz 4,11; 1 P 2,4.7). Wstępuje do nieba i zasiada po prawicy Boga (Ps 110,1 / Mk 16,19; Dz 2,35; Hebr 1,3.13), „oczekując teraz, aż nieprzyjaciele jego położeni będą jako podnózek stóp jego” (Ps 110,1 / Hebr 10,12–13; 1 Kor 15,25). Bóg

wszystko poddaje pod Jego stopy (Ps 8,7 / 1 Kor 15,26; Hebr 2,5–8) i ustanawia go „kapłanem na wieki, na wzór Melchizedeka” (Ps 110,4 / Hebr 7,3)⁷³.

1.3. Psalmy w liturgii i duchowości Kościoła do czasów reformacji

1.3.1. Psalmy w pismach Ojców Kościoła i dokumentach wczesnochrześcijańskich

Od Żydów zwyczaj śpiewania psalmów przejęli chrześcijanie. Już apostoł Paweł zachęcał: „napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach” (Ef 5,19). Chrześcijańskie nabożeństwo pierwszych wieków składało się z nauczania, czytania fragmentów Pisma Świętego, modlitwy, śpiewania psalmów i Eucharystii⁷⁴. Tym, co umacniało chrześcijan w przekonaniu, że powinni śpiewać psalmy, była ich mesjańska interpretacja⁷⁵. W Ewangelii Łukasza czytamy, że sam Jezus postrzegał swoje życie i misję w kategoriach wypełnienia tego, co zostało uprzednio o nim napisane „w zakonie Mojżesza i u proroków, i w Psalmach” (Łk 24,44). Mesjańska interpretacja psalmów sprawiała, że Kościół, czytając psalmy jako modlitwę Chrystusa, rozpoznawał potrzebę uczynienia Psalterza modlitewnikiem Kościoła – Ciała Chrystusowego. W tym duchu św. Atanazy Wielki pisał, że Ps 16 „zawiera w sobie modlitwę Chrystusa do Ojca, która jest odpowiednia dla wszystkich chrześcijan i każdego z osobna”⁷⁶.

Euzebiusz z Cezarei (zm. w 339 r.) wspomina o rozpowszechnionym „na całym świecie w kościołach Bożych” zwyczaju celebrowania codziennych modlitw złożonych między innymi z psalmów „o porannym wschodzie słońca i w godzinach wieczornych”. Konstytucje Apostolskie (ok. 380 r.) wspominają o codziennych porannych i wieczornych nabożeństwach, których nieodłączną częścią były odpowiednio dobrane do

⁷³ Więcej na temat psalmów w Nowym Testamencie: S. Moyise, M.J.J. Menken (red.), *The Psalms in the New Testament*, London – New York 2004.

⁷⁴ M. Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2014, s. 51.

⁷⁵ W Nowym Testamencie znajdujemy interpretowane w duchu mesjańskim aluzje i cytaty między innymi z: Ps 2 (Dz 4,26 nn, Dz 13,33, Hebr 1,5), Ps 8 (Mt 21,16, 1 Kor 15,26, Hebr 2,6–8), Ps 16 (Dz 2,25–28; Dz 13,35), Ps 22 (Mt 27, Mk 15, Łk 23, J 19,28, Hebr 2,12), Ps 34 (J 19,36), Ps 40 (Hebr 10,7), Ps 41 (Mk 14,18, J 13,18), Ps 45 (Hebr 1,8), Ps 69 (Mt 27,34, Mk 15,23, Mk 15,35 / Łk 23,36, J 19,29, J 2,17), Ps 89 (Dz 2,30), Ps 91 (Mt 4,6), Ps 102 (Hebr 1,10), Ps 109 (Mt 27,39, Mk 15,29, Łk 23,35), Ps 110 (Mt 22, Mt 26,64, Mk 16,19, Dz 2,35, 1 Kor 15,25, Hebr 1,3.13, Hebr 7,3, Hebr 10,12–13) i Ps 118 (Mt 21, Dz 4,11, 1 P 2,4.7).

⁷⁶ Cytat za: *Psalterz Grecki. Psalterz Proroka i Króla Dawida z komentarzami Świętych Ojców, Nauczycieli Kościoła i pisarzy bizantyjskich*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2017, s. 55.

pory dnia psalmy (rano Ps 63, wieczorem Ps 141)⁷⁷. Jan Chryzostom, komentując Ps 141, wspominał, że to „Ojcowie” nakazali, aby psalm ten odmawiać wieczorem.

U początków chrześcijaństwa psalmy śpiewano według synagogałnych wzorców (z podziałem na dwa naprzemienne chóry albo na kantora i chór)⁷⁸. Joseph Ratzinger zauważa, że chrześcijańskie wspólnoty, które wyłoniły się z synagogi, przejęły charakterystyczny dla niej sposób śpiewania wraz z Psałterzem, „teraz interpretowanym chrystologicznie”⁷⁹. Niestety, bardziej pogłębiona analiza związków pomiędzy Kościołem a synagogą w tym zakresie jest utrudniona, bowiem nie zachował się żaden żydowski modlitewnik sprzed IX wieku⁸⁰. Opierając się jednak na źródłach późniejszych (założywszy ich starożytny rodowód), wielu badaczy dostrzega wyraźny wpływ synagogałnych porządków liturgicznych na liturgię wczesnochrześcijańską i zwraca uwagę na występujące między nimi liczne podobieństwa, wśród których należy wymienić również śpiew psalmów i jego usytuowanie pośród innych elementów liturgii⁸¹.

W starożytnym Kościele nie tylko śpiewano psalmy, ale też z zapalem je komentowano. Komentarze do Księgi Psalmów pisali między innymi Orygenes⁸², św. Ambroży⁸³, Teodoret z Cyru⁸⁴, św. Jan Chryzostom⁸⁵, św. Bazyle Wielki⁸⁶, św. Atanazy⁸⁷, Grzegorz z Nyssy⁸⁸ i św. Augustyn⁸⁹. Do dzieł Ojców Kościoła w tym

⁷⁷ R.F. Taft, *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, tłum. S. Gałęcki, E. Litak, Kraków 2014, s. 221.

⁷⁸ E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, tłum. M. Kaziński, Kraków 2006, s. 49–50.

⁷⁹ J. Ratzinger, *Duch Liturgii*, w: idem, *Opera omnia*, t. 11: *Teologia liturgii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 117.

⁸⁰ J. Harper, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2002, s. 34.

⁸¹ H. Paprocki, *Liturgia Kościoła prawosławnego*, Kraków 2014, s. 16–21.

⁸² Orygenes, Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, tłum. S. Kalinowski, Kraków 2004.

⁸³ Ambroży, *Explanatio Psalmorum XII*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXIV, Vindobonae – Lipsiae 1919.

⁸⁴ *Interpretatio in Psalmos*. In *Opera omnia*, Edited by J.-P. Migne, PG 80: 857-1997, Paris 1860.

⁸⁵ *Expositiones in Psalmos*. In *Opera omnia*, Edited by J.-P. Migne, PG 55: 39-498, Paris 1862.

⁸⁶ *Homiliae super Psalmos*. In *Opera omnia*, Edited by J.-P. Migne, PG 29:209-494, Paris 1857.

⁸⁷ Atanazy Wielki, *List do Marcelina o interpretacji psalmów*, tłum. P.M. Szewczyk, <http://patres.pl/list-do-marcelina-o-interpretacji-psalmow/> (dostęp: 20.04.2022).

⁸⁸ Grzegorz z Nyssy, *O tytułach psalmów*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2014.

⁸⁹ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sułowski, Warszawa 1986.

zakresie chętnie sięgali Kalwin i jego naśladowcy, chcąc w ten sposób wykazać starożytny rodowód kalwińskiej kultury Psałterza⁹⁰.

1.3.2. Psalmy w liturgii i pobożności Kościoła wschodniego

Greckie słowo „liturgia”, występujące m.in. w *Dziejach Apostolskich* (13,2), tłumaczone bywa jako „służba Pańska” (BW) lub jako „publiczne nabożeństwo” (BT). Zawiera ono w sobie bogactwo znaczeń porównywalne do polskiego słowa „posługa”. Może bowiem odnosić się do jakiegokolwiek publicznej działalności związanej ze służbą Bogu i bliźnim. Najczęściej jednak oznacza publiczny kult, a w pojęciu tym mieści się zarówno Liturgia Eucharystyczna, jak i wszelkie inne formy oraz rodzaje publicznych nabożeństw⁹¹.

Liturgia znajduje się w centrum życia Kościoła wschodniego. Aleksy I zdefiniował Cerkiew prawosławną jako „Kościół celebrujący Boską Liturgię”⁹² i jest to ujęcie jak najbardziej reprezentatywne dla prawosławnego sposobu myślenia o Kościele. Sprzyja mu niezwykła, zwłaszcza w porównaniu z Zachodem, trwałość porządków liturgicznych. Teksty celebrowanych współcześnie nabożeństw prawosławnych (i katolickich obrządków wschodnich) pochodzą z okresu patrystycznego i przez wieki podlegały jedynie niewielkim zmianom⁹³.

Liturgii Kościoła Wschodniego zawsze towarzyszy śpiew, przy czym, w odróżnieniu od Zachodu, w ogóle nie używa się instrumentów. Muzyka liturgiczna Wschodu była i pozostaje wyłącznie wokalna⁹⁴. Wśród śpiewanych tekstów psalmy zajmują eksponowane miejsce.

W szczególny sposób nasycone psalmami są nabożeństwa cyklu dobowego, zwane Liturgią Godzin (*Horologionem*)⁹⁵, ukształtowane w dojrzałej postaci w Jerozolimie przed rokiem 614⁹⁶.

⁹⁰ Zagadnienie to omówiono szerzej w rozdz. 3 niniejszej pracy.

⁹¹ R.F. Taft, op. cit., s. 212.

⁹² Ibidem, s. 187.

⁹³ H. Paprocki, op. cit, s. 11.

⁹⁴ E. Wellesz, op. cit., s. 46.

⁹⁵ Kompletne teksty prawosławnej Liturgii Godzin w języku polskim w tłumaczeniu ks. Henryka Paprockiego dostępne są na stronie internetowej <http://www.liturgia.cerkiew.pl/page.php?id=14> (dostęp: 20.04.2022).

⁹⁶ H. Paprocki, op. cit, s. 51.

Ponieważ „z liturgicznego punktu widzenia dzień zaczyna się wieczorem”⁹⁷, cykl dobowy otwierają nieszpory (wieczernia), po których następuje kompleta (powieczere), nabożeństwo o północy (połunoszcznica) i jutrznia (utrenia). W ciągu dnia odmawiane są modlitwy godzin kanonicznych (czasów): pryma (pierwszy czas), tercja (trzeci czas), seksta (szósty czas), nona (dziewiąty czas)⁹⁸.

Nieszpory rozpoczynają się od dziękczynnego Psalmu 103 (104), który „nadaje ton wieczerni, ale nie tylko wieczerni – także całemu cyklowi codziennych nabożeństw. Życie zaczyna się od dziękczynienia i na nim się kończy”⁹⁹.

Po wielkiej ektenii następuje recytacja psalmów według katyzm. Psalterz grecki podzielony jest na dwadzieścia części (katyzm). Katyzy są przyporządkowane do poszczególnych nabożeństw kolejnych dni tygodnia w taki sposób, aby w ciągu tygodnia przeczytać cały Psalterz (dwa razy w ciągu tygodnia w okresie Wielkiego Postu)¹⁰⁰. Katyzmę pierwszą czyta się w sobotę wieczór podczas „niedzielnych” nieszporów.

W dalszej części nieszporów, po małej ektenii odmawia się psalmy wieczorne: Ps 140 (141), który wspomina składane w świątyni ofiary wieczorne i porównuje wznoszące się do nieba modlitwy do dymu kadzidlanoego, Ps 141 (142), który jest modlitwą prześladowanego, pokutny Ps 129 (130) i najkrótszy, pochwalny Ps 116 (117). Towarzyszy temu obrzęd zapalania lamp¹⁰¹.

Stałym elementem nocnej części jutrzni jest heksapsalm, na który składają się: Ps 3, Ps 37 (38), Ps 87 (88), Ps 62 (63), Ps 102 (103) i Ps 142 (143). Powtarza się w nich wątek cierpienia, prześladowania i szukania oparcia w Bogu. Po wielkiej ektenii śpiewa się fragmenty „paschalnego” Ps 117 (118). W dalszej części jutrzni odmawia się psalmy według katyzm¹⁰².

W świątecznej części jutrzni śpiewa się również Polijelej, czyli hymn zbudowany na podstawie Ps 134 (135) i 135 (136), a w niedziele Przedpościa Ps 136 (137) – „Nad rzekami Babilonu”¹⁰³.

⁹⁷ B. Bobrinskoy, *Życie Liturgiczne*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2004, s. 23.

⁹⁸ Ibidem, s. 24–25.

⁹⁹ A. Schmemmann, *Za życie świata*, tłum. A. Kempf, Warszawa 1988, s. 52.

¹⁰⁰ B. Bobrinskoy, op. cit., s. 37.

¹⁰¹ Ibidem, s. 37.

¹⁰² Ibidem, s. 46–54.

¹⁰³ Ibidem, s. 56.

Ponadto stałym elementem jutrzni niedzielnej jest śpiew niewiast niosących wonności do grobu Pańskiego. Jest to typowy dla liturgii prawosławnej przykład hymnu zbudowanego na fragmencie psalmu, który stanowi rodzaj refrenu. W tym przypadku jest to Ps 118 (119),12: „Błogosławiony jesteś, Panie, naucz mnie Twoich ustaw!” (BT). Do tej samej grupy należy hymn paschalny z wersetami Ps 67 (68)¹⁰⁴.

W części świątecznej jutrzni odmawia się również psalmy pielgrzymek (stopni lub wstępowań), czyli Ps 119 (120)–133 (134). W części „dziennej” jutrzni pojawia się również pokutny Ps 50 (51), a na koniec psalmy pochwalne: Ps 148, Ps 149, Ps 150¹⁰⁵.

Nabożeństwu o północy przypisany jest w szczególny sposób Ps 118 (119), który odmawia się od poniedziałku do piątku. Ten sam psalm, będący hymnem na cześć Bożego Prawa, odmawia się także podczas jutrzni wielkosobotniej i ceremonii żałobnych¹⁰⁶.

Również godzinom kanonicznym przypisano odpowiednie psalmy, dostosowane do teologicznej zawartości poszczególnych godzin:

- Pryma (modlitwa poranna): Ps 5, Ps 89 (90), Ps 100 (101),
- Tercja (wspomnienie Zesłania Ducha Świętego): Ps 16 (17), Ps 24 (25), Ps 50 (51),
- Seksta (w godzinie przybicia Jezusa do krzyża): Ps 54 (55), Ps 90 (91),
- Nona (w godzinie śmierci Chrystusa): Ps 84 (85), Ps 85 (86).

Powyższy, krótki przegląd obecności psalmów w prawosławnej Liturgii Godzin pokazuje, jak ważnym elementem codziennej modlitwy w tradycji wschodniej pozostaje Psalterz. Ks. Henryk Paprocki pisze, że „Chrześcijański Wschód żyje psalmami”¹⁰⁷. Boris Bobrinskoy ubolewa jednak nad tym, że w praktyce często zamiast całych katyizm odmawia się jedynie ich fragmenty. Pisząc, że „w naszych nabożeństwach parafialnych nie przyznajemy Psalterzowi należnego mu miejsca”, postuluje, aby zreorganizować parafialną liturgię tak, aby Psalterz odnalazł w niej „bardziej żywotne miejsce” i aby w ten sposób „zachęcić wiernych do lektury i medytacji całego Psalterza”¹⁰⁸.

W prawosławnych liturgiach eucharystycznych teksty psalmów obecne są przede wszystkim w postaci inspiracji, parafrazy i aluzji, które odnajdujemy w wielu

¹⁰⁴ Ibidem, s. 56.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 58–60.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 57.

¹⁰⁷ *Psalterz Grecki...*, op. cit., s. 12.

¹⁰⁸ B. Bobrinskoy, op. cit., s. 54.

fragmentach modlitw¹⁰⁹. Jeśli chodzi o teksty całych psalmów lub ich obszerne fragmenty, najwięcej zawiera ich Liturgia Uprzednio Poświęconych Darów, która rozpoczyna się od Ps 103 (104). W dalszej części odmawiane są Ps 119 (120)–123 (124) oraz wieczorny Ps 140 (141). Rolę śpiewu komunijnego pełni fragment Ps 33 (34),⁹.

W Liturgii Św. Jana Chryzostoma podczas Oficjum Trzech Antyfon śpiewa się wersety z Ps 102 (103) i 145 (w niedziele) albo Ps 91 (92) i 92 (93) (w dni powszednie). W czasie liturgii wiernych, podczas wielkiego wejścia kapłan odmawia Ps 50 (51). Podczas okadzania darów odmawia się również świątynny Ps 133 (134) i Ps 50 (51), 20–21. Podczas pocałunku pokoju recytuje się Ps 17 (18),² podczas dziękczynienia Ps 70 (71),⁸, a jako odpowiedź na rozesłanie Ps 33 (34).

Psalmy obecne są również w innych obrzędach Kościoła wschodniego. Po udzieleniu Chrztu Świętego odmawia się Ps 31 (32), który mówi o radości z przebaczenia grzechów¹¹⁰. Obrzędowi pokuty towarzyszy pokutny Ps 50 (51)¹¹¹, a Obrzędowi koronowania podczas zaślubin opowiadający o błogosławieństwach życia rodzinnego Ps 127 (128)¹¹². Podczas pogrzebu osoby świeckiej odmawia się Ps 90 (91) i Ps 50 (51), a podczas pogrzebu kapłana dodatkowo Ps 23 (24).

1.3.3. Psalmy w liturgii i pobożności Kościoła zachodniego do czasów reformacji

Pobożność Kościoła zachodniego wyrasta z łacińskiego obrządku rzymskiego. Wprawdzie obok niego w pierwszym tysiącleciu rozwijały się równoległe obrządki lokalne, takie jak mozarabski (Hiszpania), celtycki (Wyspy Brytyjskie), ambrozjański (Mediolan) i gallikański (Francja), jednak od czasu karolińskiej kodyfikacji i unifikacji obrządek rzymski na trwałe zdominował chrześcijański Zachód¹¹³. Kluczowe znaczenie dla jego rozwoju miał ruch monastyczny. Praktyki liturgiczne mnichów, którzy sprawowali kult w rzymskich bazylikach, wywarły olbrzymi wpływ na kształt obrządku rzymskiego.

¹⁰⁹ Ks. Henryk Paprocki obficie opatruje teksty liturgiczne zawarte w zbiorze pt. *Liturgie Kościoła prawosławnego* przypisami wskazującymi na biblijną inspirację poszczególnych fragmentów modlitw. Odnośniki do psalmów są tu bardzo liczne.

¹¹⁰ *Euchologion*, Warszawa 2016, t. 1, s. 48.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 80.

¹¹² *Ibidem*, s. 109.

¹¹³ J. Harper, *op. cit.*, s. 35.

W pobożności mnichów psalmy odgrywały bardzo istotną rolę. Benedykt z Nursji, ojciec zachodniego monastycyzmu, zalecał swoim uczniom odmawianie całego Psalterza w tydzień. W swojej *Regule* ustanowił szczegółowy porządek i układ psalmów śpiewanych podczas codziennych nabożeństw. Nawiązując do Ps 119,164 („Siedem razy dziennie wysławiam cię za sprawiedliwe sądy twoje”), ustanowił siedem godzin Oficjum w ciągu dnia (Jutrznia, Pryma, Tercja, Seksta, Nona, Nieszpory i Komplet), dodając do tego zalecenie: „a i w nocy wstawajmy, aby Go wielbić” (w nawiązaniu do Ps 119,62: „Wstaję o północy, aby Cię wielbić”)¹¹⁴.

Podczas godzin nocnych (wigilii) trzy razy powtarzano werset: „Panie, otwórz wargi moje, a usta moje będą głosić Twoją chwałę” (Ps 51,17), odmawiano Psalm 3, Psalm 95, a ponadto dwanaście psalmów w porządku numerycznym¹¹⁵.

Podczas jutrzni odmawiano Psalm 67, Psalm 51 i psalmy pochwalne (148–150), a ponadto psalmy przeznaczone na konkretny dzień tygodnia. Kolejnym godzinom kanonicznym towarzyszyły psalmy w kolejności numerycznej¹¹⁶.

Przekazawszy swoim naśladowcom szczegółowe zalecenia, Św. Benedykt pisał tak: „Pragniemy wszakże wyraźnie zaznaczyć, że jeśli komuś ten układ psalmów nie odpowiadał, może rozdzielić je inaczej, w sposób, jaki uzna za lepszy, byleby tylko pamiętał, że w każdym przypadku w ciągu tygodnia powinien zostać odśpiewany cały Psalterz w pełnej liczbie 150 psalmów; zaczynać go zaś należy zawsze od niedzielnych Wigilii”¹¹⁷. Napominał jednocześnie swoich uczniów słowami: „tak śpiewajmy psalmy, aby nasze serce było w zgodzie z tym, co głoszą nasze usta”¹¹⁸.

Psalmy stanowiły również podstawę publicznej modlitwy mnichów iroszkockich¹¹⁹. Zaświadcza o tym *Reguła Klasztoru św. Kolumbana* i powstały w latach 680–691 Antyfonarz z Bangor, będący modlitewnikiem wspólnoty św. Kolumbana¹²⁰.

¹¹⁴ Św. Benedykt, *Reguła* 16,4.

¹¹⁵ Ibidem, 9.

¹¹⁶ Ibidem, 12–19.

¹¹⁷ Ibidem, 18, 22.

¹¹⁸ Ibidem, 19, 6–7.

¹¹⁹ M. McNamara, *The Psalms in the early Irish Church*, Sheffield 2000, s. 353–377.

¹²⁰ E. Derdziuk, *Mnisi Iroszkoccy. Św. Kolumban Młodszy – Ewangelizacja Europy*, Lublin 1997, s. 83–84.

W ten oto sposób w środowisku monastycznym, podobnie jak na Wschodzie, ukształtowała się na Zachodzie codzienna Liturgia Godzin (Oficjum), której kręgosłupem był Psalterz. Oficjum odprawiano nie tylko w klasztorach, ale również w kościołach diecezjalnych, w szczególności w katedrach i kolegiatach. Przez całe średniowiecze funkcjonowały obok siebie różne warianty monastycznego i diecezjalnego oficjum. Ujednoczenie nastąpiło dopiero wraz z XVI-wieczną reformą brewiarza rzymskiego.

Monastyczna Liturgia Godzin w dojrzałej postaci składała się z następujących nabożeństw zwanych godzinami kanonicznymi:

- Matutinum (wigilie, nabożeństwo nocne),
- Laudes (nabożeństwo wczesnoporanne, niekiedy odprawiane tuż po Matutinum),
- Pryma (nabożeństwo poranne),
- Tercja, Seksta, Nona (nabożeństwa w ciągu dnia),
- Nieszpory (nabożeństwo wieczorne),
- Kompleta (modlitwa przed snem).

Każda godzina rozpoczynała się werselem z psalmu. Psalmodya była zasadniczą częścią każdego nabożeństwa. Recytowanie psalmów w ich numerycznym porządku uzupełniano wyborem psalmów adekwatnych do uroczystości, pory dnia, okresu liturgicznego. Przykładowo, podczas matutinum odmawiano zawsze psalmy 95, 67, 148–150, a podczas komplet psalmy 4, 100 i 133. Pomiędzy wersety psalmów wplatanio refreny (antyfony).

Psalmy były również nieodłącznym elementem Mszy Świętej. Śpiewano je na wejście (Introit), podczas Liturgii Słowa (Graduale), podczas przygotowania darów eucharystycznych (Offertorium) i podczas komunii (Communio). Z czasem całe psalmy zastępowano ich fragmentami¹²¹.

1.3.3. Wernakularne wersje psalmów w Kościele zachodnim do czasów reformacji

Szczególne pozycja Psalterza w liturgii Kościoła i w kulturze średniowiecznej Europy sprawiała, że od Księgi Psalmów rozpoczynano zwykle tłumaczenie Pisma Świętego na języki narodowe. W ten sposób Psalterz stawał się „związkiem wielkiej

¹²¹ J. Harper, op. cit., s. 131.

literatury europejskiej”¹²². Prawdliwość ta dotyczy również języka polskiego i literatury polskiej¹²³. Jak słusnie zauważył Stanisław Koziara, „patrzac na wielowiekowe dziedzictwo Psalterzowe w języku polskim, trudno nie dostrzec, iż to właśnie od Psalterza zaczyna swój bieg polszczyzna w ogólności”¹²⁴.

W liturgii Kościoła zachodniego do czasów reformacji dominowała łacina. Wernakularne wersje Psalterza powstawały zwykle jako modlitewniki do użytku prywatnego. Ze względu na niski poziom alfabetyzacji, niewielkie nakłady i wysokie ceny książek, korzystali z nich głównie przedstawiciele wyższych warstw społecznych.

Po psalmy w językach narodowych chętnie sięgali przedstawiciele późnośredniowiecznych ruchów reformatorskich. Ich ludowy charakter pozwalał w stopniu dotąd niespotykanym upowszechnić znajomość psalmów wśród warstw uboższych. Psalmi śpiewali angielscy lollardowie¹²⁵, a prawdopodobnie również włoscy i francuscy waldensi¹²⁶. Sięgali po nie czescy husyci¹²⁷, choć uczniowie mistrza Jana słynęli przede wszystkim z pisanych w języku czeskim pieśni. Zwolennikom husytyzmu zawdzięczamy najprawdopodobniej również późnośredniowieczne przekłady psalmów na język węgierski¹²⁸. Erazm z Rotterdamu wspominał, że około 1480 r. beginki śpiewały psalmy w języku flamandzkim¹²⁹.

Aby umożliwić wiernym śpiewanie psalmów z pamięci, coraz częściej sięgano po psalmy metryczne. Poetyckie, rymowane parafrazy psalmów powstawały już

¹²² M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, t. 1, Poznań 1968, s. 13.

¹²³ Zob. rozdz. 4 niniejszej pracy.

¹²⁴ S. Koziara, *Filologiczne przestrzenie polskich Psalterzy. Od stanu uporządkowania ku nowym zadaniom badawczym*, w: *Filologia jako porządkowanie chaosu. Studia nad językiem i tekstem. Ad honorem Professoris Marci Cybulski*, Łódź 2018, s. 135.

¹²⁵ I. Sasu, *Perfect Psalms for Perfect Men: The Use of Lollard Biblical Translations in Middle English Vernacular Preaching*, w: V. Agrigoroaei, I Sasu (red.), *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities. The Romanian Case*, București 2019, s. 39–45.

¹²⁶ Niektóre źródła podają, że waldensi w ogóle nie śpiewali podczas swoich nabożeństw. Najprawdopodobniej jednak wzmianki te dotyczą sytuacji, w których powstrzymywano się od śpiewu z obawy przed dekonspiracją i represjami. O tym, że waldensi śpiewali pieśni i wierszowane parafrazy psalmów, wnioskować można na podstawie świadectw z czasów, kiedy nawiązywali kontakty z husytami (część z nich osiedlała się na Morawach). Pośrednio wskazuje na to również łatwość, z jaką przyjęli w szesnastym wieku *Psalterz genewski* (G. Long, F. Corsani, „*Cantar salmi a Dio...*”. *I valdesi dal Psautier ginevrino agli innari dell’evangelismo italiano*, Torino 2002, s. 5–14).

¹²⁷ K. Voleková, *The Old Czech Psalter and its Manuscript Tradition in Late Medieval Bohemia*, w: *Vernacular Psalters...*, op. cit., s. 47–53.

¹²⁸ Á. Korondi, *Hungarian Psalm Translations and their Uses in Late Medieval Hungary*, w: *Vernacular Psalters...*, op. cit., s. 64–72.

¹²⁹ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 111.

wcześniej¹³⁰, jednakże psalmy metryczne w językach narodowych przeznaczone do wspólnego śpiewu zgromadzenia na większą skalę wykorzystywali dopiero późnośredniowieczni dysydenci religijni, przygotowując w ten sposób grunt pod kalwińską kulturę Psalterza¹³¹.

¹³⁰ Psalmy metryczne w języku łacińskim tworzyli m.in. Paulin z Noli (ok. 353–431 r.) i Apolinary z Laodycei (ok. 310–390 r.). A.M. Gherman, *The Literary Status of the Metrical Psalters*, w: *Vernacular Psalters...*, op. cit., s. 147.

¹³¹ *Ibidem*, s. 147–148.

Rozdział 2

Teologiczny fundament kalwińskiej kultury Psalterza. Zasada *Sola scriptura* i jej implikacje w dziedzinie liturgii, pobożności i muzyki kościelnej

2.1. Pismo Święte i Tradycja apostołska do czasów reformacji

Chrześcijaństwo, podobnie jak mozaizm, z którego się wywodzi, jest religią Księgi. Upatrując w Jezusie z Nazaretu wypełnienia starotestamentowych proroctw, pierwsi chrześcijanie uznawali szczególną pozycję i autorytet Pism Starego Przymierza. Jednocześnie za równie natchnione i autorytatywne uznali pisma, których autorstwo wprost lub pośrednio przypisywano apostołom, a które zawierały treść apostołskiego przekazu wiary. Pisma te weszły z czasem w skład zbioru zwanego Nowym Testamentem. Odwoływanie się do „traktowanego łącznie świadectwa Starego Testamentu i apostołów”¹³² stało się już w drugim stuleciu charakterystyczną cechą chrześcijańskiego zwiastowania.

Według świadectwa ewangelistów sam Jezus powiedział, że z tego, co nakazał Mojżesz w Pięcioksięgu, nie przeminie „ani jedna jota” i „ani jedna kreska” (Mt 5,18), a On sam nie przyszedł, aby prawo mojżeszowe „znieść”, lecz aby je „wypełnić” (Mt 5,17). Jezus, uznawany przez słuchaczy za nauczyciela i uczonego w Piśmie, głosił, że błędzi zarówno ten, kto nie zna Pisma (Mk 12,24), jak i ten, kto usiłuje zastąpić je ludzkimi naukami (Mt 15,1–11; Mk 7,1–13).

Apostoł Paweł pisał, że Pismo (a miał tu na myśli Stary Testament, który adresat tych słów, Tymoteusz, znał „od dzieciństwa”) jest natchnione i pożyteczne do wykrywania błędów i do wychowywania w sprawiedliwości (2 Tm 3,16). Autorzy ksiąg Nowego Testamentu często w swoich wywodach sięgają po argument z Pism Starego Testamentu¹³³. W *Dziejach Apostolskich* czytamy też o Żydach z Berei, którzy – wykazując „szlachetne usposobienie” – usłyszawszy dobrą nowinę o Chrystusie, przyjęli Słowo z całą gotowością i codziennie badali Pisma, aby się przekonać o jej prawdziwości (Dz 17). Apostoł Piotr przypominał również, że „proroctwo Pisma nie

¹³² J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 34.

¹³³ Autorzy NT powołują się na autorytet ST, używając zwrotów takich jak: „Czy Pismo nie mówi, że ...” (J 7,42), „Pismo nie może być naruszone” (J 10,35), „Bo co mówi Pismo?” (Rz 4,3), „Mówi bowiem Pismo ...” (Rz 9,17), „Ale co powiada Pismo?” (Rz 10,8), „Powiada bowiem Pismo ...” (Rz 10,11), „Lecz co mówi Pismo?” (Gal 4,30), „Albowiem Pismo mówi ...” (1 Tm 5,18).

podlega dowolnemu wykładowi. Albowiem prorocstwo nie przychodziło nigdy z woli ludzkiej, lecz wypowiadali je ludzie Boży, natchnieni Duchem Świętym” (2 P 4,20–21). Co ciekawe, listy Pawła stawia Piotr w jednym szeregu z Pismami Starego Przymierza (2 P 3,16).

Pisma Starego Testamentu chrześcijanie od początku interpretowali według klucza chrystologicznego. Dotyczyło to nie tylko fragmentów, które w ten sposób zostały wprost wyłożone w pismach Nowego Testamentu, jak choćby Psalm 22. Ogólna zasada, w myśl której całe Pismo świadczy o Chrystusie, pozwalała utożsamiać z nim obłubieńca, którego opisuje Salomon w Pieśni nad pieśniami¹³⁴.

Kościół do tego stopnia „objął w posiadanie Stary Testament”¹³⁵, że już w połowie drugiego stulecia Justyn Męczennik (zm. ok. 165 r.) w *Dialogu z Żydem Tryfonem* pisał, że Pisma te są bardziej „nasze” (chrześcijańskie) niż „wasze” (żydowskie). „My” bowiem im wierzymy, „wy” zaś „choć je przeczytaliście, nie pojmujecie zawartego w nich ducha”¹³⁶. Kiedy chrześcijańscy pisarze drugiego stulecia powołują się na „Pismo”, mają zwykle na myśli Stary Testament¹³⁷. Jako przykłady wymienić można Klemensa Rzymskiego¹³⁸, „Barnabę”¹³⁹, Justyna¹⁴⁰ i św. Ignacego Antiocheńskiego¹⁴¹. Ireneusz z Lyonu pisał, że „pisma Mojżesza są słowami Chrystusa”¹⁴². Przekonanie o natchnieniu i autorytecie Starego Testamentu zostało poddane próbie i ostatecznie ugruntowane w ogniu polemik z Marcjonem i innymi gnostykami, którzy z kolei budowali swoje doktryny na przeciwstawieniu Starego Testamentu Nowemu. Po stronie „antygnostycznej” wątpliwości budził jedynie status greckich ksiąg deuterokanonicznych, zwanych również apokryfami. Ich kanoniczność kwestionowali między innymi Atanazy, Cyryl Jerozolimski, Grzegorz z Nazjanzu i Hieronim, aprobował je Augustyn z Hippony¹⁴³.

¹³⁴ Zob. Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.

¹³⁵ J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny, t. 1: Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Hoffner, Kraków 2008, s. 63.

¹³⁶ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, Część 1. 29,3.

¹³⁷ J.N.D. Kelly, op.cit, s. 49.

¹³⁸ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 74.

¹³⁹ *List Barnaby*, w: *Pierwsi świadkowie...*, op. cit., s. 182 (ze względu na pseudoepigraficzny charakter dzieła imię Barnaby jako nominalnego autora wzięto w cudzysłów).

¹⁴⁰ Justyn Męczennik, op. cit., 29,3.

¹⁴¹ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi świadkowie...*, op. cit., s. 114.

¹⁴² J. Pelikan, op. cit., s. 64.

¹⁴³ J.N.D. Kelly, op. cit., s. 51.

Obok Starego Testamentu chrześcijanie powoływali się na „naukę apostołską”. Za fundament, na którym zbudowano Kościół, uznawano bowiem „apostołów i proroków” (Ef 2,20). Apostołowie głosili Ewangelię o Chrystusie, którego przyście uprzednio zapowiadali prorocy¹⁴⁴. Wraz ze śmiercią apostołów, a w dalszej kolejności ich bezpośrednich uczniów, rosło znaczenie dokumentów, jakie po sobie zostawili. Ireneusz z Lyonu (zm. ok. 202 r.) pisał, że „to, co apostołowie głosili najpierw ustnie, za wolą Bożą przekazali nam potem w Piśmie Świętym”¹⁴⁵, które jest „fundamentem i podporą naszej wiary”¹⁴⁶. Termin „Nowy Testament” upowszechniony przez Ireneusza, a używany już przez Klemensa Aleksandryjskiego, nawiązuje do Pawłowego „Starego Przymierza”, które Żydzi czytają, a którego nie rozumieją ze względu na „zasłonę Mojżesza”, która może zostać zdjęta z ich oczu jedynie w Chrystusie (2 Kor 3,14). „Barnaba”, Justyn i Klemens cytują teksty nowotestamentowe w sposób analogiczny do ksiąg Starego Testamentu, opatrując cytaty formułami: „jak napisano”, albo „w piśmie czytamy”¹⁴⁷. I choć proces formowania się kanonu Nowego Testamentu był skomplikowany i długotrwały (katalizatorem niewątpliwie okazał się spór z Marcjonem), już pod koniec drugiego stulecia ustalił się jego ogólny zarys, a za pierwszy oficjalny dokument zawierający listę dwudziestu siedmiu ksiąg Nowego Testamentu uznawany jest powszechnie List wielkanocny Atanazego z 367 roku. Jaroslav Pelikan uznaje za w pełni uzasadnioną tezę Harnacka, że „najważniejszym wydarzeniem w historii Kościoła pomiędzy 150 a 250 rokiem był fakt, że chrześcijaństwo stało się religią dwóch testamentów”¹⁴⁸.

W czwartym i piątym stuleciu wyjątkowość i autorytet Pisma Świętego były stałym motywem kościelnego nauczania. Kościół słowami nicejskiego Credo wyznawał wiarę w to, że Chrystus „zmartwychwstał dnia trzeciego, jak oznajmia Pismo”. Atanazy Wielki (zm. w 373 r.) pisał, że „Święte i natchnione pisma są w pełni wystarczające do głoszenia prawdy”¹⁴⁹. Cyryl Jerozolimski twierdził, że „jeśli chodzi o boskie tajemnice wiary, nie można nic podawać bez Pisma Świętego [...]. Słowom moim możesz o tyle

¹⁴⁴ Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, w: *Pierwsi świadkowie...*, op. cit., s. 158.

¹⁴⁵ J.N.D. Kelly, op. cit., s. 39.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 42.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 52.

¹⁴⁸ J. Pelikan, op. cit., s. 62.

¹⁴⁹ J.N.D. Kelly, op. cit., s. 42.

wierzyć, o ile je potwierdza Boże Pismo”¹⁵⁰. Wincenty z Lerynu (zm. ok. 450 r.) przyjmował, że „Kanon Pisma Świętego jest doskonały i pod każdym względem aż nadto wystarcza”¹⁵¹. Teodoret z Cyru (zm. w 457 r.) deklarował wręcz, że „okazuje posłuszeństwo jedynie Pismu Świętemu”¹⁵². W wyniku antygnostyckich polemik drugiego stulecia utrwalony został też pogląd o zasadniczej jedności i kontynuacji pomiędzy obu Testamentami. Tę jedność głosił Ireneusz i inni apologety. Tertulian pisał o pokoju i harmonii pomiędzy Prawem a Ewangelią. Augustyn natomiast podsumował całe zagadnienie klasyczną formułą, w myśl której „w Starym Testamencie jest ukryty Nowy, a w Nowym jest odsłonięty Stary”¹⁵³.

Z perspektywy późniejszych, reformacyjnych sporów nasuwa się pytanie: czy można przyjąć, że Ojcowie Kościoła wyznawali zasadę *Sola scriptura*? Odpowiedź nie jest prosta. Jaroslav Pelikan twierdzi, że doszukiwanie się w pismach Ojców kategorii znanych z XVI-wiecznego sporu byłoby anachronizmem¹⁵⁴. Wzajemne relacje Pisma Świętego i Tradycji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa rozpatrywano bowiem w innym kontekście i przy użyciu odmiennej terminologii. W konsekwencji, w zależności od przyjmowanych założeń, niektórzy badacze skłonni są u Ojców widzieć więcej „teologii sukcesji-tradycji”, inni zaś więcej „teologii skrypturystycznej”¹⁵⁵.

Przez pojęcie Tradycji rozumiano początkowo naukę, którą Chrystus za pośrednictwem apostołów przekazał Kościołowi, niezależnie od tego, czy została spisana, czy też nie. A zatem Tradycja to treść wiary, a nie forma jej przekazu. Według Atanazego Tradycja obejmuje to, co „Pan dał, apostołowie ogłosili, a Ojcowie chronili”¹⁵⁶. Podobnie rozumował Klemens, kiedy pisał o „chwalebnej i świętej regule naszej Tradycji”¹⁵⁷. Dla Ireneusza Nowy Testament to po prostu pisemna redakcja Tradycji¹⁵⁸. W tym ujęciu Tradycja, nawet jeśli nie w pełni jest tożsama z Pismem, nie jest w żadnym razie przeciwstawiana Pismu. Ta sama apostołowska nauka była bowiem przekazywana równolegle na piśmie i w formie ustnej.

¹⁵⁰ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000, s. 67.

¹⁵¹ J.N.D. Kelly, op. cit., s. 42.

¹⁵² Ibidem, s. 47.

¹⁵³ Ibidem, s. 61.

¹⁵⁴ J. Pelikan, op. cit., s. 121.

¹⁵⁵ J. Ratzinger, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 25.

¹⁵⁶ J.N.D. Kelly, op. cit., s. 34.

¹⁵⁷ Klemens Rzymski, op. cit., s. 54.

¹⁵⁸ J.N.D. Kelly, op. cit., s. 39.

W toku dyskusji z gnostykami pojęcie Tradycji ulegało dalszemu rozwojowi. Postrzegano ją coraz częściej jako żywy, niepisany (równoległy do pisanego) przekaz, obecny w publicznym nauczaniu i zwyczajach, zwłaszcza liturgicznych, Kościoła. W tym ujęciu Tradycja zyskuje pewien zakres niezależności względem Pisma, nadal jednak służy przede wszystkim jako klucz do jego poprawnej interpretacji. Tę funkcję Tradycji w Kościele pierwszych wieków podkreśla Joseph Ratzinger, pisząc, że „z samej swojej istoty Tradycja jest zawsze objaśnianiem. Istnieje nie jako rzeczywistość autonomiczna, lecz jako eksplikacja, wyjaśnianie "zgodnie z Pismem" [...]. Nie polega na dodawaniu czegoś całkowicie nowego, czegoś, co zupełnie nie byłoby poświadczony w Piśmie”¹⁵⁹. W kontekście antygnostyckich polemik Ratzinger zwraca uwagę na to, że na Tradycję powoływano się nie po to, by „niepisane nauki apostoelskie stawiać obok Pisma, lecz po to właśnie, by zakwestionować istnienie takiej tajemnej spuścizny”¹⁶⁰. „Objaśniającą” funkcję Tradycji, zwłaszcza we wczesnej epoce patrystycznej, potwierdza John N.D. Kelly, który odnotowuje, że „nie ma żadnego świadectwa wierzeń lub praktyk powszechnych w tamtym okresie, które nie byłoby poręczone w księgach znanych później jako Nowy Testament”¹⁶¹. Wszystkie przykłady niepisanych tradycji, na które powołują się ówczesni teologowie, okazują się być raczej związane ze zwyczajami i obrzędami, niż z doktryną w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁶². Potwierdza to również Ratzinger, pisząc, że „przez tradycję rozumiano najpierw tak zwane *consuetudines ecclesiae* (zwyczaje Kościoła) – takie na przykład, jak świętowanie niedzieli, modlitwę w kierunku wschodnim, zwyczaje dotyczące postu, rozmaite poświęcenia i błogosławieństwa oraz wiele innych tym podobnych”¹⁶³.

Gnostycy, którzy głosili rzekomą tajemną tradycję apostoelską, swoją naukę wspierali wyrwanymi z kontekstu fragmentami Pisma Świętego interpretowanymi w świetle tejże ukrytej spuścizny. Apologeci przeciwstawiali temu świadectwo Pisma Świętego interpretowanego w świetle przekazywanych z pokolenia na pokolenie, w sposób całkowicie jawny i publiczny, świadectw, przekazów i zwyczajów. O ile Pismo Święte było dla Ojców „aż nadto wystarczalne” jako źródło wiary, Tradycja stanowiła ważny element polemik z gnostykami, a następnie z arianami, jako jedyny pewny klucz

¹⁵⁹ J. Ratzinger, *Słowo Boga...*, op. cit., s. 65.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 27.

¹⁶¹ J.N.D. Kelly, op. cit., s. 36.

¹⁶² Ibidem, s. 45.

¹⁶³ J. Ratzinger, *Słowo Boga...*, op. cit., s. 41–42.

do interpretacji Pisma. Dlatego Wincenty z Lerynu z jednej strony twierdził, że „Kanon Pisma Świętego jest doskonały i pod każdym względem aż nadto wystarcza”, z drugiej zaś, w obliczu ariańskiej herezji wzywał, aby trzymać się tego „w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli”¹⁶⁴.

Wraz z rozwojem pojęcia Tradycji coraz rzadziej rozumiano ją jako depozyt wiary apostoelskiej, niezależnie od formy przekazu, w skład którego wchodzi również pisma apostoelskie, a coraz częściej jako przekaz autonomiczny o treści wyraźnie odróżnialnej od biblijnego. Zamiast o jednej Tradycji (w której centrum od czasu śmierci apostołów i ich bezpośrednich uczniów stoją pisma apostoelskie) coraz częściej pisano o rozpatrywanych osobno Piśmie Świętym i Tradycji. Tendencji tej sprzyjało powiązanie Tradycji z sukcesją. Ratzinger zwraca uwagę na fakt, że „didache”, którą apologeti przeciwstawiali gnostykom, jest jednocześnie tradycją i sukcesją i zawiera w sobie zarówno trwanie w słowie apostoelskim, jak i „nieprzerwaną obecność prawomocnych świadków”¹⁶⁵. „Sukcesja słowa” zakłada „sukcesję głoszących słowo”¹⁶⁶. W przeciwieństwie do gnostyków, których nauka miała być rzekomo tajemną wiedzą przekazaną przez apostołów w ukryciu, Kościół szczycił się ciągłością, w ramach której depozyt wiary przekazywali apostołowie swoim bezpośrednim uczniom, ci zaś swoim następcom, a proces ten, całkowicie jawny i historycznie potwierdzony, trwa po dziś dzień. Istnienie tak rozumianego następstwa „słowa związanego ze świadkami” i „świadków związanych ze słowem”¹⁶⁷ odbiera wiarygodność twierdzeniom gnostyków, którzy tego rodzaju sukcesji nie posiadają. Argument zgodności z nauczaniem tych, którzy są uczniami i następcami apostołów w łańcuchu nieprzerwanej sukcesji, będzie pojawiać się w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim coraz częściej¹⁶⁸. Do Pisma i Tradycji wymienianych obok siebie jako byty niezależne, z czasem coraz częściej odwoływać się będą kościelne dokumenty. W liście do Nestoriusza Cyryl ujmuje to tak: „W ten sposób myśleć nauczyliśmy się od świętych Apostołów i Ewangelistów, z całego natchnionego przez Boga Pisma oraz z

¹⁶⁴ J.N.D. Kelly, op. cit., s. 47.

¹⁶⁵ J. Ratzinger, *Słowo Boga...*, op. cit., s. 24.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 29.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 26.

¹⁶⁸ J. Pelikan, op. cit., s. 116.

prawdziwych wyznań wiary błogosławionych Ojców”¹⁶⁹.

W średniowiecznym Kościele zachodnim stopniowo rosło znaczenie pozabiblijnej Tradycji, a wraz z nią rola autorytetu Kościoła jako jej depozytariusza. Przybywało dokumentów papieskich i soborowych, które do Tradycji zaliczano. Ów rozwój sprawiał, że pytanie o autorytet, który posiada kompetencje do dokonywania autentycznej wykładni Tradycji i rozstrzygania ewentualnych rozbieżności, stawało się coraz bardziej palące. Pojawiła się, jak to ujął John Henry Newman, „potrzeba rozwinięcia się nieomylnego autorytetu”¹⁷⁰. Do roli tej aspirowało papieństwo. Bonifacy VIII w bulli „Unam sanctam” z roku 1302 ogłosił, że posłuszeństwo biskupowi rzymskiemu, jako następcy św. Piotra, jest konieczne do osiągnięcia zbawienia, a jego władza i autorytet dotyczą w równym stopniu spraw doktrynalnych, jak i dyscyplinarnych. Koncyliarzyści z kolei uznawali prawidłowo zwołane sobory powszechne Kościoła za najwyższy autorytet w sprawach wiary¹⁷¹. Spór komplikowały wydarzenia historyczne, takie jak wielkie schizmy Wschodnia i Zachodnia, które w nowym świetle stawiały takie kwestie jak sukcesja, prymat i autorytet w Kościele.

Wśród teologów średniowiecznych byli tacy, którzy jak Duns Szkot z jednej strony twierdzili, że ich teologia zajmuje się jedynie „tym, co znajduje się w Piśmie Świętym, i tym, co można z niego wywieść”, z drugiej zaś wyprowadzali z tegoż Pisma Świętego takie doktryny jak niepokalane poczęcie Marii¹⁷². Inni, jak Jean Gerson, podkreślali, że w nauczaniu Kościoła pojawiło się „wiele zbawczych doktryn”, których „Pismo Święte nie zawiera”¹⁷³. Husowi zarzucano, że chce mieć „za sędziego jedynie Pismo Święte”¹⁷⁴, które w dodatku interpretuje „według własnego błędnego pojęcia”¹⁷⁵. Mistrz Jan zarzut ten nazywał kłamstwem, nie odrzucał bowiem całkowicie autorytetu Kościoła. Jednocześnie domagał się od swoich adwersarzy, aby uzasadniali swe stanowisko „Pismem albo rozumem” i trzymali się Pisma¹⁷⁶. Św. Tomasz z Akwinu (powołując się przy tej sposobności na Augustyna) pisał: „Wiara bowiem nasza opiera

¹⁶⁹ *Trzeci List Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 151.

¹⁷⁰ J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa (bez roku wydania), s. 86.

¹⁷¹ J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 4, *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300–1700)*, tłum. M. Król, Kraków 2010, s. 128.

¹⁷² *Ibidem*, s. 149.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 150.

¹⁷⁴ J. Hus, *O Kościele*, tłum. K. Moskal, Lublin 2007, s. 137.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 138.

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 138–139.

się o objawienie powierzone Apostołom i Prorokom, którzy byli autorami Ksiąg Kanonicznych, nie zaś o objawienie, które ewentualnie mogło być udzielone innym doktorom. W myśl tego pisze Augustyn: "Tym tylko Księgom Pisma św., które zwiemy Kanoniczne, nauczyłem się okazywać taką wielką cześć; i z tego tytułu wierzę z jak najgłębszym przekonaniem, że żaden z ich autorów, pisząc je, w niczym nie zblądził"¹⁷⁷. Z kolei w Komentarzu do Ewangelii Jana Akwinata pisze: „Tylko Pismo kanoniczne jest regułą wiary”¹⁷⁸. W pewnym sensie symboliczne znaczenie dla dalszych sporów o autorytet Pisma ma fakt, że Tomasz używa frazy *sola (canonica) scriptura*, która w późniejszym czasie stanie się jednym z haseł reformacji.

W Kościele zachodnim w przededniu reformacji „wszyscy zgadzali się co do tego, że artykuły wiary obejmują te prawdy, które eksplicytnie podaje Pismo Święte, oraz te, które w sposób konieczny da się z Pisma Świętego wywieść. Nie było już jednak zgody co do kwestii, czy istnieją artykuły wiary niezawarte w Piśmie Świętym”¹⁷⁹. Szczegółowa analiza tego zagadnienia wykracza poza ramy niniejszej pracy, niemniej jednak warto w tym miejscu odnotować opinię współczesnego jezuickiego historyka, który opisując prace Soboru Trydenckiego nad dokumentem poświęconym Pismu i Tradycji zauważył: „w oczach Soboru problem komplikował fakt, że Ojcowie Kościoła, a nawet teologowie średniowieczni, nie wyłączając świętego Tomasza z Akwinu, zdawali się jawnie opowiadać za zasadą *Samo Pismo*, mimo iż w rzeczywistości ich stanowisko w tym względzie było na ogół bardziej skomplikowane”¹⁸⁰.

Na marginesie warto wspomnieć, że w Kościele wschodnim spory o Pismo Święte i Tradycję nigdy nie przybrały tak gwałtownego charakteru jak na Zachodzie. Wynika to między innymi z odmiennego rozumienia kwestii autorytetu, która w teologii prawosławnej „nie odgrywa tak wielkiej roli i nie jest pojmowana w sensie prawnym”¹⁸¹. Nawet władza, jaką dysponuje sobór, nie polega na „manifestacji władzy lub określaniu prawdy, którą ma przyjąć Kościół, lecz na daniu świadectwa jedności

¹⁷⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, tłum. S. Bełch, London 1975, s. 40.

¹⁷⁸ Idem, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2018, s. 1207.

¹⁷⁹ J. Pelikan, op. cit., s. 74.

¹⁸⁰ J.W. O'Malley SJ, *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2014, s. 107.

¹⁸¹ W. Konach, *Sola scriptura a prawosławne pojmowanie Pisma Świętego i Tradycji Świętej*, „Rocznik Teologiczny” R. 59, 2017, z. 4, s. 839.

Kościoła poprzez ogłoszenie prawdy, w którą wierzy cały Kościół¹⁸².

2.2. Narodziny reformacyjnej zasady *Sola scriptura*. Luter i luteranizm

Marcin Luter był biblistą i postrzegał siebie przede wszystkim jako „doktora Pisma Świętego”¹⁸³. Od roku 1512 nauczał Pisma Świętego w Wittenberdze. Stanowisko na miejscowym uniwersytecie objął po swym zakonnym przełożonym, a zarazem przyjacielu i ojcu duchowym, Johannie Staupitzu. Początkowo wykładał Stary i Nowy Testament, a po tym jak w roku 1518 uniwersytet zatrudnił specjalistę od nowotestamentowej greki, Filipa Melanchtona, Luter skupił się na Starym Testamencie¹⁸⁴. Do stanowiska, którego wyrazem jest hasło *Sola scriptura*, Luter dochodził stopniowo. Nie było ono „efektem chwilowego uniesienia zgorzonego sprzedażą odpustów mnicha”¹⁸⁵. Poglądy Lutera ukształtowane zostały poprzez wieloletnie obcowanie z Pismem Świętym. Wykłady na temat Psalterza (lata 1513–1515) pomogły Lutrowi zrozumieć beznadziejność wysiłków, jakie człowiek podejmuje dla osiągnięcia zbawienia. Wykłady Listu do Rzymian (lata 1515–1516) pozwoliły mu odkryć prawdę o miłosiernym Bogu, który usprawiedliwia grzeszników z łaski przez wiarę. Od momentu, kiedy Luter „w Ewangelii odkrył Ewangelię”¹⁸⁶, coraz wyraźniej zaczął postrzegać wywodzone z Tradycji, a nie mające oparcia w Piśmie Świętym doktryny i zwyczaje jako ciężar i źródło zniewolenia. Na tym gruncie wyrosły tezy przeciwko odpustom.

Kolejne kroki w kierunku zasady *Sola scriptura* Luter poczynił niejako z konieczności, kiedy przyszło mu bronić swoich antyodpustowych wystąpień. W październiku 1518 r. w Augsburgu, podczas dyskusji z kardynałem Kajetanem, Luter zrozumiał, że dla rozstrzygnięcia sporu o odpusty kluczowym zagadnieniem pozostaje kwestia autorytetu. Kajetan bronił odpustów w oparciu o orzeczenia papieskie i inne dokumenty Kościoła, Luter domagał się argumentów z Pisma¹⁸⁷. Niespełna rok później, w Lipsku, podczas dyskusji z Janem Eckiem, Luter zmuszony był wprost zadeklarować,

¹⁸² Ibidem, s. 839.

¹⁸³ Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1, Bielsko-Biała 2016, s. 205.

¹⁸⁴ O. Pesch, *Zrozumieć Lutera*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań 2008, s. 74.

¹⁸⁵ Ł. Barański, J. Sojka, op. cit., s. 60.

¹⁸⁶ J. Ratzinger, *Słowo Boga...*, op. cit., s. 43.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 53.

że jego zdaniem Kościół instytucjonalny może się mylić. Wszak, zdaniem Lutra, sobór w Konstancji potępił zgodne z Pismem Świętym twierdzenia Husa¹⁸⁸. Od tego czasu Luter konsekwentnie twierdził, że autorytet Pisma jest ponad orzeczeniami papieży i Ojców¹⁸⁹. Po spotkaniu z Eckiem Luter pisał do Hieronymusa Dungersheyma: „Ciebie i Ecka cechuje to, że akceptujecie wypowiedzi wszystkich, a słowa Pisma osłabiacie słowami Ojców Kościoła, tak jak gdyby ci nie chcieli kierować naszej uwagi ku Pismu Świętemu, ale ku nim samym. Ja zaś staram się, idąc za przykładem Augustyna, zachowując szacunek wobec wszystkich, podążać strumieniami ku źródłom”¹⁹⁰. Trudno dokładnie określić, kiedy nastąpił u Lutra „reformacyjny przełom” w rozumieniu autorytetu, natomiast pewne jest to, że po dyspucie w Lipsku nie było już dla niego odwrotu od zasady *Sola scriptura*¹⁹¹.

Niewątpliwie najbardziej widowiskowym epizodem na drodze, którą przebył Luter, jest jego wystąpienie w Wormacji (1521), kiedy to reformator w obecności cesarza i książąt Rzeszy wygłasza słynne zdanie: „Dopóki nie zostaną przekonany przez świadectwo Pisma Świętego, albo przez rozsądne racje – bo trudno mi wierzyć papieżowi czy soborom, przecież ustalono, że wielokrotnie się mylili i sami sobie zaprzeczali – trwam przekonany przez Pismo Święte, na którym się opieram”¹⁹².

Autorytetu Pisma Świętego i jego jasności, dzięki której Pismo nie potrzebuje osądu Kościoła, Luter w kolejnych latach bronił wielokrotnie. W rozprawie *O niewolnej woli* pytał: „Cóż może rozstrzygnąć Kościół, co nie byłoby już rozstrzygnięte w Pismach?”¹⁹³. Pogląd, że Pismo Święte jest niejasne, został zdaniem Lutra „rozpowszechniony przez bezbożnych sofistów”¹⁹⁴, jak zwykł nazywać średniowiecznych scholastyków. To zaś, że wiele rzeczy pozostaje dla ludzi niejasne, „nie pochodzi z niejasności Pisma, lecz ze ślepoty lub z opieszałości”¹⁹⁵.

Luterańskie Księgi Wyznaniowe konsekwentnie stoją na gruncie zasady *Sola scriptura*, choć w różnym stopniu i w różny sposób ją akcentują. *Augsburskie Wyznanie Wiary* z roku 1530 nie zawiera osobnego artykułu o Piśmie Świętym i jego autorytecie.

¹⁸⁸ L. Roper, *Marcin Luter. Prorok i buntownik*, tłum. M. Potz, L. Chmielewska, Łódź 2017, s. 149.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 128.

¹⁹⁰ O. Pesch, op. cit., s. 95.

¹⁹¹ L. Roper, op. cit., 141.

¹⁹² Ł. Barański, J. Sojka, op. cit., s. 53.

¹⁹³ M. Luter, *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, Świętochłowice 2002, s. 65.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 67.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 69.

Co więcej, pod koniec pierwszej części tejże konfesji znajduje się deklaracja zgodności z „Pismem lub z Kościołem powszechnym, albo z Kościołem rzymskim”¹⁹⁶. W samym tekście odwołań do Pisma jest niewiele. Wynika to jednak nie z odstąpienia od zasady *Sola scriptura*, tylko z charakteru tej części *Augustany*, której celem jest manifestacja jedności ruchu reformacyjnego z historycznym Kościołem powszechnym. Znacznie częściej argumenty z Pisma pojawiają się w drugiej części konfesji, w której „się rozpatruje zniesione nadużycia”¹⁹⁷. Tutaj Pismo występuje jako kryterium, według którego dokonuje się osądu zniesionych praktyk.

Zasada *Sola scriptura* została natomiast wprost wyartykułowana w *Formule Zgody* (1577), która rozpoczyna się od deklaracji: „Wierzymy, nauczamy i wyznajemy, iż jedyną regułą i normą, według której powinno się oceniać i osądzać wszystkie nauki i wszystkich nauczycieli, nie może to być żadna inna, jak tylko prorockie i apostołskie pisma Starego i Nowego Testamentu. [...] Inne zaś pisma dawnych albo nowych nauczycieli, jakkolwiek się też nazywają, żadną miarą nie mogą być traktowane na równi z Pismem Świętym, lecz wszystkie, razem wzięte, powinny być mu podporządkowane i akceptowane nie inaczej niż jako pisma świadków, którzy pouczają, w jaki sposób w czasach poapostolskich i w których miejscach na ziemi owa nauka proroków i apostołów była utrzymana”¹⁹⁸.

2.3. Zwingli, Kalwin i reformowane wyznania wiary

O tym, jak ważną kwestią od samego początku pozostawały autorytet i wystarczalność Pisma dla Kościołów, które określały się jako „według Słowa Bożego reformowane”, może świadczyć fakt, że tytuł „pierwszej ważnej książki Urlicha Zwingliego”¹⁹⁹ brzmiał *Jasność i pewność, czyli moc Słowa Bożego*²⁰⁰. Ogłaszając w 1523 r. swoje 67 artykułów Zwingli deklarował, że robi to „na podstawie Pisma Świętego”, które jest „przez Boga natchnione”, a zatem jest gotów ich bronić „zgodnie z Pismem”. Dopuszczając możliwość, że dokonał w którymś z artykułów błędnej

¹⁹⁶ *Konfesja Augsburska cz. I, Zakończenie*, <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-i/> (dostęp: 20.04.2022).

¹⁹⁷ *Konfesja Augsburska cz. II*, <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-ii/> (dostęp: 20.04.2022).

¹⁹⁸ *Formuła Zgody. Część pierwsza*, <https://www.luteranie.pl/12054/czesc-pierwsza> (dostęp: 20.04.2022).

¹⁹⁹ J. Pelikan, op.cit, s. 225.

²⁰⁰ CR 38: 338-384.

interpretacji Pisma, Zwingli deklaruje gotowość przyjęcia odpowiednich uwag, ale tylko takich, „które dają się z Pisma wyprowadzić”²⁰¹.

Zwingli podkreślał bardzo mocno, że Pismo Święte jest najwyższym autorytetem w sprawach wiary, a jego wykład jest najważniejszym zadaniem Kościoła. Sam większą część swojej aktywności poświęcał tłumaczeniu i objaśnianiu Pisma Świętego.

Zwingli głosił, że autorytet Pisma jest niezależny od aprobaty Kościoła²⁰² i świadectwa Ojców. Pisał, że „Pisma wyjaśniają Pisma, nie ojcowie Pisma”²⁰³, podkreślał jedność Starego i Nowego Testamentu²⁰⁴.

W teologii Jana Kalwina zasada *Sola scriptura* zajmuje miejsce poczesne i eksponowane. Do kwestii autorytetu Pisma, podobnie zresztą jak do teologii jako takiej, Kalwin podszedł z właściwą sobie precyzją i systematycznością. We wstępie do swojego opus magnum – *Institutio Religionis Christianae (Istota Religii Chrześcijańskiej)* Kalwin pisze, że jego celem jest, aby ta praca „przygotowała i przysposobiła kandydatów świętej teologii do lektury Słowa Bożego”²⁰⁵. Rozważając kwestie związane z Objawieniem i poznaniem Boga, szósty rozdział swojego dzieła Kalwin opatruje tytułem: „Gdy ktoś chce dotrzeć do Boga Stwórcy, to powinien wziąć Pismo za przewodnika i nauczyciela”²⁰⁶. W rozdziale tym czytamy, że „nikt nie może przyjąć najmniejszej choćby okruszyny tej prawdziwej i zdrowej nauki, jeśli nie był uczniem Pisma”²⁰⁷. Słowo jest drogą, która prowadzi do Boga, i „lepiej jest kuleć w tej drodze niż biec poza nią choćby nawet bardzo szybko i zablądzić”²⁰⁸. W kolejnych rozdziałach Kalwin pisze, że „spodobało się Bogu, by tylko Pismo podtrzymywało wieczną pamięć o jego prawdzie. Dlatego tylko Pismo może się cieszyć pełnym autorytetem u wierzących”²⁰⁹. Ostro polemizuje Kalwin z teologami, którzy chcieliby autorytet Pisma uzależniać od potwierdzenia ze strony Kościoła, nazywając ich

²⁰¹ U. Zwingli, *67 artykułów*, <https://www.jednota.pl/index.php/ewangelicyzm/ulryk-zwingli/4265-67-artykulow>, (dostęp: 20.04.2022).

²⁰² R. Pietkiewicz, *Ulryk Zwingli jako biblista*, „Rocznik Teologiczny” R. 62, 2020, z. 2, s. 343.

²⁰³ Ibidem, s. 347.

²⁰⁴ Ibidem, s. 360.

²⁰⁵ J. Kalwin, *Istota religii chrześcijańskiej. Księga pierwsza*, tłum. J. Kucharczyk, R. Leszczyński, J. Wietrzykowski, Świętochłowice 2020, s. 78.

²⁰⁶ Ibidem, s. 125.

²⁰⁷ Ibidem, s. 128.

²⁰⁸ Ibidem, s. 129.

²⁰⁹ Ibidem, s. 131.

twierdzenia „wielce szkodliwym błędem” i „nędznym kłamstwem”. „Przedwieczna, nienaruszalna prawda” nie może być zależna od ludzkich orzeczeń²¹⁰. Francuski reformator podkreśla również harmonię, jaka panuje pomiędzy wszystkimi częściami Pisma, które „zgodnie głoszą Boży majestat poprzez to, co w nich napisano”²¹¹.

Autorytet i wystarczalność Pisma Świętego jednomyślnie podkreślają XVI-wieczne reformowane wyznania wiary. *Konfesja Genewska*, którą Kalwin i Farel zaprezentowali władzom Genewy w roku 1536, głosi: „Przede wszystkim podkreślamy, że naszym pragnieniem jest postępowanie w zgodzie z Pismem Świętym, które jedynie jest normą wiary i religii. [...] Nie przyjmujemy też żadnej doktryny, która nie wypływa z tego Słowa lub została zniekształcona przez dodatki lub uszczerbki”²¹².

Pierwsza (1536) i *Druga* (1566) *Konfesja Helwecka*, a w ślad za nią polska *Konfesja Sandomierska* (1570), rozpoczynają się od uroczystego potwierdzenia autorytetu i wystarczalności Pisma²¹³. *Belgijskie Wyznanie Wiary* (1559) w art. od II do VII opisuje Pismo Święte jako sposób, w jaki Bóg daje się poznać człowiekowi, a także jako natchnione Słowo Boże, zawierające „całą wolę Bożą”, którego autorytet jest niezależny od kościelnego zatwierdzenia. Art. IV zawiera ponadto wykaz kanonicznych ksiąg Pisma Świętego, co stanie się zwyczajem późniejszych reformowanych konfesji²¹⁴.

Podsumowując XVI-wieczny spór o zasadę *Sola scriptura*, Ratzinger przypomina, że w rzymskokatolickim rozumieniu do istoty Kościoła, oprócz Słowa (*pure docere*) i sakramentów (*communio*), do których odwołują się również reformatorzy²¹⁵, należy *auctoritas*, czyli Urząd Nauczycielski Kościoła. To on jest „kryterium Słowa” i „poręcza” za nie. Odwrotnie niż u reformatorów, u których Słowo jest kryterium urzędu²¹⁶. Jak słusznie zauważył Ratzinger, odwrócenie relacji pomiędzy Słowem a kościelnym autorytetem jest istotą sporu pomiędzy papieżem a

²¹⁰ Ibidem, s. 132–133.

²¹¹ Ibidem, s. 141.

²¹² *Genewskie Wyznanie Wiary*, <http://www.wroclaw.reformacja.pl/2012-01-31-16-42-07/konfesje2/35-genewskie-wyznanie-wiary>, tłum. B. Jarmulak, (dostęp: 20.04.2022).

²¹³ *Konfesja Sandomierska*, Warszawa 1995, s. 25.

²¹⁴ *Belgijskie Wyznanie Wiary*, <http://www.wroclaw.reformacja.pl/2012-01-31-16-42-07/konfesje2/36-belgijskie-wyznanie-wiary-confessio-belgica.html>, tłum. S. Smolarz (dostęp: 20.04.2022).

²¹⁵ „Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów” (*Konfesja Augsburska. VII. O Kościele*, <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-i/>) (dostęp: 20.04.2022).

²¹⁶ J. Ratzinger, *Słowo Boga...*, op. cit., s. 44.

reformatorami, natomiast „odrzućcie urząd jako kryterium słowa pociąga za sobą redukcję słowa do Pisma, które samo siebie interpretuje i pozostaje odtąd jedyną autentyczną postacią słowa, niedopuszczającą już istnienia obok siebie innej autonomicznej wielkości, zwanej Tradycją”²¹⁷.

2.4. Implikacje zasady *Sola scriptura* w dziedzinie liturgii i pobożności

Duchowość chrześcijańska jest „owocem Pisma Świętego”²¹⁸. W centrum chrześcijańskiego kultu od początku pozostaje lektura i objaśnianie Pisma Świętego, modlitwa jego słowami (psalmy i pieśni biblijne) oraz nakazane Pismem Świętym obrzędy, a w szczególności Eucharystia. Wyrastając ze Starego Testamentu, chrześcijańskie nabożeństwo jawi się jednocześnie jako kontynuacja synagogi (nauczanie) i świątyni (sprawowanie świętych obrzędów). Najstarsze źródła historyczne ukazują liturgię pierwotnego Kościoła jako bardzo skromną, prostą, chrystocentryczną i skupioną wokół Pisma Świętego i modlitwy: „Poza Eucharystią inne elementy liturgiczne są ledwie zauważalne”²¹⁹. Kolejne stulecia przynoszą stopniowy wzrost znaczenia obrzędów i ceremonii, a także postępujące zróżnicowanie zwyczajów liturgicznych związane z rozprzestrzenianiem się chrześcijaństwa w coraz bardziej różnorodnym kontekście kulturowym. Pojawiają się rozbudowane formy kultu, które coraz częściej nie mają bezpośredniego umocowania w Piśmie Świętym. W przededniu reformacji liturgia zachodniego Kościoła w znacznym stopniu odeszła od apostolskiego pierwowzoru. Koncentrując się na obrzędach i ceremoniach, zaniedbano nauczanie Pisma Świętego. I choć teksty liturgiczne obfitowały w biblijne cytaty i aluzje, niezrozumiała dla zwykłych wiernych łacina w znacznej części pozbawiała nabożeństwo jego wymiaru dydaktycznego.

Szesnastowieczni reformatorzy nie mieli wątpliwości, że reforma liturgii w duchu zasady *Sola scriptura* jest niezbędna. I choć doktrynalny punkt wyjścia był zasadniczo ten sam dla wszystkich, różnili się między sobą co do zakresu koniecznych

²¹⁷ Ibidem, s. 45.

²¹⁸ S.M. Schneiders, *Pismo Święte a duchowość*, w: (red.) B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, tłum. P. Blumczyński, S. Patlewicz, Kraków 2020, s. 1.

²¹⁹ M. Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2014, s. 51.

zmian i sposobu ich wprowadzania. Luter wyszedł z założenia, że co nie zostało w Piśmie Świętym wprost zakazane, jest dozwolone, a nawet pożyteczne, jeśli tylko służy Ewangelii i nie narusza chrześcijańskiej wolności. Reformatorzy szwajcarscy uznali, że w dziedzinie kultu dopuszczalne jest jedynie to, co wprost zostało w Piśmie Świętym nakazane. W konsekwencji luteranie kontynuowali liturgiczną tradycję Kościoła przedreformacyjnego, usuwając z niej jedynie to, czego w ich przekonaniu nie dało się pogodzić z Pismem Świętym. Ewangelicy reformowani tworzyli na nowo swoje porządki nabożeństw na podstawie wskazówek zaczerpniętych bezpośrednio z Nowego Testamentu. Najdalej w tym kierunku poszli anglosascy purytanie, formułując w sposób bardzo rygorystyczny tzw. *zasadę regulacyjną* (*The Regulative Principle of Worship*)²²⁰.

2.4.1. Luter i luteranizm

Luter spędził wiele lat w augustiańskim klasztorze. Jego duchowość została ukształtowana przez monastyczną formację duchowo-intelektualną, jaką tam otrzymał. Z klasztoru Luter wyniósł szacunek i przywiązanie do liturgii i sakramentów. Reformacyjny przełom, który zaowocował głęboką przemianą w pobożności reformatora, nie doprowadził do zakwestionowania tej spuścizny, a jedynie do jej krytycznej oceny. Luter po zerwaniu z Rzymem potępił śluby zakonne, uznając je za sprzeczne z rozumem, wolnością chrześcijańską i Ewangelią²²¹. Nie porzucił jednak wszystkiego, czego się w klasztorze nauczył i do czego przywykł.

Do zmian w liturgii Luter podchodził bardzo ostrożnie. Konieczność reform w tym obszarze była dla niego rzeczą oczywistą, jednakże dążeniu do oczyszczenia kultu z nadużyć towarzyszyły u Lutra szacunek do tradycji i niechęć do gwałtownych i radykalnych zmian. Kluczowym z tej perspektywy epizodem okazały się wydarzenia z początku 1522 r., kiedy to rada miejska Wittenbergi pod wpływem Karlstadta i Zwillinga, pod nieobecność ukrywającego się w Wartburgu Lutra, zniosła mszę i nakazała niszczenie obrazów i ołtarzy „w celu uniknięcia bałwochwalstwa”.

²²⁰ *Zasada regulacyjna* respektowana do dziś przez konserwatywne Kościoły anglosaskiej tradycji presbiteriańskiej, takie jak np. Wolny Presbiteriański Kościół Szkocji (Free Presbyterian Church of Scotland), dopuszcza podczas nabożeństwa jedynie śpiew psalmów i innych pieśni biblijnych (Exclusive Psalmody), zakazuje używania instrumentów muzycznych w liturgii (No Musical Instruments), a ponadto wyklucza świętowanie w Kościele innych świąt niż niedziela (No Christian „Festivals”). Zob. <https://www.fpchurch.org.uk/about-us/how-we-worship/the-regulative-principle-of-worship/> (dostęp: 20.04.2022).

²²¹ Ł. Barański, J. Sojka, op. cit., s. 182.

Powróciwszy do Wittenbergi w marcu 1522 r., Luter wygłosił cykl kazań postnych, w których potępił radykalne zmiany przede wszystkim ze względu na sposób ich wprowadzenia, brak wyrozumiałości dla słabych w wierze, naruszenie porządku publicznego i jedności oraz publiczne zgorszenie. Zdaniem Lutera „zblądzili wszyscy, którzy pomagali i w tym celu działali, by znieść mszę – nie dlatego, by nie było to słusznym, lecz dlatego, że nie uczyniono tego porządnie”²²².

W marcu 1523 r. Luter przedstawił zarys reformy liturgicznej (*O porządku nabożeństwa w zborze*, WA 12,35-37). W tym samym roku ukazała się *Formuła mszy i komunii dla kościoła w Wittenberdze* (WA 12,205-220). Zmiany, w stosunku do liturgii rzymskokatolickiej, były niewielkie. Najważniejszą był wzrost znaczenia Słowa, a w szczególności kazania (w języku niemieckim). Usunięto wszelkie elementy podkreślające ofiarniczy, przebłagalny charakter Eucharystii oraz pośrednictwo kapłana pomiędzy Bogiem a ludem. Wprowadzono komunię pod dwiema postaciami²²³. Językiem liturgii pozostała łacina. W 1526 r. Luter opracował porządek nabożeństwa w języku niemieckim, w którym również zachowano tradycyjne części mszy, takie jak *Kyrie, Gloria, Agnus Dei i Benedictus*, uznawszy, że są zgodne z Pismem, a ponadto wyrażają ciągłość z Kościołem starożytnym. Nienaruszony pozostał układ roku kościelnego i czytań (lekcjonarz), zachowano większość świąt. Sam Luter, wraz ze swoimi uczniami, codziennie odprawiał oficjum (złożone głównie z psalmów)²²⁴ i chwalił „dobry obyczaj” śpiewania *Magnificat* podczas nieszpórów²²⁵. Nic dziwnego, że przybysze ze Szwajcarii dziwili się, widząc w Wittenberdze „liczne elementy papieskie – klęknięcie do modlitwy, szaty liturgiczne, zwracanie się raz do ołtarza, raz do zebranych, pulpitu i ambonę, ustawione po przeciwległych stronach”²²⁶.

Luter podkreślał, że obrzędy i zwyczaje liturgiczne należą do ustanowień ludzkich, a co za tym idzie, do sfery objętej chrześcijańską wolnością. We wstępie do *Niemieckiej mszy i porządku nabożeństwa* pisał: „po pierwsze, chciałbym grzecznie i na miłość Boga prosić tych wszystkich, którzy widzą ten porządek nabożeństwa i chcą według niego postępować: Nie twórzcie surowego prawa, by wiązać bądź oplątać

²²² Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 157.

²²³ Ibidem, s. 163.

²²⁴ M. Lienhard, *Luter i początki reformacji*, w: (red.) J. Raitt, *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, tłum. P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 294.

²²⁵ H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, tłum. J. Kałużny, Poznań 2017, s. 415.

²²⁶ R. Bainton, *Tak oto stoję*, tłum. W. Maj, Katowice 1995, s. 322.

czyjeś sumienie, ale używajcie go w wolności chrześcijańskiej tak długo, kiedy, gdzie i jak uznacie, że jest praktyczne i pożyteczne”²²⁷.

Podejście to znalazło swój wyraz w luterzańskich Księgach Symbolicznych. *Konfesja Augsburska* głosi, że „nie jest to konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi”²²⁸. Dlatego „należy utrzymać te spośród nich, które mogą być zachowane bez grzechu i które mogą się przyczynić do utrzymania spokoju i należytego ładu w Kościele, jak pewne święta, uroczystości itp. Należy jednak ludzi napominać, aby tymi rzeczami nie obciążali sumień jak czymś koniecznym do zbawienia”²²⁹. Luter, a w ślad za nim teologowie luterkańscy uznali obrzędy za „adiafora” – rzeczy „pośrednie i obojętne”, które nie należą do istoty Ewangelii, „w Słowie Bożym nie są ani nakazane, ani zakazane, lecz zostały wprowadzone do Kościoła jedynie dla dobrego porządku”²³⁰. Z perspektywy Lutera istotna pozostawała dydaktyczna wartość nabożeństwa: „Głównym bowiem zadaniem obrzędów jest pouczanie nieuświadomionych”²³¹.

Co ciekawe, zagrożeniem dla wolności chrześcijańskiej, zdaniem Lutera, było nie tylko papieństwo, które określone obrzędy i ceremonie narzuca, ale również „marzyciele” pokroju Karlstadta, którzy ich zakazują, usuwają obrazy i ołtarze i wprowadzają inne gwałtowne zmiany bez okazywania jakiegokolwiek wyrozumiałości dla słabych w wierze. Wypaczają w ten sposób Ewangelię, ponieważ traktują ją, jakby była „nowym prawem”, a nie źródłem chrześcijańskiej wolności²³².

Luter sprzeciwiał się kultowi obrazów, jednakże w przeciwieństwie do rodzimych radykałów i Szwajcarów, nie miał nic przeciwko obrazom jako takim²³³. Popierał malowanie scen biblijnych i pisał, że „obrazy są kazaniem dla oczu” (WA 18,83,3), świadectwem, przypomnieniem i znakiem. Twierdził, że „człowiek, który uwolnił się od urojenia, że modląc się do obrazów, może uzyskać zbawienie, może i

²²⁷ WA 19,72, cytat za: Ł. Barański, J. Sojka, op. cit., s. 164–165.

²²⁸ *Konfesja Augsburska. VII. O Kościele*, <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-i/> (dostęp: 20.04.2022).

²²⁹ *Konfesja Augsburska. XV. O obyczajach kościelnych*, <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-i/> (dostęp: 20.04.2022).

²³⁰ *Formuła Zgody. O kościelnych obrzędach*, <https://www.luteranie.pl/12063/o-kościelnych-obrzedach/> (dostęp: 20.04.2022).

²³¹ *Konfesja Augsburska. XXIV. O Mszy*, <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-i/> (dostęp: 20.04.2022).

²³² Ł. Barański, J. Sojka, op. cit., s. 158.

²³³ M. Lienhard, op. cit., s. 292–293.

powinien się nimi cieszyć”. Wobec powyższego jasno deklarował: „Nie trzymam z obrazoburcami”²³⁴. O tym, że Luter przywiązywał do sztuk wizualnych duże znaczenie, świadczy jego współpraca z Lucasem Cranachem, ojcem reformacyjnej grafiki, a także projekt ołtarza w kościele miejskim w Wittenberdze (konsekrowanego już po śmierci reformatora), ilustrującego fundamenty luterńskiej Reformacji (zwiastowanie ukrzyżowanego Chrystusa, chrzest, Wieczerzę Pańską i pokutę).

Jednym z elementów luterńskiej reformy liturgicznej było konsekwentne usuwanie z nabożeństw modlitw o wstawiennictwo świętych²³⁵. *Konfesja Augsburska* głosi, że „Pismo święte nie uczy, abyśmy wzywali świętych lub ubiegali się o ich pomoc, jedyne bowiem Chrystusa stawia przed nami jako pośrednika, przebłaganie, najwyższego kapłana i orędownika”. Natomiast „świętych można stawiać jako wzór do naśladowania ich wiary i dobrych uczynków, zależnie od powołania”²³⁶. Z tego względu Luter zachował liturgiczne wspomnienia świętych, a szczególnym szacunkiem darzył Marię, matkę Jezusa, którą wielokrotnie stawiał za wzór pokornej wiary. Maryjny rys pobożności reformatora, traktowany przez wielu jego naśladowców jako „kłopotliwa pozostałość po katolicyzmie”²³⁷, znalazł swój wyraz w jego bardzo osobistym komentarzu do *Magnificat*²³⁸.

Luter nie miał nic przeciwko nazywaniu Wieczerzy Pańskiej mszą, o ile tylko nie wiązano tego terminu z ofiarą przebłagalną. W *Konfesji Augsburskiej* czytamy: „Fałszywie się oskarża nasze Kościoły, jakoby one mszę zniosły, zachowano ją bowiem i odprawia się ją u nas z najwyższą czcią. Zachowuje się niemal wszystkie zwyczajowe obrzędy, z tym że do śpiewów łacińskich tu i ówdzie przydano niemieckie, a to dla nauczania ludu”²³⁹. Sprzeciwiał się natomiast odprawianiu mszy prywatnych (bez udziału wiernych) i mszy za zmarłych²⁴⁰.

²³⁴ H. Schilling, op. cit., s. 529.

²³⁵ M. Lienhard, op. cit., s. 297.

²³⁶ *Konfesja Augsburska. XV. O oddawaniu czci świętym*, <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-i/> (dostęp: 20.04.2022).

²³⁷ H. Schilling, op. cit., s. 414.

²³⁸ M. Luter, *Komentarz do Magnificat*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangeliczne*, Niepokalanów 2000, s. 129–137.

²³⁹ *Konfesja Augsburska. XXIV. O Mszy*, <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-i/> (dostęp: 20.04.2022).

²⁴⁰ *Apologia Konfesji Augsburskiej, Artykuł XXIV. O mszy*, <https://www.luteranie.pl/11886/apologia-konfesji-augsburskiej/> (dostęp: 20.04.2022).

2.4.2. Zwingli, Kalwin i Kościoły reformowane

Całkowicie odmienne od Lutrowego podejście do reformy kultu prezentował Zwingli. Zuryski reformator nie był zainteresowany oczyszczaniem „papieskiej” liturgii, ani wydobywaniem z niej tego, co ewentualnie mogłoby służyć Ewangelii. Choć sam był księdzem, w swojej reformatorskiej działalności nie okazywał żadnego przywiązania do kościelnych tradycji i ceremonii. Na jego drodze do ewangelicznej wiary więcej było Erazma z Rotterdamu i humanistycznej „filozofii Chrystusa” niż religijnej formacji²⁴¹. W przeciwieństwie do Lutra wiara Zwingliego nie dojrzewała w klasztorze. Platoński, a nawet platońsko-gnostycki dualizm, któremu Zwingli w znacznym stopniu ulegał²⁴², sprzyjał dodatkowo spirytualizacji jego religijności, a w połączeniu z zadeklarowanym erazmianizmem utwierdzał jego nieufność wobec wszelkich ceremonii i zewnętrznych form kultu.

W roku 1523 Zwingli opublikował sześćdziesiąt siedem artykułów, z których trzy poświęcone zostały oddawaniu czci Bogu i modlitwie:

„44. Prawdziwi czciciele wzywają Boga w duchu i prawdzie, nie podnosząc wrzawy przed ludźmi.

45. Obludnicy wykonują swe uczynki, chcąc być widziani przez ludzi; toteż już teraz otrzymują należną zapłatę.

46. Z tego musi więc wynikać wniosek, że kto śpiewa w świątyni lub czyni wrzawę bez skupienia i wyłącznie dla pieniędzy, szuka albo chwały u ludzi, albo zysku”²⁴³.

Zwinglińska koncepcja kultu zawarta w tych trzech zdaniach jest prosta, radykalna i konsekwentna: Znaczenie ma to, co wewnętrzne i ukryte, a nie to, co zewnętrzne i widzialne. Prawdziwa cześć oddawana Bogu „w duchu i prawdzie” nie ma nic wspólnego z „wrzawą” podnoszoną „przed ludźmi”. Wiara ma charakter duchowy i nie potrzebuje zewnętrznych form. Dlatego śpiewy, ceremonie, obrazy, freski i ołtarze są przeciwne prawdziwej wierze.

Sola scriptura w dziedzinie kultu oznaczała dla Zwingliego radykalną redukcję nabożeństwa do tego, co wprost zostało nakazane w Nowym Testamencie. Wobec powyższego w kościele widział miejsce jedynie na Słowo, modlitwę i sprawowanie

²⁴¹ R.M. Leszczyński (jr), *Ulryk Zwingli a filozofia*, „Rocznik Teologiczny” R. 62, 2020, z. 2, s. 486.

²⁴² Ibidem, s. 486.

²⁴³ U. Zwingli, op. cit.

sakramentów (chrztu i Wieczerzy Pańskiej) według najprostszych, surowych formuł. Ze względu na „ludzką słabość”, a w związku z powyższym prawdopodobnie jedynie tymczasowo, Zwingli pozostawił antyfonalną recytację *Credo*, *Gloria* i psalmów²⁴⁴. Usunięto z kościołów obrazy, krucyfiksy, ołtarze, organy i stroje liturgiczne, zaniechano gestów takich jak znak krzyża. To, co Lutrowi jawiło się jako „adiafora” – rzeczy „pośrednie i obojętne”, w oczach Zwingliego było szkodliwe i przeciwne Ewangelii.

Podejście Kalwina do liturgii niewiele różniło się od zwinglińskiego, wyjąwszy wspólny śpiew zgromadzenia, który Kalwin, w przeciwieństwie do Zwingliego, gorąco popierał. Warto jednak pamiętać, że Kalwin zaczynał swoją duszpastersko-reformatorską działalność w Kościele genewskim, uprzednio już zreformowanym według zwinglińskich wzorców.

Kalwin, podobnie jak Zwingli, dostrzegał w publicznym kulcie zagrożenie „próżną mową”, „rozwlekłymi oracjami” i „dziecinną gadatliwością”, które postrzegał jako „modę” charakterystyczną dla „religii papieskiej”²⁴⁵. Przeciwstawiał modlitwę „w duchu i w prawdzie” takiej, która odmawiana bywa „ostentacyjnie” i „dla poklasku”²⁴⁶. Jednocześnie przestrzegał przed lekceważeniem publicznego kultu: „Kto unika modlitw zgromadzenia ludu Bożego, nie może usprawiedliwiać się wymówką, że modli się we własnej sypialni i tak wypełnia nakaz Pański”²⁴⁷.

Opracowane przez Kalwina porządki liturgiczne dla Strasburga (w roku 1540, podczas pobytu w Strasburgu, Kalwin zaadaptował na potrzeby zboru francuskiego liturgię, którą uprzednio Bucer opracował dla zboru niemieckiego)²⁴⁸ i Genewy (1542) były proste i przesycone tekstami biblijnymi. Nabożeństwo składało się z czytań biblijnych, modlitw, śpiewu psalmów i Wieczerzy Pańskiej. Na początku nabożeństwa, po inwokacji (Ps 124,8), słowami wspólnej modlitwy wyznawano grzechy, po czym następowała publiczna absolucja. Następnie śpiewano psalmy i inne teksty biblijne i czytano fragmenty Pisma. Po kazaniu następowała modlitwa i kolekta. Wieczerzę Pańską odprawiano bezpośrednio po liturgii Słowa. Kalwin dążył do wprowadzenia

²⁴⁴ L.F. Benson, *John Calvin and the Psalmody of the Reformed Churches*, „Journal of the Presbyterian Historical Society” 1909, t. 5, s. 4.

²⁴⁵ J. Kalwin, *Podstawowe nauki religii chrześcijańskiej (Institutio christianae religionis). Księga III. Rozdział XX*, tłum. J. Sałacki, Toruń 2018, s. 53.

²⁴⁶ Ibidem, s. 55.

²⁴⁷ Ibidem, s. 55.

²⁴⁸ F. Senn, *Reformation Liturgies*, w: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford 2015, <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-89> (dostęp: 02.01.2021), s. 18.

zwyczaju cotygodniowej Eucharystii (powołując się na zwyczaj apostołski), jednak rada miejska Genewy nie wyraziła na to zgody (utrzymano zwingliński zwyczaj komunii cztery razy do roku). Podczas kalwińskiego nabożeństwa oprócz tekstów pochodzących bezpośrednio z Biblii używano wierszowanych (metrycznych) parafraz psalmów i innych pieśni biblijnych, a także Modlitwy Pańskiej i Dekalogu. Podczas przygotowania Wieczerzy Pańskiej śpiewano Apostolskie Wyznanie Wiary. Występując w obronie swojego porządku nabożeństwa, Kalwin zwracał między innymi uwagę na jego zgodność z obyczajem starożytnego Kościoła, a także wewnętrzną spójność przejawiającą się w tym, że „akcja” liturgiczna prowadzi człowieka od wyznania grzechów, przez zapewnienie o ich przebaczeniu, Słowo i modlitwę, aż do duchowego posiłku i dziękczynienia u Stołu Pańskiego²⁴⁹.

Zwingli zniósł rok kościelny, pozostawiając jedynie Boże Narodzenie, Wielkanoc i Pięćdziesiątnicę. W konsekwencji zniknął również lekcjonarz z fragmentami Pisma Świętego przeznaczonymi na kolejne dni roku. W zamian reformacja szwajcarska upowszechniła zwyczaj nauczania całych ksiąg biblijnych, fragment po fragmencie (*Lectio continua*)²⁵⁰. Szwajcarzy byli ponadto jeszcze bardziej niż Luter krytyczni wobec rzymskokatolickiej teologii i praktyki mszy, modlitw za zmarłych i wstawiennictwa świętych. Radykalnie sprzeciwiali się nie tylko kultowi obrazów, ale też samej ich obecności w kościołach²⁵¹.

Szwajcarscy reformatorzy nie zamierzali kontynuować liturgicznych tradycji Kościoła średniowiecznego. Z upodobaniem podkreślali natomiast zgodność reformowanych obyczajów kościelnych z wzorcami starożytnymi. W przedmowie do *Porządku Kościelnego* (1535), który opracował Zwingli, a poprawił i przygotował do wydania Bullinger, czytamy, że „Kościół w Zurychu naśladuje zwyczaje pierwotnego Kościoła”²⁵². Z kolei Kalwin swoją agendę liturgiczną zatytułował *Forma modlitw i hymnów kościelnych ze sposobem sprawowania sakramentów i udzielania małżeństwa zgodnie ze zwyczajem starożytnego Kościoła*²⁵³.

²⁴⁹ Ibidem, s. 20.

²⁵⁰ Ibidem, s. 15.

²⁵¹ D. Klejnowski-Różycki, *Kult obrazów według Reformatorów: Marcina Lutera i Jana Kalwina*, „Studia Oecumenica” 2017, nr 17, s. 185–190.

²⁵² F. Busser, *Duchowość Zwingliego i Bullingera – reformacja w Zurychu*, w: (red.) J. Raitt, *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 315.

²⁵³ Pierre Pidoux (ed.), *Forme des Prieres et Chantz Ecclesiastiques, avec la maniere d'administrer les Sacrements, et consacrer le Mariage: selon la coutume de l'Eglise ancienne*, Genève, Kassel 1959.

Głoszona przez Zwingliego i Kalwina zgodność reformowanych obyczajów ze zwyczajami Kościoła pierwotnego pozostaje w znacznej mierze dyskusyjna. Niewątpliwie łączy je ze sobą prostota, zwłaszcza jeśli przyrównamy je do rozbudowanej liturgii późnego średniowiecza. Z drugiej strony Zwingli i Kalwin budowali swój obraz liturgii wczesnochrześcijańskiej na ograniczonej bazie źródłowej²⁵⁴. Szczegółowa analiza dostępnych współcześnie źródeł ukazuje bardziej złożony obraz liturgii chrześcijańskiej pierwszych czterech wieków²⁵⁵.

2.5. Reformacyjne spory o miejsce Słowa i muzyki w Kościele

Spory, kontrowersje i dyskusje wokół muzyki kościelnej toczyły się przez całą historię Kościoła. Swoje dylematy związane z obecnością muzyki w Kościele opisywał Augustyn w *Wyznaniach*. Augustyn zetknął się ze zwyczajem wspólnego śpiewania psalmów i hymnów w Mediolanie. Według jego relacji obyczaj ten, za przykładem Kościołów Wschodu, wprowadzono za czasów Ambrozego, w obliczu kontrowersji ariańskiej, „dla wzajemnej pociechy i zachęty”, „aby lud znużony smutkiem nie upadał na duchu”²⁵⁶. Opisując swoje doświadczenia, Augustyn wspominał: „Jakże płakałem, gdy, poruszony do głębi, słuchałem głosów Twego Kościoła, rozbrzmiewających słodko wśród hymnów i pieśni! Wpływały one do uszu, a z nich wsączała się do serca prawda i rozpałało się od niej uczucie pobożności; płynęły łzy i dobrze mi z nimi było”²⁵⁷. W dalszej części *Wyznań* Augustyn pisze o rozkoszy, jaką niesie ze sobą słuchanie melodii „w które wstąpiło życie Twoich słów”, i martwi się, że czyni im „więcej zaszczytu niż przystoi”²⁵⁸. Z obawy przed zbytnim skupieniem się, kosztem Słowa, na „wdzięcznych melodiach, w które obfituje Psalterz Dawidowy”, rodzi się wahanie pomiędzy „niebezpieczeństwem, jakie widzę w przyjemności, a pożytkiem, który poznałem z

²⁵⁴ D.R. Hyde, *According to the Custom of the Ancient Church? Examining the Roots of John Calvin's Liturgy*, „Puritan Reformed Journal” 2009, nr 2, s. 189.

²⁵⁵ Zob. M. Ławreszuk, op. cit., s. 51–217; P.M. Gy, *Sakramenty i liturgia w chrześcijaństwie łacińskim*, w: (red.) B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku...*, op. cit., s. 360–376.

²⁵⁶ Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1954, s. 164–165.

²⁵⁷ Ibidem, s. 164.

²⁵⁸ Ibidem, s. 209.

doświadczenia”²⁵⁹. Ostatecznie jednak, po rozważeniu wszelkich „za” i „przeciw”, Augustyn uznaje „wielki pożytek”, jaki płynie ze zwyczaju śpiewania w kościele²⁶⁰.

Odpowiedzi na pytanie „Czy w chwaleniu Pana Boga należy posługiwać się śpiewem?”, szukał również Tomasz z Akwinu²⁶¹. Rozważywszy różnego rodzaju zastrzeżenia, Akwinanta dochodzi jednak do wniosku, że „wypowiadanie ustami chwały Bożej jest potrzebne do wzbudzenia uczucia miłości ku Bogu. Cokolwiek więc do tego pomaga, może być użyte na chwałę Bożą [...] Dlatego słusznie wprowadzono śpiew na chwałę Bożą”²⁶².

Reformatorzy, dokonując bardzo głębokich zmian w liturgii i duchowości, również musieli się z tym zagadnieniem zmierzyć. Zgadając się w zasadniczej kwestii, jaką był autorytet Pisma, reformatorzy różnili się między sobą w podejściu do liturgii, a w szczególności do odziedziczonej po poprzednich pokoleniach tradycji liturgicznej. W sposób naturalny różnice te dały o sobie znać również w obszarze muzyki kościelnej. Dyskutowano o tym, czy w kościele w ogóle jest miejsce dla muzyki, a jeśli tak, to jakie jest jej zadanie. Czy jest jedynie „nośnikiem” Słowa, czy też posiada jakąś wartość sama w sobie? Zastanawiano się, czy muzyka pomaga w modlitwie i uwielbieniu Boga i czy przyczynia się do zwiastowania Ewangelii. Rozważano, jakiego rodzaju muzyka powinna być wykonywana podczas nabożeństw i czy powinno się w kościele używać instrumentów.

Wewnątrzreformacyjne spory o muzykę kościelną toczyły się w kontekście kultury muzycznej i praktyki liturgicznej epoki późnego renesansu. Jej charakterystyczną cechą była dominacja polifonii i związane z nią rozluźnienie dostrzegalnego dla słuchacza związku pomiędzy muzyką wykonywaną podczas nabożeństw a Słowem, krytykowane przez reformatorów, ale i przez humanistów na czele z Erazmem z Rotterdamu²⁶³. W polifonicznych utworach muzyki liturgicznej na przełomie XV i XVI w. skomplikowana symbolika i matematyczne formuły odgrywały rolę znacznie ważniejszą niż tekst, który stawał się w praktyce niesłyszalny. Ten model

²⁵⁹ Ibidem, s. 210.

²⁶⁰ Ibidem, s. 210.

²⁶¹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19: *Religijność*, tłum. S. Belch, Londyn 1975, s. 104.

²⁶² Ibidem, s. 106.

²⁶³ A. Wilson-Dickson, *Historia muzyki chrześcijańskiej*, tłum. M. Wiśniewska, Warszawa 2007, s. 87.

muzyki kościelnej pozostawał w oczywistej sprzeczności z reformacyjnym postulatem prymatu Słowa w nabożeństwie²⁶⁴.

2.5.1. Luter

Stosunek Lutera do muzyki kościelnej wynikał z dwóch przesłanek. Pierwszą była ogólna wizja reformy życia kościelnego i liturgii, którą prezentował, drugą zaś jego powszechnie znana miłość do muzyki. „Muzyka, zaraz po Słowie Bożym, zasługuje na najwyższą chwałę”²⁶⁵, pisał wittenberski reformator.

W porównaniu z innymi reformatorami Luter był bardzo ostrożny i zachowawczy, jeśli chodzi o zmiany w liturgii. Dążył do zachowania liturgicznej tradycji Kościoła i oczyszczenia jej z tego, co – używając języka *Augustany* – można nazwać „nadużyciami”. Był bardzo przywiązany do tradycyjnej liturgii godzin i chorału gregoriańskiego. Wobec powyższego chętnie sięgał po średniowieczne utwory liturgiczne, tłumacząc je na język niemiecki, parafrazując i dostosowując do potrzeb ewangelickiego nabożeństwa²⁶⁶.

Luter kochał muzykę i przejawiał w tej dziedzinie liczne talenty. Komponował²⁶⁷, śpiewał, grał na flecie i lutni. Jego przyjaciele i współpracownicy wspominali, że „śpiew go nigdy nie męczył”, a przy tym „zawsze potrafił z wielką elokwencją rozprawiać o muzyce”²⁶⁸. Po dziś dzień Luter, oprócz teologii, kojarzony jest z muzyką. Jeden z najbardziej popularnych obrazów przedstawiających Lutera ukazuje go z lutnią w ręku, w otoczeniu najbliższych, podczas wspólnego muzykowania²⁶⁹. Luter był wielkim znawcą i miłośnikiem niderlandzkiej polifonii, a w

²⁶⁴ A. Polaszek, M. Polaszek, *Luter, Zwingli, Kalwin...*, op. cit., s. 507–527.

²⁶⁵ Cytat za: A. Wilson-Dickson, op. cit., s. 75. Por. w oryginale: „Musica verdient, gleich nach dem Gottes Wort, der geößten Ehre” (WA T 1, 968).

²⁶⁶ Wykaz adaptowanych przez Lutera dawniejszych hymnów liturgicznych zamieszcza R. A. Leaver., *Luther, Martin*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000017219> (dostęp: 20.04.2022).

²⁶⁷ Wykaz skomponowanych przez Lutera melodii zamieszcza R. A. Leaver, op. cit., s. 7.

²⁶⁸ R. Bainton, op. cit., s. 325.

²⁶⁹ Gustav Spandenbergh (1828–1891), *Luther im Kreise seiner Familie musizierend*.

szczególności Josquina des Prés, o którym pisał, że jego nuty czynią to, czego on chce, podczas gdy inni mistrzowie śpiewu muszą robić to, czego chcą nuty²⁷⁰.

Luter nie napisał żadnego dzieła w całości poświęconego muzyce, istnieją jednak przesłanki, które wskazywałyby, że miał taki zamiar. Być może przyczynkiem do tego miał stać się szkic *O muzyce*²⁷¹, w którym Luter przedstawia muzykę jako „czysty, wspaniały dar Boży” i „narzędzie Ducha Świętego”. Wśród nauk przyznaje jej zaszczytne miejsce tuż za teologią. Muzyka, zdaniem Lutera, rozwesela serce, przepędza diabła, sprawia niewinną radość, pomaga w walce ze złością, pożądlivością i pychą. Luter z żalem pisał, że ewangelicy książęta Saksonii troszczą się o „broń i armaty”, podczas gdy katolicycy władcy Bawarii „pielęgnują muzykę”²⁷². Choć osobne dzieło poświęcone muzyce nie powstało, niemniej jednak filozofii i teorii muzyki Luter poświęcał sporo uwagi na marginesie innych zagadnień²⁷³.

Przydatność muzyki w kościele i pożytek, jaki z niej płynie dla wiernych, były dla Lutera oczywistością: „O tym, że śpiewanie hymnów jest dobre i zadowala Boga, wie, jak sądzę, każdy chrześcijanin”²⁷⁴. Muzyka miała być nośnikiem Słowa. Wszak „Słowo Boże chce być nie tylko głoszone z ambon, ale chce również być wysławiane”²⁷⁵. Luter z zapałem angażował muzykę w służbę Słowu, doskonale rozumiejąc dydaktyczny potencjał, jaki tkwi w pieśni kościelnej.

Postrzeżenie muzyki w kategorii jakiegokolwiek zagrożenia było Lutrowi całkowicie obce. Nie obawiał się, że muzyka odwróci uwagę od Słowa, tak jak nie obawiał się, że wiszący w kościele obraz przysłoni wiernym Boga. W jednym i w drugim przypadku, o ile tylko Słowo jest należycie wykładane, sztuka może jedynie wzmocnić przesłanie Ewangelii. Dlatego też Luter widział „wszelką sztukę, w szczególności zaś muzykę, w służbie temu, który ją stworzył i darował ludziom”²⁷⁶.

²⁷⁰ „Josquin ist der noten meister, die habens müssen machen, wie er wolt; die andern Sangmeister müssen machen, wie es die noten haben wöllen”. E. Østrem, *Josquin and „des fincken gesang”*, w: E. Østrem, J. Fleischer, N.H. Petersen (red.), *The Arts and the Cultural Heritage of Martin Luther*, Copenhagen 2002, s. 51.

²⁷¹ H. Schilling, op. cit., s. 539.

²⁷² „Duces Bavariae laudo in hoc, quia Musicam colunt. Apud nos Saxones arma et Bombardae praedicantur” (WA 30, II, s. 696).

²⁷³ Więcej: M.E. Anttila, *Luther's Theology of Music*, Berlin/Boston 2013; R.A. Leaver, *Luther's liturgical music. Principles and implications*, Minneapolis 2017; A. Loewe, *Musica est Optimum: Martin Luther's Theory of Music*, „Music and Letters” 2013, nr 4.

²⁷⁴ Ł. Barański, J. Sojka, op. cit., s. 170.

²⁷⁵ „Wortt Gottes will aus den Kanzeln verkündigt, aber auch gesungen werden” (WA BR 2, 2045).

²⁷⁶ Cytat za: M. Lienhard, op. cit., s. 292 (w oryginale: WA 35,475,4-5).

Luter pisał: „Kocham muzykę. Nie podobają mi się marzyciele, ponieważ potępiają muzykę”²⁷⁷. Ten, kto muzyki nie potrafi docenić, jest według niego „zwykłym gburem, niegodnym, by uważać go za człowieka”²⁷⁸. Niewykluczone, że to właśnie stosunek do muzyki był jednym z powodów niechęci, jaką Luter darzył Zwingliego, którego w *Krótkim wyznaniu o świętym sakramencie przeciw marzycielom* nazywa nie tylko „wrogiem świętego sakramentu” i „poganinem”, ale także „ohydnym marzycielem”²⁷⁹.

Luter wywarł olbrzymi wpływ na dzieje muzyki kościelnej. Dostrzegli go również przeciwnicy Lutra, ubolewający, że jego pieśni „uśmierciły więcej dusz, niżli jego kazania”²⁸⁰. Do czasów Reformacji śpiew liturgiczny był zasadniczo domeną celebransa i chóru. Za sprawą Lutra liturgiczne zgromadzenie stało się *kościółem śpiewającym (ecclesia cantans)*. Roland Bainton twierdzi, że wittenberski reformator może być uznany wręcz za „ojca śpiewu powszechnego”²⁸¹.

Luter uważał, że nie posiada dostatecznych zdolności poetyckich, które pozwalałyby mu zająć się pisaniem i tłumaczeniem pieśni, tak bardzo potrzebnych zreformowanym wspólnotom. Bezskutecznie próbował namówić do tego swojego przyjaciela Spalatina. Kiedy w roku 1524 Luter wydał swój śpiewnik²⁸², w przedmowie do niego pisał, że podjął się tej pracy „aby zacząć i zachęcić tych, którzy mogą zrobić to lepiej”²⁸³. Z perspektywy czasu należy zauważyć, że cel został osiągnięty. Luter znalazł wielu naśladowców. Wspólny śpiew zgromadzenia zadomowił się w luterańskich kościołach na dobre, a kancjonał stał się obok Biblii kluczowym składnikiem luterańskiej duchowości.

Lutrowi przypisuje się autorstwo 36 pieśni²⁸⁴, jednak granice pomiędzy oryginalną twórczością a swobodną adaptacją wcześniejszych utworów nie zawsze są jasno zarysowane. Pierwszą pieśń pt. „Wznosimy nową pieśń” Luter napisał w hołdzie

²⁷⁷ Cytat za: H. Schilling, op. cit., s. 539–540 (w oryginale: WA 30, II, s. 695–696).

²⁷⁸ R. Bainton, op. cit., s. 326.

²⁷⁹ M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*, tłum. M. Osęka, Warszawa 2007, s. 38–40.

²⁸⁰ R. Bainton, op. cit., s. 329.

²⁸¹ Ibidem, s. 327.

²⁸² *Eyn Enchiridion oder Handbuchlein*, Erfurt 1524, http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/luther_enchiridion_1524, (dostęp: 20.04.2022). W tym samym roku ukazał się też skromniejszy zbiór ośmiu pieśni (Achtliederbuch), spośród których cztery napisał Luter (*Etlich Cristlich lider. Lobgesang und Psalm*, Wittenberg 1524).

²⁸³ Ł. Barański, J. Sojka, op. cit., s. 171.

²⁸⁴ Ibidem, s. 169.

augustiańskim mnichom spalonym na stosie za głoszenie luterańskich nauk²⁸⁵. Luter niekiedy sam komponował melodie, a niekiedy sięgał po melodie chorałowe. Nie wzbraniał się również przed łączeniem melodii pochodzących z rycerskich ballad czy ludowych piosenek z religijnym tekstem²⁸⁶.

Luter niewątpliwie uznawał prymat Słowa w nabożeństwie i dążył do tego, aby muzyka kościelna służyła Słowu. Pierwszeństwo w kościele przyznawał wspólnej pieśni zgromadzenia. Nie wykluczał obecności w liturgii utworów bardziej złożonych, wykonywanych przez chóry i kantorów.

2.5.2. Zwingli

Podobnie jak u Lutra, stosunek Zwingliego do muzyki kościelnej pozostawał w bezpośrednim związku z tym, jak postrzegał on publiczny kult i w jaki sposób podchodził do kwestii reformy liturgii.

Po pierwsze, w rygorystycznej, zwingliańskiej interpretacji oddawania czci Bogu „w duchu i w prawdzie” nie było miejsca na coś tak zmysłowego jak muzyka. Co prawda, apostoł Paweł nawołuje, aby napelniać się Duchem poprzez psalmy, hymny i pieśni pełne ducha, jednak zdaniem Zwingliego chodzi tu o śpiewanie „w sercu”, a nie „ustami” (Kol 3,16). Zamiast „mamrotać” psalmy, chrześcijanie winni raczej je czytać i wyjaśniać ich treść²⁸⁷.

Po drugie, radykalny postulat całkowitego zerwania z Rzymem i „papieskim” kultem nakazywał całkowicie odrzucić całą historyczną spuściznę muzyki kościelnej²⁸⁸.

Po trzecie, Zwingli obawiał się, że muzyka tak mocno angażuje emocje człowieka, że odwraca jego uwagę od Słowa.

Wobec powyższego Zwingli całkowicie usunął muzykę z kościołów. Paradoks polega na tym, że Zwingli był prawdopodobnie najbardziej utalentowanym i najlepiej wykształconym muzykiem spośród reformatorów. Grał na kilkunastu instrumentach i miał opinię bardzo utalentowanego instrumentalisty²⁸⁹. Skomponował co najmniej trzy

²⁸⁵ Ibidem, s. 168.

²⁸⁶ A. Wilson-Dickson, op. cit., s. 78.

²⁸⁷ Ch. Garside, *Zwingli and the Arts*, New York 1966, s. 46.

²⁸⁸ G.R. Potter, *Zwingli*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 1994, s. 168.

²⁸⁹ Ch. Garside, op. cit., s. 22.

pieśni (do których napisał słowa), był również autorem opracowań wielogłosowych²⁹⁰. Sam będąc gruntownie wykształcony w tej dziedzinie, zalecał muzykę jako przydatne narzędzie w edukacji²⁹¹. Miłość do muzyki nieomal zrujnowała jego kościelną karierę. Kiedy w roku 1518 Zwingli ubiegał się o stanowisko kaznodziei w Zurichu, pojawiły się oskarżenia o „światowość” i „zmysłowość”. Okazało się, że Zwingli wspólnie ze swoimi przyjaciółmi grywał po gospodach muzykę całkowicie świecką i rozrywkową²⁹².

2.5.3. Kalwin

W przeciwieństwie do Lutera i Zwingliego, Kalwin nie był muzykiem, jednak jako dobrze wykształcony humanista musiał przyswoić sobie podstawy teorii muzyki²⁹³. Luter zajmował się zarówno muzyką kościelną (w teorii i w praktyce), jak i świecką (raczej w praktyce niż w teorii). Niezależnie od jej użyteczności dla Kościoła, wittenberski reformator kochał muzykę dla niej samej, dla jej piękna i kojącego wpływu na ludzką duszę. Zwingli, usunąwszy muzykę z kościołów, oddawał się swoim muzycznym pasjom całkowicie poza kontekstem oddawania czci Bogu. Kalwin natomiast interesował się muzyką i pisał o niej niemal wyłącznie w tym kontekście. Jego refleksja na temat muzyki sprowadzała się do teologii muzyki, uprawianej przede wszystkim z perspektywy duszpasterskiej²⁹⁴.

Ch. Garside zwraca uwagę na to, że w pierwszym wydaniu *Institutio* (1536) Kalwin poświęca muzyce niewiele uwagi. Zaledwie rok później, w *Artykułach* na temat organizacji i kultu Kościoła w Genewie, wprowadzenie do nabożeństwa wspólnego śpiewu psalmów Kalwin uznaje za jeden z kluczowych punktów reformy Kościoła w Genewie. Zmiana, jaka nastąpiła w ciągu kilku miesięcy w podejściu Kalwina do muzyki kościelnej, była najprawdopodobniej jednym z elementów jego przemiany z

²⁹⁰ Szczegółowe informacje podaje R. Leaver, *Zwingli, Ulrich*. Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000031085> (dostęp: 20.04.2022).

²⁹¹ Ch. Garside, op. cit., s. 75.

²⁹² Ibidem, s. 16. G.R. Potter wspomina również o innych zarzutach natury obyczajowej (G.R. Potter, op. cit., s. 55).

²⁹³ A. Dunning, *Calvin [Cauvin], Jean*. Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000004620>, (dostęp: 20.04.2022).

²⁹⁴ Ch. Garside, *The Origins of Calvin's Theology of Music: 1536–1543*, „Transactions of the American Philosophical Society” 1979, vol. 69, pt. 4, s. 6.

intelektualisty – teoretyka reformy Kościoła w reformatora i duszpasterza ²⁹⁵. Kiedy Kalwin latem 1536 r. przybył do Genewy, miał dwadzieścia siedem lat i był „zamkniętym w sobie intelektualistą” bez jakiegokolwiek doświadczenia duszpasterskiego²⁹⁶. Uciekając z Francji przed prześladowaniami, szukał spokojnego miejsca, w którym mógłby kontynuować swoje studia. Do pozostania w Genewie i włączenia się w dzieło reformy tamtejszego Kościoła namówił go Guillaume Farel, który słysząc wymówki Kalwina, według jego relacji „bluznął przekleństwem, że Bóg przeklnie poszukiwany przeze mnie wolny czas i spokój do nauki, jeśli odjadę i odmówię im wsparcia i pomocy w tak wielkiej potrzebie”²⁹⁷. Dzięki brzemiennej w skutki decyzji Kalwina o pozostaniu w Genewie, w ciągu zaledwie pół roku dokonała się niezwykła przemiana młodego, nieśmiałego uczonego w świadomego swego powołania duszpasterza. Już w styczniu 1537 r. Kalwin wraz z Farelem przedłożyli Radzie miejskiej Genewy *Artykuły* na temat organizacji i kultu Kościoła w Genewie, będące swego rodzaju manifestem programowym genewskiej Reformacji. Jednym z pięciu zawartych w *Artykułach* postulatów było wprowadzenie do porządku nabożeństwa wspólnotowego śpiewu psalmów. Kalwin argumentował, że byłaby to rzecz „najwłaściwsza” dla budowania Kościoła. Powoływał się na przykład starożytnego Kościoła i świadectwo apostoła Pawła. Krytykował pozbawioną muzyki „zwingliańską” liturgię Kościoła genewskiego, pisząc, że modlitwy wiernych są tak „zimne”, że „powinniśmy być z tego powodu zawstydzeni i zażenowani”. Wspólny śpiew miał wznieść serca ku Bogu, pobudzić je do wzywania Go i wychwalania Jego imienia²⁹⁸.

Od czasu opublikowania *Artykułów* stosunek Kalwina do muzyki kościelnej nabiera rysów duszpasterskich, a przy okazji ujawnia głęboką refleksję nad świadectwem Pisma Świętego i starożytnego Kościoła w tej kwestii. Od tej pory Kalwin wielokrotnie zwracał uwagę na fakt, że wspólny śpiew zgromadzenia jest zwyczajem apostoelskim i że apostoł Paweł w Liście do Kolosan napomina: „z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach” (Kol 3,16). Komentując ten

²⁹⁵ Ibidem, s. 9.

²⁹⁶ A. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 146.

²⁹⁷ Ibidem, s. 146.

²⁹⁸ Ch. Garside, *The Origins...*, op. cit., s. 10.

fragment, Kalwin pisał, że poprzez wspólny śpiew „pobożni ludzie budują się nawzajem”²⁹⁹. Śpiew zgromadzenia, oprócz jego dydaktycznych walorów, jest również wyrazem radosnego uwielbienia, ponieważ „Bóg zawsze dostarcza swemu ludowi powodów do radosnych śpiewów”³⁰⁰. Wiele wskazuje na to, że to właśnie zle doświadczenia pierwszych miesięcy spędzonych w Genewie pozwoliły Kalwinowi dostrzec duszpasterski kontekst zagadnienia. Wspólny śpiew miał być wszak antidotum na „zimne” modlitwy pozbawionej muzyki zwingliańskiej liturgii. W swoim przekonaniu o dobroczynnym wpływie wspólnego śpiewu na publiczny kult Kalwin utwierdził się podczas swojego pobytu w Strasburgu. W mieście tym, pod wpływem Bucera wprowadzono do porządku nabożeństwa wspólny śpiew. Kalwin, który w Strasburgu pełnił funkcję pastora zboru francuskiego, wspierał zwyczaj śpiewania psalmów podczas nabożeństwa i doprowadził do opublikowania zbioru psalmów w języku francuskim³⁰¹.

Kalwin podzielał przynajmniej po części obawy Zwingliego, że muzyka może odwracać uwagę od Słowa. W przeciwieństwie jednak do reformatora z Zurychu, nie przeciwstawiał w sposób radykalny śpiewania „w sercu” śpiewaniu „ustami”. Idąc raczej za tradycją reprezentowaną przez Augustyna, św. Benedykta i Tomasza z Akwinu, zachęcał, aby śpiewać „ustami”, ale w zgodzie z „sercem”. Podkreślał przy tym prymat słowa nad muzyką, pisząc, że „musimy starannie wystrzegać się, aby nasze uszy nie były bardziej skupione na muzyce, niż nasze umysły na duchowym sensie śpiewanych słów”³⁰². Oprócz apostoła Pawła Kalwin przywoływał również przykład św. Augustyna, który w kwestii muzyki w kościele przeżywał poważne rozterki i wątpliwości. Ostatecznie, rozważywszy wszelkie zagrożenia i korzyści wynikające ze wspólnego śpiewania, Augustyn podtrzymał ten zwyczaj w swoim Kościele³⁰³.

Kalwin dopuszczał podczas nabożeństw jedynie śpiew psalmów i innych tekstów biblijnych (wyjątek, jaki czynił dla apostołskiego *Credo*, zdaje się być niekonsekwencją). Skoncentrowanie życia muzycznego wspólnoty wokół psalmów było

²⁹⁹ J. Kalwin, *Podstawowe nauki religii chrześcijańskiej...*, op. cit., s. 57.

³⁰⁰ Ibidem, s. 54.

³⁰¹ Ch. Garside, *The Origins...*, op. cit., s. 10.

³⁰² J. Kalwin, *Podstawowe nauki religii chrześcijańskiej...*, op. cit., s. 58; por. w oryginale: J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, Paris 1859, t. 2, Livre 3, s. 224, <https://www.unige.ch/theologie/cite/calvin/institution> (dostęp: 20.04.2022).

³⁰³ Ibidem., s. 57–58.

niczym innym jak tylko zastosowaniem zasady *Sola scriptura* w dziedzinie muzyki kościelnej³⁰⁴.

Kalwin, podobnie zresztą jak Tomasz z Akwinu, sprzeciwiał się używaniu instrumentów muzycznych w kościele. Uważał je za niewłaściwe w czasach Nowego Testamentu naśladowanie starotestamentowego świata „cieni” i „figur”³⁰⁵.

Kalwin podkreślał, że nie każdy rodzaj muzyki nadaje się do użytku kościelnego. Melodie muszą być „dostosowane do powagi, jaka przystoi przed obliczem Bożym”, a śpiewać należy „z umiarem”³⁰⁶. Proste, podniosłe melodie powinny „harmonizować ze słowem, lecz nie dominować nad nim”³⁰⁷. Jednak sposób, w jaki muzyka oddziałuje na emocje człowieka, oprócz zagrożeń, które podkreślał Zwingli, niesie ze sobą również pozytywny potencjał. Śpiew, zdaniem Kalwina, wspiera modlitwę, bardziej niż „samo słowo” rozpala miłość do Boga i „roznieca zapał do głoszenia Bożej chwały”³⁰⁸. Dzięki temu muzyka może być użytecznym narzędziem dla głoszenia Słowa i budowania Kościoła. Jednak melodie, które są „komponowane wyłącznie dla wprawienia w dobry nastrój i dla przyjemności uszu, nie przystoją majestatowi Kościoła i są Bogu obmierzłe”³⁰⁹. Jeżeli złe słowa mogą źle wpływać na obyczaje (1 Kor 15,33), to tym bardziej niebezpieczne stają się, jeśli towarzyszy im muzyka, dzięki której jeszcze mocniej wnikają w serce³¹⁰.

Refleksja Kalwina na temat liturgii i roli muzyki w uwielbieniu Boga jest głęboko zakorzeniona w źródłach biblijnych i patrystycznych. Wzorców liturgicznych Kalwin poszukuje u Ojców Kościoła. Nowotestamentowe zachęty do nauczania poprzez śpiew (Kol 3,16) interpretuje w świetle praktyki Kościoła starożytnego. Kalwin nie odrzuca kościelnej tradycji, ale poddaje ją krytycznej ocenie. Dąży do konsekwentnego stosowania zasady *Sola scriptura* w dziedzinie kultu. W jej świetle stara się opisać właściwe relacje pomiędzy Słowem a muzyką w liturgii. Poglądy Kalwina krystalizują się zarówno w ogniu współczesnych mu polemik, jak i poprzez lekturę autorów

³⁰⁴ Ch. Garside, *The Origins...*, op.cit, s. 7, 10, 17.

³⁰⁵ J. Calvin, *Commentary on Psalms 71. Calvin's Commentary on the Bible*, <https://www.studylight.org/commentaries/eng/cal/psalms-71.html> (dostęp: 20.04.2022).

³⁰⁶ J. Kalwin, op. cit., s. 57.

³⁰⁷ K. Meller, op. cit., s. 284–285

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ J. Kalwin, *Podstawowe nauki religii chrześcijańskiej...*, op. cit., s. 58.

³¹⁰ J. Calvin, *The Form of Prayers and Songs of the Church, 1542: Letter to the Reader*, „Calvin Theological Journal” 1980, t. 15, z. 2, s. 164.

starożytnych i średniowiecznych. Dlatego punktem wyjścia dla kalwińskiej kultury Psałterza jest zasada *Sola scriptura* i jej implikacje w dziedzinie kultu. Na tej podstawie genewski reformator rozwija swoją teologię Psałterza i jej praktyczne zastosowania.

Rozdział 3

Kształtowanie się i rozwój kalwińskiej kultury Psalterza

3.1. Reformacyjna refleksja nad rolą psalmów w liturgii i pobożności

3.1.1. Luter

Psalmy odgrywały bardzo ważną rolę w teologii i duchowości Marcina Lutra. Jako zakonnik przez wiele lat obcował z nimi na co dzień, uczestnicząc regularnie w klasztornej Liturgii Godzin. Po tym jak porzucił stan zakonny, kontynuował zwyczaj codziennej modlitwy liturgicznej słowami psalmów, zachęcając do niej swoich studentów i współpracowników³¹¹. Luterkańska Liturgia Godzin została jednak ograniczona do modlitwy porannej (jutrznia) i wieczornej (nieszpory)³¹².

Adaptując na potrzeby zreformowanego Kościoła średniowieczną liturgię, Luter zachował w całej rozciągłości obecne w niej liczne fragmenty psalmów. Jednocześnie, wprowadzając do nabożeństwa język narodowy, uczynił je zrozumiałymi dla zwykłych wiernych. Ponadto, obok śpiewanych na gregoriańskie melodie psalmów responsoryjnych, gradualów i introitów, w odnowionej liturgii pojawiły się za sprawą Lutra pieśni będące parafrazami psalmów. Od kalwińskich psalmów metrycznych różnią się one tym, że są znacznie bardziej swobodne. Reformowani autorzy metrycznych wersji psalmów dążyli do oddania oryginalnego tekstu w sposób tak dokładny, jak to tylko możliwe, biorąc pod uwagę ich poetycką formę. Luter i jego naśladowcy tworzyli autorskie teksty inspirowane psalmami. Najbardziej znana pieśń Lutra, uznawana za hymn luterkańskiej Reformacji (*Ein feste Burg ist unser Gott*), jest na tyle swobodną parafrazą Psalmu 46, że trafnie bywa nazywana poetyckim kazaniem na jego temat³¹³.

Luter poświęcił Psalterzowi pierwszy cykl wykładów, jaki wygłosił po objęciu stanowiska wykładowcy na uniwersytecie w Wittenberdze (1513–1515). Stał się on dla przyszłego reformatora „istotnym etapem na drodze do odkrycia nauki o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę”³¹⁴. Objasniając Księgę Psalmów, Luter kładł

³¹¹ M. Lienhard, *Luter i początki reformacji*, w: (red.) J. Raitt, *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, tłum. P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 294.

³¹² Ch. Bertoglio, op. cit., s. 247.

³¹³ Ibidem, s. 252.

³¹⁴ J. Sojka, *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wisła 2014, s. 16.

„podwaliny pod przyszlą teologię krzyża”³¹⁵. Luter interpretował psalmy według klucza chrystologicznego, wierząc, że w sensie dosłownym, choć profetycznym, mówią one o Chrystusie³¹⁶. W konsekwencji jego wykłady Psalterza były w znacznej mierze poświęcone znaczeniu męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W swojej pracy nad psalmami Luter chętnie sięgał po komentarze Ojców Kościoła, na czele ze św. Augustynem. Przy tej okazji zgłębiał poglądy Augustyna na łaskę i zbawienie, z którymi się coraz wyraźniej utożsamiał. Nie ulega wątpliwości, że późniejszy Lutrowy sprzeciw wobec sprzedaży odpustów wyrastał między innymi z lektury psalmów w interpretacji św. Augustyna. Zapiski Lutra z tego okresu świadczą o tym, że to właśnie w trakcie przygotowywania wykładów z Psalterza dochodził on do swoich brzemiennych w skutki wniosków na temat łaski, wiary i uczynków³¹⁷.

Do pracy dydaktycznej Luter podchodził z pasją, w nowatorski sposób, który owocował lawinowo rosnącą liczbą słuchaczy. Kazał drukować psalmy na dużych kartkach, z odstępami pomiędzy wersetami, w których studenci mogli zamieszczać swoje notatki³¹⁸. Od czasu pierwszych wykładów z Księgi Psalmów opinia znakomitego, porywającego audytorium wykładowcy towarzyszyła Lurowi do końca życia i miała olbrzymi wpływ na bieg wydarzeń związanych z narodzinami i rozwojem ruchu reformacyjnego.

W trakcie pracy nad psalmami kształtowało się również podejście Lutra do Pisma Świętego i jego interpretacji, które jakiś czas później znalazło swój wyraz w formule *Sola scriptura*³¹⁹. W psalmach Luter odkrywał Słowo, które przemawia do człowieka bezpośrednio, w sposób zrozumiały, niewymagający autorytatywnej, urzędowej wykładni Kościoła. A zatem w wykładach Psalterza można doszukać się nie tylko wczesnej postaci Lutrowej nauki o usprawiedliwieniu, ale również wczesnej postaci jego teologii Słowa³²⁰.

Luter wracał do psalmów przez całe swoje życie. Opracował sześć edycji Psalterza w języku niemieckim. Jako wykładowca sięgał do nich jeszcze dwukrotnie

³¹⁵ Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1, Bielsko-Biała 2016, s. 58.

³¹⁶ O. Pesch, op. cit., s. 90.

³¹⁷ J.M. Todd, *Marcin Luter*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1983, s. 92.

³¹⁸ O. Pesch, op. cit., s. 77.

³¹⁹ Ł. Barański, J. Sojka, op. cit., s. 61.

³²⁰ O. Pesch, op. cit., s. 93.

(lata 1518–1521 i 1532–1535)³²¹. Luter nazywał Psalterz „małą Biblią”³²², w której wszystko, co znajduje się w całej Biblii, ujęte jest w najpiękniejszy i najkrótszy sposób”³²³. Pisał, że w tej „książeczce wszystkich świętych” każdy człowiek znajduje „słowa, które są do jego położenia stosowne i tak odpowiednie, jakby były ułożone jedynie z względu na niego, tak, że i on sam nie może ich lepiej ułożyć ani lepszych znaleźć, ani sobie lepszych życzyć”³²⁴. Psalterz, jak twierdził wittenberski reformator, „rymuje się z życiem”, a czytając psalmy „spoglądasz wszystkim świętym w serce”³²⁵. Luter porównywał Psalterz do Modlitwy Pańskiej. Jedno i drugie jest bowiem szkołą modlitwy i Bożą odpowiedzią na prośbę ludu: „naucz nas modlić się”. Dlatego dobrze byłoby, gdyby chrześcijanie znali Psalterz na pamięć i potrafili w każdej sytuacji zacytować odpowiedni fragment³²⁶. We wprowadzeniu do Psalterza (1531) Luter pisze o tym, że całe „Ojcze nasz” zawarte jest w Psalterzu i że jedno pomaga zrozumieć drugie³²⁷. W *Summariuszu Psalmów* (1531) przyporządkowuje każdy psalm do odpowiednich przykazań Dekalogu i prośb Modlitwy Pańskiej³²⁸. Ta niezwykła kompilacja ukazuje wyraźnie, że Luter stawiał Psalmy obok tak fundamentalnych dla życia chrześcijańskiego tekstów, jak Dekalog i Modlitwa Pańska, traktując je jako część swoistego ewangelickiego elementarza albo „pacierza”, który każdy chrześcijanin winien sobie przyswoić.

Trudno przecenić wpływ, jaki psalmy wywarły na duchowość i teologię Lutra. Aleksander Nawarecki w swoim eseju „Czytanie psalmów z Lutrem” stawia tezę, że „ziarno reformacji wyrosło bezpośrednio z lektury psalmów”, i słusznie dziwi się, iż tak niewiele miejsca poświęcają temu zagadnieniu historycy³²⁹. Jednakże, w przeciwieństwie do Kalwina, Luter dopuszczał śpiewanie podczas nabożeństw pieśni,

³²¹ J. Sojka, op. cit., s. 16.

³²² Koncepcję Psalterza jako „małej Biblii” znajdujemy nie tylko u Lutra. Jakub Wujek w przedmowie do *Psalterza Dawidowego* z 1594 r. pisał tak: „Księgi Psalmów [...] mają w sobie nie tylko wszystkie tajemnice o Panu Chrystusie i o Kościele jego, [...] ale nadto zamykają w sobie summę, albo krótkie zebranie wszystkiego Pisma Świętego (*Psalterz Dawidów* w przekładzie J. Wujka, wstęp i oprac. J. Frankowski, Warszawa 1993, s. 23). Robert Bellarmin pisał, że Księga Psalmów to „quasi compendium et summa totius Veteris Testamenti” (G. Ravasi, *Psalmi*, t. 1, tłum. P. Mikulska, Kraków 2007, s. 18).

³²³ M. Luter, *Przedmowy do ksiąg biblijnych...*, op. cit., s. 24.

³²⁴ Ibidem, s. 26 (w oryginale WA DB 10,I, s. 99).

³²⁵ Ibidem, s. 26 (w oryginale WA DB 10,I, s. 99).

³²⁶ G. Ravasi, *Psalmi*, t. 1, tłum. P. Mikulska, Kraków 2007, s. 32.

³²⁷ Ibidem, s. 34.

³²⁸ B. Cameron, *Luther's Summaries of the Psalms (1531) – A Model for Contemporary Psalm Interpretation*, St. Louis 1991, <https://scholar.csl.edu/stm/481> (dostęp: 20.04.2022).

³²⁹ A. Nawarecki, *Czytanie psalmów z Lutrem*, „Konteksty” R. 72, 2018, nr 3 (322), s. 155.

których tekst nie pochodził bezpośrednio z Pisma Świętego. Miały one pełnić funkcję dydaktyczną, być nośnikiem ewangelicznej nauki. Repertuar złożony z samych tylko psalmów tego zadania spełnić by nie zdołał³³⁰. W praktyce liturgicznej Kościołów luterzańskich, pieśni te, zwane hymnami, zajęły ostatecznie miejsce bardziej eksponowane niż psalmy. Do pewnego stopnia stało się to wbrew intencjom reformatora. Zachęcał on bowiem w równym stopniu do śpiewania hymnów i do zachowania średniowiecznego obyczaju śpiewania psalmów. Tymczasem w Kościołach luterzańskich przyjęły się hymny, kancjonał stał się, obok Pisma Świętego, niekwestionowanym symbolem luterńskiej pobożności, a zwyczaj śpiewania psalmów na sposób gregoriański zaniknął. W odróżnieniu od kalwińskiej kultury Psalterza, luteranizm wytworzył muzyczno-liturgiczną kulturę kancjonału.

3.1.2. Zwinglii

Jako diecezjalny duchowny Zwingli zapewne również obcował z psalmami na co dzień, choć nie w takim wymiarze jak Luter, który był zakonikiem. Miał jednak do nich zupełnie inny stosunek. Usuwając muzykę z kościołów, Zwingli podkreślał, że zamiast „mamrotać” psalmy, chrześcijanie winni raczej je czytać i wyjaśniać ich treść³³¹. Słowa te świadczą o tym, że Psalterz był dla Zwingliego po prostu jedną z ksiąg Pisma Świętego, pełną proroczych zapowiedzi dotyczących życia, męki i śmierci Chrystusa³³². W roku 1532 ukazał się (pośmiertnie) Zwingliego przekład psalmów z hebrajskiego na niemiecki³³³. Nie napisał do nich komentarza, opatrzył je jedynie krótkimi argumentami o charakterze moralizatorskim i chrystologicznym³³⁴. W porównaniu z innymi księgami Pisma Świętego Zwingli poświęcił psalmom niewiele uwagi. Zdaniem G. Pottera sposób, w jaki Zwingli potraktował psalmy, był „rozczarowujący”. W argumentach do psalmów Zwingli zawarł zaledwie obserwacje,

³³⁰ Więcej o luterzańskich hymnach jako „śpiewanej Ewangelii”: C.B. Brown, *Singing the Gospel. Lutheran Hymns and the Success of the Reformation*, Cambridge (Massachusetts)/London (England) 2005.

³³¹ Ch. Garside, *Zwingli and the Arts*, New York 1966, s. 46.

³³² G.B. Potter, *Zwingli and the Book of Psalms*, „Sixteenth Century Journal” 1979, nr 10, z. 2, s. 47.

³³³ R. Pietkiewicz, *Ułryk Zwingli jako...*op. cit., s. 338.

³³⁴ Ibidem, s. 371.

na których mógł zbudować komentarz, ale tego nie uczynił, poprzestając na nieco przypadkowych refleksjach³³⁵.

3.1.3. Kalwin

Kalwin był wielkim miłośnikiem Psalterza. Poświęcał mu wiele uwagi, zarówno jako egzegeta, jak i jako kaznodzieja. Jego komentarz do Księgi Psalmów słusznie uchodzi za jeden z najważniejszych w historii Kościoła³³⁶. Jednak, w przeciwieństwie do Zwingliego, dla Kalwina Psalterz nie był w pierwszej kolejności, jako jedna z wielu ksiąg biblijnych, przedmiotem studiów i wykładów – był natchnionym przez Ducha Świętego modlitewnikiem i księgą liturgiczną apostołskiego Kościoła, której należało przywrócić właściwe jej miejsce w sprawowaniu publicznego i prywatnego kultu.

Kalwin wyróżniał Psalmę wśród innych ksiąg Pisma Świętego, wskazując, że Pismo Święte jako całość zawiera przykazania, które Bóg dał swoim sługom, a tymczasem w psalmach znajdujemy coś więcej: spotykamy proroków, którzy rozmawiają z Bogiem, ujawniając swoje najskrytsze myśli. Dzięki temu Psalterz jest najlepszą szkołą modlitwy dla chrześcijan³³⁷, a zarazem „anatomią wszystkich części ludzkiej duszy”³³⁸. Znajdujemy w nim bowiem wszystko to, co pobożny człowiek ma do powiedzenia Bogu: „Duch Święty umieścił tutaj jak żywe wszystkie bóle, smutki, lęki, wątpliwości, nadzieje, troski, niepokoje, aż po najbardziej zawile uczucia, które zwykle wstrząsają ludzkim duchem”³³⁹. Kalwin, który kazania ze Starego Testamentu głosił w dni powszednie, a z Nowego Testamentu w niedziele, czynił niekiedy wyjątek dla psalmów, poświęcając im popołudniowe niedzielne nauczanie. Regularne wykłady na temat psalmów wygłaszał w latach 1552–1556. O psalmach dyskutowano również w latach 1555–1559 podczas cotygodniowych spotkań genewskich pastorów³⁴⁰. W

³³⁵ G.B. Potter, op. cit., s. 49.

³³⁶ G. Ravasi, op. cit., s. 66.

³³⁷ D. Trocmé-Latter, *The psalms as a mark of Protestantism: the introduction of liturgical psalm-singing in Geneva*, „Plainsong and Medieval Music” R. 2011 (20), nr 2, s. 146.

³³⁸ „J’ay accoustumé de nommer ce livre une anatomie de toutes les parties de l’ame, pource qu’il n’y a affection en l’homme laquelle ne soit yci representee comme en un miroir” (J. Calvin, *Jean. Commentaires de Jean Calvin sur le livre des Pseaumes: avec une table fort ample des principaux points traittez és ommentaires*, Paris 1859, <https://www.unige.ch/theologie/cite/calvin>; dostęp: 20.04.2022).

³³⁹ Cytat za: Ravasi, op. cit., s. 20.

³⁴⁰ B. Pitkin, *Imitation of David: David As a Paradigm for Faith in Calvin's Exegesis of the Psalms*, „Sixteenth Century Journal” 1993, nr 24/4, s. 846.

Przedmowie do Psalterza (1543) Kalwin powtarza za Augustynem, że człowiek nie jest w stanie śpiewać pieśni „godnych Boga”, wyjąwszy te, które od Niego otrzymał. Dlatego też nie ma pieśni lepszych ani bardziej odpowiednich do uwielbienia Boga niż Psalmy Dawida, które Duch Święty wypowiedział i stworzył przez niego³⁴¹. O tym, jak wielką wagę Kalwin przypisywał psalmom w kontekście modlitwy, świadczy fakt, że rozdział *Institutio* poświęcony modlitwie (Księga III. Rozdział XX) zawiera około sześćdziesiąt aluzji i cytatów z Księgi Psalmów.

Refleksja na temat psalmów wzbogaca systematyczną i zdyscyplinowaną intelektualnie teologię Kalwina o liczne wątki egzystencjalne, emocjonalne i estetyczne. Kiedy Kalwin pisze o psalmach, jego język, nic nie tracąc na właściwej mu precyzji i jasności stylu, zyskuje poetycki i bardziej osobisty wymiar. Pojawiają się w nim „zapach”, „smak”, „dźwięk”, „słodycz” i „wzniosłość”, których nie da się oddać precyzyjnym, prawniczym wywodem³⁴². W psalmach Kalwin odkrywa, że to, czego do końca nie można wypowiedzieć ludzkimi słowami – chwałę i tajemnicę Boga – Słowo powiązane z muzyką opisuje w sposób, w jaki sam tekst opisać nie potrafi³⁴³. Kalwin nie był muzykiem, a sztuka jako taka nie była jego pasją. Jego fascynacja psalmami i przypisywanie im kluczowego znaczenia w uwielbieniu Boga nie wynikały z miłości do sztuki. Były raczej świadectwem uznania potencjału muzyki jako narzędzia pomocnego w niesieniu Słowa do ludzkich serc³⁴⁴. O muzyce Kalwin pisze wyłącznie w rozdziałach *Institutio* poświęconych modlitwie, w innym kontekście nie jest nią zainteresowany. Ale kiedy pisze o psalmach, odkrywa „niewiarygodne piękno współbrzmienia” Słowa i muzyki, którego doświadcza człowiek, słysząc głos Boga. Kalwin opisuje to doświadczenie w kategoriach nie tylko intelektualnych i duchowych, ale również estetyczno-muzycznych, z całym bagażem zmysłowych skojarzeń. Doświadczenie piękna i towarzyszące mu wzruszenie w kontekście psalmów stają się aktem modlitwy i kontemplacji³⁴⁵.

³⁴¹ Ch. Garside, *Calvin's Preface to the Psalter: A Re-Appraisal*, „The Musical Quarterly” 1951, t. 37, nr 4, s. 571.

³⁴² E. Lambert, „*In corde iubilum*”. *Music in Calvin's Institutes of the Christian Religion*, „Reformation & Renaissance Review” 2012, t. 14, nr 3, s. 282.

³⁴³ Ibidem, s. 271.

³⁴⁴ L.P. Spelman, *Calvin and the Arts*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1948, t. 6, nr 3, s. 246.

³⁴⁵ E. Lambert, op. cit., s. 281.

Erin Lambert nazywa kalwinizm „religią predestynacji i psalmów”³⁴⁶. Określenie to może razić daleko idącym uproszczeniem. Sam Kalwin zapewne oponowałby przeciwko sprowadzaniu jego teologii do jednej, w gruncie rzeczy pobocznej kwestii, jaką jest doktryna o wybraniu³⁴⁷. Niemniej jednak, pisząc o „religii predestynacji i psalmów”, Erin Lambert słusznie uwypukla dwa wymiary duchowości Jana Kalwina. Pierwszy wyraża się w dążeniu do intelektualnego poznania i opisanie prawdy wynikającej z Objawienia w sposób możliwie pełny, spójny, precyzyjny i systematyczny. Dążenie to widać wyraźnie między innymi w soteriologii Kalwina, której elementem, harmonijnie połączonym z całością, jest doktryna o wybraniu. Drugi wymiar polega na odkrywaniu egzystencjalnego, osobistego doświadczenia Boga, pośród tego, co składa się na „wszystkie bóle, smutki, lęki, wątpliwości, nadzieje, troski, niepokoje, aż po najbardziej zawile uczucia, które zwykle wstrząsają ludzkim duchem”. W tym drugim wymiarze kluczową rolę odgrywa Psalterz, w którym Kalwin upatruje anatomię wszystkich części ludzkiej duszy.

3.2. Kongregacyjny śpiew psalmów w Strasburgu i w Genewie w czasach Kalwina

W roku 1536 Kalwin przybył do Genewy i za namową Farela włączył się w dzieło reformy tamtejszego Kościoła. Jak wspominał, „Farel i Pierre Viret wypędzili niedawno z miasta papieża, jednak sytuacja nie była ustabilizowana – wśród mieszkańców istniały podziały i niebezpieczne rozłamy”³⁴⁸. Prekursorzy genewskiej reformacji, przyjmując zwingliańskie wzorce, usunęli z kościołów wszelką muzykę. Pozbawiona śpiewu liturgia wywarła na Kalwinie przygnębiające wrażenie. Pisał, że modlitwy wiernych są tak „zimne”, że „powinniśmy być z tego powodu zawstydzeni i zażenowani”. Ta diagnoza i związany z nią postulat wprowadzenia do porządku nabożeństwa wspólnego śpiewu psalmów, znalazły się w *Artykułach* na temat organizacji i kultu Kościoła w Genewie, które w styczniu 1537 r. Kalwin wraz z

³⁴⁶ Ibidem, s. 285.

³⁴⁷ A. McGrath twierdzi, że wbrew obiegowej opinii, „Kalwin traktuje predestynację jako incydentalny aspekt soteriologii”; zdecydowanie więcej uwagi zagadnieniu wybrania poświęca Beza (zob. A. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 302).

³⁴⁸ Cytat za: A. McGrath, op. cit., s. 146.

Farelem przedłożyli Radzie miejskiej Genewy³⁴⁹. Zdaniem Kalwina korzyści płynących ze wspólnego śpiewania psalmów nie sposób przecenić. Kalwin ubolewał nad tym, jak wielkiej pociechy i korzyści Kościół został pozbawiony przez „papiestwo”, które wypaczyło funkcję Psalterza, zamieniając „pieśni duchowe” w „mamrotanie bez zrozumienia” łacińskich tekstów. Dlatego psalmy winny być, jego zdaniem, śpiewane w zrozumiałym języku przez całe zgromadzenie. Wspólny śpiew psalmów był jednym z najważniejszych punktów programu reformy Kościoła w Genewie, a zarazem jednym z najbardziej istotnych elementów wielkiej idei Kalwina, jaką było przywrócenie do życia apostoelskich zwyczajów starożytnego Kościoła³⁵⁰.

Stosunki pomiędzy Kalwinem i Farelem z jednej a władzami Genewy z drugiej strony, na przełomie 1537 i 1538 roku, ulegały stopniowemu pogorszeniu. Spór w istocie dotyczył kwestii zakresu władzy magistratu w sprawach kościelnych, ale objawiał się konfliktami wokół zasad stosowania ekskomuniki, częstotliwości odprawiania Wieczerzy Pańskiej, a także śpiewania psalmów i innych postulatów Kalwina i Farela w dziedzinie kultu. W kwietniu 1538 r. Rada miejska straciła cierpliwość wobec niepokornych cudzoziemców (ani Farel, ani Kalwin nie byli obywatelami Genewy) i nakazała im opuścić miasto³⁵¹.

W Strasburgu, dokąd udał się Kalwin, reformacja triumfowała od wczesnych lat dwudziestych XVI w. Czołowy strasburski reformator, Marcin Bucer, rozwijał lokalny Kościół w kierunku pod wieloma względami bliskim Kalwinowi. W podobny sposób rozumiał on potrzebę katechizacji młodzieży i sprawowania dyscypliny kościelnej. A co najważniejsze, od wielu lat (prawdopodobnie już od roku 1524)³⁵² w strasburskich kościołach podczas nabożeństw śpiewano rymowane psalmy w języku narodowym (niemieckim)³⁵³. To właśnie w Strasburgu narodził się zwyczaj jednogłosowego, kongregacyjnego śpiewu psalmów metrycznych w języku narodowym, który z czasem stanie się znakiem rozpoznawczym ewangelicyzmu reformowanego³⁵⁴.

³⁴⁹ M. Kingdon, *Uses of the Psalter in Calvin's Geneva*, w: E. Grunewald, H.P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 21.

³⁵⁰ Ch. Garside, *The Origins...*, op. cit., s. 10.

³⁵¹ A. McGrath, op. cit., s. 152.

³⁵² D. Trocmé-Latter, op. cit., s. 152.

³⁵³ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 39.

³⁵⁴ P. François, *Calvin the Poet. The Strasbourg Psalter of 1539*, w: M Arnold (red.), *John Calvin, The Strasbourg Years (1538–1541)*, Eugene, OR, 2016, s. 63.

Bucer, który teologicznie sytuował się pomiędzy Lutrem a Zwinglim i wiele wysiłku wkładał w dążenie do pojednania pomiędzy coraz bardziej zwaśnionymi nurtami reformacji³⁵⁵, dopuszczał śpiewanie podczas nabożeństw zarówno psalmów, jak i hymnów³⁵⁶. Jednakże już w roku 1524 przyznawał pierwszeństwo psalmom i zachęcał do śpiewania psalmów metrycznych³⁵⁷. W kwestii muzyki kościelnej Bucer ostro przeciwstawiał się Zwingliemu (choć nie wymieniał go w tym kontekście z imienia i nazwiska), pisząc, że ci, którzy potępiają używanie pieśni podczas nabożeństw, niewiele wiedzą albo o treści Pisma Świętego, albo o praktyce pierwszych apostoelskich wspólnot, które zawsze chwaliły Boga śpiewem³⁵⁸. Wychodząc od tych samych spostrzeżeń na temat muzyki, Bucer formułował całkowicie odmienne wnioski niż Zwingli. Reformator z Zurychu usunął muzykę z kościołów, ponieważ jego zdaniem zbyt mocno angażuje ona człowieka i jego emocje, ale przy tym nie miał nic przeciwko muzyce świeckiej i popierał nauczanie muzyki w szkołach. Bucer z tego samego powodu potępiał muzykę świecką, a propagował kościelną. Jego zdaniem, skoro muzyka z taką mocą oddziałuje na ludzkiego ducha, jej zastosowanie powinno być ograniczone do duchowej sfery kultu i uwielbienia³⁵⁹.

W kwestii reformy liturgii Bucer był bardziej radykalny niż Luter. Podobnie jak Zwingli, a później Kalwin, Bucer odwoływał się chętnie do praktyki Kościoła apostoelskiego³⁶⁰. Już w 1524 r. usunął całkowicie łacinę z nabożeństwa i szczycił się tym, że w strasburskich kościołach nie używa się modlitw ani pieśni, których treść nie byłaby zaczerpnięta z Pisma Świętego³⁶¹. Będąc równie gorliwym propagatorem śpiewu kongregacyjnego, miał na tym polu większe sukcesy niż Luter. Liczne świadectwa potwierdzają, że Strasburg w czasach Bucera był miastem, w którym wspólny, liturgiczny śpiew zgromadzenia stał na bardzo wysokim poziomie, znacznie wyższym niż w większości miast luterańskich w tym samym czasie³⁶².

³⁵⁵ W. Medwid, *Marcin Bucer jako pionier reformacyjnego pojednania*, „Polonia Sacra” R. 2014, nr 4 (37), s. 115–140.

³⁵⁶ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 219.

³⁵⁷ Ibidem, s. 294.

³⁵⁸ Ibidem, s. 291.

³⁵⁹ Ibidem, s. 219.

³⁶⁰ D.R. Hyde, *According to the Custom of the Ancient Church? Examining the Roots of John Calvin's Liturgy*, „Puritan Reformed Journal” R. 2009, nr 2, s. 190.

³⁶¹ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 292.

³⁶² Ibidem, s. 292.

Przybywszy do Strasburga, Kalwin objął urząd pastora niewielkiego zboru francuskiego³⁶³. Wzorem zborów niemieckich wprowadził w swojej wspólnocie zwyczaj śpiewania psalmów. W pierwszej kolejności skorzystano prawdopodobnie z ulotnych druków metrycznych przekładów psalmów autorstwa Clementa Marota, jednakże Kalwin nie zamierzał na nich poprzestawać. W liście do Farela z entuzjazmem donosił o swoim zamiarze opracowania francuskiego Psałterza dla strasburskiej kongregacji³⁶⁴. Ów zamiar zrealizował częściowo w roku 1539, wydając zbiór dziewiętnastu psalmów, z których wszystkie, oprócz jednego (Ps 113), były rymowane. Autorem trzynastu był Marot³⁶⁵, pozostałe napisał Kalwin³⁶⁶, który dodatkowo opracował również metryczne wersje Dekalogu, Kantyku Symeona i Credo³⁶⁷.

Wskutek zawirowań politycznych w roku 1540 do władzy w Genewie doszli zwolennicy Farela i Kalwina, którzy podjęli próbę sprowadzenia do miasta wypędzonych uprzednio reformatorów i powierzenia im na nowo misji reformy lokalnego Kościoła. Farel, który osiedlił się w Neuchatel i do Genewy wracać nie zamierzał, próbował jednak przekonać do powrotu Kalwina. Nie było to łatwe, ponieważ Kalwin zdążył się zadomowić w Strasburgu, przyjąć tamtejsze obywatelstwo, ożenić się z miejscową wdową Idette de Bure i zbudować sobie w tym alzackim mieście mocną osobistą pozycję i prestiż³⁶⁸. Ostatecznie jednak, za namową Farela, wiedziony poczuciem obowiązku, dnia 13 września 1541 roku Kalwin wrócił do Genewy, otrzymawszy od władz miasta zapewnienie poszanowania autonomii Kościoła. Jednym z pierwszych kroków, jakie Kalwin poczynił po powrocie, było wprowadzenie w życie programu reformy zawartego w *Artykułach* z 1537 roku. W genewskich kościołach wprowadzono wspólny śpiew psalmów.

³⁶³ A. McGrath, op. cit., s. 154.

³⁶⁴ R. Weeda, *Calvin and the Church Music in Strasbourg*, w: M Arnold (red.), *John Calvin, The Strasbourg Years (1538–1541)*, Eugene, OR, 2016, s. 74.

³⁶⁵ Psalmy: 1, 2, 3, 15, 19, 32, 51, 103, 114, 115, 130, 137 i 143.

³⁶⁶ Psalmy: 25, 36, 46, 91, 113 i 138.

³⁶⁷ Ch. Garside, *The Origins...*, op. cit., s. 15.

³⁶⁸ A. McGrath, op. cit., s. 155.

3.3. *Psalterz genewski*

3.3.1. Geneza i historia powstania

Nie wiadomo, kiedy i gdzie Kalwin po raz pierwszy zetknął się z praktyką śpiewania psalmów metrycznych podczas nabożeństw. Stało się to prawdopodobnie jeszcze zanim po raz pierwszy trafił do Genewy, być może w roku 1535 w Bazylei³⁶⁹. A zatem podniesiony w roku 1537 postulat wprowadzenia wspólnego śpiewu psalmów do porządku nabożeństw w Genewie najprawdopodobniej wynikał nie tylko z teologiczno-duszpasterskich przemyśleń Kalwina, ale również z doświadczenia, które pozwoliło mu przekonać się w praktyce, jak „zimna” jest liturgia pozbawiona muzyki w porównaniu z nabożeństwem, któremu towarzyszy wspólny śpiew. Niewykluczone, że jeszcze przed opuszczeniem Francji w roku 1535 Kalwin znał już parafrazy psalmów pióra Clementa Marota. W tym czasie, zdobywszy uznanie na francuskim dworze królewskim, psalmy Marota zyskiwały coraz więcej wielbicieli wśród francuskich elit.

Ważnym etapem w procesie powstawania *Psalterza genewskiego* była współpraca Kalwina z Marotem, w trakcie pobytu tego ostatniego w Genewie. Clement Marot (1496–1544) był jednym z najwybitniejszych francuskich poetów XVI wieku. W roku 1519 został sekretarzem Małgorzaty d'Angoulême, siostry Franciszka I, późniejszej królowej Nawarry. Dwukrotnie aresztowany w związku z podejrzeniem o herezję (w roku 1526 i 1527), za drugim razem został uwolniony za wstawiennictwem samego króla, który uczynił go swoim dworzaniem. Po tzw. aferze plakatowej (1534)³⁷⁰ Marot uciekł na dwór Małgorzaty do Nawarry³⁷¹. W tym czasie w otoczeniu Małgorzaty znajdowali się liczni francuscy ewangelicy, którzy już w latach dwudziestych XVI w., szukając schronienia w Strasburgu, zetknęli się tam ze zwyczajem śpiewania psalmów metrycznych w języku niemieckim. Jeden z nich, Gerard Roussel, w roku 1525 z entuzjazmem pisał o tym w swoich listach ze

³⁶⁹ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 219.

³⁷⁰ W dniu 18 października 1534 r. w miejscach publicznych na terenie całej Francji rozwieszono plakaty atakujące rzymskokatolickie doktryny i praktyki religijne, między innymi kult eucharystyczny. Jeden z plakatów zawisł na drzwiach przedpokoju królewskiej sypialni. Król Franciszek I był oburzony zuchwałością protestantów. Afera plakatowa stała się pretekstem do akcji represyjnej przeciwko ewangelikom (A. McGrath, op. cit., s. 41–42).

³⁷¹ F. Dobbins, *Marot, Clément*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000017842> (dostęp: 20.04.2022).

Strasburga³⁷². Jest wysoce prawdopodobne, że to właśnie sprzyjająca ruchowi reformacyjnemu³⁷³ siostra francuskiego króla namówiła Marota do rozpoczęcia pracy nad psalmami metrycznymi w języku francuskim³⁷⁴. Na uwagę zasługuje również fakt, że w roku 1536 Kalwin i Marot w tym samym czasie przebywali przez kilka miesięcy na dworze Małgorzaty. Można domniemywać, choć źródła na ten temat milczą, że w tak w gruncie rzeczy niewielkim środowisku Kalwin i Marot mieli okazję się poznać. Ponad wszelką zaś wątpliwość Kalwin nie mógł przeoczyć obecności na dworze Małgorzaty poety, który cieszył się już w tym czasie zasłużoną sławą. Niewykluczone, że z Nawarry Kalwin zabrał ze sobą teksty psalmów, które najpierw bezskutecznie usiłował wprowadzić do użytku w Genewie, a następnie z powodzeniem wykorzystywał w Strasburgu.

Marot powrócił do Paryża w roku 1536. Jednakże rosnąca, między innymi za sprawą strasburskiego zbioru wydanego z inicjatywy Kalwina, popularność psalmów Marota wśród francuskich ewangelików zaowocowała kolejnymi oskarżeniami o sprzyjanie herezji. Co więcej, w roku 1541 jednocześnie w Antwerpii i w Paryżu ukazał się zbiór jego psalmów z przedmową samego Kalwina³⁷⁵. W obawie przed prześladowaniami Marot w roku 1542 opuścił Francję i udał się do Genewy.

Kalwin, dla którego – z uwagi na jego marzenie o kompletnym Psalterzu w języku francuskim – przyjazd Marota do Genewy był zdarzeniem opatrnościowym, natychmiast zaangażował słynnego poetę do pracy nad kolejnymi psalmami. Owocem tej współpracy był zbiór zawierający czterdzieści dziewięć psalmów, pieśń Symeona i Dziesięć Przykazań. Niestety, pomimo starań czynionych przez Kalwina, Rada miejska Genewy nie była gotowa zapewnić temu projektowi wystarczającego finansowania. Między innymi z tego powodu Marot opuścił Genewę pod koniec 1543 r., choć przyczyny tej decyzji mogły być bardziej złożone. Dworskiemu poecie doskwieriała surowa atmosfera kupieckiego miasta. Prawdopodobnie liczył również na powrót do królewskich łask. Pomimo oskarżeń o herezję cieszył się bowiem sympatią króla Franciszka I, który do końca życia pozostał wielkim miłośnikiem jego psalmów;

³⁷² P. François, op. cit., s. 63.

³⁷³ Formalnie Małgorzata do końca życia pozostała katoliczką.

³⁷⁴ C. Reuben, *Clément Marot: Poet of the Reformation*, „Reformation & Renaissance Review” 2000, nr 3, s. 85.

³⁷⁵ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 304.

towarzyszyły mu one nawet na łożu śmierci³⁷⁶. Wyjazd Marota i jego śmierć w roku 1544 na kilka lat wstrzymały prace nad Psalterzem.

W 1548 r. do Genewy przybył Teodor Beza (Théodore de Bèze, 1519–1605), francuski prawnik, teolog, poeta, humanista, wykładowca greki. Beza był postacią nietuzinkową. Wszechstronnie wykształcony, autor poezji francuskiej i łacińskiej, sztuk teatralnych, tłumacz i redaktor szeregu wydań Nowego Testamentu, teoretyk stosunków państwo – Kościół. Pozostawił po sobie imponujących rozmiarów, bardzo różnorodną spuściznę literacką³⁷⁷. Beza miał zamiar po krótkim pobycie w Genewie opuścić miasto i przenieść się do Lozanny, aby tam podjąć pracę jako wykładowca greki³⁷⁸. Zamiar ten zrealizował, jednak tuż przed jego wyjazdem Kalwinowi przypadkiem wpadł w ręce fragment Psalmu 16 w poetyckim przekładzie Bezy³⁷⁹. Zachwycony tym odkryciem Kalwin namówił młodego Francuza do podjęcia dzieła rozpoczętego przez Marota. Beza wywiązał się z tego zadania, dopisując sto jeden psalmów do liczącego czterdzieści dziewięć tekstów zbioru Marota. Stał się jednocześnie jednym z najbliższych współpracowników Kalwina. W roku 1559 został rektorem Akademii Genewskiej, a po śmierci Kalwina – jego następcą na stanowisku moderatora Kolegium Pastorów w genewskim Kościele reformowanym i autorem jego biografii³⁸⁰.

3.3.2. Tekst

Zanim do rąk francuskojęzycznych ewangelików trafiło, w roku 1562, pełne wydanie Psalterza, ukazał się szereg edycji zawierających stopniowo coraz większy wybór psalmów i zmienną liczbę dodatkowych tekstów różnych autorów. Szczegółowy wykaz, wraz z treścią kart tytułowych, opisem zawartości i dodatkowymi informacjami zamieszcza P. Pidoux w drugim tomie monumentalnego dzieła *Le Psautier Huguenot du*

³⁷⁶ G.R. Woodward, *The Genevan Psalter of 1562; Set in Four-Part Harmony by Claude Goudimel, in 1565*, „Proceedings of the Musical Association” 1917–1918, 44th Sess, s. 170.

³⁷⁷ J.M. Berthoud, *THÉODORE DE BÈZE. Pasteur et défenseur de la foi (1519–1605)*, <http://larevuereformee.net/articlerr/n240/theodore-de-beze-pasteur-et-defenseur-de-la-foi-1519-1605> (dostęp: 20.04.2022).

³⁷⁸ Beza przebywał w Lozannie do 1559 r. Zob.: P.A. Gaillard, *Bèze, Théodore de*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000003001?rskey=vtPGLE> (dostęp: 20.04.2022).

³⁷⁹ G.R. Woodward, op. cit., s. 170.

³⁸⁰ P.A. Gaillard, op. cit., s. 1.

XVIIe siècle³⁸¹. Na potrzeby niniejszej pracy warto odnotować zawartość najważniejszych dla rozwoju Psalterza wydań. Pierwsze wydanie strasburskie³⁸² zawierało trzynaście psalmów Marota³⁸³, sześć psalmów Kalwina³⁸⁴, a także Kantyky Symeona, Dekalog i Credo autorstwa Kalwina³⁸⁵. W kolejnej edycji (Strasburg 1542)³⁸⁶ znalazło się trzydzieści psalmów³⁸⁷ i Modlitwa Pańska Marota, pięć psalmów³⁸⁸, Kantyky Symeona, Dekalog i Credo autorstwa Kalwina oraz cztery psalmy innych autorów. W genewskim wydaniu z roku 1542³⁸⁹ Credo Kalwina zostało zastąpione tekstem Marota. W 1545 r. w Strasburgu ukazał się Psalterz³⁹⁰ z trzydziestoma ośmioma psalmami Marota³⁹¹, sześcioma psalmami Kalwina³⁹² i czterema innymi autorów, w którym pojawiły się nowe teksty Dekalogu i Kantyku Symeona, autorstwa Marota. Wydanie z roku 1548 (Strasburg)³⁹³ zawiera ponadto teksty Veni Creator (anonim), Te Deum (Gueroult) i Magnificat (Du Plessis), których nie zamieszczano w kolejnych edycjach (oprócz wydania strasburskiego z roku 1553³⁹⁴, w którym pojawiły się jeszcze dodatkowe teksty modlitw). Pierwsze wydanie zawierające teksty Teodora Bezy ukazało się w roku 1551 w Genewie³⁹⁵. Znalazło się w nim czterdzieści dziewięć psalmów Marota (w tej liczbie wejdą do pierwszego pełnego wydania z roku 1562)³⁹⁶ i

³⁸¹ P. Pidoux, *Le Psautier Huguenot du XVIIe siècle; deuxième volume, documents et bibliographie*, Basel 1962.

³⁸² Ibidem, s. 3.

³⁸³ Psalmy: 1, 2, 3, 15, 19, 32, 51, 103, 114, 115, 130, 137, 143.

³⁸⁴ Psalmy: 25, 36, 46, 91, 113, 138.

³⁸⁵ Więcej na temat pierwszego strasburskiego wydania Psalterza: J.R. Luth, *Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant. A Strasburg. 1539*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 9–19.

³⁸⁶ P. Pidoux, op. cit., s. 14.

³⁸⁷ Psalmy: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 22, 24, 32, 37, 38, 51, 103, 104, 113, 114, 115, 130, 137, 143.

³⁸⁸ Psalmy: 25, 36, 91, 113, 138.

³⁸⁹ P. Pidoux, op. cit., s. 15.

³⁹⁰ Ibidem, s. 29.

³⁹¹ Psalmy: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 22, 23, 24, 32, 33, 37, 38, 50, 51, 72, 79, 86, 101, 103, 104, 114, 115, 118, 128, 130, 137, 143.

³⁹² Psalmy: 25, 36, 46, 91, 113, 138.

³⁹³ P. Pidoux, op. cit., s. 29.

³⁹⁴ Ibidem, s. 64.

³⁹⁵ Ibidem, s. 53.

³⁹⁶ Psalmy: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 32, 33, 36, 37, 38, 43, 45, 46, 50, 51, 72, 79, 86, 91, 101, 103, 104, 107, 110, 113, 114, 115, 118, 128, 130, 137, 138, 143.

trzydzieści cztery psalmy Bezy³⁹⁷. W kolejnym genewskim wydaniu (1554)³⁹⁸ pojawiło się dodatkowo sześć psalmów Bezy³⁹⁹. Marot był również autorem modlitw przed jedzeniem i po jedzeniu (edycje 1554, 1556, 1562). KantykJ Mojżesza (Bonaventure des Periers) znalazł się jedynie w dwóch (spośród czterech) genewskich wydaniach z roku 1554. W pełnym wydaniu Psałterza znalazło się czterdzieści dziewięć psalmów, KantykJ Symeona i Dekalog Marota, sto jeden psalmów Bezy, a ponadto nieopatrzone nutami teksty modlitw przed jedzeniem i po jedzeniu, Credo oraz Modlitwy Pańskiej pióra Marota.

W pełnej wersji Psałterza z roku 1562⁴⁰⁰ nie znalazł się żaden tekst Kalwina. Kalwin prawdopodobnie nie miał zbyt wysokiego mniemania o własnych talentach poetyckich. Podjął się tworzenia tekstów do Psałterza w okresie strasburskim wiedziony potrzebą chwili, jednakże przy pierwszej okazji ustąpił pola Marotowi. Teksty Marota były jednocześnie kunsztowne, bliskie hebrajskiemu oryginałowi, łatwe do czytania i śpiewania⁴⁰¹. Marot nie znał hebrajskiego⁴⁰², posiłkował się tłumaczeniami i opracowaniami takich autorów jak Robert Olivetan, Jacques Lefèvre d'Étaples i Campensis (Jan van Campen)⁴⁰³. Jednak największy wpływ wywarł na niego Marcin Bucer. Wiele fragmentów w psalmach Marota jawi się wręcz francuską, poetycką wersją przekładu Bucera⁴⁰⁴. Co ciekawe, tekst Psałterza nie budził również kontrowersji teologicznych. Katolicki polemista Artus Désiré (ok. 1510–1579) znalazł w Psalmach Marota tylko dwa fragmenty, które z jego punktu widzenia były wątpliwe doktrynalnie⁴⁰⁵, a opinię o zgodności dzieła Marota-Bezy z wiarą katolicką potwierdziło w roku 1561 dwóch doktorów teologii, w tym jeden z Uniwersytetu Paryskiego⁴⁰⁶.

³⁹⁷ Psalmy: 16, 17, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 73, 90, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134.

³⁹⁸ P. Pidoux, op. cit., s. 72.

³⁹⁹ Psalmy 52, 57, 63, 64, 65 i 111.

⁴⁰⁰ P. Pidoux, op. cit., s. 132.

⁴⁰¹ C. Reuben, op. cit., s. 108.

⁴⁰² D. Wursten, *Clément Marot, the Learned Poet: Jewish Medieval Exegesis and the Genevan Psalter*, „Reformation & Renaissance Review” 2010, nr 12.1, s. 85.

⁴⁰³ C. Reuben, op. cit., s. 89.

⁴⁰⁴ Ibidem, s. 95.

⁴⁰⁵ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 302.

⁴⁰⁶ F. Higman, *Censorship and the Genevan Psalter*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 33.

Teksty Teodora Bezy, nawet jeśli nie dorównują geniuszowi Marota, uznaje się powszechnie za uwieńczoną sukcesem próbę utrzymania wyznaczonych przez Marota standardów. Beza nie był tak utalentowanym poetą jak Marot, niemniej jednak miał niezaprzeczalne zdolności literackie, a w swoim dorobku posiadał dzieła poetyckie cieszące się powszechnym uznaniem⁴⁰⁷. Prawnicze i humanistyczne wykształcenie, a także wybitne zdolności językowe owocowały u niego biegłością we władaniu słowem, jasnością i zwięzłością stylu. W porównaniu z Marotem Beza cechował się większą koncentracją i zdolnością do wytrwałego wysiłku⁴⁰⁸, dzięki którym, pomimo licznych obowiązków, zdołał doprowadzić prace nad *Psałterzem* do końca.

Pod względem struktury literackiej psalmy genewskie są mocno zróżnicowane. Zwrotki liczą od czterech do dwunastu wierszy, a wiersze od czterech do trzynastu sylab⁴⁰⁹.

3.3.3. Muzyka

Jak podaje Pidoux⁴¹⁰, pierwsze pełne wydanie *Psałterza genewskiego* (1562) zawiera sto dwadzieścia pięć melodii na sto pięćdziesiąt dwa teksty (sto pięćdziesiąt psalmów, Kantykt Symeona i Dekalog). Sto cztery melodie przypisano do pojedynczych tekstów⁴¹¹, szesnaście do dwóch⁴¹², cztery do trzech⁴¹³, a jedną melodię do czterech tekstów⁴¹⁴. Dwanaście psalmów zachowało pierwotne melodie pochodzące jeszcze z *Psałterza strasburskiego* (1539). Niektóre z nich zostały, w różnym stopniu, poddane modyfikacjom. Pod niektóre psalmy podkładano w różnych wydaniach różne melodie⁴¹⁵.

⁴⁰⁷ J.M. Berthoud, op. cit.

⁴⁰⁸ W.S. Pratt, *The Music of the French Psalter of 1562*, New York 1939, s. 12.

⁴⁰⁹ Ibidem, s. 26.

⁴¹⁰ P. Pidoux, *Le Psautier Huguenot du XVIe siècle; premier volume, Les mélodies*, Basel 1962, s. 265.

⁴¹¹ Sto trzy psalmy i Kantykt Symeona.

⁴¹² Ps 5 = Ps 64, Ps 14 = Ps 53, Ps 18 = Ps 144, Ps 28 = Ps 109, Ps 31 = Ps 71, Ps 33 = Ps 67, Ps 36 = Ps 68, Ps 46 = Ps 82, Ps 51 = Ps 69, Ps 60 = Ps 108, Ps 65 = Ps 72, Ps 74 = Ps 116, Ps 77 = Ps 86, Ps 78 = Ps 90, Ps 117 = Ps 127, Ps 140 = Dekalog.

⁴¹³ Ps 17 = Ps 63 = Ps 70, Ps 30 = Ps 76 = Ps 139, Ps 66 = Ps 98 = Ps 118, Ps 100 = Ps 131 = Ps 142.

⁴¹⁴ Ps 24 = Ps 62 = Ps 95 = Ps 111.

⁴¹⁵ Przykładowo: Psalm 7 posiada aż pięć różnych melodii.

W pierwszych, strasburskich wydaniach Psalterza znalazły się melodie skomponowane przez Lutra albo jemu przypisywane⁴¹⁶, jednak żadna z nich nie występuje w pełnym wydaniu genewskim. Do *Psalterza genewskiego* na stałe weszły natomiast niektóre kompozycje kantorów strasburskich. Najciekawszym przykładem jest melodia skomponowana przez Matthiasa Greitera do Psalmów 119 i 36, którą Beza zastosował do Psalmu 68. Psalm ten, jako pieśń bojowa kalwińskiej reformacji⁴¹⁷, stał się niejako wizytówką *Psalterza genewskiego* i hymnem hugonotów podczas francuskich wojen religijnych. Michel Richard przytacza słowa królewskiego oficera zaangażowanego w tłumienie protestanckiego powstania kamizardów, który pisał, że kiedy powstańcy śpiewali ten psalm („swoją łotrowską pieśń”), królewscy żołnierze „uciekali, jak gdyby wszyscy szatani pędzili za nimi”⁴¹⁸. Co ciekawe, ta sama melodia przyjęła się również w Kościele luteranckim⁴¹⁹, a następnie została wykorzystana przez Jana Sebastiana Bacha w Pasji według św. Mateusza.

W trakcie pracy nad genewskimi wydaniem Psalterza do grona kompozytorów dołączyli kantorzy genewscy: Pierre Davantès (ok. 1525–1561), Guillaume Franc (ok. 1505–ok. 1571)⁴²⁰ i Louis Bourgeois (ok. 1510–ok. 1561). Ten ostatni uważany jest za najważniejszego kompozytora genewskich melodii psalmów i twórcę charakterystycznego stylu *Psalterza genewskiego*⁴²¹. Bourgeois pracował nad Psalterzem do 1557 r. Na tym etapie Psalterz liczył już co najmniej osiemdziesiąt pięć melodii. Część z nich Bourgeois skomponował, inne zaadaptował lub zmodyfikował. Dokonując selekcji, zastępując jedne melodie innymi, wprowadzając zmiany do melodii zachowanych ze zbiorów strasburskich, Bourgeois stworzył spójny, choć różnorodny zbiór. Wypracowany przez niego styl naśladowali jego następcy, jednak za najlepsze uważa się powszechnie melodie powstałe w okresie, kiedy nad powstawaniem Psalterza czuwał Louis Borgeois. Niestety, w roku 1552 kompozytor opuścił Genewę, a jedną z

⁴¹⁶ Psalm 9 (*Wir glauben all an einen Gott*; pieśń ta znajduje się w *Śpiewniku Ewangelickim*, Bielsko-Biała 2002, pod tytułem *Wierzmy, że jedyny Bóg*, nr 357), Psalm 22 (*Durch Adams Fall ist ganz verderbt*), Psalm 113 (*Uss tieffer not schrei ich zu dir* – pieśń ta jest parafrazą Psalmu 130).

⁴¹⁷ W. Hilbrands, „*With Psalms and Hymns*” *The Reformation, Music, and Liturgy*, w: P. Berthoud, P. J. Lalleman (red.): *The Reformation. Its Roots and Its Legacy*, Eugene, OR, 2017, s. 66.

⁴¹⁸ M. Richard, op. cit., s. 117.

⁴¹⁹ Melodia ta w Kościele luteranckim znana głównie jako pieśń pasyjna Sebalda Heydena pt. *O Mensch, bewein dein Sünde groß*.

⁴²⁰ W roku 1545 Guillaume Franc przeniósł się do Lozanny. Tam opracował Psalterz do własnych melodii, który jednak nie wszedł do powszechnego użytku (W.S. Pratt, op. cit., s. 66).

⁴²¹ Ibidem, s. 66.

przyczyn tej decyzji mógł być sprzeciw Kalwina wobec jego postulatów dopuszczenia śpiewu wielogłosowego w liturgii⁴²², choć niewykluczone, że chodziło o pieniądze na wynagrodzenie za pełnienie funkcji kantora, których Rada miejska Genewy, swoim zwyczajem, skąpiła⁴²³.

Pochodzenie melodii z *Psałterza genewskiego* badali i opisywali między innymi Douen⁴²⁴, Pidoux i Pratt⁴²⁵, którzy w swoich opracowaniach prezentują każdą melodię z osobna, wraz z informacjami lub hipotezami na ich temat. Jedną z fascynujących cech tego spójnego wewnętrznie pod względem estetyczno-muzycznym zbioru jest różnorodność źródeł, z których czerpano przy jego tworzeniu. Pochodzenia niektórych melodii możemy się niekiedy jedynie domyślać. W Psałterzu odnajdujemy formuły melodyczne charakterystyczne dla epoki, a także echa średniowiecznego i gregoriańskiego dziedzictwa⁴²⁶. Niektóre melodie wywodzą się z przedreformacyjnej liturgii Kościoła łacińskiego⁴²⁷. Douen i Pratt w trzydziestu przypadkach dopatrują się zapożyczeń z muzyki świeckiej⁴²⁸, zastrzegając, że dotyczy to zwykle fragmentów melodii (najczęściej pierwsza linia), a jej świeckie pochodzenie zwykle jest jedynie prawdopodobne.

Melodie do Psałterza przygotowywano tak, aby ułatwić śpiewanie psalmów a cappella. Zwykle jedna nuta odpowiadała jednej sylabie, a całość zbudowana była na dwóch wartościach nut (dłuższa i krótsza).

Już na pierwszy rzut oka widoczne są również podobieństwa pomiędzy warstwą muzyczną pierwszych luteranckich hymnów i kalwińskich psalmów. W jednym i w drugim przypadku autorzy korzystają jednocześnie ze źródeł świeckich i kościelnych, zwykle dokonując adaptacji i przeróbek pierwotnych, źródłowych melodii. Wrażenie pokrewieństwa potęgują wzajemne zapożyczenia i wpływy. Pierwszym i najważniejszym pośrednikiem pomiędzy tymi dwoma tradycjami niewątpliwie był

⁴²² G.R. Woodward, op. cit., s. 172; P. Pidoux, *Le Psautier Huguenot du XVIe siècle; premier volume...*, op. cit., s. XVI.

⁴²³ M. Kingdon, op. cit., s. 23.

⁴²⁴ O. Douen, *Clément Marot et le Psautier Huguenot I*, Paris 1878.

⁴²⁵ Zob. też D. Gutknecht, *Die Melodik des Genfer Psalters. Genese und Form*, w: E. Grunewald, H.P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 97–110.

⁴²⁶ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 308.

⁴²⁷ G.R. Woodward, op. cit., s. 174.

⁴²⁸ Psalmy: 5=64, 6, 8, 9, 13, 20, 32, 34, 42, 48, 56, 65=72, 73, 77=86, 78=90, 96, 97, 101, 103, 104, 107, 113, 117=127, 119, 126, 134, 137, 138, 140, 150.

Kościół ewangelicki w Strasburgu. W mieście tym idee luterzańskie przenikały się ze zwingliańskimi, luterzańskie melodie trafiały do kalwińskiego Psalterza, a melodie tworzone z myślą o psalmach metrycznych podkładano do luterzańskich hymnów. Pomimo tych oczywistych podobieństw mamy jednak do czynienia z dwiema całkowicie różnymi koncepcjami kościelnej kultury muzycznej. Pomijając kwestię używania instrumentów muzycznych, należy wskazać, że różni je przede wszystkim całościowa wizja. Luter wykorzystywał różnorodny materiał muzyczny do celów religijnych. Muzyka bliska ludziom za jego sprawą trafiła do kościołów, albo – w przypadku melodii liturgicznych – pozostała w nich, opatrzona zrozumiałym tekstem, a przy tym często uproszczona na potrzeby śpiewu kongregacyjnego. Efekt tych działań pozostawał jednak mocno eklektyczny. Kalwin i jego współpracownicy konsekwentnie dążyli natomiast do stworzenia osobnego, charakterystycznego stylu muzycznego, traktując materiał źródłowy (melodie kościelne i świeckie) jedynie jako swoisty „surowiec”. Melodie Psalterza miały tworzyć odrębny mikrokosmos muzyczny i budzić skojarzenia z oddawaniem czci Bogu, tworząc z tekstami psalmów, wobec których pełniły rolę służebną, nierozdzieloną całość⁴²⁹. Spójność zaprojektowanej z góry i konsekwentnie realizowanej koncepcji muzycznej Psalterza odpowiadała przekonaniom Kalwina, który podkreślał, że nie każdy rodzaj muzyki nadaje się do uwielbienia Boga. Melodie używane podczas nabożeństwa musiały być, jego zdaniem, „dostosowane do powagi, jaka przystoi przed obliczem Bożym”, a śpiewać należy „z umiarem”⁴³⁰.

3.3.4. Używanie Psalterza w Genewie w czasach Kalwina

Opierając się na dostępnych archiwach miejskich, a w szczególności na protokołach spotkań Konsystorza, Robert M. Kingdon opisuje szczegółowo, jakie miejsce zajmował Psalterz w życiu mieszkańców Genewy w czasach Kalwina. W roku 1562 wydrukowano w Genewie, liczącej wówczas mniej niż 20 tysięcy mieszkańców, co najmniej 27 400 egzemplarzy Psalterza⁴³¹. W ciągu trzech lat od pierwszego wydania

⁴²⁹ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 308–310.

⁴³⁰ J. Kalwin, *Podstawowe nauki religii chrześcijańskiej (Institutio christianae religionis)*, op. cit., s. 57.

⁴³¹ M. Kingdon, op. cit., s. 25.

ukazały się co najmniej sześćdziesiąt trzy edycje Psalterza⁴³². Posiadanie Psalterza stało się wkrótce wśród francuskojęzycznych ewangelików bardziej powszechne niż posiadanie Biblii⁴³³, a poręczny format ułatwiał korzystanie z niego w różnych warunkach i okolicznościach.

Kalwin uważał, że śpiewanie psalmów należy zacząć od dzieci, które, odpowiednio przygotowane, pod kierunkiem kantora – nauczyciela, mogłyby intonować i podtrzymywać śpiew zgromadzenia⁴³⁴. Zatrudnieni w kościele i opłacani z kasy miejskiej kantorzy odgrywali w tej koncepcji rolę kluczową. Początkowo ich zadaniem było nauczanie śpiewu, intonowanie i przewodzenie wspólnym śpiewom oraz komponowanie nowych melodii do kolejnych psalmów. Z czasem ustanowiono oddzielnych nauczycieli śpiewu. Podczas nabożeństwa kantor stawał za pulpitem umieszczonym pod amboną, z której głoszono kazania, i przewodził wspólnym śpiewom. Kantorami byli między innymi Guillame Franc⁴³⁵ i Louis Borgeois, kompozytorzy melodii do Psalterza⁴³⁶.

Psalterz bardzo szybko stał się częścią codziennego życia mieszkańców Genewy. Cytowane przez Roberta M. Kingdona źródła zawierają wiele przykładów popularności Psalterza, a także świadectwa używania go podczas domowych nabożeństw i śpiewania psalmów przy pracy i codziennych zajęciach⁴³⁷.

3.3.5. Zasięg i oddziaływanie *Psalterza genewskiego* we Francji

Psalterz genewski bardzo szybko stał się znakiem rozpoznawczym naśladowców Kalwina⁴³⁸. Jego oszałamiająca popularność czyni go unikalnym zjawiskiem w historii hymnografii protestanckiej⁴³⁹. Doczekał się on dwustu dwudziestu pięciu wydań w języku francuskim do czasu odwołania Edyktu Tolerancyjnego w roku 1685⁴⁴⁰. Francuski biskup i poeta Antoine Godeau (1605–1672), który był między innymi

⁴³² W. Hilbrands, op. cit., s. 69.

⁴³³ M. Kingdon, op. cit., s. 24.

⁴³⁴ Ibidem, s. 21.

⁴³⁵ D. Trocmé-Latter, op. cit., s. 153.

⁴³⁶ M. Kingdon, op. cit., s. 22–23.

⁴³⁷ Ibidem, s. 25–29.

⁴³⁸ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 299.

⁴³⁹ Ch. Garside, *The Origins...*, op. cit., s. 5.

⁴⁴⁰ W.S. Pratt, op. cit., s. 20.

autorem poetyckiego przekładu Psalmów, w przedmowie do swego dzieła pisał, że „ci, których odstępstwo od Kościoła oplakujemy, sporządzili tłumaczenie i nim się posługują; słynie ono dzięki wdzięcznym melodiom, jakie uczeni muzycy im przydali. Śpiewanie ich z pamięci stało się jak gdyby znamię ich wspólnoty i ku naszemu wielkiemu wstydomi, w miastach, gdzie mieszkają w większej liczbie, słyszy się śpiew w ustach rzemieślników, a po wsiach w ustach rolników, gdy tymczasem katolicy albo są niemi, albo śpiewają nieprzystojne pieśni”⁴⁴¹. W protestanckich szkołach cały Psalterz prześpiewywano w całości, dwukrotnie w ciągu roku⁴⁴². Powszechną praktyką było noszenie przy sobie miniaturowych wydań Psalterza⁴⁴³. *Dyscyplina Kościołów Reformowanych Francji*⁴⁴⁴ nakazywała odprawianie codziennych porannych i wieczornych nabożeństw domowych, złożonych m.in. ze śpiewania psalmów⁴⁴⁵.

Psalmy stały się „znamię” hugonockiej wspólnoty na długo przed wydaniem kompletnej wersji Psalterza. Od wczesnych lat pięćdziesiątych XVI wieku protestanci gromadzili się na ulicach francuskich miast i śpiewali psalmy. Władze kościelne i świeckie często odczytywały to jako wrogą demonstrację, zwłaszcza że zgromadzeniom towarzyszyło niekiedy wznoszenie antypapieskich i antyklerykalnych haseł. Do jednego z pierwszych incydentów tego rodzaju doszło w Lyonie w 1551 r. Do 1558 r. kilka tysięcy ewangelików gromadziło się każdego wieczoru w Pré-aux-Clercs w Paryżu na wspólne śpiewanie psalmów⁴⁴⁶. Polityka władz wobec protestantów, manifestujących w ten sposób swoją wiarę, była chwiejna i niekonsekwentna. W niektórych sytuacjach tolerowano liczne i prowokacyjnie nastawione zgromadzenia, w innych wytaczano procesy za zbyt głośne śpiewanie psalmów we własnym domu⁴⁴⁷.

Liczne świadectwa potwierdzają, że psalmy genewskie były wśród ewangelików francuskich doskonale znane, tworząc swoisty „kod kulturowy” tej społeczności. Michel Richard przytacza w tym kontekście bardzo ciekawą historię: W roku 1621 król francuski Ludwik XIII bezskutecznie oblegał jedno z protestanckich miast (Montauban). Kiedy zdecydował się odstąpić od oblężenia, jeden z protestantów

⁴⁴¹ Cytat za: M. Richard, op. cit., s. 92.

⁴⁴² Ibidem, s. 92.

⁴⁴³ Ibidem, s. 26.

⁴⁴⁴ I. d' Huisseau, *La discipline des églises réformées de France*, Genewa 1667.

⁴⁴⁵ M. Richard, op. cit., s. 40.

⁴⁴⁶ K. Ashley, *Psalm-Singing at Home: The Case of Etienne Mathieu, a Burgundian Protestant*, w: M. Faini, A. Meneghin (red.), *Domestic Devotions in the Early Modern World*, Leiden – Boston 2018, s. 72.

⁴⁴⁷ Jeden z takich procesów opisuje K. Ashley, op. cit., s. 71–81.

służących w armii królewskiej postanowił powiadomić o tym załogę obleganej twierdzy. Zagrał na flecie początek Psalmu 68 („Wrogów ucieka groźnych lud, kiedy powstaje wielki Bóg. Wrogowie uciekają”⁴⁴⁸). Znajomość Psalterza wśród protestantów była tak powszechna i oczywista, że komunikat natychmiast został prawidłowo odczytany⁴⁴⁹.

3.3.6. Obcojęzyczne wersje *Psalterza genewskiego* w XVI i w pierwszej połowie XVII wieku

Psalm na melodie z *Psalterza genewskiego* doczekały się ponad dwudziestu wersji językowych⁴⁵⁰. Do połowy XVII wieku ukazały się Psalterze w językach i dialektach: angielskim, berneńskim, czeskim, duńskim, gaskońskim, hebrajskim (10 psalmów), hiszpańskim (72 psalmy), holenderskim, łacińskim, niemieckim, polskim, retoromańskim, węgierskim i włoskim (60 psalmów)⁴⁵¹.

Pierwsze obcojęzyczne opracowania Psalterza powstały w Genewie, która w czasach Kalwina była miejscem schronienia dla prześladowanych ewangelików z różnych krajów Europy. Niekiedy tworzyli oni odrębne wspólnoty w ramach Kościoła genewskiego, odprawiając nabożeństwa i prowadząc działalność duszpasterską w swoich ojczystych językach. Na potrzeby tych wspólnot, a także z myślą o prześladowanych rodakach w ojczystych krajach, powstawały w Genewie zbiory psalmów w językach włoskim i angielskim.

W 1554 r. wydrukowano w Genewie zbiór dwudziestu rymowanych psalmów w języku włoskim, wraz z Kantykiem Symeona i Dekalogiem. W kolejnych wydaniach stopniowo powiększono objętość zbioru. Wydanie z roku 1560 zawiera sześćdziesiąt psalmów⁴⁵².

Angielscy uchodźcy przybywający do Genewy za czasów panowania Marii Tudor (około 1553 r.) przywieźli ze sobą Psalterz Sternholda-Hopkinsa. Zbiór ten liczył wówczas czterdzieści siedem psalmów. Autorem trzydziestu siedmiu był angielski dworski poeta Thomas Sternhold (1500–1549), siedem pozostałych dopisał John

⁴⁴⁸ Tekst polski do melodii genewskiej za: *Psalterz poznański*, Poznań 2017.

⁴⁴⁹ M. Richard, op. cit., s. 68.

⁴⁵⁰ W.S. Pratt, op. cit., s. 20.

⁴⁵¹ F. Bovef, op. cit., s. 298–320.

⁴⁵² Ch. Bertoglio, op. cit., s. 307.

Hopkins⁴⁵³. Dążąc do stworzenia kompletnego Psalterza, angielscy uchodźcy w Genewie dołączali do niego nowe teksty układane do genewskich melodii. W ten sposób powstało kilka wersji tzw. *Psalterza anglo-genewskiego*. W roku 1551 wydano pięćdziesiąt jeden psalmów z tekstami towarzyszącymi⁴⁵⁴. W kolejnych wydaniach liczba psalmów wzrosła do osiemdziesięciu siedmiu⁴⁵⁵.

Po wstąpieniu na tron królowej Elżbiety I w roku 1558 większość uchodźców wróciła do kraju, w którym ponownie triumfowała reformacja. Przystępując do opracowania Psalterzy dla Kościołów Anglii i Szkocji, repatrianci czerpali z tradycji Sternholda-Hopkinsa, a także z dorobku anglo-genewskiego. Wersja angielska (1562) zawierała trzynaście melodii genewskich, a szkocka trzydzieści jeden (1564). Dziewiętnaście melodii genewskich znalazło się w tzw. Psalterzu Ainswortha wydanym w 1612 r. dla angielskich uchodźców w Amsterdamie⁴⁵⁶. Niezależnie od tego, w roku 1592 ukazała się w Londynie kompletna wersja Psalterza do melodii genewskich⁴⁵⁷.

We francuskojęzycznych społecznościach Niderlandów powszechnie używano oryginalnego *Psalterza genewskiego*. Pierwsze lokalne wydanie trzydziestu psalmów Marota ukazało się w Antwerpii już w 1541 r., a kompletny Psalterz wydrukowano w tym mieście w roku 1564, niespełna dwa lata po wydaniu pierwszej edycji genewskiej⁴⁵⁸. Natomiast ewangelicy holenderskojęzyczni początkowo używali Psalterza metrycznego opublikowanego po raz pierwszy w 1540 r., ułożonego do popularnych melodii świeckich (*Souterliedekens*)⁴⁵⁹. Pierwsze psalmy do melodii genewskich w języku holenderskim powstały na użytek holenderskich uchodźców w

⁴⁵³ N. Temperley, H. Slenk, J.R. Luth, M. Munck, J.M. Barkley, R. Tosh, *Psalms, metrical*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000022479?rskey=Y3zskx> (dostęp: 20.04.2022), s. 23.

⁴⁵⁴ F. Bovet, op. cit., s. 304.

⁴⁵⁵ W.S. Pratt, op. cit., s. 22.

⁴⁵⁶ Ibidem, s. 73.

⁴⁵⁷ Ibidem, s. 22.

⁴⁵⁸ N. Temperley, op. cit., s. 11.

⁴⁵⁹ A. Marti, B. Polman, *Reformed and Presbyterian church music*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000048535?rskey=8ajoyw&result=1> (dostęp: 20.04.2022), s. 4–5.

Londynie⁴⁶⁰. Używano ich również w zborze holenderskim w Emden. Autorem przekładu był Jan Utenhove (ok. 1516–1566). Pierwszy zbiór ukazał się w roku 1551, a kompletny Psalterz w roku 1556, przy czym melodie genewskie sąsiadowały tu z melodiami z *Souterliedekens*⁴⁶¹. Łącznie w Londynie i w Emden ukazało się dwanaście wydań całości lub części Psalterza Utenhove⁴⁶². Rosnące wpływy genewskiego kalwinizmu w Niderlandach spowodowały, że w 1568 r. synod w Wesel zatwierdził do oficjalnego użytku nowy Psalterz w przekładzie Petrusa Dathenusa, opublikowany w roku 1566, w całości opatrzony melodiami genewskimi. W roku 1565 w Gandawie ukazała się jeszcze jedna holenderska wersja Psalterza genewskiego, autorstwa Lucasa de Here, jednak nie była ona używana przez holenderskie kościoły reformowane⁴⁶³. Psalterz Petrusa Dathenusa zyskał ogromną popularność i był wielokrotnie wznawiany⁴⁶⁴.

Psalmy do genewskich melodii w języku niemieckim wydawano wielokrotnie w różnych przekładach i opracowaniach. W 1567 r. ukazał się w Heidelbergu Psalterz przeznaczony do użytku w kalwińskich zborach Palatynatu⁴⁶⁵. W roku 1565 pracę nad kompletnym niemieckim Psalterzem na melodie genewskie ukończył prawnik i humanista Ambrosius Lobwasser, profesor Uniwersytetu w Królewcu. Psalterz w opracowaniu czterogłosowym ukazał się w Lipsku w 1573 r. Przekład Lobwassera przyjęły wszystkie niemieckojęzyczne Kościoły reformowane⁴⁶⁶, łącznie z

⁴⁶⁰ Uchodźcy holenderscy w Londynie od roku 1550 stanowili część Kościoła cudzoziemskiego, którego zwierzchnikiem (superintendentem) był Jan Łaski. Świadectwem obecności psalmów w liturgii tego Kościoła jest dzieło Łaskiego pt. *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania* (wydanie polskie: J. Łaski, *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania*, tłum. T. Płóciennik, Warszawa 2004). Według relacji Łaskiego psalmy śpiewano przed kazaniem (s. 86), po Modlitwie Pańskiej (s. 91), po wykładzie Katechizmu (s. 92), po udzieleniu Chrztu (s. 108), podczas Wieczery Pańskiej (s. 131–132), podczas nabożeństw ślubnych (s. 230) i pogrzebów (s. 238).

⁴⁶¹ Ch. Bertoglio, op. cit., s. 313.

⁴⁶² N. Temperley, op. cit., s. 15.

⁴⁶³ Ibidem, s. 16.

⁴⁶⁴ Więcej o recepcji *Psalterza genewskiego* w Niderlandach: M.A. Schenkeveld-van der Dussen, *The Huguenot Psalter in the Dutch Republic. The Functions of Rhymed Psalm Versions in the Seventeenth Century*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 447–460.

⁴⁶⁵ R. A. Leaver, *Genevan Psalm Tunes in the Lutheran Chorale Tradition*, w: E. Grunewald, H.P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 152.

⁴⁶⁶ W. Blankenburg, *Lobwasser, Ambrosius*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000016838?rkey=xbEKFL&result=1> (dostęp: 20.04.2022).

zwingliańskimi Kościołami niemieckojęzycznej Szwajcarii⁴⁶⁷. Obok Lobwassera pojawiły się inne niemieckie wersje *Psalterza genewskiego*, jednak żaden z nich nie zyskał tak dużej popularności. Przekład Lobwassera odegrał olbrzymią rolę w historii muzyki ewangelickiej krajów niemieckojęzycznych, a ponadto stał się podstawą opracowania wersji duńskiej, łacińskiej, węgierskiej, czeskiej i polskiej.

Za pośrednictwem Lobwassera *Psalterz genewski* dotarł do Europy Środkowej. W roku 1606 Albert Szenci Mólnar⁴⁶⁸, węgierski uczyony i poeta, który większość życia spędził w Niemczech, wzorując się na Lobwasserze, opublikował w Herborn Psalterz w języku węgierskim. Psalterz ten bardzo szybko został przyjęty przez węgierskie Kościoły reformowane⁴⁶⁹.

Psalterz genewski stał się również świadectwem, a zarazem katalizatorem procesu kalwinizacji Jednoty czeskobraterskiej. Czeskie tłumaczenie psalmów genewskich Jiříego Strejca (znanego również pod niemieckim nazwiskiem jako Georg Vetter), jednego z tłumaczy *Biblii kralickiej*, ukazało się w 1587 r., a do 1602 r. doczekało się aż szesnastu wydań⁴⁷⁰. Również polska wersja *Psalterza genewskiego* (*Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego) powstała w środowisku Jednoty. Jej autor był superintendentem zborów czeskobraterskich w Wielkopolsce.

3.3.7. Wpływ *Psalterza genewskiego* na luterzańską muzykę kościelną w kontekście procesu konfesjonalizacji

Stosunki pomiędzy luteranami a ewangelikami reformowanymi od samego początku bywały skomplikowane. W kontekście sporu o rozumienie Eucharystii Luter nazywał Zwingliego „bezczelnym Szwajcarem”⁴⁷¹, „wrogiem świętego sakramentu” i „poganinem”, zaliczając go do „ohydnych marzycieli”⁴⁷². Znacznie lepsze relacje

⁴⁶⁷ A. Marti, *Die Rezeption des Genfer Psalters in der deutschsprachigen Schweiz und im rätoromanischen Gebiet*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 359–370.

⁴⁶⁸ K.C. Tóth, J. Malina, *Szenci [Szenczi] Molnár, Albert*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000027307?rskey=1TciXy&result=3> (dostęp: 20.04.2022).

⁴⁶⁹ A. Marti, op. cit., s. 8.

⁴⁷⁰ Ibidem, s. 8.

⁴⁷¹ G.R. Potter, *Zwingli*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1994, s. 313–343.

⁴⁷² M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*, tłum. M. Osęka, Warszawa 2007, s. 38–40.

łączyły Melanchtona z Kalwinem, jednak one z kolei owocowały oskarżeniami o „kryptokalwinizm”, jakie wobec Melanchtona i jego uczniów wysuwali tak zwani „gnezjoluteranie”. W drugiej połowie XVI wieku poczucie ogólnoewangelickiej wspólnoty stopniowo ustępowało pod naporem konfesjonalizacji, polegającej na poszukiwaniu, budowaniu i podkreślaniu własnej tożsamości wyznaniowej⁴⁷³. Umacnianie odrębnych pozycji doktrynalnych coraz częściej dokonywało się w kontekście polemik wewnątrz ruchu reformacyjnego. Ostre rozróżnienie dokonywane pomiędzy dwoma głównymi nurtami reformacji stało się jednym z istotnych elementów luterńskiej tożsamości⁴⁷⁴.

Świadectwem antykalwińskich nastrojów i ich przełożenia na dziedzinę muzyki kościelnej może być inskrypcja umieszczona na organach kościoła luterńskiego w Nordhausen wzywająca do śpiewania „z głębi serca” psalmów Dawida i kompozycji (hymnów) Lutra, w połączeniu z prośbą, aby Bóg zachował miejscowych wiernych na wieki od „dziwnych melodii” i „fałszywej doktryny” „kalwinistycznego wrzasku”⁴⁷⁵.

Niechęć do kalwinizmu z pewnością ograniczała przenikanie psalmów genewskich do Kościołów luterńskich, jednakże nie zdołała jej całkowicie powstrzymać. W pierwszej kolejności warto zwrócić uwagę na fakt, że melodie, które ostatecznie znalazły się w *Psalterzu genewskim* pochodziły częściowo ze Strasburga i z tego samego źródła (które trudno uznać za luterńskie lub reformowane w ścisłym tego słowa znaczeniu) trafiały do luterńskich kancjonałów⁴⁷⁶. Strasburskie pochodzenie⁴⁷⁷ niewątpliwie ułatwiało wielu psalterzowym melodiom zyskanie aprobaty w kręgach luterńskich.

Kolejnym medium, za pomocą którego *Psalterz genewski* przenikał do Kościołów luterńskich, był *Psalterz Lobwassera*. Jego autor był wszak luteraninem i profesorem luterńskiego uniwersytetu w Królewcu. Wiele luterńskich wspólnot śpiewało psalmy Lobwassera, choć u niektórych teologów i duszpasterzy fakt ten wywoływał spore zaniepokojenie ze względu na ich kalwiński rodowód⁴⁷⁸.

⁴⁷³ J.T. Maciuszko, *Proces konfesjonalizacji w Europie i w Polsce. Kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595*, „Czasy Nowożytne”, 1997, t. 2, s. 17–26.

⁴⁷⁴ R. A. Leaver, *Genevan Psalm Tunes...*, op. cit., s. 146.

⁴⁷⁵ Ibidem, s. 145.

⁴⁷⁶ Ibidem, s. 147.

⁴⁷⁷ Ze Strasburga pochodzą między innymi dwie melodie szeroko wykorzystywane w muzyce luterńskiej: Ps 68 i Ps 134.

⁴⁷⁸ R.A. Leaver, *Genevan Psalm Tunes...*, op. cit., s. 153.

W XVII wieku kolejnym źródłem, z którego luteranie czerpali melodie pochodzące z psalmów genewskich, stała się hymnodia braci czeskich⁴⁷⁹. Wywodząca się z husytyzmu Jednota braterska funkcjonowała jako niezależna organizacja kościelna już od roku 1467 (synod w Lhotce), a zatem pięćdziesiąt lat przed wystąpieniem Lutra. Na początku XVI wieku bracia czescy zbliżyli się do luteranizmu. Konfesja braci z roku 1535 tak niewiele różniła się od *Augustany*, że została w pełni zaakceptowana przez Lutra, który miał powiedzieć: „Bądźcie apostołami Czechów, a my Niemców”⁴⁸⁰. Z czasem Jednota ulegała stopniowej kalwinizacji, niemniej jednak w XVI wieku stanowiła odrębną wspólnotę, która nie mieściła się w dwubiegunowym podziale ewangelicyzmu na luteranizm i kalwinizm. Bracia czescy stworzyli własną hymnodię. Oprócz śpiewów husyckich chętnie sięgali po pieśni luterskie i po kalwińskie psalmy. A ponieważ luteranie często przejmowali do swoich kancjonałów pieśni braci czeskich – sam Luter był ich wielkim miłośnikiem – wraz z nimi do luterskiego repertuaru trafiały melodie psalmów genewskich.

Za przykład przenikania genewskich melodii do Kościoła luterskiego posłużyć może luterski kancjonał w języku czeskim pod tytułem *Cithara Sanctorum*, autorstwa urodzonego w Cieszynie śląskiego pastora, działającego na Śląsku, Morawach i Słowacji, ks. Jerzego Trzanowskiego. Trzanowski był gorliwym luteraninem epoki konfesjonalizacji, niechętnym kalwinizmowi. Pomimo tej niechęci siedemnaście melodii z *Psalterza genewskiego* zamieścił w swoim kancjonał, podkładając do nich dwadzieścia siedem tekstów, najprawdopodobniej własnego autorstwa, zwykle w żaden sposób nie związanych z tekstami psalmów. Wyjątkiem jest pieśń na dzień Zesłania Ducha Świętego pt. „Jak čerstvých vod jelen žádá” na melodię genewskiego Psalmu 42. Trzanowski zaczerpnął z Psalmu 42 obraz jelenia, który pragnie świeżej wody ze strumienia, jako alegorię duszy, która pragnie Boga – Ducha Świętego. Wszystko wskazuje na to, że Trzanowski korzystał z czeskiej (czesko-braterskiej) wersji *Psalterza genewskiego*⁴⁸¹.

Impulsem do szerszego wykorzystania genewskich melodii w hymnodii luterskiej była konwersja berlińskiego domu Hohenzollernów na kalwinizm (1617 r.).

⁴⁷⁹ Ibidem, s. 150.

⁴⁸⁰ J. Dworzaczkowa, *Bracia Czescy w Wielkopolsce w XVI i XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 16.

⁴⁸¹ Zob. A. Polaszek, M. Polaszek, *Kalwiński Psalterz genewski (1562) jako źródło inspiracji luterskiego kancjonału Cithara Sanctorum (1636)...*, op. cit., s. 491–510.

Berlin, do którego napływali francuscy uchodźcy religijni, stał się miejscem, w którym doszło do kolejnego spotkania dwóch nurtów ewangelickiej kultury muzycznej. Z inicjatywy króla, który dążył do połączenia Kościołów luterańskiego i reformowanego, ukazał się „unijny” kancjonał zawierający zbiór psalmów Lobwassera i luterańskich hymnów⁴⁸². I choć do unii kościelnej doszło dopiero w roku 1817, to jednak zbliżenie pomiędzy dwoma nurtami ewangelickiej muzyki kościelnej stopniowo postępowało. Estetyka *Psalterza geneńskiego* wywarła znaczący wpływ na kształtowanie się luterańskiego stylu kancjonalnego. Dziewięć melodii geneńskich znalazło się w najbardziej znanym luterańskim kancjonale XVII wieku, *Praxis pietatis melica. Das ist Vbung der Gottseligkeit in Christlichen und Trostreichen Gesangen [...]*, wydanym w Berlinie w roku 1647 przez Johanna Crügera. W kolejnym wydaniu (1653) dodano trzy kolejne. Kompozycje Crügera, w szczególności jedna z najbardziej znanych luterańskich pieśni pasyjnych *Herzliebster Jesu*⁴⁸³, w bardzo wyraźny sposób nawiązują do stylu geneńskiego⁴⁸⁴.

Szczegółowe omówienie obecności psalmów geneńskich w luterańskiej tradycji muzycznej przekracza ramy niniejszej pracy⁴⁸⁵. Warto jednak odnotować, że choć około pięćdziesięciu melodii z *Psalterza geneńskiego* znalazło trwałe miejsce w luterańskiej tradycji, to jednak jedynie kilka używanych było powszechnie⁴⁸⁶.

Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje melodia geneńskiego Psalmu 134, która do dnia dzisiejszego jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych. Leaver wymienia trzy siedemnastowieczne luterańskie pieśni na tę melodię. W kancjonale *Cithara Sanctorum*, Trzanowski używa jej czterokrotnie. Ze współczesnego polskiego *Śpiewnika Ewangelickiego* na tę melodię śpiewa się pieśń pasyjną *O, Jezu, Twa najdroższa krew* (nr 145) oraz pieśń *O, Jezu Tyś światłością mi* (nr 926). W Psalterzach brytyjskich (szkockim i angielskim) melodia ta została przypisana do Psalmu 100, stąd w świecie anglosaskim znana jest jako „Old 100th”. Napisano do niej trudną do

⁴⁸² R.A. Leaver, *Genevan Psalm Tunes...*, op. cit., s. 159.

⁴⁸³ Autorem tekstu był ks. Johann Hermann, uchodźca religijny ze Śląska, pastor w wielkopolskim Lesznie.

⁴⁸⁴ R.A. Leaver, *Genevan Psalm Tunes...*, op. cit., s. 157.

⁴⁸⁵ Więcej informacji na ten temat podają Pratt i Leaver.

⁴⁸⁶ R.A. Leaver, *Genevan Psalm Tunes...*, op. cit., s. 161.

zliczenia ilość pieśni. Niewątpliwie jest to jedna z najpopularniejszych melodii w historii protestanckiej muzyki kościelnej⁴⁸⁷.

Za pośrednictwem muzyki luteranckiej melodie z *Psałterza genewskiego* przenikały również do Kościoła rzymskokatolickiego⁴⁸⁸.

3.3.8. Wielogłosowe opracowania melodii z *Psałterza genewskiego*

Kalwin sprzeciwiał się wykorzystaniu muzyki wielogłosowej podczas nabożeństwa. Jednakże nie miał nic przeciwko wielogłosowym opracowaniom psalmów do użytku domowego. Co najmniej od lat czterdziestych XVI wieku pojawiało się ich bardzo wiele i choć nie były używane w kościołach, znacząco przyczyniły się do popularyzacji Psałterza. W 1547 r. w Lyonie ukazało się czterogłosowe opracowanie pięćdziesięciu psalmów Marota, autorstwa Loiusa Bougeis. W roku 1561 ten sam autor wydał osiemdziesiąt trzy psalmy w wielogłosowym opracowaniu. Spekulowano, że odejście Bourgeois z Genewy w 1561 r. było w pewnym stopniu spowodowane odmową Kalwina, aby zezwolić na stosowanie w liturgii zharmonizowanych psalmów⁴⁸⁹. Znacznie większy zasięg i popularność zyskały jednak dzieła Claude'a Goudimela⁴⁹⁰ (zginął w trakcie Nocy św. Barbłomieja), który w roku 1656 wydał czterogłosowe opracowanie całego Psałterza, wielokrotnie wznawiane aż do XIX wieku⁴⁹¹. Nazwisko Goudimela tak mocno zapisało się w historii *Psałterza genewskiego*, że wielu autorów, całkowicie bezpodstawnie, przypisywało mu autorstwo Psałterzowych melodii. Wybitny holenderski organista Jan Sweelinck zasłynął opracowaniami melodii Psałterza na organy⁴⁹². Wielogłosowe wersje psalmów

⁴⁸⁷ W.H. Havergal, *History of the Old Hundredth Tune*, London 1854.

⁴⁸⁸ D. Breuer, *Genfer Psalmen im katholischen Rheinfelsischen Gesangbuch (1666)*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 317–329.

⁴⁸⁹ D. Trocmé-Latter, op. cit., s. 161.

⁴⁹⁰ C.P.A. Gaillard, R. Freedman, *Goudimel [Godimel, Godimell, Godymel, Jodimel, Jodymel, Jodrymel, Jodimey etc.]*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000011539?rkey=RkPnMh&result=1> (dostęp: 20.04.2022).

⁴⁹¹ W.S. Pratt, op. cit., s. 65.

⁴⁹² Ibidem, s. 66; R.H. Tollefsen, P. Dirksen, *Sweelinck [Swelinck, Zwelinck, Sweeling, Sweelingh, Sweling, Swelingh]*, *Jan Pieterszoon*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000027206?rkey=uND6x8&result=1> (dostęp: 20.04.2022).

genewskich tworzyli Claudin Le Jeune, Jannequin i Jambe-de-Fer, a nawet Orlando di Lasso⁴⁹³.

3.4. Rozwój kalwińskiej kultury Psalterza

Kalwińska kultura Psalterza wyrasta z kalwińskiego nabożeństwa, ale się do niego nie ogranicza. Nie można jej sprowadzić jedynie do sfery kultu. Psalmi towarzyszyły ewangelikom reformowanym również poza kościołem, podczas pracy i codziennych zajęć, w domu i w szkole. Były czymś więcej niż tylko formą modlitwy i uwielbienia Boga, a nawet czymś więcej niż szkołą duchowości. Śpiewane przy wielu okazjach, nierzadko z pamięci, stały się ważnym, kulturotwórczym elementem zbiorowej wyobraźni i umysłowości. Dla używanego na co dzień języka stanowiły niewyczerpany rezerwuuar obrazów i metafor. Bywały inspiracją dla poetów, pisarzy i artystów. Psalmi, obok innych tekstów biblijnych, kształtowały kalwińską myśl polityczną⁴⁹⁴. Pełniły funkcję pieśni wojennych. Były „znamieniem” wspólnoty, która obok religijnego miała charakter polityczny. Nic dziwnego, że śpiewanie genewskich psalmów nabierało w niektórych okolicznościach wymiaru politycznej manifestacji.

Psalterz był pierwotnie śpiewnikiem Starego Przymierza i jego ludu – Izraela. Przyjęty przez uczniów Kalwina za swój, stał się jednym z elementów samoidentyfikacji Kościoła reformowanego, jako nowego Izraela. Idea ta wywarła z kolei olbrzymi wpływ na szeroko pojętą kulturę społeczeństw ukształtowanych pod wpływem kalwinizmu. Za „nowe dzieci Izraela” uważali się szkoccy presbiterianie⁴⁹⁵, wyznawcy holenderskiego Kościoła reformowanego⁴⁹⁶ i anglosascy purytanie⁴⁹⁷. Używali jej jako ważnego elementu mitu założycielskiego amerykańskich i afrykańskich kolonii⁴⁹⁸. We własnych oczach Izraelitami obejmującymi w posiadanie

⁴⁹³ Więcej na ten temat: Ch. Bertoglio, op. cit., s. 321–325.

⁴⁹⁴ J. Witte, *Prawo, religia i prawa człowieka w kalwinizmie u progu nowoczesności*, tłum. M. Dybowski, Warszawa 2017, s. 112. 182.

⁴⁹⁵ L. Chmielewska, *Pierwotne formy kontraktualizmu. Polityczny wymiar przymierza biblijnego w myśli i praktyce protestanckiej XVI i XVII wieku*, Łódź 2017, s. 297.

⁴⁹⁶ A. Ziemia, *Nowe dzieci Izraela: Stary Testament w kulturze holenderskiej XVII wieku*, Warszawa 2000.

⁴⁹⁷ J. Witte, op. cit., s. 500.

⁴⁹⁸ L. Chmielewska, op. cit., s. 346.

Ziemię Obiecaną byli zarówno Ojcowie Pielgrzymi w Nowej Anglii, jak i osadnicy, którzy dali początek burskim republikom w południowej Afryce.

Psałterz stał się również, obok Biblii, najważniejszą książką w kalwińskiej szkole. Psalmów uczono w szkołach genewskich⁴⁹⁹. Komeński zalecał, żeby naukę muzyki rozpoczynać od psalmów oraz pieśni duchowych, i zakładał, że na etapie gimnazjum uczniowie opanują pamięciowo większość psalmów⁵⁰⁰. Opiekunom swojej córki Karoliny Bogusław Radziwiłł radził, aby „pamięć jej uczeniem siła rzeczy nie obciążać, psalmów jednak i pieśni różnych niech się uczy nabożnych”⁵⁰¹.

Kulturę Psałterza określamy mianem kalwińskiej, ze świadomością, że psalmy metryczne istniały na długo przed Kalwinem, teksty Marota w języku francuskim zaczęły powstawać zanim Kalwin włączył psalmodię do swojej reformatorskiej agendy, a kongregacyjny śpiew psalmów rozbrzmiewał w kościołach Strasburga w czasie, kiedy Kalwin, będąc bardzo młodym człowiekiem, zaczynał studia prawnicze i nie myślał w ogóle o działalności kościelnej. Jednakże to za sprawą Kalwina metryczne teksty psalmów i zwyczaj ich wspólnego śpiewania urosły do rangi kulturowego fenomenu. Kultura Psałterza dojrzała w Genewie i w tym mieście wydała swój najważniejszy owoc – *Psałterz genewski*. Z tego miejsca rozprzestrzeniła się na cały świat, tak daleko, jak sięgały wpływy kalwinizmu, wraz z *Psałterzem genewskim*, który okazał się jej głównym nośnikiem. Kalwin odegrał w tym procesie kluczową rolę. To on uznał śpiewanie psalmów za jeden z kluczowych elementów zreformowanej pobożności. To on stworzył teologiczne podstawy reformowanej praktyki muzyczno-liturgicznej. Postulaty Kalwina dotyczące muzyki kościelnej stały się podstawą do stworzenia pod jego kierunkiem, przez Loiusa Bourgeois i jego następców, odrębnego stylu muzycznego, który wywarł olbrzymi wpływ na rozwój protestanckiej muzyki kościelnej⁵⁰². Dzięki jego determinacji projekt Psałterza został ukończony, pomimo

⁴⁹⁹ M. Kingdon, op. cit., s. 23.

⁵⁰⁰ G. Szymańska, *Muzyka i edukacja muzyczna w dziełach Jana Amosa Komeńskiego*, w: *Jan Amos Komeński – współczesne interpretacje i reinterpretacje jego twórczości*, Siedlce 2016, s. 98–99.

⁵⁰¹ U. Augustyniak, *Instrukcja Bogusława Radziwiłła dla opiekunów jego córki, Ludwiki Karoliny (Przyczynek do edukacji młodej ewangeliczki w końcu XVII wieku)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” R. 36, 1992, s. 228.

⁵⁰² Współcześnie pod wyraźnym wpływem psalmów genewskich pozostaje muzyka komponowana we Wspólnocie Taizé. Popularne na całym świecie kanony z Taizé były początkowo refrenami śpiewanymi pomiędzy zwrotkami hugonockich psalmów. Założona przez reformowanego francuskiego pastora Rogera Schutza wspólnota wypracowała swój własny styl muzyczny, inspirowany dwoma psalterzowymi tradycjami: benedyktyńską i genewską (J.C. Escaffit, M. Rasiwala, *Historia Taizé*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 2009, s. 36 i 148).

wielu trudności i przeciwieństw. Jego autorytet przyczynił się do upowszechnienia genewskich melodii w całym świecie reformowanego ewangelicyzmu. To za sprawą Kalwina śpiew psalmów stał się jednym ze znaków rozpoznawczych kalwińskiej kultury w Europie i w Ameryce XVI i XVII w⁵⁰³. Kalwinowi zawdzięczamy to, że kiedy ewangelicy reformowani szukają swej tożsamości, Psałterz pojawia się na pierwszym miejscu, zaraz po Biblii.

Jeśli szesnasto- i siedemnastowieczny kalwinizm rzeczywiście był „religią predestynacji i psalmów”⁵⁰⁴, to niewątpliwie odnosił sukcesy bardziej jako „religia psalmów” niż jako „religia predestynacji”. Śpiewane nie tylko w kościele psalmy poruszały ludzi bardziej niż systematyczna, akademicka teologia i wywierały większy wpływ na ich osobistą pobożność i codzienne życie⁵⁰⁵. Siłę oddziaływania Psałterza dostrzegali również przeciwnicy Reformacji. W roku 1623, Florimond de Raemond w dziele pt. *Dzieje herezji* pisał, że „nic tak nie zachęca do przyjęcia nowinek tych nowych religii, ani nie zjednuje im takiego posłuchu u nieufnej gawiedzi, jak nowy, słodki i pieśzcotliwy śpiew tych rymowanych psalmów. To było łańcuchem, liną, którą, niby nowy tebański Amfion, posłużyli się Luter i Kalwin, aby przyciągnąć do siebie kamienie, z których zbudowali i którymi umocnili mury swego nowego Babilonu. Znęćili dusze tą harmonią dźwięków, podobnie jak ptasznicy chwytają w sieci całe stada ptaków”⁵⁰⁶. Nic dziwnego, że w roku 1623 we Francji wyszedł zakaz śpiewania hugonockich psalmów na ulicach i placach targowych, a w roku 1658 zakazano śpiewania ich poza budynkami kościelnymi⁵⁰⁷.

⁵⁰³ Ch. Garside, *The Origins...*, dz. cyt., s. 5.

⁵⁰⁴ E. Lambert, op. cit., s. 285.

⁵⁰⁵ C. Reuben, op. cit., s. 85.

⁵⁰⁶ Cytat za: M. Richard, op. cit., s. 92.

⁵⁰⁷ Ibidem, s. 26.

Rozdział 4

Kalwińska kultura Psalterza w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej

4.1. Specyfika polskiej reformacji

Ruch reformacyjny w Rzeczypospolitej pod wieloma względami wyróżniał się na tle Europy. Inaczej niż w państwach, które oficjalnie stały się protestanckie, ewangelicy nie korzystali tu ze wsparcia władzy państwowej, a w odróżnieniu od większości krajów katolickich nie doświadczyli na większą skalę krwawych prześladowań⁵⁰⁸. W okresie największych sukcesów polskiej reformacji protestanci nadal stanowili zdecydowaną mniejszość wśród mieszkańców Rzeczypospolitej. Mimo to ich obecność w życiu politycznym, społecznym i kulturalnym była znacząca. Pozostając ruchem w znacznej mierze elitarnym, reformacja wywarła na kulturę Rzeczypospolitej wpływ znacznie większy, niż wynikałoby to wprost z liczebności Kościołów ewangelickich, nawet w szczytowym momencie ich rozwoju. Natomiast nie udało się pozyskać dla sprawy reformacji szerokich mas społeczeństwa, co uznać należy za słabość i jedną z przyczyn upadku całego ruchu⁵⁰⁹.

Pod względem teologicznym polska reformacja czerpała zarówno z luteranizmu, jak i z kalwinizmu. Jednak polityczna i społeczna pozycja kalwińskiej szlachty, a także autorytet, jakim cieszył się w środowisku szlacheckim Jan Łaski, przesądziły z czasem o kalwinizacji głównego nurtu polskiej reformacji⁵¹⁰. Luteranizm utrzymał się głównie w Wielkopolsce i wśród niemieckojęzycznego mieszczaństwa, a wraz z kolejnymi falami niemieckojęzycznych osadników coraz częściej utożsamiany był z kulturą niemiecką. Do husytyzmu nawiązywali bracia czescy, którzy osiedliwszy się w Wielkopolsce, kultywowali swoją oryginalną tradycję eklezjalną, ulegając jednocześnie

⁵⁰⁸ Rzeczpospolitą jako „państwo bez stosów” opisywał J. Tazbir (J. Tazbir, *Państwo bez stosów i inne szkice*, Kraków 2000), nie zapominając przy tym o tych, którzy zasilili „jakże (na szczęście!) szczupły poczet męczenników naszej reformacji” (J. Tazbir, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993, s. 104).

⁵⁰⁹ W. Tasak słusznie zauważył, że „jedynie na Śląsku i w Prusach Książęcych (a więc poza terenami będącymi bezpośrednio częścią Rzeczypospolitej) idee reformacyjne trafiły pod strzechy, dzięki czemu zresztą tamtejsi chłopci pozostali wierni protestantyzmowi nawet wtedy, gdy szlachta już się od protestantyzmu odwróciła” (W. Tasak, *Reformacja. Sukces czy porażka?*, Warszawa 2017, s. 391).

⁵¹⁰ J. Małek, *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI–XX w.)*, Toruń 2021, s. 388.

coraz silniejszym wpływem kalwińskim⁵¹¹. W odróżnieniu od mieszczańsko-kupieckiego kalwinizmu zachodnioeuropejskiego polski kalwinizm miał charakter szlachecki, co nie pozostało bez wpływu na jego kulturę i etos⁵¹².

Reformacja na Litwie i Rusi rozwijała się w bezpośrednim kontakcie z Kościołem wschodnim⁵¹³. Wśród kalwińskiej szlachty nie brakowało konwertytów z prawosławia⁵¹⁴, pojawiały się również inicjatywy zmierzające do zbliżenia Kościołów ewangelickich i prawosławnego. Choć w przeważającej mierze miały one charakter polityczny, odwoływano się przy okazji również do wspólnego mianownika teologicznego⁵¹⁵.

Procesy konfesjonalizacji wewnątrz protestantyzmu zachodziły w Rzeczypospolitej wolniej niż na Zachodzie⁵¹⁶ i nie niosły ze sobą aż tak daleko posuniętej separacji i wzajemnej niechęci pomiędzy luteranami a reformowanymi. Silniejsze niż na Zachodzie okazały się za to tendencje unijne, których szczytowym

⁵¹¹ Jednym z pierwszych członków Jednoty czeskokobraterskiej w Polsce był osiadły w Poznaniu szlachcic Andrzej Lupsziński, którego krewny, Fredan z Lupsina, był w roku 1480 bohaterem jednego z ostatnich procesów antyhusyckich (J. Dworzaczkowa, *Bracia Czescy w Wielkopolsce...*, op. cit., s. 20).

⁵¹² O różnicach kulturowych pomiędzy kalwinizmem polskim a zachodnioeuropejskim pisał we wstępie do swojej monografii o Mikołaju Reju J.T. Maciuszko, barwnie opisując szok kulturowy, jakiego zapewne doznałby polski poeta, jeden z czołowych przedstawicieli polskiej reformacji, gdyby około 1562 r. znalazł się w Genewie (J.T. Maciuszko, op. cit., s. 13–15).

⁵¹³ Interesujący epizod z dziejów stosunków pomiędzy przedstawicielami polskiej reformacji a prawosławnymi odnajdujemy w aktach konwokacji starszych (seniorów) Jednoty czeskokobraterskiej, która odbyła się 9 czerwca 1608 r. w wielkopolskim Ostrorogu. Rafał Leszczyński, wojewódzic brzesko-kujawski, zwrócił się do seniorów Jednoty z prośbą o poradę „co by czynić z cerkwią berestecką”. Jako właściciel miasta sprawował bowiem patronat nad świątyniami położonymi na jego terenie. Korzystając z prawa patronatu, kalwińska szlachta zamieniała katolickie kościoły na reformowane zbory. W sprawie cerkwi beresteckiej seniorzy Jednoty poradzili, aby „za przyczynami wielkimi, a ważnymi, które jm. przedłożyć raczył, ta cerkiew Rusi była puszczone, jednak z tą kondycją, aby pop, któremu będzie podana, uczył lud pacierza, wiary, przykazań Bożych i nauki o Świętościach Pańskich, ex praescripto ministra tamecznego” (*Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 258).

⁵¹⁴ Więcej na temat relacji prawosławno-protestanckich w Rzeczypospolitej: M. Liedke, *Od prawosławia do katolicyzmu: ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*, Białystok 2004; K.M. Różański, *Wpływ Reformacji XVI wieku na teologię prawosławną do XIX wieku na wybranych przykładach. Studium historyczno-dogmatyczne*, Praca doktorska napisana pod kierunkiem bp. prof. Marcina R. Hintza, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2019 (niepublikowana).

⁵¹⁵ W 1599 r. w Wilnie doszło do zawiązania prawosławno-protestanckiej konfederacji. Jej sygnatariusze sformułowali osiemnaście punktów, w których nauka reformatorów zbieżna jest z teologią prawosławną (m.in. Pismo Święte jako źródło wiary, Trójca Święta, grzech pierworodny, zbawienie i potępienie etc.). W niektórych fragmentach (o Chrystusie, który jest jedyną Głową Kościoła, o małżeństwie duchownych, komunii pod dwiema postaciami, przeciwko doktrynie o czyścicu) intencją stron było podkreślenie, że „papiści zblądzyli właśnie w tem, w co wierzą wyznawcy greckiego kościoła zgodnie z Pismem Świętem i z protestantami” (W. Krasieński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1904, s. 99–102).

⁵¹⁶ M. Ptaszyński pisze o „opóźnionym” kształtowaniu się „świadomości wyznaniowej oraz kultur konfesyjnych” w Rzeczypospolitej, w stosunku do Europy Zachodniej (M. Ptaszyński, *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu*, Warszawa 2018, s. 19).

osiągnięciem była unikalna w skali Europy Zgoda Sandomierska⁵¹⁷. Zebrani na synodzie w Sandomierzu w roku 1570 przedstawiciele trzech konfesji ewangelickich (reformowanej, zwanej helwecką, czeskobraterskiej i luteranckiej, zwanej augsburską) uznali wzajemnie swoją prawowierność, zobowiązali się powstrzymywać od publicznych ataków na siebie nawzajem, dopuszczać się nawzajem do Stołu Pańskiego i podejmować dalsze działania na rzecz jedności, poprzez odbywanie wspólnych synodów generalnych i stopniowe ujednocianie agend liturgicznych. Dwadzieścia pięć lat później synod generalny w Toruniu nakazywał, aby każdy ewangelicki duchowny znał, czytał i stosował Zgodę⁵¹⁸. Co prawda, dość szybko jej postanowienia zaczęli kontestować niektórzy luteranie, jednak działo się to zwykle pod wpływem teologów niemieckich. W zborach czeskobraterskich tekst Zgody odczytywany był przed każdą komunią aż do 1652 r., a porzucenie tej praktyki wynikało jedynie ze „znudzenia”⁵¹⁹.

Dłużej niż na Zachodzie funkcjonowały w Rzeczypospolitej proreformatorskie środowiska humanistów, łączące tych, którzy ostatecznie opowiedzieli się za reformacją, i tych, którzy pozostali wierni Kościołowi rzymskiemu⁵²⁰. Na Uniwersytecie Jagiellońskim nie brakowało zwolenników reform pozostających pod znaczącym wpływem Erazma z Rotterdamu, z których część przyłączyła się do obozu reformacyjnego, a część pozostała w Kościele rzymskokatolickim. Profesorem Krakowskiej Akademii był Jakub z Iłży, być może pierwszy Polak jawnie mieniący się zwolennikiem Lutra⁵²¹. Po jego ucieczce do Wrocławia krakowskie środowisko proreformacyjnych humanistów skupiło się wokół Andrzeja Trzecieckiego.

Prekursorzy reformy Kościoła pojawiali się w Polsce na długo przed wystąpieniem Lutra. O Janie Zambockim, dworzaninie Zygmunta Starego mawiano, że „pierwej Lutrem został, nim zaistniał Luter”⁵²². W oczach polskich ewangelików za „Lutra przed Lutrem” uchodził również Biernat z Lublina⁵²³. Wojewoda poznański Jan

⁵¹⁷ Tekst ugody publikuje m.in. T. Wojak, *Szkice z dziejów reformacji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1977, s. 168–170.

⁵¹⁸ W. Krasieński, t. 2, op. cit., s. 86–87.

⁵¹⁹ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 127.

⁵²⁰ Wśród krakowskich erasmian, obok głoszącego jawnie protestanckie poglądy Modrzewskiego, znajdujemy późniejszego kardynała Hozjusza, czołowego przedstawiciela trydenckiej kontrreformacji (M. Ptaszyński, op. cit., s. 24), którego rodzony brat był z kolei protestantem (M. Ptaszyński, op. cit., s. 396).

⁵²¹ W. Tasak, op. cit., s. 381.

⁵²² K. Hartleb, *Jan Zambocki, dworzanin i sekretarz JKM*, Warszawa 1937, s. 94.

⁵²³ J. Tazbir, *Reformacja w Polsce...*, s. 38–39.

Ostroróg (1436–1501), zwolennik Husa, w swoim dziele *Monumentum pro Rei publicae ordinatione* kwestionował świecką władzę papieża („król polski niczyjej władzy nie uznaje nad sobą prócz boskiej”), potępił handel odpustami i odwoływanie się do Rzymu w sprawach sądowych. Głosił, że królowi przysługuje prawo reformowania Kościoła zgodnie ze Słowem Bożym. Uznawał jednocześnie, że prawo kanoniczne ma moc wiążącą o tyle, o ile opiera się na Piśmie Świętym⁵²⁴. Wielu sympatyków zyskiwały w Polsce idee husyckie. W obronie Husa stanęła polska delegacja na Soborze w Konstancji (1415), a zwolenniczką husytyzmu była nawet Zofia (Sońka) Holszańska, żona króla Jagiełły⁵²⁵. Na cześć angielskiego prekursora reformacji Johna Wycliffa, zwolennik husytyzmu, a zarazem profesor Akademii Krakowskiej Andrzej Gałka napisał w roku 1449 *Pieśń o Wicklefie*⁵²⁶. Tenże Andrzej Gałka, w dziele *Rex, in aeternum vive* nawoływał króla do reformy Kościoła i głosił, że zbawienia dostępujemy dzięki suwerennej łasce Bożej⁵²⁷.

Ze względu na ożywione kontakty z Niemcami i licznie zamieszkujące polskie miasta niemieckojęzyczne mieszczaństwo nauki Lutra dotarły do Polski bardzo szybko⁵²⁸. Pierwsze, przywiezione z Wrocławia, luterzańskie druki skonfiskowano w Poznaniu już w 1522 roku⁵²⁹. Rada Miejska Gdańska, wzorem miast Rzeszy, wprowadziła w 1525 r. reformę lokalnego Kościoła w duchu luterzańskim, którą jedynie na krótki czas powstrzymała zdecydowana interwencja króla Zygmunta I⁵³⁰.

Do rozkrzewiania się reformacji w Polsce przyczyniali się również powracający do kraju absolwenci zachodnioeuropejskich uczelni, w szczególności zaś wychowankowie Uniwersytetu w Wittenberdze, a w późniejszych latach w Królewcu⁵³¹. Luteranizacja Prus Książęcych otworzyła nowe możliwości w zakresie propagowania ewangelickiej nauki, również w języku polskim.

Stanowisko króla Zygmunta I wobec protestantyzmu przypominało stosunek Jagiełły do husytyzmu. W warstwie werbalnej wyrażało się ono w pryncypialnych

⁵²⁴ T. Wojak, op. cit., s. 10.

⁵²⁵ W. Tasak, op. cit., s. 372.

⁵²⁶ J. Zathy, „*Pieśń o Wicklefie*” i jej zapomniana melodia, „Pamiętnik Literacki”, 1955, nr 46/3, s. 171–187.

⁵²⁷ T. Wojak, op. cit., s. 10.

⁵²⁸ M. Ptaszyński, op. cit., s. 28.

⁵²⁹ Ibidem, s. 25.

⁵³⁰ W. Krasieński, t.2, op. cit., 73–79.

⁵³¹ J. Małek, op. cit., s. 386.

potępieniach i zapowiedziach surowych kar za głoszenie i przyjmowanie heretyckiej nauki. W praktyce jednak król, dopóki nie zmuszały go do tego względy polityczne, nie podejmował żadnych stanowczych działań przeciwko protestantom. W Sejmie od początku lat 40-tych XVI wieku dawało o sobie znać całkowicie jawne stronnictwo ewangelickie⁵³².

Wielkie nadzieje ewangelicy wiązali z panowaniem Zygmunta Augusta. Młody król utrzymywał w swoim otoczeniu kaznodziejów znanych z reformatorskich sympatii i pozostawał pod wyraźnym wpływem swojego kuzyna Albrechta Hohenzollerna, który posyłał mu ewangelickie druki i przekonywał do konwersji na protestantyzm⁵³³. Kalwin pisał do Zygmunta długie listy⁵³⁴, a nawet zadedykował mu swój komentarz do Listu do Hebrajczyków, we wstępie do tego dzieła pisząc tak: „Jest wiele znaków, które pozwalają mieć niemal pewną nadzieję, że w rzeczy samej jesteś jak Hiskiasz lub Jozjasz, przeznaczony przez Boga do szybkiego przywrócenia w królestwie Polski czystego nauczania tej Ewangelii, która doznaje gwałtu przez działanie szatana i ludzką wiarołomność”⁵³⁵.

Za panowania Zygmunta Augusta reformacja zdawała się triumfować. Protestanckie sympatie przejawiali niektórzy katoliccy biskupi,⁵³⁶ a nawet prymas Polski Jakub Uchański⁵³⁷. Starania władz kościelnych zmierzające do egzekwowania, formalnie nadal obowiązujących, antyreformacyjnych praw nie zyskiwały oparcia we władzy królewskiej⁵³⁸. Król składał na Sejmach daleko idące deklaracje w duchu irenizmu i tolerancji⁵³⁹, akceptował zawieszenie jurysdykcji sądów kościelnych nad

⁵³² M. Ptaszyński, op. cit., s. 332.

⁵³³ Ibidem, s. 361–362.

⁵³⁴ M. Liedke, *Bezowocne starania. Korespondencja Jana Kalwina z Zygmuntem Augustem, Jakubem Uchańskim, Janem Tarnowskim, Mikołajem Radziwillem Czarnym*, w: *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej: dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 26.

⁵³⁵ J. Kalwin, *Do Wielce Czcigodnego i Potężnego Zygmunta Augusta...*, tłum. B. Jarmulak, <https://reformowanypoznan.org/2017/11/dedykacja-kalwina-dla-zygmunta-augusta> (dostęp: 16.07.2021).

⁵³⁶ Do tego grona należeli w szczególności: biskup kijowski Mikołaj Pac, który ostatecznie konwertował na kalwinizm; biskup krakowski Samuel Maciejowski, któremu zarzucano co najmniej pobłażliwość wobec protestantów (M. Ptaszyński, op. cit., s. 398); biskup wrocławski Jan Drohojowski, którego sam papież, wskutek donosu złożonego przez Hozjusza, nazywał „opiekunem heretyków” (Ibidem, s. 486), a który na łożu śmierci miał nazwać papieża antychrystem (W. Tasak, op. cit., s. 398); biskup kamieniecki Leonard Słończewski oraz biskup chełmiński Jan Lubodziecki (M. Ptaszyński, op. cit., s. 423–424).

⁵³⁷ Uchański nie ukrywał protestanckich sympatii, krytykował katolickie dogmaty, korespondował z Bullingerem, Łaskim, Utenhove, a nawet Kalwinem, był orędownikiem zwołania soboru narodowego (M. Liedke, op. cit., s. 28–30).

⁵³⁸ M. Ptaszyński, op. cit., s. 421–422.

⁵³⁹ Ibidem, s. 376.

szlachtą⁵⁴⁰. Protestanci stanowili większość zarówno w izbie poselskiej, jak i wśród świeckich senatorów⁵⁴¹.

Realnym scenariuszem wydawało się w tym czasie zwołanie narodowego soboru i powstanie państwowego Kościoła ewangelickiego, który połączyłby wszystkie nurty polskiej reformacji. Opóźnienie, w stosunku do Europy Zachodniej, procesu konfesjonalizacji Kościołów ewangelickich sprzyjało podejmowaniu wspólnych inicjatyw jednoczących ewangelików różnych konfesji. Kiedy w roku 1555 zdominowana przez protestantów Izba Poselska przedkładała królowi ewangelickie wyznanie wiary, posłużono się skróconą wersją Augustany⁵⁴², pomimo że wśród szlachty znacznie większą popularność zyskiwał w tym czasie kalwinizm, a wśród sygnatariuszy wystąpienia sejmowego nie brakowało członków Jednoty czeskobraterskiej. Polscy protestanci zamierzali poprzez publiczną prezentację wspólnego wyznania wiary w obecności króla, nadać mu oficjalny status, do czasu rozstrzygnięcia spraw reformy Kościoła przez sobór narodowy. Podążali w tej kwestii za przykładem ewangelickich książąt i miast Rzeszy, których przedstawiciele odczytali Augustanę w obecności cesarza na Sejmie w Augsburgu w 1530 roku⁵⁴³. Wyrazem nadziei na zjednoczenie wszystkich nurtów reformacji wokół idei Kościoła narodowego było również przyjęcie *Reformatio Coloniensis*⁵⁴⁴ przez uczestników synodu w Pińczowie w 1550 r.

Na Sejmie Piotrkowskim w 1558 r. debatowano o zwołaniu otwartych obrad Sejmu, który miał sprawy religii w Rzeczypospolitej rozstrzygać „wedle Słowa Bożego, które się zamyka w Starym i Nowym Zakonie”⁵⁴⁵. Formuła otwartych obrad dawałaby możliwość zaproszenia – w charakterze gości – liderów europejskiej reformacji: Melanchtona, Kalwina, Bezy i Łaskiego⁵⁴⁶ i przekształcenia Sejmu w de facto sobór narodowy.

⁵⁴⁰ Ibidem, s. 490.

⁵⁴¹ W. Tasak, op. cit., s. 396.

⁵⁴² J. Małek, op. cit., s. 24.

⁵⁴³ M. Ptaszyński, op. cit., s. 481.

⁵⁴⁴ Dokument zatytułowany *Reformatio Coloniensis* (1543 r.) opracowali wspólnie arcybiskup Kolonii Hermann von Wied, Marcin Bucer i Filip Melanchton. Zawierał on projekt pokojowego wprowadzenia reformacji w diecezji kolońskiej. Zakładał reformę nauczania, liturgii i życia kościelnego w duchu protestanckim, z zachowaniem ciągłości instytucji kościelnych, niektórych zwyczajów i elementów ustroju kościelnego (M. Ptaszyński, op. cit., s. 413).

⁵⁴⁵ M. Ptaszyński, op. cit., s. 556.

⁵⁴⁶ Ibidem, s. 512.

Omówienie przyczyn, dla których nie doszło do stworzenia państwowego Kościoła ewangelickiego w Rzeczypospolitej, wykracza poza zakres niniejszej pracy. Warto jedynie wskazać, że śmierć ostatniego z Jagiellonów w symboliczny sposób zamknęła ten rozdział w dziejach polskiej reformacji. Konfederacja Warszawska z roku 1573 zmierzała już tylko do zachowania pokoju religijnego, przypieczętowując, jak słusznie zauważył Janusz T. Maciuszko, „zaniechanie dążeń do utworzenia państwowego kościoła protestanckiego”, w czym należy upatrywać „kapitulanicznego wymiaru tego aktu”⁵⁴⁷. Wiek XVII to dla polskich ewangelików okres zmagania z nasilającą się kontrreformacją, a także splot niekorzystnych okoliczności politycznych (wojny szwedzkie), które znacząco osłabiły polską reformację.

4.2. Ustrój, doktryna i liturgia Kościołów reformowanych w Rzeczypospolitej

Pod względem organizacyjnym, doktrynalnym i liturgicznym polska reformacja, zwłaszcza w pierwszym okresie, przypominała pospolite ruszenie. W Kościołach reformowanych panowała atmosfera chaosu i decentralizacji⁵⁴⁸, której owocem była „organizacyjna i liturgiczna dysfunkcyjność”⁵⁴⁹. Kościoły luterańskie przyjmowały wzorce niemieckie, jednakże budowanie zwartej organizacji kościelnej przebiegało bardzo powoli⁵⁵⁰. Jedynie scentralizowana i dobrze zorganizowana wielkopolska Jednota czeskobraterska pielęgnowała swoją odrębność, zachowując ustrojowe i dyscyplinarne zasady Jednoty czeskiej i morawskiej.

Pierwszy reformowany synod na ziemiach polskich odbył się dopiero w 1550 r. w Pińczowie. Regularne zwoływanie synodów rozpoczęto kilka lat później. Rozproszenie ministrów („dispersio ministrorum”), które nastąpiło w wyniku prześladowań w roku 1551, na kilka lat zahamowało instytucjonalny rozwój małopolskiego Kościoła reformowanego. Na Litwie większą spistość rodzącego się Kościoła reformowanego zapewniał mecenat możnego rodu Radziwiłłów. Ostatecznie, w trzech prowincjach Rzeczypospolitej ukształtowały się trzy niezależne wspólnoty,

⁵⁴⁷ J.T. Maciuszko, *Konfederacja warszawska 1573 roku. Geneza, pierwsze lata obowiązywania*, Warszawa 1984, s. 207.

⁵⁴⁸ K. Bem, *Calvinism in the Polish Lithuanian Commonwealth 1548–1648*, Leiden 2020, s. 57.

⁵⁴⁹ Idem, *Ustroje kościołów ewangelicko-reformowanych w Rzeczypospolitej Obojga Narodów na przełomie XVI i XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” R. 57, 2013, s. 130.

⁵⁵⁰ Pierwszy synod luterański w Polsce odbył się dopiero w roku 1555 w Poznaniu.

które stały się częścią europejskiej rodziny Kościołów reformowanych. Dwie z nich (małopolska i litewska) miały charakter kalwiński, trzecia (wielkopolska) wyrastała z tradycji husycko-czeskobraterskiej i ulegała stopniowej kalwinizacji. Unifikacja doktrynalna i liturgiczna polskiego kalwinizmu zakończyła się dopiero w połowie siedemnastego wieku. Relikty dawnych, odrębnych zwyczajów Jednoty czeskobraterskiej, przetrwały aż do XIX wieku.

4.2.1. Wielkopolska

Oprócz nielicznych, zlokalizowanych głównie na Kujawach zborów kalwińskich, w Wielkopolsce funkcjonowała prężna i posiadająca odrębną tożsamość konfesyjną Jednota czeskobraterska. Korzenie tej wspólnoty sięgały ruchu husyckiego. Po zakończeniu wojen husyckich powstał w Czechach koncesjonowany przez Rzym Kościół utrakwistyczny, w którym udzielano komunii pod dwiema postaciami i odprawiano nabożeństwa w języku czeskim. Jednak nie wszyscy naśladowcy Husa uznali to kompromisowe rozwiązanie za satysfakcjonujące. Wśród licznych, zwykle niewielkich, radykalnych grup rozsianych po całym kraju największą rolę odegrała wspólnota z Kunvaldu, która od roku 1457 prowadziła rozległą działalność misyjną, a w roku 1467 na zjeździe w Lhotce podjęła decyzję o powołaniu własnej hierarchii duchownej. Wspólnota znana jako „Unitas Fratrum” (czes. „Jednota Bratrska”) nawiązała kontakty z waldensami, od których otrzymała „sukcesję apostołską”⁵⁵¹. Wspólnota głosiła ewangeliczną prostotę życia i kultu, praktykowała surową dyscyplinę, z czasem odstępując od pierwotnego radykalizmu w kwestiach społecznych. W latach trzydziestych szesnastego wieku doszło do zbliżenia pomiędzy Jednotą a luteranami. Wydana w roku 1535 Konfesja Braci zyskała pełną aprobatę Lutera, który miał powiedzieć: „Bądźcie apostołami Czechów, a my Niemców”⁵⁵². W drugiej połowie szesnastego wieku Jednota czeskobraterska ulegała stopniowej doktrynalnej kalwinizacji. Czeskobraterscy duchowni studiowali na reformowanych

⁵⁵¹ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 12.

⁵⁵² Ibidem, s. 16.

zachodnioeuropejskich uczelniach⁵⁵³. Kalwiński charakter miała wydana przez Jednotę czeska *Biblia kralicka* (1578)⁵⁵⁴, a pod koniec XVI w. czeskobraterscy duchowni dość powszechnie utożsamiali się z kalwinizmem. Jiri Strejč, duchowny Jednoty, przełożył w roku 1595 na język czeski *Institutio* Kalwina, a w 1587 r. opublikował czeską wersję *Psalterza genewskiego*. W XVII wieku Jednota, zachowując lokalne odrębności, postrzegała samą siebie i była postrzegana jako Kościół reformowany. Proces kalwinizacji nie oznaczał jednak porzucenia husycko-czeskobraterskiej tradycji. Wręcz przeciwnie, bracia podkreślali historyczne pierwszeństwo Jednoty przedstawianej jako „Calviniani ante Calvinum”⁵⁵⁵.

Bracia przybyli do Wielkopolski po raz pierwszy w roku 1548 z powodu prześladowań, jakie dotknęły ich w ojczyźnie. Osiedlili się w dobrach Górków (Szamotuły, Kórnik, Koźminek)⁵⁵⁶. Utrzymywali stałe kontakty i eklezjalną wspólnotę ze współwyznawcami w Czechach i na Morawach.

Jednota w Wielkopolsce zyskała możnych protektorów. Oprócz Łukasza Górki do Jednoty przystąpił Jakub Ostroróg (wnuk Jana, autora *Monumentum* i zwolennika husytyzmu). Wśród członków zborów braterskich przybywało Polaków i Niemców, a nabożeństwa odprawiano w trzech językach. W roku 1558 Jerzy Izrael został ustanowiony biskupem dla zborów Jednoty w Polsce i w ten sposób powstała trzecia, obok czeskiej i morawskiej, prowincja Jednoty⁵⁵⁷.

Pierwotny, episkopalny ustrój Jednoty odbiegał zasadniczo od prezbiteriańskich standardów europejskich Kościołów reformowanych. W synodach brali udział tylko duchowni, a decyzje podejmowali biskupi (w Polsce zwani seniorami). Najważniejszym ciałem kolegialnym była rada starszych, w skład której wchodził senior (biskup) i konseniorzy⁵⁵⁸. Celibat duchownych został ostatecznie zniesiony, nie bez oporów, dopiero w 1579 roku⁵⁵⁹. Demokratyzacja Jednoty, zwiększenie roli świeckich, głównie

⁵⁵³ Od lat 70-tych XVI w. systematycznie spada liczba Czechów studiujących w Wittenberdze, rośnie natomiast ilość czeskich studentów w Bazylei, Genewie i Heidelbergu, osiągając apogeum w pierwszej dekadzie XVII w. (J. Bahleke, *Kalwinizm i Jednota braci czeskich w Europie Środkowej i Środkowo-Wschodniej. Studia na temat społecznego i kulturowego znaczenia wyznania reformowanego w okresie wczesnonowożytnym*, Berlin – Siedlce 2017, s. 106–107).

⁵⁵⁴ Ibidem, s. 103.

⁵⁵⁵ Ibidem, s. 27.

⁵⁵⁶ M. Ptaszyński, op. cit., s. 394.

⁵⁵⁷ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 33.

⁵⁵⁸ H. Gmiterek, *Prowincje czy konfesje? Przyczynek do sprawy ujednoczenia obrządku w zborach kalwińskich i braci czeskich w XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” R 29, 1984, s. 147.

⁵⁵⁹ K. Bem, *Ustroje...*, op. cit., s. 137–138.

poprzez dopuszczenie ich do udziału w synodach, a także wzrost znaczenia seniorów świeckich dokonały się dopiero w XVII w. i były jednym z elementów postępującej kalwinizacji ustroju Kościoła czeskobraterskiego. Jej uwieńczeniem była zawarta w 1627 r. unia pomiędzy wielkopolską Jednotą a kalwinistami kujawskimi i wybór superintendenta zborów kujawskich Daniela Mikołajewskiego na jednego z seniorów Jednoty.

Jednota posiadała własną liturgię, pierwotnie w języku czeskim. Nie doczekała się ona oficjalnego wydania w języku polskim, funkcjonując jedynie w prywatnych, rękopiśmiennych przekładach⁵⁶⁰. Bracia zachowywali wiele zwyczajów, które w oczach kalwinistów uchodziły za relikty papizmu, jak osobista spowiedź (zwana „rozmową koło sumienia”, podczas której, inaczej niż w Kościele rzymskokatolickim, niekoniecznie wyliczano wszystkie popełnione przez penitenta grzechy), używanie opłatka, przyjmowanie komunii na klęcząco. Oficjalne tłumaczenie liturgii zlecono Maciejowi Rybińskiemu, który pracy tej nie ukończył, zdołał przełożyć jedynie agendę ordynowania duchownych⁵⁶¹.

W porównaniu z Kościołami litewskim i małopolskim Jednota cechowała się daleko idącą jednolitością liturgiczną, a także scentralizowaną organizacją i dyscypliną. Wysokie wymagania stawiano duchownym i kandydatom na duchownych, od których oczekiwano wysokich standardów moralnych i gotowości do utrzymywania się z pracy własnych rąk. Jednota wypracowała system przygotowywania kandydatów do służby pastorskiej, uwzględniający zarówno ich kształcenie, jak i formację duchową. Wzorem dla wielkopolskich braci były czeskie „domy braterskie”, w których seniorzy (biskupi), mieszkali razem z kandydatami do służby pastorskiej, sprawując nadzór nad ich formacją. W domach braterskich chłopcy uczyli się, modlili i pracowali pod okiem seniora i ministrów. W podobny sposób funkcjonował dom seniora w wielkopolskim Ostrorogu, gdzie przebywało w tym samym czasie nawet dwunastu młodzieńców. Seniorzy zachęcali również pastorów, aby przyjmowali do swoich domów chłopców, których mogliby przygotować do pełnienia służby⁵⁶². Jerzy Izrael wychował w ten

⁵⁶⁰ Idem, *Calvinism...*, op. cit., s. 65.

⁵⁶¹ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 112.

⁵⁶² D. Żołądź-Strzelczyk, „*Jako by mogli być wychowywani młodzieńcy, z których by potem byli słudzy Kościoła Bożego*”. *O wychowaniu w domach ministrów i ordynowaniu na synodach Jednoty Braci Czeskich w Wielkopolsce*, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*” R. 55, 2011, s. 187–204.

sposób jednego ze swoich następców – Szymona (Symeona) Turnowskiego, który przebywał w jego domu od dwunastego roku życia⁵⁶³.

Kościółem reformowanym Jednota stawała się stopniowo. Pod względem doktrynalnym już w 1570 roku bracia nie zgłaszali zastrzeżeń w stosunku do *Konfesji sandomierskiej* (helweckiej)⁵⁶⁴, choć nadal woleli zachować własną⁵⁶⁵. Dopiero ogłoszona podczas Colloquim charitativum (1645) *Deklaracja toruńska*⁵⁶⁶ stała się oficjalnym wyznaniem Jednoty, zastępując dotychczasową konfesję⁵⁶⁷ i przypieczętowując doktrynalną jedność braci czeskich z Kościołami reformowanym Małopolski i Litwy. Proces unifikacji liturgicznej zakończyło przyjęcie *Agendy gdańskiej* (1637), choć nadal w zborach braterskich kultywowano wiele dawnych zwyczajów.

Doktrynalna, liturgiczna i ustrojowa kalwinizacja Jednoty skłaniała do stawiania pytań o sens zachowywania jej odrębności. Komeński, a w ślad za nim inni czesko-braterscy przywódcy opowiedzieli się za pełnym zjednoczeniem z Kościołami reformowanymi, podkreślając jednocześnie, że spuścizną Jednoty i jej wkładem w europejski kalwinizm jest nacisk na organizację i dyscyplinę kościelną („dobry rząd”) i wychowanie młodzieży⁵⁶⁸. W połowie XVII w. polska Jednota, zachowując związki z Czechami i relikty lokalnych zwyczajów, była już jedynie wielkopolską prowincją polskiego Kościoła reformowanego⁵⁶⁹.

⁵⁶³ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 52–53.

⁵⁶⁴ H. Gmiterek, *Kalwinizm po czesku? Kościół ewangelicko-reformowany i Jednota braci czeskich w Rzeczypospolitej XVI wieku*, w: *Ewangelicyzm reformowany...*, op. cit., s. 89.

⁵⁶⁵ J. Lehman, *Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937, s. 121.

⁵⁶⁶ *Wspólna deklaracja doktryny Kościoła Reformowanego w Królestwie Polskim, w Wielkim Księstwie Litewskim, oraz w pozostałych prowincjach królestwa, w celu wyjaśnienia kwestii diskutowanych, przedstawiona na kolokwium w Toruniu dnia 1 września roku 1645*, tłum. B. Jarmulak, <https://reformowanypoznau.org/2020/11/deklaracja-torunska/> (dostęp: 16.07.2021).

⁵⁶⁷ J. Dworzaczkowa, op. cit., 126.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, s. 115.

⁵⁶⁹ Więcej na ten temat: H. Gmiterek, *Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej: połowa XVI – połowa XVII wieku: studium porównawcze*, Lublin 1987.

4.2.2. Małopolska

Zbory małopolskie⁵⁷⁰ powstawały i rozwijały się, korzystając z ochrony, jaką zapewniała im przyjmująca wyznanie ewangelickie szlachta, która w swoich dobrach oddawała protestantom katolickie kościoły. Za pierwowzór kalwińskiego zboru pod szlacheckim patronatem uchodzi należący do Mikołaja Oleśnickiego Pińczów⁵⁷¹. Nie posiadając podmiotowości prawnej i związanych z nią instytucjonalnych gwarancji, małopolska Jednota była całkowicie zdana na opiekę szlacheckich patronów. W tych warunkach ukształtowała się ona jako Kościół o charakterze republikańskim i szlachecko-demokratycznym, doskonale wpisując się w polityczno-społeczny krajobraz Rzeczypospolitej. Jej ustrój w początkowej fazie rozwoju Kazimierz Bem trafnie określa mianem „przypadkowego kongregacjonalizmu”⁵⁷². Związki pomiędzy poszczególnymi zborami były luźne, a zwyczaje liturgiczne bardzo różnorodne⁵⁷³.

W poszukiwaniu sprawdzonych wzorców, które mogłyby posłużyć zbudowaniu spójnej tożsamości małopolskiego kalwinizmu, przywódcy zborów małopolskich zwrócili się do Jednoty czeskobraterskiej. Zawierając w roku w 1555 w Koźminku unię z braćmi czeskimi, Małopolanie zobowiązali się stopniowo wprowadzać w swoich zborach zwyczaje liturgiczne Jednoty⁵⁷⁴. Było to w zasadzie „jednostronne podporządkowanie się zborów małopolskich Jednocie braci czeskich”⁵⁷⁵ w sprawach wiary i liturgii. Dla młodej wspólnoty, która dopiero nawiązywała bliższe relacje z Genewą i innymi ośrodkami reformacji europejskiej, ponadstuletnia tradycja Jednoty zdawała się być atrakcyjna. Wkrótce jednak okazało się, że bliższe Małopolanom są wzorce zachodnioeuropejskie, a w szczególności porządek kościelny i liturgiczny opracowany przez Jana Łaskiego, który w roku 1556 wrócił do Polski jako uznany autorytet i jeden z czołowych europejskich reformatorów. Postanowienia unii w

⁵⁷⁰ Małopolski Kościół reformowany obejmował nie tylko historyczną Małopolskę, ale również ziemie ruskie.

⁵⁷¹ W. Krasieński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, t. 1, Warszawa 1903, s. 109.

⁵⁷² K. Bem, *Ustroje...*, op. cit., s. 141.

⁵⁷³ K. Bem wskazuje na pewną odrębność dystryktu lubelskiego, przejawiającą się w sprawniejszej organizacji i bardziej ujednoczonej liturgii – ibidem, s. 142).

⁵⁷⁴ H. Gmiterek, *Problemy unifikacji liturgii braci czeskich i kalwinów w Rzeczypospolitej XVI–XVII w.*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Sectio F, Historia” R. 40, 1985, s. 94.

⁵⁷⁵ H. Kowalska, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560*, Warszawa 1999, s. 23.

Koźminku pozostały martwą literą. Swój udział miała w tym krytyka zwyczajów Jednoty i konfesji braci głoszona przez Łaskiego⁵⁷⁶.

Zachodnioeuropejskie wpływy przyczyniły się do umocnienia prezbiteriańskich tendencji w Kościele małopolskim. Kluczowego znaczenia nabrały synody, w których uczestniczyli zarówno duchowni, jak i świeccy. W latach sześćdziesiątych szesnastego wieku rozwój Kościoła małopolskiego został znacząco zahamowany przez kontrowersję antytrynitarną i związany z nią podział na zbór większy (kalwiński) i mniejszy (antytrynitarny). Pod koniec XVI w. nastąpiła reorganizacja Kościoła w duchu prezbiteriańskim. Jej efektem był dalszy wzrost pozycji seniorów duchownych i świeckich. Prezbiteriańskiemu ustrojowi Kościoła nie sprzeciwiało się pojawienie się urzędu superintendenta, ponieważ nie był on biskupem w znaczeniu, w jakim urząd ten funkcjonuje w kościołach episkopalnych⁵⁷⁷.

Doktrynalne wpływy kalwinizmu zaznaczały się w małopolskim Kościele od końca lat czterdziestych szesnastego wieku. Do ich umocnienia niewątpliwie przyczynił się Jan Łaski. Przyjęcie w roku 1564 Drugiej Konfesji Helweckiej⁵⁷⁸ potwierdziło reformowany charakter Kościoła małopolskiego.

4.2.3. Litwa

Sytuacja na Litwie była odmienna niż w Koronie. Po pierwsze, protektorat nad litewskim kalwinizmem roztoczył potężny ród Radziwiłłów, którego przedstawiciele wywarli olbrzymi wpływ na losy litewskiej reformacji. Po drugie, na podstawie III Statutu Litewskiego, Kościół reformowany na Litwie uzyskał osobowość prawną i związane z nią gwarancje i uprawnienia⁵⁷⁹.

Pierwszym ewangelikiem z rodu Radziwiłłów był Jan, krajczy litewski (zm. w 1551 r.), którego śmierć opłakiwał w swojej elegii sam Melanchton. Brat Jana, Mikołaj Czarny, zwrócił się w kierunku kalwinizmu. Z kolei Mikołaj Rudy dał początek linii

⁵⁷⁶ M. Ptaszyński, op. cit., s. 539–541.

⁵⁷⁷ K. Bem, *Ustroje...*, op. cit., s. 148.

⁵⁷⁸ M. Ptaszyński, op. cit., s. 573.

⁵⁷⁹ T. Wasilewski, *Tolerancja religijna w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” R. 19, 1974, s. 123.

birżańskiej rodu, która przez kilka pokoleń patronowała litewskim ewangelikom reformowanym⁵⁸⁰.

Za symboliczny początek litewskiego kalwinizmu można uznać konwersję Mikołaja Radziwiłła Czarnego (1553). Książę osobiście zaangażował się w sprawę reformy Kościoła, korespondował z Kalwinem, bronił wiary ewangelickiej w korespondencji z legatem papieskim Lippomano⁵⁸¹, nie szczędził prywatnych środków na rozwój Kościoła. Kalwin zadedykował litewskiemu możnowładcy swój komentarz do *Dziejów Apostolskich*⁵⁸².

Jednota litewska bardzo szybko nawiązała kontakty z Kościołami reformowanymi na Zachodzie i w zasadzie od samego początku przyjęła kalwińskie (prezbiteriańskie) wzorce ustrojowe i doktrynalne. Budowanie organizacji kościelnej przebiegało znacznie sprawniej niż w Małopolsce. Pierwszym superintendentem został Szymon Zaczusz, który opuścił Małopolskę w czasie „dispensio ministrorum”.

4.2.4. Ujednolicenie obrządku reformowanego w Rzeczypospolitej

Postulat jednolitości liturgicznej przejawiającej się w używaniu tych samych agend liturgicznych, porządków nabożeństw, katechizmów, Psalterzy i kancjonałów pojawia się w dziejach polskiej reformacji wielokrotnie. Dopóki polscy ewangelicy mieli nadzieję na stworzenie Kościoła narodowego, wydawało się rzeczą oczywistą, że ostateczne decyzje w tej sprawie podejmie sobór narodowy. Nowego znaczenia nabrała kwestia unifikacji obrządku w czasach, kiedy reformacja została zepchnięta do defensywy, a słabnące Kościoły ewangelickie musiały zmagać się z naporem kontrreformacji.

Początkowo, czyniono zabiegi, aby konsensus liturgiczny objął również luteranów. Podjęta w duchu Zgody Sandomierskiej uchwała synodu generalnego toruńskiego (1595) zapowiadała przegląd i ujednolicenie zwyczajów i ceremonii liturgicznych we wszystkich polskich Kościołach ewangelickich⁵⁸³. Małopolski synod ewangelicko-reformowany w Baranowie w 1603 r. wyrażał nadzieję na wspólny

⁵⁸⁰ M. Jarczykowska, *Radziwiłłowie birżańscy jako protektorzy wyznania ewangelicko-reformowanego w pierwszej połowie XVII wieku*, w: *Ewangelicyzm reformowany...*, op. cit., s. 104–105.

⁵⁸¹ M. Ptaszyński, op. cit., s. 522.

⁵⁸² M. Liedke, *Bezowocne starania...*, op. cit., s. 35–36.

⁵⁸³ H. Gmiterek, *Prowincje czy konfesje?...*, op. cit., s. 145.

obrzędek dla konfesji augsburskiej, helweckiej i czeskiej. Jednak po śmierci respektującego postanowienia Ugody sandomierskiej Erazma Glicznera (zm. w 1603 r.), jego następcą na urzędzie superintendenta Samuel Dambrowski w roku 1609 wyraźnie wykluczył możliwość uzgodnienia wspólnego obrządku z kalwinistami i braćmi czeskimi⁵⁸⁴. Zważywszy na postępującą w całej Europie konfesjonalizację poszczególnych nurtów protestantyzmu, nadzieje na porozumienie w tej sprawie i tak rozwiały się w Polsce stosunkowo późno.

Za pierwszą próbę ujednoczenia zwyczajów liturgicznych należy uznać unię pomiędzy Małopolanami a braćmi czeskimi w Koźminku w roku 1555. Jednak, pomimo pierwotnego entuzjazmu, kilkakrotnie potwierdzana przez synody ugoda w praktyce nigdy nie weszła w życie. Być może przyczynił się do tego brak drukowanej agendy liturgicznej braci w języku polskim. Obecni na synodzie w Pińczowie w roku 1556 przedstawiciele braci z niezadowoleniem odnotowywali brak postępów w dziedzinie uzgodnionej w Koźminku unifikacji obrzędów, a także rosnące wpływy kalwinizmu w zborach małopolskich. Stało się jasne, że „Koźminek wygorzał”⁵⁸⁵.

Kolejnym etapem na drodze do liturgicznej unifikacji była działalność Jana Łaskiego. Łaski do 1550 r. przebywał w Londynie, gdzie na potrzeby zboru cudzoziemskiego, którego był pastorem, opracował *Formę i całkowity porządek kościelnego usługiwania*⁵⁸⁶ – własny, autorski porządek liturgiczny i organizacyjny Kościoła⁵⁸⁷. W roku 1555 *Forma* dotarła do Polski⁵⁸⁸, a na przełomie lat 1556 i 1557 przybył do Małopolski jej autor. Osobisty autorytet Łaskiego sprawił, że *Forma* wyznaczyła standardy zwyczajów liturgicznych w Kościołach reformowanych Małopolski, a w dalszej kolejności Litwy. Nie przyjęła się natomiast na Kujawach⁵⁸⁹.

Czynnikiem wspierającym proces unifikacji obrządków była znacząca obecność duchownych czeskobraterskich w Małopolsce i (w mniejszym stopniu) na Litwie⁵⁹⁰.

⁵⁸⁴ Ibidem, s. 146.

⁵⁸⁵ H. Gmiterek, *Kalwinizm po czesku...*, op. cit., s. 92.

⁵⁸⁶ J. Łaski, *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania*, tłum. T. Płóciennik, Warszawa 2004.

⁵⁸⁷ W. Krasieński, t. 1, op. cit., s. 161.

⁵⁸⁸ M. Ptaszyński, op. cit., s. 524.

⁵⁸⁹ K. Bem, *Calvinism...*, op. cit., s. 54–55.

⁵⁹⁰ H. Gmiterek, *Duchowni Jednoty Braci Czeskich w zborach kalwińskich Małopolski i Litwy w pierwszej połowie XVII wieku*, „Historica. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas philosophica Historica Sborník prací historických” R. 31, 2002, s. 158; zob. też H. Gmiterek, *Wymiana duchownych i nauczycieli pomiędzy Kościołem braci czeskich i kalwińskim w Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku: z dziejów wzajemnych stosunków*, „Rocznik Lubelski” R. 23–24, 1981–1982, s. 47–64.

Wielkopolskie rodziny szlacheckie związane z Jednotą czeskobraterską obsadzały zbory leżące w ich małopolskich majątkach kaznodziejami czeskobraterskimi. Za przykład posłużyć mogą Leszczyńscy, którzy w Baranowie (dystrykt sandomierski) osadzili najpierw Jana Turnowskiego, a po nim Macieja Rybińskiego. Czeskobraterscy ministrowie zaprowadzali w oddanych im pod opiekę małopolskich zborach własne zwyczaje⁵⁹¹. Niekiedy spotykało się to z niechętną reakcją przywódców Kościoła małopolskiego. Dodatkowym punktem zapalnym pozostawały kwestie podległości czeskobraterskich duchownych małopolskim synodom, a także uprawnień związanych z ich powoływaniem i odwoływaniem⁵⁹². Wypracowanie kompromisu w tych dziedzinach nie było łatwe⁵⁹³, jednak Kościół małopolski, borykający się z poważnymi brakami kadrowymi, zmuszony był nie tylko tolerować czeskobraterskich ministrów w dobrach wielkopolskich magnatów, ale nawet aktywnie zabiegać o sprowadzanie ich do służby w zborach „helweckich”, które nie posiadały duszpasterzy. W konsekwencji doszło do tego, że czeskobraterscy duchowni obejmowali funkcje seniorów w Małopolsce⁵⁹⁴, a czeskobraterskie zwyczaje przenikały do małopolskich zborów. Z kolei powracający do Wielkopolski ministrowie Jednoty stawali się ambasadorami porozumienia z Małopolanami.

Duchowni Jednoty czeskobraterskiej brali czynny udział w kształtowaniu się zwyczajów liturgicznych zborów małopolskich. Od 1559 r. Kościół małopolski posiadał drukowaną agendę stworzoną przez Krzysztofa Kraińskiego na podstawie wzorców zagranicznych, z uwzględnieniem dotychczasowej praktyki zborów małopolskich. Kiedy pojawiła się potrzeba wniesienia do niej poprawek, zadanie to powierzono komitetowi, w skład którego wchodził między innymi duchowny czeskobraterski Maciej Rybiński⁵⁹⁵. Wydrukowana w 1602 r. poprawiona agenda Kraińskiego stała się standardem dla Małopolski⁵⁹⁶, a następnie upowszechniła się w niektórych, położonych bliżej Małopolski dystryktach litewskich⁵⁹⁷. W 1603 r. Małopolanie zebrani na

⁵⁹¹ K. Bem, *Calvinism...*, op. cit., s. 63.

⁵⁹² *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 118.

⁵⁹³ K. Bem, *Calvinism...*, op. cit., s. 63.

⁵⁹⁴ Siedemnastu duchownych Jednoty pełniło funkcje kierownicze w Małopolsce i na Litwie (seniorzy, konseniorzy), Tomasz Węgiński był superintendentem Kościoła małopolskiego (H. Gmiterek, *Kalwinizm po czesku...*, op. cit., s. 103).

⁵⁹⁵ H. Gmiterek, *Problemy unifikacji ...*, op. cit., s. 97.

⁵⁹⁶ K. Bem, *Calvinism...*, op. cit., s. 63.

⁵⁹⁷ H. Gmiterek, *Problemy unifikacji...*, op. cit., s. 97.

konwokacji w Bełżycach wyszli z kolejną inicjatywą ujednoczenia obrzędów. Co prawda w spotkaniu nie brała udziału oficjalna delegacja braci czeskich, jednakże trzech prominentnych duchownych Jednoty (Maciej Rybiński, Jan Turnowski i Maciej Gracjan Gertych) uczestniczyło w nim jako duszpasterze zborów małopolskich, biorąc udział w pracach nad nowymi tekstami i wywierając znaczący wpływ na ich ostateczny kształt⁵⁹⁸.

Kościół litewski, który doczekał się własnej agendy wydanej w 1600 r.⁵⁹⁹, początkowo pozostawał na uboczu procesu unifikacji obrzędów i podchodził do niego z rezerwą. Kiedy w 1622 r. Krzysztof Radziwiłł wzywał synod wileński do podjęcia, wraz ze zborami koronnymi, działań w tym zakresie, nie spotkał się z entuzjastyczną reakcją⁶⁰⁰. Delegacja litewska wysłana na konwokację w Bełżycach (1626) została wyposażona w instrukcje, z których jasno wynikało, że Litwa nie zgodzi się na formę nabożeństwa, która zanadto odbiegałaby od przyjętych w Wielkim Księstwie obyczajów⁶⁰¹. Nalegano również, aby we wspólnym kancjonałe znalazły się pieśni z kancjonałów litewskich i żeby obok „nowych” psalmów (Rybińskiego) nie zabrakło „starych” psalmów (Kochanowskiego i innych autorów)⁶⁰².

Do ujednoczenia obrzędów wzywali uczestnicy synodu Jednoty czeskobraterskiej, który odbył się w 1632 r. w Lesznie z udziałem Czechów i Morawian. Brał w nim udział również Tomasz Węgierski, duchowny Jednoty, który pełnił w tym czasie urząd superintendenta małopolskiego, a także wielu innych służących w Małopolsce braci czeskich. W tym czasie seniorem Jednoty był dawny superintendent kujawskich zborów reformowanych Daniel Mikołajewski, gorący orędownik unifikacji obrzędów⁶⁰³. Zebrani na synodzie w Ostrorogu w 1633 r. ministrowie Jednoty wskazywali, że niewątpliwą „pomocą” w zabiegach o ujednoczenie liturgii będzie to, że w zborach reformowanych używano zarówno Psalterza Rybińskiego, jak i czeskobraterskiego kancjonału gdańskiego⁶⁰⁴.

⁵⁹⁸ Ibidem, s. 99.

⁵⁹⁹ S. Sudrowski, *Katechizm albo krótkie w jedno miejsce zebranie wiary i powinności krześcijańskiej...*, op. cit., Wilno 1598.

⁶⁰⁰ H. Gmiterek, *Problemy unifikacji...*, op. cit., s. 100.

⁶⁰¹ Ibidem, s. 101.

⁶⁰² H. Gmiterek, *Prowincje czy konfesje?...*, op. cit., s. 147.

⁶⁰³ Po śmierci Mikołajewskiego bracia ostrożnie wycofują się z niektórych ustaleń i postulują ograniczenie unifikacji do obrządku: kancjonał i agenda, ale bez katechizmu (H. Gmiterek, *Prowincje czy konfesje?...*, op. cit., s. 150).

⁶⁰⁴ Idem, *Problemy unifikacji...*, op. cit., s. 102.

Do spotkania przedstawicieli wszystkich trzech Kościołów doszło w Orli na Podlasiu w 1633 r. Delegacja litewska akcentowała konieczność zachowania prostoty i czystości obrzędów „helweckich” (zapewne w opozycji do zbyt „papistycznej”, ich zdaniem, obrzędowości braci). Zdecydowane stanowisko Krzysztofa Radziwiłła, który nalegał na osiągnięcie kompromisu, niewątpliwie wpłynęło na postawę Litwinów podczas spotkania, umożliwiając porozumienie. Przedstawiciele Jednoty braterskiej postulowali, aby podstawą wspólnego kancjonału stał się kancjonał Turnowskiego, z psalmami Rybińskiego i dodatkiem dawniejszych psalmów Kochanowskiego i innych autorów⁶⁰⁵. Godzili się natomiast na małopolską agendę Kraińskiego jako punkt wyjścia do opracowania wspólnego porządku nabożeństwa.

Ostatecznie, zgodnie z oczekiwaniami Jednoty, za podstawę nowej agendy przyjęto porządek nabożeństwa Kraińskiego, a dokonanie poprawek, wynikających w większości z postulatów Jednoty, powierzono Tomaszowi Węgierskiemu. Wydrukowany w 1636 r. kancjonał zawierał kompletny Psalterz Rybińskiego, 63 psalmy Kochanowskiego i innych autorów oraz 287 pieśni. W roku 1637 został on zaakceptowany przez synody wszystkich trzech prowincji⁶⁰⁶. W 1637 r. ukazała się również agenda⁶⁰⁷, której ostateczny kształt wywołał niespodziewane protesty ze strony niektórych przywódców Kościoła litewskiego. Podobne do litewskich zastrzeżenia wysunęli wobec agendy uczestnicy lubelskiego synodu dystryktowego w Kocku w 1639 r. Wskazywano, że agenda preferuje zwyczaje braci czeskich, odmienne od zachodnioeuropejskich, kalwińskich wzorców. Podniesiono nawet postulat opracowania nowego porządku nabożeństwa⁶⁰⁸. Ostatecznie agenda została przyjęta, choć niektóre obrzędy sprawowano na Litwie według własnych, odrębnych zwyczajów.

Stanowiące efekt zabiegów unifikacyjnych agendę i kancjonał należy uznać za sukces Jednoty czeskobraterskiej i świadectwo jej ówczesnych wpływów w obrębie polskiego ewangelicyzmu reformowanego. Autorem wspólnego Psalterza był duchowny Jednoty Maciej Rybiński. Większa część pieśni we wspólnym kancjonale pochodziła z

⁶⁰⁵ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 117.

⁶⁰⁶ H. Gmiterek, *Problemy unifikacji...*, op. cit., s. 112.

⁶⁰⁷ *Agenda albo forma porządku usługi świętej w zborach ewangelickich Koronnych i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, zwana *Agendą gdańską*, pozostaje dla polskiego kalwinizmu dokumentem o znaczeniu symbolicznym. Zgodnie z zapisami obecnie obowiązującego Prawa Wewnętrznego Kościoła Ewangelicko-reformowanego w RP, Kościół „za wzór formy nabożeństwa i innych posług religijnych przyjmuje *Agendę gdańską*”, <https://www.reformowani.pl/index.php/prawo-koscielne> (dostęp: 20.04.2022).

⁶⁰⁸ H. Gmiterek, *Prowincje czy konfesje?...*, op. cit., s. 152.

kancjonału braci. Nad redakcją agendy czuwał czeskokobraterski duchowny Tomasz Węgierski, uwzględniając większość postulatów Jednoty. W konsekwencji zwyczaj liturgiczne polskiego Kościoła reformowanego w znacznej mierze odbiegały od wzorców genewskich.

4.3. Psalmi i Psalterze w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej

4.3.1. Prozatorskie przekłady psalmów do końca XVI w.

Najstarszym zachowanym fragmentem tekstu biblijnego w języku polskim jest rękopiśmienny *Psalterz floriański* z końca XIV w., który być może służył św. Jadwidze do odprawiania prywatnych liturgii godzin⁶⁰⁹. Niewykluczone jednak, że już sto lat wcześniej Psalterzem w języku polskim posługiwała się św. Kinga⁶¹⁰. Na to, że istniał taki dawniejszy przekład, wskazuje, oprócz świadectw hagiograficznych, podobieństwo pomiędzy *Psalterzem floriańskim* a pochodzącym z drugiej połowy XV w. *Psalterzem puławskim*. Wyniki przeprowadzonych badań porównawczych ukazują wspólne dla obu Psalterzy, a nieznane współcześnie źródło⁶¹¹.

Renesans i reformacja przyniosły ze sobą kolejną falę zainteresowania Psalterzem, a upowszechnienie się druku stworzyło nowe możliwości reprodukcji i dystrybucji tekstów⁶¹². W 1532 r. ukazał się *Psalterz krakowski*, oparty na dawniejszych, rękopiśmiennych przekładach, a w 1539 r. *Żołtarz Dawidów* Walentego Wróbla. Oba przekłady wyszły ze środowiska rzymskokatolickiego i w zamierzeniu pełniły rolę modlitewników.

Na szczególną uwagę wśród szesnastowiecznych polskich przekładów psalmów zasługuje niewątpliwie *Psalterz Dawidów* Mikołaja Reja (ok. 1546 r.). Wątpliwości związane z autorstwem dzieła, a także spekulacje wokół hipotezy o zaginionym metrycznym Psalterzu Reja szczegółowo opisuje J.T. Maciuszko⁶¹³. Przyjmując Rejowe autorstwo Psalterza za niemal pewne, współcześni badacze stają wobec pytania o

⁶⁰⁹ R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, op. cit., s. 153–154.

⁶¹⁰ Ibidem, s. 149–150.

⁶¹¹ Ibidem, s. 159.

⁶¹² R. Pietkiewicz podaje 12 przekładów całej księgi w 65 edycjach z lat 1532–1641 (R. Pietkiewicz, *Edycje pojedynczych psalmów i ich zbiorów w renesansowej Polsce*, w: W. Chrostowski, B. Strzałkowska (red.), *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, Warszawa 2012, s. 510).

⁶¹³ J.T. Maciuszko, *Mikołaj Rej...*, op. cit., s. 157–230.

konfesyjny charakter dzieła. Wprawdzie Nagłowiczanie przeszedł do historii jako gorliwy i prominentny członek małopolskiego zboru reformowanego, jednakże czas powstania Psalterza i szereg innych okoliczności mogą sugerować, że Psalmy przekładał on jeszcze jako katolik. Wszak zadedykował swoją pracę niechętnemu reformacji Zygmuntowi I, a wśród dodanych do psalmów modlitw znajduje się Pozdrowienie Anielskie. Analizując szczegółowo teologię przekładu i towarzyszących mu tekstów, J.T. Maciuszko dochodzi jednak do wniosku, że Rejowy „zwrot ku ewangelicyzmowi nastąpił właśnie w czasie pracy nad Psalterzem”⁶¹⁴.

Księgę Psalmów zawierały, rzecz jasna, również pełne tłumaczenia Biblii, począwszy od rękopiśmiennej Biblii Królowej Zofii, powstałej z inicjatywy sympatyzującej z husytyzmem Zofii (Sońki) Holszańskiej. Egzemplarz tego tłumaczenia, odnaleziony w prywatnej bibliotece Krotoskich, wzbudził zainteresowanie czesko-braterskiego duchownego Szymona Turnowskiego⁶¹⁵. W roku 1563 ukazała się kalwińska *Biblia brzeska*, a pochodząca z niej Księga Psalmów doczekała się osobnego wydania w 1564 r.⁶¹⁶ W roku 1579 ukazał się z kolei tzw. *Psalterz trydencki*, będący przedrukiem z tłumaczonej na język polski z łacińskiej Wulgaty Biblii Leopoldy (1561), katolickiego przekładu opatrzonego ilustracjami z Biblii Lutera. Ks. Jakub Wujek wydał swój Psalterz po raz pierwszy w roku 1594 w wersji znacznie różniącej się od tej, która weszła w skład pełnego wydania Biblii z 1599 r.

4.3.2. Pojedyncze psalmy metryczne

Psalmy metryczne pojawiły się w języku polskim wraz z kalwińską reformacją i przeznaczone były do wspólnego śpiewania podczas ewangelickich nabożeństw. Rajmund Pietkiewicz odnotowuje, że liczne wydania pojedynczych, wierszowanych psalmów z nutami pojawiają się około połowy XVI wieku⁶¹⁷. Związek z rosnącymi wpływami kalwinizmu wydaje się w tym przypadku dość oczywisty.

⁶¹⁴ Ibidem, s. 227.

⁶¹⁵ R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, op. cit., s. 157.

⁶¹⁶ Ibidem, s. 262.

⁶¹⁷ R. Pietkiewicz, *Edycje pojedynczych psalmów...*, op. cit., s. 511. Autor odnalazł 26 drobnych edycji psalmów.

Pojedyncze wierszowane psalmy wychodziły między innymi spod pióra Mikołaja Reja⁶¹⁸ i były następnie przedrukowywane w ewangelickich kancjonałach⁶¹⁹. Psalmy metryczne tworzyli również inni poeci związani z małopolskim Kościołem reformowanym, tacy jak Bernard Wojewódka⁶²⁰ i Andrzej Trzeciecki⁶²¹, a także autorzy anonimowi. Choć trudno odmówić utworom Reja czy Trzecieckiego walorów literackich, psalmy metryczne miały w pierwszej kolejności użytkowy charakter. Powstawały one „z tych samych powodów i z podobną dynamiką, co w innych krajach objętych reformacją [...] Ich kształt wierszowy nie był sygnałem poetyckości, lecz służył mnemotechnice i samej melodii, tak by akt śpiewania wspierał memuaryzację Psalterza uważanego za sumariusz Biblii i za modlitewnik przewidziany na wszystkie sytuacje życiowe”⁶²².

Psalm jako pieśń śpiewana na nabożeństwie to, jak słusznie podkreśla Katarzyna Meller, prawdziwie kalwińska specjalność⁶²³. Wobec powyższego edycje pojedynczych psalmów, w poręcznych formatach, opatrzonych nutami należy uznać za realizację kalwińskiego programu reformy liturgicznej i element recepcji kalwińskiej kultury Psalterza. Odegrały one w tym zakresie znaczącą rolę w pionierskich latach polskiego kalwinizmu. W późniejszym okresie zostały wyparte przez kancjonały, w których te same psalmy przedrukowywano, dodając do nich nowe. W przeciwieństwie jednak do wzorców genewskich, psalmy wzbogacały liturgiczny repertuar złożony z pieśni dawnych i nowych, nie zastępując ich. Kalwiński postulat śpiewania jedynie psalmów nigdy nie został w polskich Kościołach ewangelickich zrealizowany.

⁶¹⁸ Według J.T. Maciuszko: na pewno: Ps 85 (86) i Ps 113 (114); być może: Ps 71, Ps 86, Ps 114, Ps 115 i Ps 133 (J.T. Maciuszko, *Mikołaj Rej...*, op. cit., s. 232). Psalm 113 znalazł się m.in. w zbiorze Seklucjana (A. Kocot, P. Poźniak, (red.), *Pieśni z kancjonałów Jana Seklucjana (1547, 1550, 1559) oraz z różnych druków ok. 1554-ok. 1607*, Kraków 2012, s. 127).

⁶¹⁹ T.J. Maciuszko, *Mikołaj Rej...*, op. cit., s. 233–235.

⁶²⁰ Ps 102 Wojewódki znajdujemy u Seklucjana (A. Kocot, P. Poźniak, op. cit., s. 75). R. Pietkiewicz podaje ponadto Ps 14(13) i Ps 128(127) – R. Pietkiewicz, *Edycje pojedynczych psalmów...*, op. cit., s. 520–523.

⁶²¹ R. Pietkiewicz podaje Ps 1 – idem, *Edycje pojedynczych psalmów...*, op. cit., s. 520–523.

⁶²² M. Hanusiewicz-Lavallee, *Uwagi o polskiej liryce psalmicznej drugiej połowy wieku XVI*, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” R. 111, 2020, z. 2, s. 137–138.

⁶²³ K. Meller, op. cit., s. 275.

4.3.3. Psalterz Lubelczyka

Psalterz Dawida, wydrukowany w roku 1558 przez krakowskiego drukarza Macieja Wirzbięę, którego protektorem, a może nawet współnikiem, był Mikołaj Rej, jest pierwszym kompletnym Psalterzem metrycznym w języku polskim. Pokażny tom, oprócz Psalterza, zawiera również kancjonał, jednak brak informacji na jego temat na stronie tytułowej może oznaczać, że pierwotnym zamiarem było wydanie samego Psalterza, a o dodaniu doń dodatkowych utworów zdecydowano w trakcie edycji. Każdy psalm opatrzony został nutami, argumentem zawierającym komentarz historyczno-teologiczny oraz marginaliami⁶²⁴.

Autor dzieła, Jakub Lubelczyk, o którego pochodzeniu i wykształceniu nie wiemy niemal nic⁶²⁵, ujawnia swoją tożsamość najpierw pod tekstem dedykacji, następnie w formie akrostychu w Psalmie 148, a na koniec przed zamykającym Psalterz wierszem *Przyrodzenie...*⁶²⁶. Lubelczyk był prawdopodobnie sekretarzem Mikołaja Reja, u którego boku uczył się literackiego rzemiosła⁶²⁷. Był również członkiem zespołu tłumaczy *Biblii brzeskiej*. Wymieniany jest, obok Reja i Trzecieckiego, jako jeden z najbardziej aktywnych małopolskich pisarzy reformacyjnych. Pisał pieśni, do których muzykę komponował Cyprian Bazylik, i inne utwory o charakterze religijnym. Nie wszystkie zachowały się do naszych czasów⁶²⁸, zaś autorstwo niektórych nie jest pewne. Lubelczyk przetłumaczył z łaciny *Modlitwę za Rzeczpospolitą naszą i za Króla (Oratio pro Republica et Rege)* Trzecieckiego, którą niektórzy historycy (wśród nich Janusz Tazbir) uznają za pierwszy polski hymn narodowy.

Dzieło Lubelczyka to pierwszy polski Psalterz kalwiński, „genetycznie związany z protestanckim środowiskiem literackim i jego programem ideowo-artystycznym”⁶²⁹. Wierszowana parafraza w połączeniu z zapisem nutowym służyć

⁶²⁴ Lubelczykowy *Psalterz Dawida* doczekał się współczesnego wydania opatrzonego obszernymi komentarzami i współczesnym zapisem nutowym: J.S. Gruchała, P. Poźniak (red.), *Jakub Lubelczyk: Psalterz i kancjonał z melodiami drukowany w 1558 roku*, Kraków 2010.

⁶²⁵ K. Meller, *Jakub Lubelczyk – pisarz reformacyjny*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio FF – Philologiae” 2005, nr 22, s. 21–22.

⁶²⁶ J.S. Gruchała, *Pierwodruk i teksty*, w: *Jakub Lubelczyk...*, op. cit., s. 9.

⁶²⁷ K. Meller zauważa, że „język pism Lubelczyka jest isticie Rejowy, naznaczony jego indywidualnymi właściwościami stylistycznymi, słownictwem, swoistymi zwrotami, wyrażeniami, porównaniami” (K. Meller, op. cit., s. 23).

⁶²⁸ Nie zachowała się parafraza Księgi Hioba.

⁶²⁹ K. Meller, *Psalm nad miód słodsze i tłumacz-pszczoła: o Jakuba Lubelczyka „Psalterzu Dawida” z r. 1558 słów kilka*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1990, nr 3, s. 120.

miała łatwiejszemu zapamiętywaniu tekstów używanych podczas nabożeństw. Literackie walory przekładu, jakkolwiek niewątpliwe, schodziły na drugi plan.

Psałterz Lubelczyka nie stał się jednak śpiewnikiem polskiego kalwinizmu. Doczekał się tylko jednego wydania. Przed zapomnieniem uchroniły go przedruki poszczególnych psalmów w ewangelickich kancjonałach wydawanych w XVI i XVII wieku⁶³⁰. Lubelczykowy Psalm 67 został natomiast przełożony na język węgierski przez najwybitniejszego poetę węgierskiego renesansu Balinta Balassiego i znany jest na Węgrzech jako *Pieśń polska*⁶³¹

4.3.4. Psałterz Kochanowskiego

Za najwybitniejszy szesnastowieczny przekład psalmów na język polski uchodzi dzieło Jana Kochanowskiego. Pozbawiony wyraźnych cech konfesyjnych, mocno sparafrazowany, wierszowany *Psałterz Dawidów* „lokuje się w kręgu kalwińskiej kultury słowa niejako wbrew pozawyznaniowej czy ponadwyznaniowej intencji i postawie poety”⁶³².

Rozstrzygnięcie sporu o konfesyjną przynależność Kochanowskiego, jaki od szesnastego wieku toczą ewangelicy z rzymskimi katolikami, wykracza poza zakres niniejszej pracy⁶³³, a ponadto nie wniosłoby to niczego istotnego do oceny dzieła czarnolaskiego poety z perspektywy kalwińskiej kultury Psałterza. Reformacyjne sympatie Kochanowskiego nie budzą bowiem wątpliwości, a o tym, że *Psałterz Dawidów* wpisuje się w kalwińską kulturę Psałterza, świadczy zarówno forma, jak i treść dzieła, a ponadto jego recepcja.

W pierwszej kolejności nie należy zapominać o tym, że Psałterz metryczny w szesnastym wieku sam w sobie jest zjawiskiem na wskroś kalwińskim. Oczytany i obyty poeta zapewne zdawał sobie z tego doskonale sprawę, decydując się na stworzenie dzieła, którego forma niosła ze sobą w tamtym czasie tak silne skojarzenia.

⁶³⁰ Janusz S. Gruchała wspomina o 21 psalmach przedrukowywanych w kancjonałach (J.S. Gruchała, *Pierwodruk i teksty...*, op. cit., s. 21). Więcej na ten temat: K. Meller, *O pieśniowej twórczości Jakuba Lubelczyka*, „Pamiętnik Literacki” R. 75, 1984, z. 4, s. 151–175.

⁶³¹ J.S. Gruchała, *Pierwodruk i teksty...*, op. cit., s. 21.

⁶³² K. Meller, *Psalms...*, op. cit., s. 304.

⁶³³ Więcej na ten temat, wraz z obszerną notą bibliograficzną: A. Nowicka-Jeżowa, *Jan Kochanowski wobec protestantyzmu*, w: *Ewangelicyzm reformowany ...*, op. cit., s. 216–274.

Kochanowski nie ukrywa swojego podziwu dla kalwinistycznej, łacińskiej parafrazy psalmów *Psalmorum Davidis paraphrasis poetica* autorstwa G. Buchanana, na której się w znacznej mierze wzorował. Ben Sanders twierdzi, że Kalwina komentarz do Księgi Psalmów był jednym z najważniejszych źródeł, z których czerpał Kochanowski⁶³⁴. Stanisław Dobrzycki również wymienia ten komentarz jako jedno ze źródeł, z których korzystał Jan z Czarnolasu⁶³⁵, a Psalterz Marota i Bezy jako jeden z wzorów, które wywarły wpływ na ostateczny kształt *Psalterza Dawidowego*⁶³⁶. Katarzyna Meller zauważa, że niektóre sformułowania i obrazy używane przez Kochanowskiego pochodzą wprost od Kalwina⁶³⁷. Jarosław Płuciennik dostrzega u niego zaś echa *Biblii brzeskiej* i psalmów Lubelczyka⁶³⁸, a także „kalwinistyczny realizm” przekładu⁶³⁹. O „licznych reminiscencjach” kalwińskiej *Biblii brzeskiej* u Kochanowskiego pisała również Irena Kwilecka, powołując się na badania Ewy Ostrowskiej⁶⁴⁰.

Kalwińskiego charakteru dodaje psalmom Kochanowskiego to, że wkrótce po ich opublikowaniu dopisano do nich melodie⁶⁴¹, przysposabiając je w ten sposób do liturgicznego użytku w zborach ewangelickich. Polscy ewangelicy drukowali i śpiewali psalmy Kochanowskiego bardzo chętnie. Ewangelickie kancjonały zawierały od kilkunastu do niemal stu psalmów czarnoleskiego poety⁶⁴². Skojarzenia z protestanckim nabożeństwem przyłgnęły do Psalterza tak mocno, że od początku XVII w. przez kolejnych 150 lat psalmy Kochanowskiego funkcjonowały głównie w ewangelickich

⁶³⁴ B. Sanders, *Ku nowej ocenie znaczenia źródeł Psalterza Dawidowego Jana Kochanowskiego: rola „In librum psalmorum commentarius” Jana Kalwina*, tłum. E. Buszewicz, „Terminus” 2000, nr 2, z. 1/2, s. 37–49. B. Sanders stawia tezę, że komentarz ów miał poeta otrzymać od sympatyzującego z kalwinizmem biskupa Jakuba Uchańskiego.

⁶³⁵ S. Dobrzycki, *Psalterz Kochanowskiego: jego powstanie, źródła, wzory*, Kraków 1910, s. 42, 55–56.

⁶³⁶ Ibidem, s. 87.

⁶³⁷ K. Meller, *Psalm...*, op. cit., s. 296.

⁶³⁸ J. Płuciennik, *Dyskurs reformacyjny w parafrazie Psalmu 110 Jana Kochanowskiego*, w: G. Brudny, W. Matwiejczyk, M. Willaume, S.J. Żurek (red.), *Spadkobiercy Reformacji. Ewangelicy w Lublinie i na Lubelszczyźnie*, Lublin 2017, s. 344–356.

⁶³⁹ Ibidem, s. 355.

⁶⁴⁰ I. Kwilecka, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań, 2003, s. 344.

⁶⁴¹ Melodie do psalmów Kochanowskiego skomponował, na zlecenie biskupa Myszkowskiego, ewangelik Mikołaj Gomółka.

⁶⁴² Najbogatszy wybór psalmów Kochanowskiego (94) zawiera kancjonał Artomiusza (wydanie z roku 1646). Więcej na temat obecności utworów Kochanowskiego w ewangelickich kancjonałach: P. Buchwald-Pelcowa, *Dawne wydania dzieł Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1993, s. 228–234.

kancjonałach⁶⁴³. Dzieło to wywarło również znaczący wpływ na Macieja Rybińskiego i na jego *Psalmę Dawidowe*.

Janusz S. Gruchała słusznie zauważa, że „dwa XVI-wieczne wierszowane przekłady całego Psalterza – Jakuba Lubelczyka z 1558 i Jana Kochanowskiego z 1579 r. – rozpatrywane pod kątem intencji tłumaczy, stawiać trzeba na przeciwnych biegunach: Lubelczyk pragnął przede wszystkim stworzyć dla zboru obszerny zbiór pieśni do śpiewania (dlatego do tekstu dodał nuty, dlatego uzupełnił Psalterz o niewielki kancjonał), poeta z Czarnolasu szukał w psalmach narzędzia wypowiedzi artystycznej”⁶⁴⁴. Paradoksalnie to jednak psalmy Kochanowskiego odegrały większą rolę w życiu religijnym polskich ewangelików, znalazły trwalsze miejsce w kanonie polskiej pieśni ewangelickiej i wywarły większy wpływ na kulturę polskiego protestantyzmu.

4.3.5. Psalmę metryczne w szesnastowiecznych kancjonałach ewangelików reformowanych

Znaczenie psalmów w liturgii i pobożności polskich ewangelików reformowanych wzrastało stopniowo wraz z rosnącymi wpływami kalwinizmu. W kolejnych edycjach reformowanych kancjonałów⁶⁴⁵ przybywa psalmów, coraz częściej pojawiają się również genewskie melodie. Wśród 160 pieśni zamieszczonych w najwcześniejszym zachowanym *Katechizmie krakowskim* (1558)⁶⁴⁶ znajdujemy zaledwie kilkanaście psalmów, a wśród nich jedynie kilka metrycznych. Część z nich to teksty pisane prozą, bez melodii, z podaniem tonu psalmowego, pozostałe to

⁶⁴³ J. Płuciennik, op. cit., s. 345.

⁶⁴⁴ J.S. Gruchała, *Psalmę, hymny, pieśni pełne Ducha. Studia o staropolskich tekstach religijnych*, Kraków 2013, s. 49.

⁶⁴⁵ Szczegółową analizę zawartości szesnastowiecznych reformowanych kancjonałów w języku polskim zawiera dwutomowe dzieło pt. *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558–1600)* pod redakcją P. Poźniaka, Kraków 2018 r. Opracowanie zawiera komentarze historyczne i muzykologiczne oraz teksty i nuty, wraz ze szczegółowym omówieniem każdej melodii.

⁶⁴⁶ Polscy ewangelicy reformowani publikowali swoje kancjonały wraz z katechizmami, które umieszczano na początku druku, w związku z powyższym całość tytułowano zwykle „katechizmem” (I. Winiarska-Górska, *Staropolskie ewangelickie katechizmy i kancjonały jako książki formacyjne*, w: *Ewangelicyzm reformowany...*, op. cit., s. 135). Na zachodzie Europy podobny układ miały niemieckojęzyczne tzw. Psalterze heidelberskie, które zawierały Psalterz Lobwassera (na melodie genewskie), oraz *Katechizm heidelberski* (M.A. Korzo, *Treści katechetyczne oraz ich forma w XVI-wiecznych kancjonałach polskich ewangelików reformowanych*, w: M. Malicki, P. Poźniak (red.), *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558–1600), cz. I, Katechizm krakowski i królewiecki*, Kraków 2018), s. 49.

tłumaczenia z niemieckiego (lutrańskie) i czeskiego (czesko-braterskie) oraz przedruki z Psalterza Lubelczyka. Żaden z nich nie został opatrzony melodią genewską. W *Katechizmie nieświeskim* (1563) dodano już czterdzieści osiem nowych psalmów⁶⁴⁷. Melodie genewskie pojawiły się w 34 przypadkach⁶⁴⁸, przy czym jedynie ośmiu psalmom towarzyszyła ta sama melodia, którą dany psalm opatrzono w *Psalterzu genewskim*. Większość melodii została poddana różnego rodzaju modyfikacjom. W wielu przypadkach zmiany w melodii spowodowane były odmienną od francuskiego pierwowzoru strukturą tekstu⁶⁴⁹. Do tego zbioru *Katechizm wileński* (1581) dodał kolejnych 36 psalmów, z których jedynie Psalm 4 opatrzony został genewską melodią Psalmu 130, a do Psalmu 5 z tekstem Kochanowskiego dodano melodię, której pierwsza fraza nawiązuje do hugonockiego Psalmu 143 w wersji z 1554 roku. Nowe teksty psalmów i towarzyszące im melodie wydawcy *Katechizmu wileńskiego* zaczerpnęli z Psalterza Lubelczyka (16) i z kancjonałów składanych. Do późniejszych edycji dołączano dodatek zawierający 29 psalmów, w tym 24 psalmy z tekstami Kochanowskiego⁶⁵⁰. W katechizmach nieświeskim i wileńskim psalmy umieszczono przed pozostałymi pieśniami, co należy uznać za wyraz kalwińskiego poglądu o pierwszeństwie psalmów w uwielbieniu Boga⁶⁵¹.

4.3.6. Recepcja kalwińskiej kultury Psalterza w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej

Niestety, nikt dotychczas nie podjął się benedyktyńskiej pracy polegającej na stworzeniu „konkordancji wszystkich psalmów wierszem i prozą zawartych w kolejnych redakcjach i mutacjach kancjonałów, katechizmów i modlitewników od XVI do XVIII stulecia”⁶⁵². Niewątpliwie zgromadzony w ten sposób materiał, wzbogacony o

⁶⁴⁷ P. Poźniak, *Hymny i psalmy*, w: M. Malicki, P. Poźniak (red.), *Pieśni...*, op. cit., s. 64.

⁶⁴⁸ Ponadto melodie genewskie towarzyszą kilku pieśniom.

⁶⁴⁹ M. Komorowska, P. Poźniak (red.), *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558–1600), cz. II Katechizm nieświeski i wileński*, Kraków 2018, s. 175–185.

⁶⁵⁰ P. Poźniak, *Hymny i psalmy...*, op. cit., s. 65.

⁶⁵¹ M.A. Korzo, *Treści katechetyczne...*, op. cit., s. 50.

⁶⁵² K. Meller, *Psalm...*, op. cit., s. 277.

bazę zawierającą wszystkie melodie ze staropolskich kancjonałów⁶⁵³, byłyby niezwykle przydatny dla pogłębionych studiów nad kalwińską kulturą Psalterza w Rzeczypospolitej, które z konieczności musiałyby mieć charakter interdyscyplinarny, angażując do wspólnych projektów muzykologów, historyków literatury i teologów.

Stan badań i dostępność opracowanych źródeł pozwalają jednak zbudować ogólny obraz procesu, jakim była recepcja kalwińskiej kultury Psalterza w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej. Renesans i reformacja przyczyniły się do wzrostu zainteresowania Pismem Świętym w języku polskim. Wraz z rosnącymi wpływami kalwinizmu pojawiły się w Polsce psalmy metryczne, nieodłączny atrybut kalwińskiego nabożeństwa. Ulotne druki tychże psalmów z czasem wyparte zostały przez kancjonały, w których je przedrukowywano. Jednakże nawet pojawienie się kompletnych Psalterzy metrycznych (Lubelczyk i Kochanowski) nie doprowadziło do upowszechnienia się w Rzeczypospolitej genewskiego zwyczaju śpiewania jedynie psalmów. Zbyt silna była husycko-czeskobraterska tradycja kancjonałowa. Zbyt bliskie były związki z kancjonałową tradycją luterańską, zbyt słabe wpływy genewskie, o czym świadczy zawartość szesnastowiecznych polskich kancjonałów reformowanych. Polskie Kościoły reformowane wolniej niż Kościoły na Zachodzie przyswajały genewskie melodie psalmów. Kiedy w roku 1605 ukazały się *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego – pełna polska wersja *Psalterza genewskiego*, repertuar ewangelickich psalmów i hymnów był już bogaty i ugruntowany. *Psalmy Dawidowe* mogły jedynie wzbogacić kulturę muzyczną polskich ewangelików reformowanych, nie były jednak w stanie całkowicie jej zdominować.

⁶⁵³ We wstępie do Psalterza Lubelczyka P. Poźniak pisze tak: „zespół pod moim kierownictwem i według opracowanych przeze mnie wskazówek wprowadzał do pamięci komputera melodie wszystkich jednogłosowych pieśni zachowanych w polskich kancjonałach drukowanych od XVI do początku XVIII w.” (P. Poźniak, *Psalterz Lubelczyka w literaturze muzykologicznej*, w: J.S. Gruchała, P. Poźniak (red.), *Jakub Lubelczyk: Psalterz i kancjonał z melodiami drukowany w 1558 roku*, Kraków 2010, s. 28). Niestety, wyniki tej pracy nie zostały dotąd opublikowane, stworzona w ten sposób baza ma jedynie charakter roboczy. Dzięki uprzejmości prof. Jakuba Kubieńca z Instytutu Muzykologii UJ w Krakowie mogłem korzystać z niej przy pisaniu niniejszej pracy.

Rozdział 5

Maciej Rybiński i jego *Psalmy Dawidowe*

5.1. Postać Macieja Rybińskiego

5.1.1. Rodzina Rybów-Rybińskich w dziejach wielkopolskiej Jednoty czeskobraterskiej

O najbliższych krewnych Macieja Rybińskiego Estreicher pisał tak: „Było kilku Janów Rybińskich, stąd zachodzą co do nich często bałamuctwa”⁶⁵⁴. Mylono zwykle Maciejowego brata o imieniu Jan z jego imiennikiem, synem Macieja. Zawinił tu między innymi Salomon Opitz (zm. w 1716 r.), niemiecki kaznodzieja w Lesznie, który, spisując poczet leszczyńskich pastorów, przy nazwisku Jana Rybińskiego (syna Macieja) poczynił podwójnie wprowadzającą w błąd adnotację. Napisał, że był on poetą (utożsamiał go w ten sposób z jego imiennikiem – stryjem) i przekładał psalmy (przypisał mu dzieło ojca)⁶⁵⁵. W rzeczywistości było tak, jak opisuje to Sobieszczański w Encyklopedii Orgelbranda: „Rybiński (Jan) rodem Czech, nazywał się właściwie Ryba, przybywszy atoli do Polski, chroniąc się prześladowania, nazwisko to zamienił na Rybiński [...]. Zostawił on dwóch synów: Macieja i Jana, z których pierwszy miał także syna Jana”⁶⁵⁶. Jan Ryba (ojciec Macieja) był kaznodzieją. Jego syn Jan (brat Macieja) był poetą, a wnuk o tym samym imieniu (syn Macieja), pastorem, seniorem wielkopolskiej Jednoty i rektorem gimnazjum leszczyńskiego.

5.1.1.1. Jan Ryba-Rybiński (ojciec Macieja)

Ojciec Macieja Rybińskiego był jednym z towarzyszy i najbliższych współpracowników późniejszego pierwszego seniora wielkopolskiej Jednoty czeskobraterskiej, Jerzego Izraela. Sam siebie nazywał jego „sługą” i „służebnikiem”⁶⁵⁷. Jan Ryba przybył do Polski prawdopodobnie w 1548 roku, w gronie pierwszych czeskomorawskich uchodźców religijnych, którzy schronili się w wielkopolskich dobrach

⁶⁵⁴ K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 26, Kraków 1915, s. 504.

⁶⁵⁵ J. Dworzaczkowa, *Szkoła w Lesznie do roku 1656: nauczyciele i programy*, Leszno 2003, s. 10.

⁶⁵⁶ F.M. Sobieszczański, *Rybiński (Jan)*, w: *Encyklopedia powszechna*, t. 22, Warszawa 1866, s. 569.

⁶⁵⁷ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 1, op. cit., s. 95 i s. 114.

Ostrorogów, Górków i Krotoskich. W latach 1555–1556 towarzyszył Jerzemu Izraelowi w jego spotkaniach z przedstawicielami małopolskiego Kościoła reformowanego. Dotyczyły one głównie wdrożenia zawartej w 1555 r. unii w Koźminku, której postanowień nigdy nie wprowadzono w życie⁶⁵⁸. To właśnie Janowi Rybie zawdzięczamy kronikarski zapis tychże spotkań i misyjno-duszpasterskich podróży Jerzego Izraela po Polsce⁶⁵⁹. Ów diariusz Jana Ryby, sporządzony w języku polskim, uchodzi za „jeden z ciekawszych przykładów wczesnego polskiego piśmiennictwa reformacyjnego”⁶⁶⁰. Ordynowany w 1562 r. Jan Ryba służył jako minister w Łobżenicy, Barcinie, Wyszynie i Sypniewie. Prawdopodobnie tuż po objęciu urzędu pastorskiego zmienił nazwisko na Rybiński. Jako doświadczony duszpasterz deklarował na synodzie w Poznaniu w roku 1578 gotowość przyjęcia do swojego domu syna jednego z ministrów, w celu przyuczenia go i przysposobienia do służby pastorskiej⁶⁶¹.

Wśród osiadłych w Wielkopolsce braci czeskich przeważali wysoko wykwalifikowani rzemieślnicy, mający opinię solidnych i uczciwych⁶⁶². Poziom życia w czesko-braterskich rodzinach był stosunkowo wysoki. Dotyczyło to również rodzin duchownych, którzy często sami zajmowali się rzemiosłem, a ponadto czerpali dochody z oddawanych im w użytkowanie gospodarstw zborowych. Rodzina Rybińskich musiała należeć do zamożnych, skoro Jan Ryba został na synodzie w Poznaniu w roku 1579 upomniany za uprawianie lichwy⁶⁶³. Zmarł 17 marca 1596 roku.⁶⁶⁴

⁶⁵⁸ H. Kowalska, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560*, Warszawa 1999, s. 47–48; J. Dworzaczkowa, *Bracia Czeszy w Wielkopolsce w XVI i XVII w.*, Warszawa 1997, s. 30.

⁶⁵⁹ J. Ryba, *Pamięć wszech rzeczy, które się działy lata P[auńskiego] 1556 w Mniejszej Polsce, gdy Br[at] Jerzy Izrael z Br[at]em Janem Rybą nawiedzali zbory ich*, w: *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 1, op. cit., s. 83–161.

⁶⁶⁰ M. Hańczakowski, *Czeszy emigranci i ich wpływ na polską kulturę przełomu XVI i XVII wieku na przykładzie rodziny Rybińskich i Jana Łasickiego*, „Postscriptum Polonistyczne” 2019, nr 2 (24), s. 221.

⁶⁶¹ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 53.

⁶⁶² M. Hańczakowski, op. cit., s. 216.

⁶⁶³ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 62.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, s. 362.

5.1.1.2. Jan Rybiński (brat Macieja)

Starszy brat Macieja Rybińskiego, Jan (ok. 1565–ok. 1621), zasłynął jako polsko-łaciński poeta⁶⁶⁵. Uczył się w czesko-braterskich szkołach w Łobzenicy i (prawdopodobnie) w Koźminku⁶⁶⁶. Przez rok wraz z bratem Maciejem uczęszczał do gimnazjum akademickiego w Gdańsku⁶⁶⁷. Studiował w Wittenberdze i w Heidelbergu, dokąd bracia Rybińscy udali się razem w 1584 r. Podróżował po Francji, Szwajcarii, Niemczech i Czechach. Pracował jako nauczyciel na dworze Ostrorogów. W latach 1589–1592 był pierwszym lektorem języka polskiego w Gimnazjum Akademickim w Gdańsku⁶⁶⁸. W trakcie pobytu w tym mieście ożenił się z Anną, córką Mikołaja Glicznera, luterańskiego pastora, brata Erazma Glicznera – superintendenta wielkopolskich zborów luterańskich⁶⁶⁹. O ich potomstwie żadnych informacji nie posiadamy. W roku 1592 Rybiński przeniósł się do Torunia, obejmując posadę profesora w tamtejszym gimnazjum. W mieście tym pełnił również funkcję sekretarza rady miejskiej⁶⁷⁰. Przyjaźnił się z Piotrem Artomiuszem⁶⁷¹ i Janem Turnowskim. Bywając w sprawach służbowych w Warszawie, poznał wielu wpływowych ludzi i pozyskał sobie możnych protektorów, między innymi Jana Zamoyskiego i Lwa Sapiechę. Za ich wstawiennictwem otrzymał w roku 1593 tytuł sekretarza królewskiego. Być może w tym samym czasie został nobilitowany⁶⁷². Dworskie koneksje poety wzbudziły jednak nieufność jego toruńskich pracodawców, którzy postrzegali króla i jego otoczenie jako sojuszników jezuitów, z którymi zdominowane przez protestantów miasto pozostawało

⁶⁶⁵ Zob. Z. Nowak, A. Świdorska, *Jan Rybiński: zapomniany poeta pomorski doby Odrodzenia*, „Pamiętnik Literacki” 1961, nr 52/4, s. 321–371 (publikacja zawiera bibliografię utworów Jana Rybińskiego); E. Buszewicz, W. Ryczek, *Wstęp do Księgi elegii podróżnych Jana Rybińskiego*, Warszawa 2015, s. 5–58.

⁶⁶⁶ K. Budzyk (red.), *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”. Piśmiennictwo staropolskie: hasła osobowe N–Ż*, Warszawa 1965, s. 190.

⁶⁶⁷ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 74.

⁶⁶⁸ K. Budzyk (red.), *Bibliografia...*, op. cit., s. 190.

⁶⁶⁹ Z. Nowak, *Rybiński Jan*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, Kraków 1991–1992, s. 330. *Nowy Korbut* podaje błędnie, że Anna była córką Erazma.

⁶⁷⁰ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 87.

⁶⁷¹ Piotr Artomiusz (1552–1609) był luterańskim duchownym o filipistycznych, a nawet jawnie kalwińskich sympatiach. Pochodził z Grodziska Wielkopolskiego, od 1586 r. był polskim kaznodzieją w Toruniu. Należał do grona zwolenników Zgody Sandomierskiej. Zasłynął przede wszystkim jako autor wielokrotnie wznawianego kancjonału (K. Smolarek, *Piotr Artomiusz i jego kancjonał toruński z końca XVI wieku*, „Rocznik Toruński” 2014, t. 41, s. 169–186). Kwestię teologicznych afiliacji Artomiusza omawiana jest szczegółowo w: J. Małek, *O Piotrze Artomiuszu, pastarze kościoła NMP w Toruniu i jego twórczości*, „Linguistica Copernicana” 2012, nr 2 (8), s. 37–50.

⁶⁷² Z. Nowak, A. Świdorska, op. cit., s. 358.

w otwartym konflikcie. W konsekwencji Rybiński stracił posadę w toruńskim magistracie. Od 1594 roku przebywał głównie na dworach swoich magnackich protektorów.

W przeciwieństwie do brata Macieja, Jan nie przejawiał zbyt głębokiego zainteresowania teologią. Zajmowała go głównie poezja, a zdecydowana większość jego wierszy to utwory świeckie. Był jedynym poetą z kręgów Jednoty czeskokobraterskiej, który w swojej twórczości nie skupiał się na sprawach wiary⁶⁷³. Z wierszy Rybińskiego wyłania się obraz autora jako typowego renesansowego poety. Etos czeskokobraterski daje jednak znać o sobie poprzez widoczny w jego twórczości brak „elementów liryki miłosnej i hedonistycznej, tak znamiennej dla poezji renesansowej”⁶⁷⁴, a także przez pochwałę dla fizycznej pracy⁶⁷⁵. Nieliczne wątki religijne, pozbawione jednoznacznie konfesyjnego charakteru, pojawiają się głównie w *Gęślach różnorymnych...*⁶⁷⁶, będących najbardziej dojrzałym owocem twórczości poety⁶⁷⁷.

W swojej poezji Rybiński naśladował Kochanowskiego⁶⁷⁸, którego obok Reja uważał za mistrza języka polskiego⁶⁷⁹. Dorobek literacki Jana Rybińskiego był oceniany rozmaicie. Jerzy Ziomek określał go mianem poety o „dużej kulturze humanistycznej i niewielkim talencie”, zaś jego poezję opisywał jako naiwną kontynuację liryki czarnoleskiej⁶⁸⁰. Bardziej łaskawi dla poety byli Tadeusz Grabowski i Julian Krzyżanowski⁶⁸¹, a także F.M. Sobieszczański, który nazywał go poetą „znakomitą”⁶⁸². Nie wiadomo, kiedy i gdzie zmarł Jan Rybiński. Sobieszczański wspomina, że człowiek o tym samym imieniu i nazwisku zginął w bitwie pod Chocimiem w 1621 roku, wskazując, że mógł to być brat Macieja⁶⁸³.

⁶⁷³ K. Meller, *Bracia czescy w perspektywie historycznoliterackiej. Wiek XVI*, „Biblioteka” 2005, nr 9 (18), s. 162.

⁶⁷⁴ Z. Nowak, A. Świdorska, op. cit., s. 359.

⁶⁷⁵ D. Chemperek, *Rybiński Jan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, s. 644.

⁶⁷⁶ Ibidem, s. 644.

⁶⁷⁷ Z. Nowak, op. cit., s. 330.

⁶⁷⁸ J. Pelc, *Jan Kochanowski w tradycjach literatury polskiej*, Warszawa 1965, s. 121–123; Z. Nowak, A. Świdorska, op. cit., s. 360–365.

⁶⁷⁹ J. Pelc, op. cit., s. 75.

⁶⁸⁰ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Warszawa 1990, s. 369–370.

⁶⁸¹ Z. Nowak, op. cit., s. 367.

⁶⁸² F.M. Sobieszczański, op. cit., s. 571.

⁶⁸³ Ibidem, s. 571.

5.1.1.3. Jan Rybiński (syn Macieja)

Syn Macieja Rybińskiego, Jan (1595–1638), pisał o sobie, że urodził się w Poznaniu „z rodziców chrześcijańskich”, a ojcem jego był „Maciej Rybiński, Eccles, in Mai. Polonia Orthodox, superatt., w kościele b. alicuius etiam auctoritatis. Świadkiem tego Psalterz Dawidów na melodie francuskie urobiony et magno passim Eccl. Reformat, usu”⁶⁸⁴. Wspominał, że w domu ojcowskim przebywał jedynie do siódmego lub ósmego roku życia, kiedy to za wolą ojca udał się „między ludzie”. Kształcił się w Lesznie, Bytomiu Odrzańskim i Toruniu⁶⁸⁵. W 1615 r. towarzyszył Janowi Turnowskiemu w jego podróży na Morawy⁶⁸⁶. Studiował we Frankfurcie, w Marburgu, Heidelbergu i Genewie⁶⁸⁷, podróżował po Francji, Holandii i Anglii⁶⁸⁸. Przebywając w Lyonie, był świadkiem narastających napięć na tle religijnym i coraz częstszych ataków na hugonocką mniejszość. Wspominał z rozrzewnieniem, jak łamiąc miejscowe prawo, wraz z francuskimi ewangelikami śpiewał na cały głos psalmy podczas podróży barką po rzece Rodan, w drodze na odbywające się poza miastem nabożeństwo⁶⁸⁹.

W 1623 r. Jan Rybiński wrócił do Polski, motywowany pragnieniem podjęcia służby pastorskiej w ojczyźnie⁶⁹⁰. Niestety, 28 sierpnia 1623 r. w pożarze Ostroroga spłonęły zbiory biblioteczne Rybińskiego, w tym książki, które miał „od ojca, dziada i pradziada”⁶⁹¹. Zapewne z powodu tego niefortunnego zdarzenia wiemy o rodzinie Rybów-Rybińskich znacznie mniej, niż wiedzielibyśmy, gdyby rodzinne archiwum zachowało się do naszych czasów.

W 1625 r. Rybiński objął stanowisko rektora gimnazjum leszczyńskiego i pastora tamtejszego zboru polskiego. W kolejnych latach służył jako duszpasterz zborów w Kwilczu i w Grębocinie koło Torunia. W roku 1633 został wybrany seniorem

⁶⁸⁴ *Autobiografia Jana Rybińskiego, seniora braci czeskich*, wyd. A. Danysz, „Reformacja w Polsce” 1922, t. 2, s. 306.

⁶⁸⁵ J. Łukaszewicz, *O kościołach braci czeskich w dawnej Wielkiej Polsce*, Poznań 1835, s. 375.

⁶⁸⁶ H. Gmiterek, *Rybiński Jan*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, Kraków 1991–1992, s. 331.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, s. 331.

⁶⁸⁸ J. Dworzaczkowa, *op. cit.*, s. 108.

⁶⁸⁹ „Do zboru w mili od miasta za każdą niedzielą secundo Rhodano jeździliśmy, w mieście na nawy siadając, a psalmy invito ipso sathana intonując i nie czekając w śpiewaniu tego, abyśmy według mandatu magistratu łańcuchy przez rzekę Ararim w mieście rozciągnięte przejechali. Tak się głosy cnotliwych Hugonotów po mieście i brzegach wesołych rodańskich rozlegały” (*Autobiografia Jana Rybińskiego...*, *op. cit.*, s. 310).

⁶⁹⁰ „Miałem to sobie za wolą Bożą, abym się do odczynnej powrócił i onej służył” (*Autobiografia Jana Rybińskiego...*, *op. cit.*, s. 310).

⁶⁹¹ *Autobiografia Jana Rybińskiego...*, *op. cit.*, s. 310.

wielkopolskiej Jednoty czeskobraterskiej i przeniósł się do Ostroroga⁶⁹². W tym czasie Jednota straciła na rzecz katolików kościół w Ostrorogu, historyczną siedzibę seniora, a sam Rybiński przeniósł się do pobliskiego Obrzycka, które było własnością Radziwiłłów.

W czasie, kiedy Jan Rybiński pełnił urząd seniora Jednoty, dobiegał końca wieloletni proces kalwinizacji Kościoła czeskobraterskiego. Jednota demokratyzowała swój ustrój na wzór Kościołów reformowanych, zwiększając udział świeckich w zarządzaniu Kościołem i powołując świeckich seniorów zborowych⁶⁹³. Z odrębnej konfesji stawała się wielkopolską prowincją polskiego Kościoła reformowanego. Wykształcony na kalwińskim uniwersytecie w Heidelbergu, duchowo i emocjonalnie związany z francuskimi hugonotami⁶⁹⁴ Jan Rybiński zmiany te gorąco popierał. Uczestniczył w konwokacji generalnej we Włodawie w roku 1634, podczas której zatwierdzono wspólne dla trzech polskich Kościołów agendę i kancjonał, w skład którego weszły w całości *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego. *Autobiografia* seniora zborów wielkopolskich świadczy o tym, że Jan po ojcu i stryju odziedziczył niewątpliwy talent literacki. Niestety, oprócz *Autobiografii* nie zachowały się żadne inne jego dzieła, a rękopisy zostały zgodnie z zawartym w testamencie poleceniem spalone⁶⁹⁵. Żoną Jana Rybińskiego była Dorota, córka Jana Musoniusa, czeskobraterskiego kaznodziei o szkockich korzeniach. O losach czworga jego dzieci (Hanny, Jana, Macieja i Samuela) nic nie wiadomo⁶⁹⁶.

5.1.1.4. Rodzina Rybów-Rybińskich na tle procesów kalwinizacji i polonizacji wielkopolskiej Jednoty czeskobraterskiej

Dzieje rodziny Rybów-Rybińskich stanowią doskonałą ilustrację ewolucji Jednoty czeskobraterskiej, jaka dokonała się na przełomie XVI i XVII wieku, jej

⁶⁹² J. Łukaszewicz, op. cit., s. 375.

⁶⁹³ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 116.

⁶⁹⁴ O swojej miłości do języka francuskiego Rybiński pisał tak: „żem się tak był rozmiłował języka francuskiego, żem prętko piękny w nim wziął process, et hoc fine na kazaniach francuskie rad zawsze chodził i w krótkim czasie Martyrologium maius, tota Biblia S., Institutiones Calvini, Vitas illustrium viror. Plutarchi po francusku magna cum iucunditate przeczytał” (*Autobiografia Jana Rybińskiego...*, op. cit., s. 309).

⁶⁹⁵ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 162.

⁶⁹⁶ H. Gmiterek, *Rybiński Jan...*, op. cit., s. 332.

kalwinizacji, a także polonizacji wielkopolskiej prowincji i włączenia się braci czeskich w główny nurt kultury polskiej.

Na temat wykształcenia Jana Ryby nie wiemy nic pewnego, jednak wielce prawdopodobne jest, że ograniczało się ono do nauki zdobytej w domu braterskim na Morawach i u boku Jerzego Izraela. Tak wyglądała bowiem formacja większości czesko-braterskich duchownych w pierwszej połowie XVI w. Studia jego synów we Wrocławiu, Wittenberdze i Heidelbergu pokazują, jak bardzo zmienił się w ciągu kilkudziesięciu lat model kształcenia czesko-braterskiego duchowieństwa i stosunek Jednoty do wiedzy akademickiej.

W czasie kiedy Jan Ryba towarzyszył Jerzemu Izraelowi w podróży po Małopolsce, Jednota z rezerwą odnosiła się do kalwinizmu, a rosnące wpływy kalwińskie w Kościele małopolskim wywoływały niezadowolenie jej przywódców. Syn Jana, Maciej, absolwent kalwińskiej uczelni w Heidelbergu, wprowadził do czesko-braterskich zborów hugonockie psalmy i w ten sposób „zestroił polski śpiew zborowy z europejskim”⁶⁹⁷, a nabożeństwo czesko-braterskie uczynił znacznie bardziej kalwińskim. Wnuk Jana i jego imiennik doprowadził proces kalwinizacji polskiej Jednoty czesko-braterskiej do końca. Kalwinizująca się wraz z Jednotą rodzina Rybińskich pozostawała jednakże w bliskich relacjach ze zwolennikami i obrońcami Zgody Sandomierskiej w obozie luteranckim, o czym świadczy małżeństwo Jana (brata Macieja) z Glicznerówną i jego przyjaźń z Artomiuszem. Doskonale wpisuje się to w czesko-braterski etos wierności sandomierskiemu konsensusowi.

Jan Ryba, przybywszy do Polski, nazwisko zmienił na Rybiński⁶⁹⁸. Zaledwie kilka lat po osiedleniu się w Polsce posługiwał się językiem polskim na tyle biegle, żeby móc spisywać w tym języku relację ze spotkań z Małopolanami, a w trakcie spotkań na bieżąco tłumaczyć Konfesję braci⁶⁹⁹. Jego synowie, zapisując się do szkół i na uniwersytety, identyfikowali się jako Polacy⁷⁰⁰. Jan Rybiński (brat Macieja) był nie tylko wielbicielem i naśladowcą poezji Kochanowskiego, ale również gorliwym propagatorem języka polskiego. W 1589 roku w gimnazjum akademickim w Toruniu wygłosił on mowę będącą pochwałą języka polskiego, sławiącą jego „doskonałość i

⁶⁹⁷ K. Meller, *Psalm...*, op. cit., s. 294.

⁶⁹⁸ J. Łukaszewicz, op. cit., s. 266.

⁶⁹⁹ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 1, op. cit., s. 88.

⁷⁰⁰ Z. Nowak, A. Świdorska, op. cit., s. 328.

użyteczność⁷⁰¹. Również Maciej Rybiński zaliczał się do grona miłośników Kochanowskiego, a jego *Psalmy Dawidowe* świadczą o tym, że językiem polskim posługiwał się z niemałym kunsztem.

5.1.2. Życie i działalność Macieja Rybińskiego

5.1.2.1. Dzieciństwo i edukacja

Maciej Rybiński urodził się w 1566 r. Można przypuszczać, że był niewiele młodszy od swojego brata Jana, biorąc pod uwagę, że w tym samym czasie uczęszczali do tych samych czeskobraterskich szkół w Łobżenicy i (prawdopodobnie) w Koźminku, a następnie w roku 1581 razem posłani zostali do gimnazjum akademickiego w Gdańsku. Po rocznym pobycie w tym mieście Maciej Rybiński wrócił do Wielkopolski, aby stawić się na synodzie, który odbył się w Poznaniu w dniach 22–25 czerwca 1582 r. Zgodnie z panującymi w Jednocie zwyczajami został uroczyście wezwany „do służby Pana Krystusowej ku ćwiczeniu się dalszemu w pobożności i rzeczach do służby Bożej należących”⁷⁰², a następnie, już jako akolita, posłany na studia teologiczne do Wrocławia. Uniwersytet Wrocławski był w tym czasie znaczącym ośrodkiem luteranizmu. Nie ominęły go wszakże wewnątrzreformacyjne spory i kontrowersje. Dwadzieścia lat przed przybyciem Rybińskiego do Wrocławia do opuszczenia rodzinnego miasta i swojej Alma Mater zmuszony został, z powodu kalwińskich poglądów na Eucharystię, późniejszy współautor *Katechizmu heidelberskiego* Zachariasz Ursyn. Udając się na wygnanie, pisał: „Opuściłem rodzinne miasto, gdzie nie pozwolono mi głosić prawdy, której przecież nie mogłem się wyrzec”⁷⁰³.

Po krótkim pobycie we Wrocławiu w roku 1584 bracia Rybińscy udali się na dalsze studia do Heidelbergu. Rok wcześniej, po śmierci luterńskiego księcia Ludwika VI, władzę w całym Palatynacie objął jego brat, Jan Kazimierz Wittelsbach. Sprzyjający kalwinizmowi książę nie tylko zgromadził na heidelberskim uniwersytecie wielu wybitnych teologów i humanistów i hojnie finansował szacowną uczelnię, ale nawet osobiście brał udział w teologicznych debatach. Heidelberg pod jego rządami stał się

⁷⁰¹ E. Buszewicz, W. Ryczek, op. cit., s. 14.

⁷⁰² *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 81.

⁷⁰³ B. Jarmulak, *Zachariasz Ursyn*, <https://zajezusem.pl/index.php?num=5106>.

jednym z wiodących ośrodków kalwinizmu w Europie. Bracia Rybińscy zetknęli się tutaj z Janem Jakubem Gryneusem, Danielem Tousaint i Dawidem Pareusem⁷⁰⁴.

Plan zajęć na uniwersytecie był bardzo napięty. Studenci wstawali o piątej, modlili się, śpiewali psalmy (zapewne na melodie francuskie, w przekładzie Lobwassera na język niemiecki) i czytali Pismo Święte. Od szóstej do dziesiątej słuchali wykładów. Podczas posiłków czytano teksty biblijne. Godziny popołudniowe przeznaczone były na samodzielną naukę i rekreację. Do bursy studenci wracali o 20.00. Po modlitwie połączonej z lekturą Pisma i śpiewem psalmów o godzinie 21.00 udawali się na spoczynek⁷⁰⁵.

Ze wspomnień Jana Rybińskiego wynika, że prowadził on w tym czasie bogate uniwersytecko-dworskie życie towarzyskie, trudne do pogodzenia z surową regułą uczelni. Odbывał bliższe i dalsze podróże, pisał wiersze. Wszystko wskazuje na to, że jego brat Maciej w tym samym czasie pilnie studiował teologię⁷⁰⁶.

5.1.2.2. Początki służby w Kościele wielkopolskim

Maciej Rybiński wrócił do kraju około 1587 r., aby u boku seniora wielkopolskiej Jednoty Szymona Teofila Turnowskiego przygotowywać się do dalszej służby. Podczas synodu, który odbył się w Poznaniu w dniach od 29 czerwca do 2 lipca 1589 r., został ordynowany na diakona, a dzień później na ministra. W tym samym roku gdańszczanie skierowali do Turnowskiego list z prośbą o wydelegowanie Macieja Rybińskiego jako polskiego kaznodziei do Gdańska⁷⁰⁷. Niewykluczone, że za tą inicjatywą stał jego brat Jan, który w tym czasie był lektorem języka polskiego w gdańskim gimnazjum. Niestety, nic nie wiadomo na temat ewentualnego pobytu Macieja Rybińskiego w Gdańsku. Po swojej ordynacji udał się on najprawdopodobniej do Wieruszowa, aby tam objąć urząd ministra.

W 1591 r. synod w morawskim Lipniku wskazał Rybińskiego jako kandydata na polskiego kaznodzieję w Poznaniu⁷⁰⁸. Była to odpowiedź na prośbę Polaków, którzy

⁷⁰⁴ E. Buszewicz, W. Ryczek, op. cit., s. 12.

⁷⁰⁵ Ibidem, s. 12.

⁷⁰⁶ Ibidem, s. 13.

⁷⁰⁷ Tekst listu w języku łacińskim z krótkim komentarzem: W. Sobieski, *Zabiegi Gdańszczan o polskiego kaznodzieję*, „Reformacja w Polsce” 1922, nr 2, s. 296.

⁷⁰⁸ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 110.

chcieli mieć „swojego” ministra, tak jak miejscowi Niemcy. Rok później zebrany w tym samym miejscu synod postanowił, że Maciej Rybiński zostanie nie tylko pastorem zboru poznańskiego, ale również gospodarzem domu braterskiego⁷⁰⁹, w którym mieszkali młodzieńcy przygotowujący się do służby pastorskiej.

5.1.2.3. Baranów Sandomierski

W 1595 r. Rybiński uczestniczył w toruńskim synodzie generalnym, który potwierdził obowiązywanie Zgody Sandomierskiej⁷¹⁰. Wkrótce potem, na zaproszenie Andrzeja Leszczyńskiego, objął urząd ministra w należącym do Leszczyńskich Baranowie Sandomierskim. Przy tej okazji doszło do drobnego incydentu w stosunkach pomiędzy braćmi czeskimi a Kościołem małopolskim. Duchowni małopolscy mieli za złe Wielkopolanom zainstalowanie w dystrykcie sandomierskim kaznodziei „bez obwieszczenia tamtecznych senijorów”. Oliwy do ognia dołała zapewne zaprowadzona przez Rybińskiego „odmiana ceremonij ich pieśni”⁷¹¹. Seniorzy wielkopolscy zebrani na konwokacji w Gołuchowie 27 stycznia 1596 r. postanowili rzecz wyjaśnić i w liście do Małopolan „amico modo” napisać, że Rybiński: „od naszej konfesyji audytorów, nie od krakowskich wezwany, a od senijorów naszej konfesyji porządnie posłany, zinaąd i do nikogo komendacyji nie potrzebował [...] ceremonij w zborzech używaniu, nie kraje, albo powiaty, ale konfesyje, której jest patron, zbór i minister, modum praescribere solent”⁷¹². Jednocześnie uznali, że Rybiński może bywać na małopolskich synodach jako gość, a przy okazji wyjaśniać kwestie czeskobraterskich porządków i dyscypliny zaprowadzanych w Baranowie.

Zmagający się z chronicznym niedoborem duchownych Kościoł małopolski najwidoczniej zaakceptował Rybińskiego, skoro na synodzie prowincjonalnym w Ożarowie (29 września–1 października 1600 r.) powołano go do zespołu, który miał pracować nad ujednoczeniem liturgii⁷¹³.

W trakcie pobytu w Baranowie Rybiński opracował i wydał *Psalmy Dawidowe*. Co ciekawe, ani w Kościele małopolskim, ani w Jednocie czeskobraterskiej Rybiński

⁷⁰⁹ Ibidem, s. 113.

⁷¹⁰ Ibidem, s. 128.

⁷¹¹ Ibidem, s. 117.

⁷¹² Ibidem, s. 118.

⁷¹³ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 3, op. cit., s. 217.

nie był w tym czasie rozpoznawany jako specjalista w zakresie śpiewu kościelnego. W tej dziedzinie na pierwszy plan wysuwał się raczej Jan Turnowski, któremu konwokacja prowincjonalna w Bełżycach (18 września 1603 r.) powierzyła pracę nad wspólnym dla trzech wyznań kancjonałem⁷¹⁴.

W 1604 r. Rybiński pełnił rolę gospodarza konwokacji generalnej, która odbyła się w Baranowie. Rozprawiano na niej o ujednoczeniu obrządku braci czeskich i kalwinistów. Źródła nie wspominają jednak o tym, aby temat powstającego, a być może w tym czasie już gotowego Psalterza na melodie francuskie, pojawił się podczas obrad.

5.1.2.4. Urząd seniora

W roku 1608 synod w Lipniku powołał Macieja Rybińskiego na urząd jednego z dwóch seniorów wielkopolskiej Jednoty. Rybiński rezydować miał w Ostrorogu i nadzorować zbory w północnej części regionu oraz należące do Leszczyńskich Baranów (w Małopolsce) i Beresteczko (na Rusi). Rezydującemu w Lesznie Marcinowi Gracjanowi Gertychowi powierzono zbory na południu Wielkopolski. Synod zlecił również Rybińskiemu tłumaczenie konfesji i katechizmu na język polski⁷¹⁵.

Nowo obranemu seniorowi nie brakowało obowiązków. Zajmował się sprawami finansowymi Jednoty⁷¹⁶ i przygotowywaniem kandydatów do służby kaznodziejskiej. Zgodnie z postanowieniami konwokacji w Lesznie z 1609 r. miał w tym celu utrzymywać stale w swoim domu „dwóch młodzieńców i dwoje chłopiąt”⁷¹⁷.

Kiedy po śmierci Erazma Glicznera, zasadniczo respektującego postanowienia Zgody Sandomierskiej, urząd superintendenta wielkopolskich luteranów objął znacznie bardziej konfesyjnie zorientowany Samuel Dambrowski, stosunki pomiędzy wielkopolskimi Kościołami ewangelickimi uległy znacznemu ochłodzeniu. Do uszu czeskobraterskich seniorów doszło, że Dambrowski, wbrew sandomierskiemu konsensusowi, krytykuje braci czeskich w dyskusjach z katolikami i „jawnie turbuje confessionem Christi”. Wobec powyższego konwokacja w Ostrorogu (1609) zleciła Maciejowi Rybińskiemu i Marcinowi Gracjanowi Gertychowi misję porozumienia się z

⁷¹⁴ Ibidem, s. 257.

⁷¹⁵ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 192.

⁷¹⁶ Ibidem, s. 198.

⁷¹⁷ Ibidem, s. 214.

Dambrowskim dla zapobieżenia zgorszeniu⁷¹⁸. Starania seniorów wsparte przez świeckich patronów obu konfesji najwyraźniej odniosły skutek, ponieważ ksiądz Dambrowski za swoje zachowanie publicznie przeprosił⁷¹⁹. Niestety, jego niechęć do braci nadal co jakiś czas dawała o sobie znać⁷²⁰.

Pomimo pogarszającego się stanu zdrowia (chorował na gruźlicę i kamicę)⁷²¹ Rybiński do końca życia pełnił sumiennie obowiązki seniora. W marcu 1609 r. podjął się dokonania przekładu na język polski *Rejestrzyku officiorum* (porządku ordynacji duchownych) oraz przeglądu agend synodalnych⁷²². W październiku 1611 r. zjazd seniorów w Ostrorogu powierzył mu ponadto rewizję i przygotowanie do druku agend liturgicznych⁷²³. Tej pracy ukończyć już nie zdołał.

Maciej Rybiński zmarł 22 maja 1612 r. w Poznaniu, w domu świeckiego seniora poznańskiego zboru Henryka Gyrka⁷²⁴. Pogrzeb odbył się 6 czerwca, a kazanie wygłosił przyjaciel i współpracownik zmarłego, Jan Turnowski⁷²⁵. Za tekst kazalny posłużył fragment z Drugiego Listu do Tymoteusza: „Abowiem już ja bywam ofiarowan, a już nadchodzi czas rozstania mojego”⁷²⁶.

5.1.2.5. Żona i dzieci

Żona Macieja Rybińskiego (Lidia) pochodziła prawdopodobnie z Małopolski, o czym świadczą zapisy w aktach Jednoty dotyczące jej ewentualnego wyjazdu po śmierci męża do „paniej matki jej”⁷²⁷. Nie wiemy, ile dzieci osierocił Maciej Rybiński. Z imienia znamy jedynie Jana, późniejszego seniora wielkopolskiej Jednoty. Jednak akta wspominają, że po śmierci Macieja Rybińskiego „wdowie i sierotom” odczytano testament, przeciwko któremu „ni w czym wdowa i sieroty nie kontradycowały”⁷²⁸.

⁷¹⁸ Ibidem, s. 196.

⁷¹⁹ Ibidem, s. 214.

⁷²⁰ Ibidem, s. 227.

⁷²¹ H. Gmiterek, *Rybiński Maciej...*, op. cit., s. 339.

⁷²² *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 198.

⁷²³ Ibidem, s. 238.

⁷²⁴ H. Gmiterek, *Rybiński Maciej...*, op. cit., s. 340.

⁷²⁵ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 243.

⁷²⁶ 2 Tm 4,6 wg *Biblii brzeskiej*.

⁷²⁷ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 243.

⁷²⁸ Ibidem, s. 243.

Sytuacja finansowa wdowy i sierot po Macieju Rybińskim była najwyraźniej dobra, skoro w czerwcu 1612 r. Lidia Rybińska była w stanie przeznaczyć 7 florenów na potrzeby znajdującego się w trudnej sytuacji zboru poznańskiego⁷²⁹.

5.1.2.6. Postać Macieja Rybińskiego w świetle zachowanych świadectw z epoki i dokumentów

Biorąc pod uwagę wysoką pozycję Macieja Rybińskiego w Jednocie czeskokobraterskiej, pełniony przezeń urząd seniora, jego aktywność i znaczące zasługi, wiemy o nim stosunkowo niewiele⁷³⁰. Być może zawinił tu ów pożar Ostroroga, który w 1623 r. strawił rodzinne, a częściowo także kościelne archiwa. Nie zachowała się autobiografia, którą miał obowiązek spisać, obejmując urząd seniora, ani dziennik, który w czasie pełnienia służby miał obowiązek prowadzić⁷³¹. Jan w swojej *Autobiografii* wspomina jedynie o ojcowskich psalmach, z czego można wnioskować, że innych utworów literackich Maciej Rybiński po sobie nie zostawił.

Zapisy dotyczące Macieja Rybińskiego w aktach Jednoty czeskokobraterskiej ukazują obraz człowieka skromnego, pracowitego i skoncentrowanego na służbie Kościołowi. Występuje on raczej w roli duszpasterza, organizatora życia kościelnego i rozjemcy, aniżeli polemisty czy apologety. Z nakładanych przez Jednotę obowiązków wywiązywał się bez zarzutu. Wszystkie dzieła, które tworzył – przekład psalmów, agendy, konfesja – przeznaczone były do użytku kościelnego. Podejmował się ich raczej dla zaspokojenia konkretnych potrzeb wspólnoty niż dla własnych ambicji. Obce było mu towarzyszące wielu poetom z epoki przekonanie o własnym geniuszu. O swojej pracy nad psalmami pisał: „I owszem zeznam to szczerze, że ta praca pod względem ozdoby słów polskich daleko inszych pozostała”⁷³². Tłumaczenia psalmów na melodie francuskie Rybiński podjął się prawdopodobnie jedynie dlatego, że nikt inny dotąd tego nie zrobił. Przypominał w tym względzie Kalwina, który pisał teksty psalmów wiedziony potrzebą, a następnie usuwał je z kolejnych wydań Psałterza zastępując

⁷²⁹ Ibidem, s. 246.

⁷³⁰ J. Bidlo w klasycznym dziele *Jednota bratrská v prvním vyhnanství*, t. 1–4, Praha 1900–1932, wspomina Macieja Rybińskiego tylko raz, w kontekście jego udziału w synodzie generalnym w Toruniu (1595).

⁷³¹ J. Dworzaczkowa, op. cit., s. 162.

⁷³² M. Rybiński, *Do czytelnika*, w: *Psalmi Dawidowe przekładania x. Macieia Rybińskiego Na melodye psalmów francuskich urobione, w roku Pańskim, 1605*, s. bez numeru.

doskonalszymi literacko przekładami Marota. Podobnie do swojej pracy podchodził Rybiński, który otwarcie pisał: „Wszak wydaszli co lepszego, mnie od mego odstąpiwszy, do twego przystąpić nie będzie ciężko”⁷³³.

Świadectwa współczesnych wskazują, że Rybiński był postrzegany jako „człowiek godności wielkiej, rozsądku zdrowego, którego rady uważne, a zdrowe bywały”⁷³⁴. Jan Turnowski pisał o nim: „człowiek znamienitemi dary i pobożnością od Boga uczczony”⁷³⁵. Zapamiętano go jako autora *Psałterza* i „Zborów Pańskich w Wielkiej Polsce aż do śmierci czułego superintendenta”⁷³⁶.

5.2. Historia powstania *Psałmów Dawidowych*

5.2.1. *Psalmy Dawidowe* jako wyraz poczucia wspólnoty z europejskimi Kościołami reformowanymi

Nie wiadomo, kiedy i w jakich okolicznościach Rybiński rozpoczął przekład *Psałterza*, jak przebiegała ta praca i ile czasu zajęła. Wiemy jedynie, że w roku 1605, w trakcie jego pobytu w Baranowie Sandomierskim, ukazało się nakładem własnym autora pierwsze potwierdzone wydanie *Psałmów Dawidowych*.

Rybiński zetknął się z genewskimi melodiami psalmów najpóźniej podczas pobytu w Heidelbergu w latach 1584–1587. *Psalmy genewskie* po niemiecku śpiewano tam już od 1567 roku, a od 1573 roku ogromną popularność zdobywał *Psałterz Lobwassera* wydawany w jednym tomie z *Katechizmem heidelberskim* i modlitwami⁷³⁷. Z takiego zbioru najprawdopodobniej korzystał Rybiński jako student podczas wspólnych porannych i wieczornych modlitw w heidelberskiej bursie. Niewykluczone jednak, że z *Psałterzem Lobwassera* Rybiński zapoznał się już podczas nauki w gimnazjum gdańskim. Podróżując na Morawy, zapewne zetknął się również z wydanym w 1587 roku *Psałterzem Strejca*. Cieszący się ogromną popularnością, wydawany

⁷³³ Ibidem, s. bez numeru.

⁷³⁴ H. Gmiterek, *Rybiński Maciej...*, op. cit., s. 340.

⁷³⁵ *Do prawowiernego czytelnika przedmowa*, w: *Psalmy Dawidowe z Hymnami. Piesni Duchowne. Katechizm Mniejszy y Wietszy Zskładami dawnemi Wiary Katolickiej. Modlitw Osobliwych Sto*, Gdańsk 1619.

⁷³⁶ *Przedmowa do Zborów Ewangelickich w Koronie Polskiej y w W.X.L. będących*, w: *Kancyonal to jest Księgi psalmow y piesni duchownych [...]: za zgoda wszystkich zborow ewangelickich koronnych, W.X.L. y państw do nich należących, z dawniejszych kancyonałow, Psałterzow y katechizmow zebrane y gwoli jednostaynemu używaniu wydane*, Gdańsk 1636.

⁷³⁷ M.A. Korzo, *Psalmy Dawidowe (Gdańsk 1616): przyczynek do recepcji Katechizmu Heidelberskiego w Polsce*, „Biblioteka” 2013, nr 17 (26), s. 53–59.

szesnaście razy w ciągu pięciu lat czeski Psalterz autorstwa jednego z tłumaczy kalwińskiej *Biblii kralickiej* urastał do rangi symbolu kalwinizacji czeskiej Jednoty⁷³⁸. Nic nie wiadomo natomiast o tym, aby Rybiński znał francuski i korzystał z oryginalnego Psalterza hugonotów.

O tym, co skłoniło go do podjęcia się tej pracy, sam Rybiński pisał w przedmowie do Psalterza⁷³⁹. Nie chodziło o to, aby „zganić” innych autorów, których wyższość w warstwie literackiej z pokorą uznawał. Wskazywał raczej na „przykład inszych narodów”, które „w kilku różnych językach” śpiewały psalmy na te same melodie. Pragnieniem Rybińskiego było, aby i Polacy do nich się przyłączyli i „w największej zgodzie z inszymi jednym sercem i jednym głosem Pana Boga chwalili”⁷⁴⁰. W słowach tych wyraźnie widać poczucie wspólnoty z europejskimi Kościołami reformowanymi. Już po śmierci autora, w przedmowie do wydania *Psalmów Dawidowych* z roku 1619, Jan Turnowski pisał, że „dawno pragnęli ludzie zacni a pobożni, aby Psalterz do śpiewania kościelnego mógł być wydany na melodie psalmów francuskich, do których inne nacje w przekładziech się swoich stosowały. [...] wziął to był na się przed lat trzynasta, człowiek znamienitemi dary i pobożnością od Boga uczczony, x. Maciej Rybiński, dozorca zborów wielkopolskich, teraz już w Panu odpoczywający”. Podobnie sprawę stawia anonimowy autor słynnego wiersza, pisząc:

„A przecie i Rybiński pracy nie żałuje,
Bo słysząc, że w jeden ton z Włochy Francuzowie,
Niemcy z Czechy, z Angliki Węgrowie,
Raczą na ziemi Boga, do tej społeczności
Serc i głosów sarmackiej tor przeprawił włości”⁷⁴¹.

⁷³⁸ O tym, że Rybiński korzystał, lub mógł korzystać z czeskiego przekładu Strejca, piszą J. Śliziński i R. Leszczyński: J. Śliziński, *Z działalności literackiej Braci Czeskich w Polsce*, Wrocław 1959, s. 85; R. Leszczyński (sr), *Maciej Rybiński*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 2, s. 322). Ze względu na specjalistyczny charakter tego zagadnienia znajduje się ono poza zakresem niniejszej pracy. Szczegółowej analizy zależności Rybińskiego od Strejca mógłby się podjąć jedynie filolog z doskonałą znajomością obu języków w ich szesnastowiecznej postaci.

⁷³⁹ M. Rybiński, *Do prawowiernego czytelnika...*, op. cit.

⁷⁴⁰ Ibidem.

⁷⁴¹ Anonimowy wiersz *Rej zaczął Sauromatom wykrzykać psalm Boski...* pojawia się po raz pierwszy w wydaniu *Psalmów Dawidowych* z 1617 r.

Psalmy Dawidowe należy uznać za projekt o charakterze wybitnie utylitarnym. Chodziło o stworzenie Psalterza dla polskich zborów reformowanych. Jednakże w aspekcie ideowo-programowym celem, jaki przyświecał Rybińskiemu, było budowanie u polskich ewangelików poczucia wspólnoty z Kościołami reformowanymi w Europie.

Zgodność notacji *Psalmy Dawidowe* z *Psalterzem genewskim* nie była dotąd przedmiotem badań muzykologów. W latach pięćdziesiątych XX w. Janina Zdanowicz, ze względu na niedostępność XVI-wiecznych wydań francuskich w polskich bibliotekach naukowych, zmuszona była poprzestać na porównaniu polskiego Psalterza ze szwajcarskimi edycjami z XVIII wieku. Na tej podstawie stwierdziła, że Rybiński zachował melodie francuskie w całości, bez istotnych zmian⁷⁴². Twierdzenie to należałoby jednak zweryfikować w oparciu o źródła szesnastowieczne⁷⁴³.

5.2.2. Powstanie *Psalmy Dawidowe* w kontekście sporów o kalwinizację Jednoty czeskobraterskiej

Biorąc pod uwagę znaczenie Psalterza hugonotów i pochodzących z niego melodii dla Kościołów reformowanych w Europie, za dość zaskakujący należy uznać fakt, że jego polski odpowiednik był jedynie prywatną inicjatywą Rybińskiego, który go samodzielnie opracował, za własne pieniądze wydał i własnym staraniem rozpropagował. Wszystko wskazuje na to, że *Psalmy Dawidowe* powstały wyłącznie dzięki pracowitości, wytrwałości i determinacji ich autora, bez instytucjonalnego wsparcia ze strony Kościoła, a być może nawet pomimo niechętniej postawy niektórych jego przywódców, na czele z seniorem Jednoty Szymonem Teofilem Turnowskim.

Czeskobraterska kultura muzyczna była kulturą kancjonału. Idąc w ślady husytów, którzy pieśń w języku czeskim uczynili bardzo ważnym elementem swojej tożsamości, bracia czescy już w 1501 roku wydali pierwszy drukowany kancjonał w języku czeskim. W roku 1554 w Królewcu ukazała się opatrzona nutami edycja kancjonału braci czeskich w tłumaczeniu na język polski dokonany przez Walentego z

⁷⁴² J. Zdanowicz, *Psalterz Rybińskiego...*, op. cit., s. 67.

⁷⁴³ Ze względu na specjalistyczny, muzykologiczny charakter zagadnienia kwestia zapisu melodii *Psalmy Dawidowe* i ich zgodności z *Psalterzem* francuskim nie jest przedmiotem niniejszej pracy. Badania w tym zakresie prowadzi, w ramach seminarium magisterskiego, studentka muzykologii na Wydziale Nauk o Sztuce UAM w Poznaniu Maria Polaszek, pod kierunkiem prof. dr hab. Magdaleny Walter-Mazur.

Brzozowa⁷⁴⁴. Stosunkowo szybko okazało się jednak, że wymaga on, zwłaszcza w warstwie językowej, znaczącej korekty.

Dyskusje o potrzebie opracowania i wydania nowego kancjonału toczyły się wśród braci czeskich regularnie przez wiele lat. Wśród propozycji ministrów na synod w Poznaniu w roku 1578 znalazł się postulat „żeby był generalny kancjonał wszystkich Kościołów w Polsce”⁷⁴⁵. Odpowiedź seniorów nie pozostawiała jednak żadnych wątpliwości: „Kancjonał generalny być nie może”⁷⁴⁶.

Na synodzie w Poznaniu w roku 1582 Jerzy Izrael przyznawał, że widzi potrzebę wydania nowego kancjonału, ale zastrzegając, że jest to „niemała praca”, wobec powyższego lepiej byłoby ten istniejący „poprawić w słowach niektórych”, dodać trochę nowych przekładów z czeskiego i wydrukować w wygodniejszej formie⁷⁴⁷. Synod w Poznaniu w 1587 powierzył prace nad kancjonałem Szymonowi Teofilowi Turnowskiemu. Temat powracał na konwokacjach w Gołuchowie (1597 i 1599)⁷⁴⁸. Nie dyskutowano natomiast ani o potrzebie, ani o inicjatywie opracowania Psalterza⁷⁴⁹.

W protokole synodu w Ostrorogu (1609) pojawia się informacja, że opracowaniem nowego kancjonału zajmuje się Jan Turnowski (bratanek Szymona Teofila)⁷⁵⁰. O będącym już wówczas w obiegu Psalterzu Rybińskiego nie wspomina się w ogóle. Na konwokacji w Lesznie (1609) postanowiono, że kancjonał ma wyjść z przedmową braci starszych, co niewątpliwie podkreślało jego oficjalny status w zborach Jednoty. Co do psalmów uradzano, że „psalmy zwyczajniejsze między pospolitymi pieśniami położyć się mają”⁷⁵¹, co pod względem formy upodabniało kancjonał czesko-braterski do luterzańskich. Na konwokacji w Toruniu (1610) mowa jest już o skierowaniu do druku gotowego kancjonału i przy tej okazji wspomina się,

⁷⁴⁴ P. Poźniak, *Miejsca wspólne repertuaru pieśniowego w polskich kancjonałach ewangelickich z XVI w.*, w: K. Meller (red.), *Luteranizm w kulturze I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2017, s. 304.

⁷⁴⁵ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 50.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, s. 54.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, s. 82.

⁷⁴⁸ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 122–124 i 155.

⁷⁴⁹ Należy odnotować jednak, że nie wszystkie akta Jednoty zachowały się do naszych czasów. Brakuje między innymi dokumentów z lat 1605–1606 (*Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. XVII).

⁷⁵⁰ *Ibidem*, s. 202.

⁷⁵¹ *Ibidem*, s. 203.

prawdopodobnie po raz pierwszy, że „eadem forma potem i Psalterz ma być drukowany”⁷⁵².

Opracowany przez Jana Turnowskiego kancjonał ukazał się w roku 1611 w Toruniu⁷⁵³. W przedmowie „starszych braci i dozorców zborów wielkopolskich konfesji czeskiej” czytamy, że „nowy już wyniść musiał bo starych nie stało”⁷⁵⁴, a ponadto niezbędna była poprawa „względem rytmu” i „względem polszczyzny”. Pieśni w kancjonale (w liczbie 384) ułożono według porządku roku liturgicznego i tematycznie. Wśród trzydziestu czterech psalmów różnych autorów (Kochanowski, Lubelczyk i inni) nie ma tekstów Rybińskiego.

Podczas zjazdu seniorów w Ostrorogu (1611) ustalono, że Maciej Rybiński odbierze wydrukowane kancjonały od Turnowskiego z Torunia i zajmie się ich dystrybucją. Natomiast o wydrukowaniu Psalterza „deliberacyja odłożyć się musi do ujźrzenia się abo porozumienia z jmp. wojewodzicem brzeskim”⁷⁵⁵.

Nie ulega zatem wątpliwości, że to kancjonał Turnowskiego, wyczekiwany od wielu lat, sfinansowany przez Jednotę i opatrzony przedmową jej przywódców miał być oficjalnym śpiewnikiem Jednoty czeskobraterskiej i jej wizytówką. O Psalterzu Rybińskiego przed jego wydaniem w oficjalnych dokumentach Jednoty nie wspomina się w ogóle. Pierwsza edycja *Psalmów Dawidowych* wychodzi w roku 1605 nakładem autora, co potwierdza tezę o prywatnym charakterze inicjatywy.

Niewykluczone, że brak entuzjazmu i wsparcia dla pracy Rybińskiego miał związek z kontrowersjami wewnątrz Jednoty w kwestii jej stosunku do kalwinizmu. Genewskie melodie psalmów były wszak jednym ze znaków rozpoznawczych i symboli kalwinizmu. Ich obecność w czeskobraterskich zborach niekoniecznie musiała podobać się tym, którzy usiłowali przeciwdziałać postępującej kalwinizacji Jednoty. Czołowym reprezentantem tego środowiska był Szymon Teofil Turnowski (1544–1608), który w czasie, kiedy Rybiński pracował nad Psalterzem, pełnił urząd seniora całej Jednoty czeskobraterskiej.

⁷⁵² Ibidem, s. 220.

⁷⁵³ *Cantional piesni duchownych, hymnow y psalmow świętych, na wieczną Wielkiego Boga [...] chwałę: a Jednoty prawowierneho Kościoła Bożego pożytek pospolity*, Toruń 1611.

⁷⁵⁴ Ibidem, s. 2.

⁷⁵⁵ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 238–239.

Osierocony w wieku 10 lat Szymon Teofil Turnowski był wychowankiem Jerzego Izraela⁷⁵⁶. Studiował w Wittenberdze, jako diakon brał udział w synodzie sandomierskim (1570), przyczyniając się do ustanowienia konsensusu, którego do końca życia żarliwie bronił. Uczestniczył w toruńskim synodzie generalnym (1595), wydał po łacinie i po polsku zbiór dokumentów dotyczących Zgody Sandomierskiej. W roku 1583 został konseniorem, a w 1587 r. seniorem Jednoty wielkopolskiej. W roku 1594 wybrano go na biskupa całej Jednoty czeskobraterskiej⁷⁵⁷.

Kalwinizacja Jednoty czeskobraterskiej w ostatnich dekadach XVI i na początku XVII wieku związana była z intensyfikacją międzynarodowych kontaktów Jednoty i wyjazdami czeskobraterskiej młodzieży na studia do Bazylei, Genewy i Heidelbergu⁷⁵⁸. Był to jednak proces rozłożony w czasie i nie wolny od napięć i kontrowersji. W 1565 roku, obserwując rodzącą się u Małopolan fascynację kalwinizmem, przedstawiciel braci czeskich ze zgorzaniem notował, że „Kalwin jest ich jako Bóg”⁷⁵⁹. W 1581 r. na synodzie w Poznaniu pytano: „Jaki rozdział nasz od Helwetów?”⁷⁶⁰. W odpowiedzi zwracano uwagę głównie na kwestię Eucharystii, dystansując się jednocześnie od luteranów. Rok później na poznańskim synodzie bracia żalili się, że krakowscy kalwiniści „bardzo nas szczypią” o kultywowany w braterskich zborach zwyczaj osobistej spowiedzi⁷⁶¹.

Szymon Teofil Turnowski uważał się za obrońcę dawnych tradycji Jednoty. Bronił pierwotnego czeskobraterskiego poglądu na Eucharystię, bliższego luteranizmowi niż kalwinizmowi. Krytykował w tym zakresie tłumaczy *Biblii kralickiej*, którym miał za złe również nieortodoksyjny przekład 1 P 3,19 (o zstąpieniu Chrystusa do piekieł)⁷⁶². Strategię utrzymywania równego dystansu w stosunku do coraz bardziej oddalających się od siebie luteranów i kalwinistów Turnowski uznawał przy okazji za najlepszy sposób na utrzymanie dobrych relacji z jednymi i drugimi.

Jaroslav Bidlo twierdzi, że Szymon Teofil Turnowski bardziej dbał o dawne tradycje niż seniorzy Jednoty czeskiej i morawskiej, które znacznie szybciej się

⁷⁵⁶ J. Śliziński, *Z działalności literackiej Braci Czeskich w Polsce*, Wrocław 1959, s. 55.

⁷⁵⁷ J. Bidlo, *Wzajemne stosunki czeskiej i polskiej Jednoty w okresie 1587–1609*, „Reformacja w Polsce” 1922, nr 2, s. 120.

⁷⁵⁸ Ibidem, s. 123.

⁷⁵⁹ *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 74.

⁷⁶⁰ Ibidem, s. 71.

⁷⁶¹ Ibidem, s. 78–79.

⁷⁶² J. Bidlo, op. cit., s. 124.

kalwinizowały. W polemicznym zapale, podczas synodu w Mlada Boleslav w roku 1598, Turnowski nazywał zwolenników kalwinizmu „apostatami Jednoty”⁷⁶³.

Procesu kalwinizacji Jednoty Szymon Teofil Turnowski powstrzymać, ani tym bardziej odwrócić, nie był w stanie, jednakże dopóki pełnił funkcję seniora, próbował go przynajmniej spowolnić. Rybiński wydawał *Psalmy Dawidowe* w czasie, kiedy Szymon Teofil Turnowski był biskupem całej Jednoty i jej niekwestionowanym liderem w Polsce. Być może tym należy tłumaczyć fakt, że Jednota oficjalnie tego projektu nie wspierała. Pierwsza, nieśmiała wzmianka o ewentualnym zaangażowaniu Jednoty w wydanie *Psalmy Dawidowe* pojawia się w jej aktach w roku 1610, a zatem już po śmierci Szymona Teofila Turnowskiego.

W znacznie szybciej kalwinizującej się Jednocie czesko-morawskiej status psalmów genewskich był od samego początku zupełnie inny. Pierwsza edycja czeskiego Psalterza z roku 1598 ukazała się jako oficjalny druk Jednoty i wydrukowana została w kościelnej drukarni⁷⁶⁴. W tym samym roku w osobnym tomie ukazał się poprawiony kancjonał Jednoty. Kolejna edycja kancjonału (1615) została wydana już w jednym tomie z Psalterzem⁷⁶⁵.

Maciej Rybiński należał do pokolenia, które wierność tradycjom Jednoty łączyło z poczuciem wspólnoty z kalwińskimi Kościołami reformowanymi. Na jego kalwińskie sympatie niewątpliwie wpływ miały studia w Heidelbergu. W czasie kiedy pełnił urząd seniora, wielkopolska Jednota kalwinizowała się doktrynalnie, liturgicznie i ustrojowo. Wprowadzenie do czesko-braterskich zborów kalwińskiego Psalterza było jednym z kamieni milowych tego procesu. Enigmatyczna zapowiedź dalszych „deliberacji” na temat wydania Psalterza, jaka pojawiła się podczas zjazdu seniorów w Ostrorogu (1611), wraz z sugestią ubiegania się o dofinansowanie projektu przez ród Leszczyńskich, świadczy o tym, że wydane własnym sumptem autora *Psalmy Dawidowe* zyskały uznanie wśród braci czeskich, a kolejna edycja miała być już oficjalnym przedsięwzięciem Jednoty. Niestety, prawdopodobnie śmierć Rybińskiego pokrzyżowała te plany.

⁷⁶³ Ibidem, s. 122–123.

⁷⁶⁴ *Žalmové neb Zpěwové swatého Dawida, kterýchž Cyrkev swatá y stará y nowá při službě Boží, vůbec y ginde obzvláště vždycky s mnohým prospěchem vžjwala*, v tiskárně Českých bratří, 1598, <https://books.google.cz/books?vid=NKP:1002401020&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> (dostęp: 20.04.2022).

⁷⁶⁵ *Pisně duchownj Ewangelistske z Pisem Swatych a w nich zawřeneho Božihó Učeni, složene [...] wydane: leta 1615*, BK 310086.

5.3. *Psalmy Dawidowe* jako dzieło literackie

5.3.1. Walory literackie *Psalmów Dawidowych*

Opinie na temat literackiej wartości *Psalmów Dawidowych* są podzielone. Wiszniewski pisał, że Rybiński „wiele psalmów bardzo pięknie przełożył i Kochanowskiego w czystości języka naśladować na wielu miejscach i w poezji mu dorównał”⁷⁶⁶. W *Dykcjonarzu uczonych Polaków* czytamy, że autor *Psalmów Dawidowych* „jako pierwszy po Kochanowskim tłumaczył najlepiej psalmy, tak naśladował go w czystości języka a w wielu miejscach i w poezji”⁷⁶⁷. Z drugiej strony Grabowski twierdził, że „Rybiński wyraża się ubogo i bez dosadności” i „jest raczej rzemieślnikiem stylowym”, choć przyznawał, że „nie bez zręczności i rutyny”⁷⁶⁸.

Gruntownej literackiej analizie *Psalmów Dawidowych* podjęła się, prawdopodobnie jako jedyna, polonistka Janina Waluszewska, autorka niepublikowanej pracy magisterskiej poświęconej Rybińskiemu⁷⁶⁹. Polemizując z krytyczną opinią Grabowskiego, Waluszewska wskazuje, że z uwagi na wielką zależność Rybińskiego od Kochanowskiego (którą szeroko omawia) zarzut wyrażania się „ubogo i bez dosadności” godziłby wprost w Kochanowskiego i chociażby z tego powodu należy uznać go za bezpodstawny⁷⁷⁰.

Waluszewska na konkretnych przykładach pokazuje, że Rybiński umiejętnie stosuje prawie wszystkie dostępne środki literackie (przenośnie, personifikacje, porównania, epitety) „dla osiągnięcia pełni artystycznego wyrazu”⁷⁷¹. Jego słownik literacki jest typowy dla epoki, a w składni widoczne są wpływy łaciny. Oszczędnie używa wyrazów obcych, zwykle tych samych, po które sięga Kochanowski. Chętnie stosuje anaforę, a nie zawsze z dobrym skutkiem używa inwersji.

Za słabość Rybińskiego, zwłaszcza w porównaniu z Kochanowskim, Waluszewska uważa „brak zwięzłości w wyrażaniu myśli, pewną gadatliwość oraz brak

⁷⁶⁶ M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 6, Kraków 1844, s. 524.

⁷⁶⁷ I. Chodynicki, *Dykcjonarz uczonych Polaków*, t. 3. Lwów 1833, s. 47.

⁷⁶⁸ T. Grabowski, *Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce*, „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności”, 1906, t. 43, s. 346.

⁷⁶⁹ J. Waluszewska, *Maciej Rybiński człowiek i autor Psalterza*, Toruń 1952, niepublikowana praca magisterska, Archiwum Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, sygn. 215.

⁷⁷⁰ Ibidem, s. 38.

⁷⁷¹ Ibidem, s. 60.

jasności stylu”⁷⁷². Wykazuje również, że Rybiński był „raczej słabym rymotwórcą”⁷⁷³. Zważywszy jednak na całkowicie różne założenia, z których obaj autorzy wychodzą (Kochanowski dąży do osiągnięcia artystycznej dojrzałości, a Rybiński tworzy śpiewnik dla Kościoła), przyznaje, że trudno stosować do nich jedną miarę.

Zdaniem Waluszewskiej Rybińskiemu nie można odmówić kultury poetyckiej, a dostrzegalne w *Psalmach Dawidowych* „usterki” są spowodowane przede wszystkim „ciasnymi ramami” melodii, do których Rybiński musiał się dostosować⁷⁷⁴. Warto w tym miejscu dodać, że melodie genewskie zostały skomponowane do tekstów w języku francuskim, który znacząco różni się od języka polskiego pod względem długości wyrazów i rozkładu akcentów, co niewątpliwie utrudniało pracę polskiemu autorowi.

5.3.2. Wpływ Kochanowskiego

Maciej Rybiński był wielkim miłośnikiem Kochanowskiego. Wzorował się na mistrzu z Czarnolasu na wiele sposobów. Kopiował obszernie fragmenty jego psalmów, ilekroć pozwalały na to ramy wyznaczone przez genewskie melodie. Wplatał w swoje teksty pojedyncze wiersze, zapożyczał zwroty, obrazy i rymy.

Janina Waluszewska wyróżnia cztery grupy psalmów Rybińskiego pod kątem ich zależności od Kochanowskiego⁷⁷⁵. W pierwszej grupie znajdują się trzy psalmy, które Rybiński dosłownie (Ps 142) lub z niewielkimi zmianami (Ps 126 i 148) w całości przepisał od czarnoleskiego poety. Zmiany dokonane w psalmach 126 i 148 polegają jedynie na dodaniu gdzieśgdzie jednosylabowych wyrazów na potrzeby melodii. W drugiej grupie znalazło się dziewiętnaście psalmów⁷⁷⁶, w których Rybiński zapożyczył całe fragmenty z Kochanowskiego, ale dla zgodności tekstu z melodią zmuszony był wprowadzać daleko idące zmiany. Trzecia grupa obejmuje dziesięć psalmów⁷⁷⁷, w których znajdziemy pojedyncze wiersze zaczerpnięte z Kochanowskiego. Czwartą

⁷⁷² Ibidem, s. 60.

⁷⁷³ Ibidem, s. 60.

⁷⁷⁴ Ibidem, s. 60.

⁷⁷⁵ Ibidem, s. 30–31.

⁷⁷⁶ Psalmi: 9, 10, 11, 15, 18, 25, 30, 37, 49, 60, 78, 104 (prawie połowa tekstu pochodzi od Kochanowskiego), 129, 137, 139, 144, 145, 146, 147.

⁷⁷⁷ Psalmi: 22, 39, 45, 46, 50, 52, 82, 112, 115, 133.

grupę tworzy aż osiemdziesiąt pięć psalmów⁷⁷⁸, w których odnaleźć można zapożyczone zwroty, obrazy i (najczęściej) rymy. A zatem aż sto siedemnaście ze stu pięćdziesięciu psalmów Rybińskiego zawiera zapożyczenia z Kochanowskiego. Stopień zależności jest przy tym bardzo różny, począwszy od przepisanej w całości Psalmu 142, a skończywszy na Psalmie 124, który Kochanowskiemu zawdzięcza tylko jeden rym.

Zależność *Psalmów Dawidowych* od Kochanowskiego niewątpliwie ogranicza oryginalność dzieła. Z drugiej strony umiejętne korzystanie z cennego zasobu *Psalterza Dawidowego* świadczy o poczuciu smaku i niemałych zdolnościach poetyckich Rybińskiego. Janina Waluszewska zwraca uwagę na te fragmenty *Psalmów Dawidowych*⁷⁷⁹, które na pierwszy rzut oka wyglądają, jakby były skopiowane z *Psalterza Kochanowskiego*, a okazują się w całości oryginalne. Świadczą one o tym, że naśladowując mistrza, Rybiński nie ograniczał się do przepisywania. Przyswoił sobie również w jakimś stopniu jego język i styl, a tego nie byłby w stanie osiągnąć człowiek pozbawiony zdolności poetyckich. Opinię tę podziela również Janusz Pelc, który zwraca uwagę, że Rybiński od Kochanowskiego nauczył się „sposobu oddawania w języku polskim i we własnych słowach szerokiej skali przeżyć i wzruszeń psalmisty”⁷⁸⁰. Jednocześnie, mając zapewne na uwadze liturgiczne przeznaczenie swojego dzieła, starał się możliwie wiernie oddawać znaczenie oryginalnego tekstu, w odróżnieniu od Kochanowskiego, którego parafrazy bywają bardziej swobodne⁷⁸¹.

5.3.3. Poprawki Jana Turnowskiego

Począwszy od roku 1617 *Psalmy Dawidowe* ukazują się w wersji poprawionej przez Jana Turnowskiego⁷⁸². W przedmowie do wydania z 1619 roku czytamy, że

⁷⁷⁸ Psalmi: 8, 12–14, 17, 19, 20, 23, 24, 26–29, 31–36, 40–44, 47, 48, 51, 53, 55, 57, 58, 59, 61–69, 71–74, 76, 79–81, 83, 84, 86–88, 90, 91, 93, 95, 96, 101–103, 105–111, 114, 118, 119, 123–125, 127, 128, 130, 132, 135, 138, 141, 143, 149.

⁷⁷⁹ Niektóre zwrotki Ps 90, 116 i 119.

⁷⁸⁰ J. Pelc, op. cit., s. 150.

⁷⁸¹ Mniej przychylnie ocenia zależność Rybińskiego od Kochanowskiego Maria Kossowska, która twierdzi, że z dorobku mistrza Rybiński korzysta „w sposób czysto zewnętrzny i mechaniczny”, a „korzystając z bijącej poetyckiej krynicy, czerpiąc z niej napełniał jej zawartością własną miarkę, wylewając za burtę pozorny nadmiar słów” (M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, t. 2, Poznań 1969, s. 22–23). Być może ta zdecydowanie zbyt surowa opinia bierze się z faktu, że autorka opiera ją na przykładzie dwóch jedynie psalmów. Bardziej miarodajna wydaje się analiza całości *Psalmów Dawidowych* przeprowadzona przez Janinę Waluszewską.

⁷⁸² Niektóre źródła podają błędnie, że poprawki Turnowskiego zawiera już edycja 1616.

Rybiński „szczęśliwie tej prace dokonawszy, i wydrukować dawszy, onę zborom prawowiernym oddał, pewnym osobom o tej swej pracy cenzurę, i wolność poprawy, gdzieby potrzeba była w moc podawszy: któremu jego żądaniu, temi czasy dosyć uczynił, zacny a w kościele Bożym dobrze zasłużony dozorca także zborów Ewangelickich X. Jan Turnowski S.T.D. Kaznodzieja Toruński zażywszy też do tego niektórych uczonych braciey judica; tak iż ten Psalterz tam, gdzie było potrzeba w słowach i rytmiech rozsądnie poprawiony a z tekstem żydowskim conformowany”⁷⁸³. A zatem poprawki Jana Turnowskiego miały polegać na korekcie rymu, rytmu i słownictwa, a także na kontroli zgodności z hebrajskim oryginałem.

Janina Waluszewska wymienia aż sześćdziesiąt trzy psalmy skorygowane przez Jana Turnowskiego⁷⁸⁴, jednak analizując dokonane przez niego zmiany, dochodzi do wniosku, że „Turnowski starał się „wypolerować” Psalterz Rybińskiego, nie zmieniając zasadniczej jego treści”⁷⁸⁵. Poprawki są raczej drobne i dotyczą głównie stylu, rymu i rytmu. Doszukując się w dokonanych zmianach motywów doktrynalnych, autorka wskazuje cztery przypadki, z których żaden nie jest przekonujący⁷⁸⁶. Nie ma żadnego powodu, by fragment Ps 30 „Więceś mię sławnie wywyższył” uznać za niedający się pogodzić z panującym w Jedności etosem skromności. Wszak nie chodzi tu o wywyższanie się, tylko o wywyższenie pokornego psalmisty przez Boga. Triumfalny fragment Ps 108, opisujący pokonanych mocą Bożą wrogów, którzy „pić będą przez moje zdrowie”, również trudno uznać za „swawolny” i nielicujący z ideałem wstrzeźliwości. Z kolei zmiana dokonana w Ps 78 i 106, gdzie słowo „kusić” (Boga) Turnowski zastępuje słowem „doświadczać”, jest raczej korektą stylu, która zmienia co prawda odcień znaczeniowy, ale nie z doktrynalnych pobudek. Nieprzekonujący jest również przykład podany przez Jerzego Ślizińskiego, który w zamianie zdania (Ps 138) „Przedsięwzięcie moje Panie, Odpraw za mię, Bom niestateczny” na „Przedsięwzięcie moje Panie, Na Twe zdanie Spuszczam bezpiecznie” dopatruje się obrony czeskobraterskiej etyki pracy⁷⁸⁷.

⁷⁸³ M. Rybiński, *Do prawowiernego czytelnika...*, op. cit.

⁷⁸⁴ Psalmy: 3, 7, 10, 11, 14, 13, 17, 18, 19, 21, 24, 25, 26, 29, 31, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 68, 69, 73, 76, 77, 78, 79, 83, 86, 88, 89, 96, 102, 104, 106, 107, 108, 117, 119, 126, 129, 132, 136, 138, 141, 146, 150.

⁷⁸⁵ J. Waluszewska, op. cit., s. 22.

⁷⁸⁶ Ibidem, s. 23–25.

⁷⁸⁷ J. Śliziński, op. cit., s. 83.

Analiza dokonanych przez Jana Turnowskiego poprawek nie potwierdza doktrynalnego charakteru zmian. Nie ma w tym zresztą nic zaskakującego. Maciej Rybiński i Jan Turnowski należeli do tego samego środowiska i do tego samego pokolenia. Obaj byli wykształconymi na kalwińskich uniwersytetach czesko-braterskimi duchownymi. Obaj należeli do grona zwolenników Zgody Sandomierskiej. Jako seniorzy Jednoty obaj konsekwentnie wspierali proces jej kalwinizacji⁷⁸⁸. Żadne istotne różnice doktrynalne pomiędzy nimi nie istniały.

5.4. Teologia *Psalmów Dawidowych*

Pod względem teologicznym *Psalmi Dawidowe* są dziełem na wskroś kalwińskim. Po pierwsze, doskonale wpisują się w kalwińską kulturę Psalterza. Po drugie, tekst *Psalmów Dawidowych* realizuje w pełni kalwińskie postulaty w zakresie przekładu biblijnego tekstu psalmów do użytku liturgicznego. Po trzecie, odnajdujemy w nim świadomie wyeksponowane wątki i motywy charakterystyczne dla teologii reformacyjnej i reformowanej.

5.4.1. *Psalmi Dawidowe* a kalwińska kultura Psalterza

Przynależność *Psalmów Dawidowych* do kalwińskiej kultury Psalterza przejawia się na wiele sposobów. Świadczą o niej osoba autora i motywy, jakimi się kierował, podejmując się swojej pracy, forma literacka i przeznaczenie dzieła, a także jego recepcja⁷⁸⁹. Dla porównania warto wskazać *Psalterz Dawidów* Kochanowskiego, który pozostaje w bardziej swobodnym związku z kalwińską kulturą Psalterza. Mniej kalwiński niż *Psalmi Dawidowe* jest również Psalterz Lubelczyka.

Kalwińskie sympatie Rybińskiego, w świetle jego życiorysu i przebiegu jego służby kościelnej, nie budzą wątpliwości. Autor *Psalmów Dawidowych* był absolwentem kalwińskiej uczelni i superintendentem kalwinizującej się Jednoty czesko-braterskiej, którą za czasów jego urzędowania można już, z pewnymi zastrzeżeniami, zaliczać do europejskiej rodziny Kościołów reformowanych. Dla

⁷⁸⁸ Jan Turnowski nie podzielał antykalwińskich obiekcji swojego stryja, Szymona Teofila Turnowskiego.

⁷⁸⁹ Recepcja *Psalmów Dawidowych* została omówiona w rozdziale 6 niniejszej pracy.

porównania Jan Kochanowski nigdy formalnie nie zerwał z rzymskim katolicyzmem, a jego reformacyjne sympatie nie miały stricte kalwińskiego, konfesyjnego wymiaru. Należał on raczej do szerokiego kręgu zwolenników reform, do którego zaliczało się również wielu polskich biskupów katolickich. Lubelczyk z kolei był co prawda członkiem małopolskiego Kościoła reformowanego, ale należał do pierwszego pokolenia polskich protestantów, które w mniejszym stopniu poddane było procesowi konfesjonalizacji. Jego związki z kalwinizmem były zatem mniej oczywiste niż w przypadku Rybińskiego.

O tym, że celem, jaki przyświecał Rybińskiemu, było włączenie polskich protestantów do śpiewającego jednym głosem (na te same melodie) chóru europejskich ewangelików reformowanych, autor *Psałterza* pisał wprost. Kochanowski kierował się zupełnie innymi motywami. Chciał stworzyć dzieło doskonałe pod względem literackim. Lubelczyk zamierzał wprowadzić, podobnie jak Rybiński, uczynić swój *Psałterz* śpiewnikiem polskiego Kościoła reformowanego, ale nie sięgał po genewskie melodie, wobec powyższego w jego pracy zabrakło istotnego elementu „zestrojenia” polskiego śpiewu zborowego z europejskim.

Forma literacka *Psałmów Dawidowych* sama w sobie jest nośnikiem teologicznego, kalwińskiego przekazu. Za kalwiński należy bowiem uznać rymowany *Psałterz* metryczny jako taki. Ułatwiające zapamiętywanie, metryczne teksty psalmów pozwalały na liturgiczne zastosowanie kongregacyjnego śpiewu psalmów w stopniu dotychczas nieosiągalnym. To dzięki *Psałterzom* metrycznym psalmy stały się nieodłączną częścią kalwińskiego nabożeństwa. Tworzenie *Psałterzy* metrycznych i używanie ich podczas kościelnych i domowych nabożeństw pozwalało zrealizować kalwińskie postulaty w dziedzinie uwielbienia Boga. Lubelczyk i Kochanowski również tworzyli psalmy metryczne. Żaden z nich jednak nie dostosowywał struktury tekstu do genewskich melodii, które dodatkowo podkreślają kalwiński charakter *Psałmów Dawidowych*. Ponadto bardziej poetycki i mocniej sparafrazowany *Psałterz* Kochanowskiego odbiega nieco od kalwińskich wzorców zakładających poprzestawanie, w miarę możliwości, na dosłownym znaczeniu tekstu biblijnego.

Psałterz Dawidów Kochanowskiego, choć powstawał w kontekście kalwińskiej kultury *Psałterza* i pod jej wyraźnym wpływem, był przede wszystkim dziełem literackim, renesansowym popisem sztuki poetyckiej. Do żelaznego repertuaru protestanckich kancjonałów psalmy Kochanowskiego weszły prawdopodobnie

niezależnie od intencji autora. Z kolei *Psalmy Dawidowe*, podobnie jak *Psałterz Lubelczyka*, od samego początku przeznaczone były do wspólnego śpiewania w domu i w kościele.

Biorąc powyższe pod uwagę, spośród trzech polskich wierszowanych parafraz *Psałterza* z czasów reformacji za najmniej kalwiński należy uznać *Psałterz Dawidów* Kochanowskiego. Wpływ kalwinizmu ogranicza się w tym przypadku do inspiracji w zakresie formy i treści. Znacznie bardziej kalwiński charakter ma *Psałterz Lubelczyka*, który wyszedł spod pióra ewangelika reformowanego i powstał jako zbiór metrycznych psalmów do użytku kościelnego. Dziełem na wskroś kalwińskim są jednak dopiero *Psalmy Dawidowe*, stworzone przez reformowanego pastora, do użytku reformowanych zborów, w najbardziej kalwińskiej formie literackiej, jaką jest *Psałterz* metryczny na melodie genewskie. Katarzyna Meller słusznie zauważa, że dzieło Rybińskiego to pierwszy w Polsce wierszowany *Psałterz* kalwiński „w sensie ścisłym i pełnym: źródła, przeznaczenia, charakteru wykonania, recepcji”⁷⁹⁰. Pierwszy i zarazem - należałoby dodać - jedyny.

5.4.2. Kalwiński charakter przekładu *Psałmów Dawidowych*

5.4.2.1. Ponadkonfesyjny charakter *Psałterza*

Ze względu na swój poetycko-modlitewny charakter psalmy są jednym z najbardziej „ponadkonfesyjnych” fragmentów Pisma Świętego. Spór o charakter wyznaniowy Rejowej parafrazy psalmów doskonale ilustruje trudności związane z określeniem konfesyjnego oblicza *Psałterza*⁷⁹¹. *Psałterz Dawidów* Kochanowskiego, choć powstał w gorącym okresie reformacyjnego ożywienia, uchodzi za wyznaniowo neutralny. U *Lubelczyka* znajdziemy zaledwie kilka fragmentów, na których przekład mogły mieć wpływ reformacyjne poglądy autora⁷⁹². Jednoznacznie identyfikowany jako kalwiński *Psałterz* hugonotów nie budził doktrynalnych wątpliwości u francuskich teologów katolickich⁷⁹³. Nawet w przypadku psalmów pokutnych, na których, obok Listu do Rzymian, Luter budował reformacyjną teologię usprawiedliwienia, różnice

⁷⁹⁰ K. Meller, *Psalms...*, op. cit., s. 297.

⁷⁹¹ J.T. Maciuszko, *Mikołaj Rej...*, op. cit., s. 202–230.

⁷⁹² R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, op. cit., s. 257–258.

⁷⁹³ Zob. rozdz. 3 niniejszej pracy.

między protestantami i katolikami zaznaczają się mocniej w komentarzach niż w samych przekładach tekstu biblijnego.

Zbyt natęrczywe doszukiwanie się śladów kalwinizmu w przekładach psalmów może prowadzić do pochopnych wniosków. Gdyby za przejaw kalwińskiej teologii uznać na przykład jakąkolwiek obecność powszechnie kojarzonego z kalwinizmem motywu wybrania, za kalwiński mógłby uchodzić nawet Psalterz z Biblii Jakuba Wujka⁷⁹⁴. O takich pozornych wątkach predystynacyjnych w Psalterzu Reja pisał, przestrzegając przed wyciąganiem z nich zbyt daleko idących wniosków, Janusz T. Maciuszko⁷⁹⁵.

Sytuację dodatkowo komplikuje zależność *Psalmów Dawidowych* od *Psalterza Dawidowego* Kochanowskiego. Przypomnijmy, że Stanisław Dobrzycki wymienia Kalwina komentarz do Księgi Psalmów jako jedno ze źródeł, z których korzystał Kochanowski⁷⁹⁶, a Psalterz Marota i Bezy jako jeden z wzorów, które wywarły wpływ na ostateczny kształt *Psalterza Dawidowego*⁷⁹⁷. O tym, że komentarz Kalwina był jednym z najważniejszych źródeł, na których opierał się mistrz z Czarnolasu, przekonująco pisał również Ben Sanders⁷⁹⁸. Odnajdując u Rybińskiego fragmenty, w których autor podąża za Kalwinem, Marotem lub Bezą, nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z bezpośrednim teologicznym wpływem kalwinizmu, czy też z literackim oddziaływaniem korzystającego z kalwińskich źródeł Kochanowskiego.

5.4.2.2. „Kalwinistyczny realizm”⁷⁹⁹ *Psalmów Dawidowych*

O kalwińskim charakterze przekładu *Psalmów Dawidowych* niewątpliwie świadczy widoczne u Rybińskiego dążenie do wiernego oddania znaczenia oryginalnego tekstu.

⁷⁹⁴ Słowa „wybrany” w różnych kontekstach Wujek używa w Ps 18, 78, 89, 105 i 106 (wg numeracji hebrajskiej).

⁷⁹⁵ J.T. Maciuszko, op. cit., s. 198.

⁷⁹⁶ S. Dobrzycki, op. cit., s. 42, 55–56.

⁷⁹⁷ Ibidem, s. 87.

⁷⁹⁸ B. Sanders, *Ku nowej ocenie znaczenia źródeł Psalterza Dawidowego...*, op. cit., 37–49.

⁷⁹⁹ Termin „realizm kalwinistyczny” za: J. Płuciennik, *Dyskurs reformacyjny w parafrazie Psalmu 110 Jana Kochanowskiego*, w: (red.) Grzegorz Brudny, Witold Matwiejczyk, Małgorzata Willaume, Sławomir Jacek Żurek, *Spadkobiercy Reformacji. Ewangelicy w Lublinie i na Lubelszczyźnie (Historia, kultura, ekonomia, literatura)*, Lublin 2017, s. 355.

Jan Kalwin był bardziej egzegetą niż tłumaczem Pisma Świętego, jednak na potrzeby swojego komentarza do Księgi Psalmów sam przekładał tekst biblijny z hebrajskiego na łacinę⁸⁰⁰. Tłumacząc i komentując psalmy, Kalwin korzystał z wielu wydań Psalterza i wielu komentarzy hebrajskich, greckich i łacińskich, tak chrześcijańskich, jak i żydowskich⁸⁰¹. Dążąc, zarówno w przekładzie, jak i w egzegezie, do wierności oryginalnemu tekstowi, Kalwin ostro krytykował dowolność alegorycznych interpretacji. Symbolem wszelkich nadużyć w tym zakresie był dla niego Orygenes⁸⁰², ale nie wahał się krytykować nawet darzonego wielką estymą Augustyna za zbyt pospieszną chrystianizację psalmów⁸⁰³. Zaczynając zawsze od „prostego i naturalnego”⁸⁰⁴ znaczenia tekstu w jego pierwotnym kontekście, Kalwin stał się „prekursorem nowoczesnej metody gramatyczno-historycznej”⁸⁰⁵.

Jednakże kładąc olbrzymi nacisk na jedność Starego i Nowego Testamentu, Kalwin zdawał sobie sprawę z tego, że metoda gramatyczno-historyczna nie jest wystarczająca do opisanie wszystkich związków i zależności pomiędzy różnymi księgami Pisma Świętego. W szczególności dotyczy to Księgi Psalmów i Nowego Testamentu. Psalterz jest wszak najczęściej cytowaną w Nowym Testamencie księgą Starego Testamentu. Aby w pełni wyjaśnić jej znaczenie w świetle Nowego Przymierza, Kalwin odwoływał się do metody typologicznej⁸⁰⁶.

Po typologię Kalwin sięgał chętnie, choć z właściwą sobie ostrożnością, w pierwszej kolejności tam, gdzie tekst psalmu został w sposób typologiczny zinterpretowany przez autorów Nowego Testamentu. Nie stronił od niej również w tych fragmentach, w których pojawiały się motywy rozpoznawane przez Nowy Testament jako odnoszące się do Chrystusa, Jego królestwa i Kościoła. Kalwin podkreślał jednak, że w powszechnie interpretowanych jako mesjańskie psalmach (Ps 22, Ps 45, Ps 72, Ps 89) psalmista mówi w pierwszej kolejności o sobie, a dopiero w dalszej, prorockiej

⁸⁰⁰ W. de Greef, *Calvin as commentator on the Psalms*, w: *Calvin and the Bible*, Cambridge 2006, s. 88.

⁸⁰¹ Ibidem, s. 87–88.

⁸⁰² S. Smolarz, *Hermeneutyka Jana Kalwina. Między metodą gramatyczno-historyczną a typologią i alegorią* „Theologica Wratislaviensia” 2011, t. 6, s. 136.

⁸⁰³ W. de Greef, op. cit., s. 89.

⁸⁰⁴ Ibidem, s. 95.

⁸⁰⁵ S. Smolarz, op. cit., s. 133.

⁸⁰⁶ S. Smolarz wyjaśnia: „Współcześnie metoda ta rozumiana jest jako odszukiwanie korespondujących ze sobą motywów w całości Pisma św. W dobie Reformacji typologia była rozumiana raczej jako prorocstwo, jako boskie zapowiedzi wskazujące na mającego nadejść Chrystusa” (S. Smolarz, op. cit., s. 138).

perspektywie, o Chrystusie. Jedyne Psalm 110, który przedstawia – rzecz niebywała w Izraelu – króla będącego jednocześnie kapłanem, można odnieść bezpośrednio tylko do Chrystusa. Żaden izraelski król nie łączył bowiem godności kapłańskiej z królewską⁸⁰⁷.

Przestrogi Kalwina przed dowolną alegoryzacją i zbyt swobodną, oderwaną od wyników analizy gramatyczno-historycznej, wykładnią tekstu odnoszą się tym bardziej do tłumaczenia. Punktem wyjścia dla kalwińskiej egzegezy musi być bowiem możliwie bliski oryginałowi tekst przekładu, wolny od elementów obcych pierwotnemu znaczeniu.

Wierni tym zasadom pozostawali współpracujący ściśle z Kalwinem Marot i Beza. Kalwiński Psalterz metryczny nie miał być zbiorem pieśni inspirowanych psalmami, tylko czystym, nieskażonym Słowem Bożym w poetyckiej szacie. Dlatego powinien być bliski oryginałowi tak bardzo, jak tylko pozwalała na to forma wiersza.

Uwzględniając wymogi struktury literackiej odpowiadającej genewskim melodiom, *Psalmy Dawidowe* konsekwentnie realizują kalwińskie postulaty w zakresie przekładu tekstu biblijnego. Rybiński unika obcych oryginalnemu tekstowi alegorii. Parafrazuje psalmy o tyle, o ile jest to konieczne dla rymu i rytmu. Widać to wyraźnie na przykładzie Psalmu 1, jeśli porównamy przekład dosłowny⁸⁰⁸ z tekstem Rybińskiego:

⁸⁰⁷ W. de Greef, op. cit., s.101.

⁸⁰⁸ Dosłowny przekład fragmentów psalmów przytaczam za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny*, tłum. P. Zaremba, Poznań 2018.

Psalm 1 (w przekładzie dosłownym)

Szczęśliwy człowiek, który nie poszedł
za radą bezbożnych

Ani nie stanął na drodze grzeszników,
Ani nie zasiadł w towarzystwie
szydlerców

A jego rozkosz to Prawo JHWH,
Nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą

Będzie jak drzewo zasadzone nad
strumieniami wody,

Które wyda swój owoc we właściwym
czasie, Jego liść nie uwędnie

I powiedzie mu się we wszystkim,
czego się podejmie.

Nie tak będzie z bezbożnymi!

Ci bowiem są jak plewa,

Którą wiatr rozwiewa.

Dlatego bezbożni [nawet] się nie
podniosą
na sądzie

Ani grzesznicy w zgromadzeniu
sprawiedliwych.

Gdyż JHWH zna drogę sprawiedliwych,

Droga bezbożnych — przepadnie.

Psalm 1 (w przekładzie Rybińskiego)

Ten, co nie winien niebożnych rady

Co nie szedł z nimi gościńcem zdrady

A z oszczercami nie dbał o kumanie

Lecz zakon Pański był jego kochanie

Y w nim wiek trawił swego ćwiczenia

Człowiek to szczęścien oprócz wątpienia

Taki szczep własny co nad wodami,

Nie myli w żaden rok owocami,

Pana swojego, którego pilnością

Bywa szczepiony: więc y zielonością

Cieszy wzrok jego: takci każdemu

Zyskiem Bóg płaci cnotę dobremu.

Nie takci, nie tak, człowiek niebożny,

Lecz jako plewa, albo proch nożny,

Co go wiatr miecie gdzie y jako raczy:

Tak niebożnika drogi Pan nie baczy:

Sądów się lęka Pańskich straszliwych,

Nie mając prawa ludzi cnotliwych.

Ma Pan baczenie na cnotliwego,

Y opatruje drogi dobrego;

Stąd dufność jego przed sądem ostoi;

Którego słusznie niebożnik się boi;

Stracone jego prawo ukaże

Gdy go Bóg Sędzia do piekła skaże.

5.4.2.3. Teologia reformowana w *Psalmach Dawidowych*

Poetycka struktura psalmu metrycznego domaga się niekiedy rozwinięcia niektórych lakonicznie sformułowanych w oryginalnym tekście myśli. Kalwińskich lub też po prostu reformacyjnych sympatii autora *Psalmów Dawidowych* doszukać się można w tychże rozwinięciach. Ujawnia je również używane przez Rybińskiego słownictwo, które w toku reformacyjnych dysput nabrało konfesyjnego zabarwienia. Tworząc parafrazy możliwie bliskie oryginalnemu tekstowi biblijnemu, Rybiński w niektórych fragmentach *Psalmów Dawidowych* eksponuje wątki i motywy charakterystyczne dla teologii reformacyjnej. Niektóre z nich należą do ogólnoewangelickiego etosu teologicznego, inne mają bardziej kalwiński odcień.

Jednym z fundamentów teologii ewangelickiej, zarówno luterńskiej, jak i reformowanej, jest zasada *Sola fide*, w myśl której grzesznik dostępuje zbawienia jedynie przez wiarę. Reformatorzy podkreślali kluczowe znaczenie wiary nie tylko w dziele usprawiedliwienia, ale również w procesie uświęcenia i w codziennym życiu chrześcijańskim. W szczególności, przeciwstawiając żywą wiarę martwym uczynom i „papieskiemu” rytualizmowi, kładli nacisk na to, aby wszelka religijność i dobre uczynki wypływały z wiary. Echa tego nauczania odnajdujemy w *Psalmach Dawidowych*. Przykładowo, w dosłownym przekładzie Psalmu 4,3 czytamy:

„Złóżcie sprawiedliwe ofiary
I zaufajcie JHWH!”.

U Rybińskiego werset ten został rozwinięty i rozbudowany w następujący sposób:

„Zanieście Panu swe ofiary,
ofiary sprawiedliwości,
Bo to u Niego zacne dary,
A zwłaszcza gdy pochodzą z wiary
Pełnej cney świątobliwości”.

Akcent położony na wiarę, z której pochodzić powinno wszystko, cokolwiek człowiek ofiarowuje Bogu, niewątpliwie rodzi skojarzenia z reformacyjną zasadą *Sola fide*.

Podobną myśl, w niemal identyczny sposób wykraczającą ponad dosłowne znaczenie oryginalnego tekstu, odnajdujemy w Psalmie 5. W tekście oryginalnym słowo „wiara” nie występuje⁸⁰⁹. U Rybińskiego natomiast czytamy:

„Poprzedzam w modlitwach świtanie
Z poranku niosąc ofiary,
Wyświadczenie mojej wiary”.

Echa zasady *Sola fide* odnajdujemy również w Psalmie 78. Oryginalny tekst kończy się pochwałą Dawida, który pasł Izraela „w prawości swego serca” i „przewodził im według zręczności swojej dłoni”⁸¹⁰. U Rybińskiego Dawid nie tylko „z pilnością pasł y sprawował” lud Boży, ale też „w swym urzędzie wiarę zachował”.

Najczęściej eksponowanym przez Rybińskiego motywem charakterystycznym dla teologii reformacyjnej, a w szczególności dla kalwinizmu, jest niewątpliwie zasada *Sola gratia*. W dosłownym przekładzie Psalmu 4 czytamy:

„Włożyłeś w moje serce więcej radości,
Niż oni mieli z obfitości ziarna
i świeżego wina.
Ułożę się i usnę w pokoju,
Bo tylko Ty, JHWH, sprawiasz,
że odpoczywam bezpiecznie”.

Rybiński dodaje od siebie, że troska, jaką Bóg okazuje psalmiście, wynika z Jego „niewymownej łaski”:

„Ni Twe spichlerze nawiezione
Urodzaju rozmaitego
Ani piwnice napelnione
Sprawia serce tak ucieszone

⁸⁰⁹ W przekładzie dosłownym Ps 5, 4: „JHWH, słyszysz mój głos od rana; O poranku układam do Ciebie [modlitwę] – i czekam”.

⁸¹⁰ Ps 78, 72.

Z napoju smakowitego
Jako to samo, że Ty Panie
Z niewymownej łaski swojej
Masz i czynisz o mnie staranie
Dając mi spokojne wyspanie
Pod skrzydłami straży Twojej”.

Kolejny przykład znajdujemy w pokutnym Psalmie 32, który opowiada o błogosławieństwie przebaczenia grzechów. W przekładzie dosłownym czytamy:

„Szczęśliwy ten, któremu odpuszczono nieprawość,
Którego grzech został zakryty!”

Rybiński rozwija myśl psalmisty w taki sposób, żeby podkreślić, że – zgodnie z nauczaniem reformatorów – źródłem przebaczenia grzechów jest łaska:

„Szczęścia pewnego człowiek ten używa
do którego się z łaską Pan ozywa
Nieprawość jego mu odpuszczając
Y sprośny barzo grzech pokrywając”.

Reformacyjna zasada *Sola gratia* akcentuje fakt, że w procesie usprawiedliwienia grzesznika ludzkie zasługi pozbawione są jakiegokolwiek znaczenia. Ten motyw odnajdujemy u Rybińskiego w Psalmie 103, w którym czytamy:

„Nie według grzechów naszych postępuje,
Nie według zasług z nami się rachuje”.

Tekst oryginalny wspomina w tym miejscu o grzechach i winach człowieka, których Bóg nie bierze pod uwagę, ale nie o zasługach. Rybiński zdecydowanie wykracza ponad pierwotne znaczenie tekstu, wprowadzając doń jeden z głównych motywów reformacyjnej soteriologii.

Zasada *Sola gratia* należy do wspólnego dziedzictwa teologicznego luteranizmu i kalwinizmu. Jednakże w teologii kalwińskiej kładzie się większy niż w luteranckiej nacisk na wypływające z tejże zasady nauczanie o pewności zbawienia (zachowaniu świętych). Ten wątek również pojawia się u Rybińskiego. Tłumacząc Psalm 5, który w przekładzie dosłownym brzmi:

„Ja jednak dzięki obfitości Twojej łaski
wejdę do Twego domu”

Rybiński rozwija myśl psalmisty w kierunku kalwińskiej doktryny o pewności zbawienia:

„A ja co się zawždy pewnością,
cieszę zmiłowania twego,
wstąpię do domu świętego”.

W tym samym psalmie Rybiński, wykraczając ponad tekst oryginalny, podkreśla, że zbawienie jest dziełem Bożym („Tobie zbawienie me przyznawam”).

Motyw łaski, niezasłużonej Bożej przychylności, za którą człowiek nie jest w stanie się odwdziaczyć, Rybiński eksponuje również w Psalmie 16:

„Tyś mój Pan, Tweć mię cieszy zmiłowanie,
Za które nic tak nie czuję godnego,
Czymbym Cie uczcić mógł Pana swojego”.

Parafraza Psalmu 16 jest zarazem przykładem kalwińskiego podejścia do tekstu, którego mesjańskiej wykładni dokonuje Nowy Testament⁸¹¹. Rybiński powstrzymuje się od zbyt natarczywej chrystianizacji i akcentuje pierwotne znaczenie, podkreślając, że w psalmie tym przemawia w pierwszej kolejności niegodny łaski Bożej człowiek. Z drugiej strony, wychodząc poza dosłowne znaczenie oryginalnego tekstu, Rybiński na

⁸¹¹ Dz 2,22–33.

pierwszym planie umieszcza – zgodnie z dokonaną w Dziejach Apostolskich mesjańską interpretacją tego fragmentu – motyw zmartwychwstania:

„Ztądci serce me pełne radości,
Pobudza język moy do wykrzykania.
Gdyż dusza moya wie o pewności,
Ciała swojego z umarłych powstania”.

W ten sposób Rybiński godzi w swojej parafrazie pierwotny kontekst psalmu, którym jest osobista modlitwa króla Dawida, z perspektywą prorocką akcentowaną w Dziejach Apostolskich.

Powszechnie kojarzony z kalwinizmem i teologią reformowaną motyw odwiecznego wybrania uwidacznia się najmocniej w trzeciej zwrotce Psalmu 106, w której Rybiński obecne w tekście oryginalnym słowo „wybrani” opatruje dodatkkiem „od wieczności”. W ten sposób umieszcza ów fragment w kontekście soteriologicznych sporów epoki Reformacji.

Ponadto w kilku fragmentach autor dodaje słowo „wybrani” tam, gdzie nie występuje ono w tekście oryginalnym, albo zastępuje nim inne określenie. W piątej zwrotce Psalmu 34 „wybrani” zastępują „świętych”. Z kolei w pierwszej zwrotce Psalmu 79 wierni słudzy Boży są dodatkowo określani mianem „wybranych”. W Psalmie 105 „wybrani” pojawiają się zamiast „pomazańców”.

Przykładem przenikania do Psalterza reformacyjnej terminologii jest również użycie w Psalmie 24 mocno zabarwionego konfesyjnie terminu „usprawiedliwienie” w miejscu, gdzie tekst oryginalny zawiera słowo „sprawiedliwość”. Usprawiedliwienie jako akt łaski Bożej okazanej grzesznikowi przez wiarę w Chrystusa jest jednym z głównych motywów ewangelickiego zwiastowania.

W parafrazie Psalmu 74 słyszymy natomiast echa reformacyjnych zmagania o zwiastowanie „czystego” Słowa Bożego w kontekście walki z „papieskim” bałwochwalstwem:

„Bo gdzieśmy pierwey słów Twych słuchali
Słuchamy teraz bekania sprośnego
Tam roztoczywszy proporce brzydkiego

Bałwochwalstwa, cześć Twą podeptali”.

Słowa te wprost nawiązują do reformacyjnej narracji przeciwstawiającej zwiastujących Słowo Boże ewangelików uprawiającym „bałwochwalstwo” papistom. Być może „bekanie sprośne” u Rybińskiego jest aluzją do niezrozumiałej dla ludu łaciny używanej podczas katolickich nabożeństw. W podobny sposób wykpiwał ją Mikołaj Rej w wierszu *Baba, co w pasyją płakała*:

„Gdy ksiądz śpiewał Pasyję, więc baba płakała.

Umie li po łacinie, druga jej pytała:

"- Płaczesz, a to wiem pewnie, nie rozumiesz czemu,

I ten twój płacz podobien barzo k szalonemu."

i Rzekła baba: "- lżci ja płaczę nie dlatego,

Lecz wspominam na swego osiełka miłego,

Co mi zdechł. Prosto takim, by ksiądz, głosem ryczał

I także na ostatku czasem cicho kwiczał””.

Niewykluczone, że parafraza Psalmu 74 pochodząca z *Psalmów Dawidowych* zawiera aluzję do postępującej akcji rewindykacji katolickich kościołów zamienionych uprzednio na ewangeliczne zbory. Tam, „gdzieśmy pierwey słów Twych słuchali”, wraz z „papistami” pojawia się „brzydkie bałwochwalstwo” rzymskiego kultu i „bekanie sprośne” łacińskich modlitw.

5.4.3. Podsumowanie

Lektura *Psalmów Dawidowych* nie pozostawia wątpliwości: mamy do czynienia z dziełem kalwińskim w formie i w treści. Żaden inny polski Psalterz nie może się pod tym względem równać z pracą Rybińskiego.

Zważywszy na niewielką liczbę i objętość staropolskich przekładów z Kalwina i innych zachodnioeuropejskich teologów reformowanych, należy uznać, że *Psalmy Dawidowe* są, obok *Katechizmu heidelberskiego* i *Konfesji sandomierskiej* (będącej adaptacją *Drugiej konfesji helweckiej*) najważniejszym świadectwem intelektualnej, duchowej i kulturowej więzi łączącej ewangelików reformowanych w Rzeczypospolitej

z europejską rodziną Kościołów reformowanych. Są również najważniejszym elementem procesu recepcji kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Rozdział 6

Recepcja *Psalmów Dawidowych*

6.1. Bibliografia wydań *Psalmów Dawidowych*

Ustalenie pełnej listy wydań *Psalmów Dawidowych* jest dziś prawdopodobnie niemożliwe. W literaturze pojawiają się informacje, których weryfikacja napotyka na nieusuwalne trudności. Unikalne egzemplarze edycji opisywanych przez autorów dziewiętnastowiecznych mogły ulec zniszczeniu lub zaginąć. Niektóre wymieniane w bibliografiach edycje okazywały się omyłkami bibliografów, innych nie można dzisiaj ani wykluczyć, ani potwierdzić. Dodatkową trudność sprawia fakt, że w 1636 r. *Psalmi Dawidowe* w całości weszły w skład wspólnego kancjonału Kościołów reformowanych w Rzeczypospolitej i nie były odtąd wydawane osobno.

Bibliografie wydań *Psalmów Dawidowych* znajdujemy między innymi u Jochera⁸¹², u Wiszniewskiego⁸¹³, w Encyklopedii Orgelbranda (F.M. Sobieszczański)⁸¹⁴, u Estreichera⁸¹⁵, w *Nowym Korbucie*⁸¹⁶ i u Chojnackiego⁸¹⁷. Estreicher, oprócz wykazu wydań *Psalmów Dawidowych*, osobno zamieszcza bibliografię wydań wspólnego kancjonału, informując o tym, że zawiera on *Psalmi Dawidowe* Rybińskiego⁸¹⁸. Chojnacki w bibliografii wydań kancjonału nie odnotowuje obecności *Psalmów Dawidowych*⁸¹⁹.

Weryfikacji i uporządkowania informacji bibliograficznych na temat *Psalmów Dawidowych* podjął się Rajmund Pietkiewicz, przyjmując za potwierdzone jedynie te edycje, których egzemplarze udało się odnaleźć. Uczynił to jednak tylko w zakresie chronologicznym swojej pracy (do roku 1638)⁸²⁰.

⁸¹² A. Jocher, *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce, od wprowadzenia do niej druku po rok 1830 włącznie*, t. 2, Wilno 1842, s. 24, s. 150–151.

⁸¹³ M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 6, Kraków 1844, s. 523–524.

⁸¹⁴ F.M. Sobieszczański, *Rybiński (Maciej)*, w: *Encyklopedyja powszechna*, t. 22, Warszawa 1866, s. 570.

⁸¹⁵ K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 15, Kraków 1897, s. 74–76.

⁸¹⁶ K. Budzyk (red.), *Bibliografia...*, op. cit., s. 193.

⁸¹⁷ W. Chojnacki, *Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530–1939*, Warszawa 1966, s. 15–16.

⁸¹⁸ K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 19, Kraków 1903, s. 83–86.

⁸¹⁹ W. Chojnacki, op. cit., s. 80–81.

⁸²⁰ R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, op. cit., s. 296–297.

Na potrzeby niniejszej pracy udało się odnaleźć egzemplarze siedemnastu wydań. Edycje wymieniane w czołowych bibliografiach, których egzemplarzy nie udało się odnaleźć, zostały odnotowane jako niepotwierdzone.

Wszystkie wydania *Psalmów Dawidowych* z lat 1605–1706 opatrzone są nutami (notacja biała, menzuralna). Późniejsze edycje nut nie zawierają. Czcionkę łacińską zastosowano tylko w ostatniej potwierdzonej edycji (Wschowa 1782), pozostałe drukowano czcionką gotycką. W niektórych wydaniach polskie teksty psalmów poprzedzone są łacińskimi incipitami.

6.1.1. Niepotwierdzona edycja 1598 i niepotwierdzone pierwsze wydanie sprzed 1598 r.

O domniemanym wydaniu Psałterza z roku 1598 wspominają Wiszniewski i Sobieszczański, podając jego tytuł (*Psalmi Monarchy y Proroka S. Dawida przekładania X. Macieja Rybińskiego, znowu przeyrzane y wydrukowane*), format („w 8-ce”) i rok wydania (1598), bez miejsca wydania i informacji o ewentualnych zachowanych egzemplarzach. Ze sformułowania „znowu przeyrzane y wydrukowane” w tytule dzieła obaj autorzy wnioskuje, że musiało to być już drugie wydanie. Nie wspominają o nim Jocher ani Maciejowski. Estreicher, a za nim *Nowy Korbut*, podają w wątpliwość istnienie tej edycji. Estreicher wskazuje, że w przedmowie do edycji gdańskiej *Psalmów Dawidowych* z roku 1619 r. czytamy, że „wziął przed się przed trzynastą laty Maciej Rybiński i szczęśliwie tej pracy dokonawszy i wydrukować dawszy, onę zborom oddał”. Z powyższego wnioskuje, że pierwszym wydaniem Psałterza jest edycja z 1605 r.

6.1.2. Niepotwierdzona edycja 1604 Kraków (?)

Psalmi Dawidowe przekładania X. Macieja Rybińskiego na melodye Psalmow Francuzkich w R. P. 1604 według Wiszniewskiego wydrukowano w formacie 4° „u S. Sternackiego zapewne w Krak. bo wtenczas Sternacki jeszcze w Krakowie miał drukarnią”⁸²¹. Więcej szczegółów nie podaje. Pozostali autorzy, oprócz

⁸²¹ M. Wiszniewski, op. cit., s. 524.

Sobieszczańskiego, tego wydania nie odnotowują. Zdaniem Estreichera jest to omyłka, Wiszniewski omyłkowo podaje rok 1604 zamiast 1605.

6.1.3. Edycja 1605 Raków

Psalmy Dawidowe przekładania x. Macieia Rybińskiego Na melodye psalmow francuskich urobione, w roku Pańskim, 1605, to pierwsze wydanie, którego egzemplarze mamy do dyspozycji⁸²². Ukazało się ono w roku 1605 w Rakowie, wydrukowane nakładem własnym autora w drukarni Sebastiana Sternackiego. Prawdopodobnie z faktu, że Psalterz wyszedł z ariańskiej drukarni, Jocher – całkowicie bezpodstawnie – wnioskuje, że był on „do użycia Socinianów”⁸²³. Oczywiście bezzasadność tej sugestii nie wymaga szerszego omówienia. Jednoty braterskiej kontrowersja ariańska nie dotknęła w sposób, który byłby jakkolwiek porównywalny do wydarzeń w Małopolsce czy nawet na Litwie. Ortodoksja Rybińskiego nie budzi wątpliwości w świetle przebiegu jego kościelnej kariery. Wydanie z roku 1605 ukazało się na zamówienie i nakładem autora, o czym świadczy adnotacja na ostatniej stronie: „Drukował Sebastyan Sternacki nakładem samegoż autora tey prace”. Ponieważ Rybiński przebywał w tym czasie w oddalonym od Rakowa o zaledwie kilkadziesiąt kilometrów Baranowie Sandomierskim, wybór oficyny Sternackiego był zapewne podyktowany względami praktycznymi⁸²⁴.

Niezbyt dokładnie, za Załuskim⁸²⁵, Jocher podaje, że notacja muzyczna pochodzi od „Abr. Lobuaslera”⁸²⁶, mając zapewne na myśli Ambrossiusa Lobwassera, który był autorem najbardziej popularnej niemieckiej wersji *Psalterza genewskiego*. Tę

⁸²² Odnaleziono egzemplarze: BJ 311043/I, Czart. 24047, Tor KM 103992, BN XVII.W.1.2373. Egzemplarz BN został na wniosek autora niniejszej pracy udostępniony w wersji cyfrowej: <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe,MTM5ODM1MDA4/6/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).

⁸²³ A. Jocher, op. cit., s. 24.

⁸²⁴ Oficyna Sebastiana Sternackiego, którego dzieło kontynuował syn Paweł, była w tym czasie jedną z wiodących drukarni w całej Rzeczypospolitej. Oprócz dzieł ariańskich (173 pozycje) drukowano tu prace autorów kalwińskich (27 pozycji) i książki o tematyce świeckiej (ok. 50 pozycji). O zarobkowym charakterze przedsięwzięcia i dużej elastyczności jego właściciela najlepiej świadczy wydanie Alvareza *De institutione grammatica liber primus* z jezuickim godłem na karcie tytułowej na użytek szkół jezuickich. Jest to jednocześnie świadectwo wysokiej jakości usług i pozycji rynkowej drukarza, z którego usług nie wahali się korzystać nawet zaciekli wrogowie (J. Pirożyński (red.), *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku: praca zbiorowa*, t. 1, *Małopolska*, cz. 2: *Wiek XVII–XVIII*, vol. 2: *L–Ż i drukarnie żydowskie*, Kraków 2000, s. 601–608).

⁸²⁵ J. A. Załuski, *Bibliotheca Poetarum Polonorum Qui Patrio Sermone Scripserunt*, Warszawa 1754.

⁸²⁶ A. Jocher, op. cit., s. 24.

samą informację powtarza Wiszniewski w odniesieniu do domniemanej edycji z 1604 r., co potwierdza tezę Estreichera, że doszło tu do omyłki.

Estreicher z kolei powiela pojawiającą się niejednokrotnie w literaturze błędną informację, jakoby autorem muzyki do *Psałterza genewskiego* był Goudimel, który rzekomo „podłożył ją do 50 psalmów Marota, a stąd przeszła ona do kancyjonałów Kalwińskich”⁸²⁷. W rzeczywistości Goudimel był jedynie autorem najpopularniejszego opracowania wielogłosowego Psałterza.

Na stronie tytułowej znajduje się adnotacja „Pod rozsądek Kościoła Prawowiernego wszystko niechay podleże”. Tekst psalmów opatrzony jest nutami, łacińskimi incipitami i poprzedzony krótką przedmową *Do czytelnika*. Na końcu tomu znajduje się alfabetyczny rejestr psalmów.

6.1.4. Niepotwierdzona edycja 1605 Gdańsk

O gdańskiej edycji z roku 1605 w formacie 8° wspomina Estreicher, zastrzegając się, że źródło, z którego pochodzi informacja, „jest nie krytyczne”⁸²⁸. Pojawia się ona również u Wiszniewskiego, u Jochera i w *Nowym Korbucie*. Żaden z autorów nie przywołuje zachowanego egzemplarza tego wydania.

6.1.5. Niepotwierdzone edycje 1608 Gdańsk

Według Sobieszczańskiego w 1608 r. w Gdańsku ukazały się aż dwie edycje Psałterza. Estreicher, Jocher, Wiszniewski, Maciejowski, Chojnacki i *Nowy Korbut* wspominają o jednej, jednak żaden z autorów nie przywołuje zachowanego egzemplarza tego wydania.

⁸²⁷ K. Estreicher, op. cit., s. 74.

⁸²⁸ Ibidem, s. 75.

6.1.6. Edycja 1616 Gdańsk

W 1616 r. w gdańskiej oficynie Andrzeja Hunefeld⁸²⁹ ukazały się *Psalmi Dawidowe przekładania Macieia Rybinskiego na melodye psalmow francuskich urobione*⁸³⁰. Było to pierwsze wydanie Psalterza po śmierci autora. Druk sfinansował dworzanin królewski Ernest Krokowski, o czym świadczy sygnowany przez wydawcę list dedykacyjny.

Czy swój udział w tej edycji miał, jak twierdzi Estreicher, Jan Turnowski⁸³¹, nie wiadomo. Raczej nie, skoro tekst wydrukowano bez poprawek Turnowskiego, które znalazły się w kolejnych edycjach. O Turnowskim nie wspomina również Hunefeld w liście dedykacyjnym. Biorąc pod uwagę fakt, że do Psalterza dołączono między innymi formę sprawowania sakramentów odmienną od czeskobraterskiej, udział ówczesnego seniora Jednoty w przygotowaniu tej edycji należy uznać za mało prawdopodobny. Być może wydanie z roku 1616 nie było adresowane do braci czeskich, tylko do kujawskich, małopolskich lub litewskich ewangelików reformowanych, ewentualnie do polskojęzycznych Gdańszczan.

Psalmi poprzedzone są wykazem psalmów „jedną notę mających” i psalmów pokutnych. Każdy psalm został opatrzony nutami i krótkim argumentem autorstwa Daniela Mikołajewskiego, seniora kalwinistów kujawskich, tłumacza Biblii gdańskiej. Do psalmów dołączono również rymowany Dekalog na melodię Psalmu 140 oraz opatrzony nutami Kantykt Symeona. Alfabetyczny rejestr psalmów zamyka Psalterzową część publikacji.

W drugiej części tomu znajduje się nowe tłumaczenie *Katechizmu heidelberskiego*⁸³². Po katechizmie zamieszczono zbiór modlitw przeznaczonych do użytku kościelnego (przed kazaniem, po kazaniu, przed wykładem katechizmu, *Forma*

⁸²⁹ Andrzej Hunefeld uchodził za „urzędowego typografa polskiego różnowierstwa”, w szczególności kalwińskiego. Drukowali u niego swe dzieła Jan Turnowski i Daniel Mikołajewski (A. Kawecka-Gryczowa (red.), *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 4, *Pomorze*, Wrocław – Warszawa 1962, s. 156–170.)

⁸³⁰ Odnaleziono egzemplarze: BK 1426 (wersja cyfrowa: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/show-content/publication/edition/336947?id=336947>, dostęp: 20.04.2022), Herzog August Bibliothek (HAB) Wolfenbüttel sygn. 1244.5.Theol.8 (wersja cyfrowa: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/BU4Q7TJFPZ4CWAP7V7VLOPVBUXOXAYCO>, dostęp: 20.04.2022).

⁸³¹ K. Estreicher, op. cit., s. 75.

⁸³² *Katechizm albo krotka nauka wiari świętej krześciańskiej powśechnei iako bywa w kraiach Niemieckich y z Ceremoniamy kościelnemy odprawowana teras niedawno z niemieckiego ięzyka na polsky przelożona.*

albo sposob krzczenia, Przygotowanie do stołu pańskiego i Sposob odprawowania wieczerzy Pańskiej, Forma albo sposob oddawania w Matżeństwo wstępujących) i domowego (O nawiedzeniu chorych, Modlitwa przy umierających, modlitwy poranne i wieczorne, przed jedzeniem i po używaniu pokarmów). Całość zamyka *Tablica domowa, to iest, z pisma świętego nauka [jak] się każdy w stanie swoim ma sprawować* i Symbol Atanazjański.

Wybór tekstów towarzyszących *Psalmom Dawidowym* nie jest przypadkowy. Nawiązuje on do edycji heidelberskich katechizmu i Psalterza. Katechizm z formą sprawowania sakramentów i zbiorem modlitw wydano po raz pierwszy w Heidelbergu w 1563 r. Psalterz z katechizmem i tekstami towarzyszącymi ukazał się w roku 1576. W edycjach z 1573 roku i kolejnych wcześniejszy przekład psalmów zastąpiono Psalterzem Lobwassera⁸³³. Na tych wydaniach wzorowali się redaktorzy *Psalmów Dawidowych* z 1616 roku⁸³⁴.

O bardziej kalwińskim niż czeskobraterskim charakterze tej edycji świadczy nie tylko odmienna od czeskobraterskiej forma sprawowania sakramentów. Połączenie w jednym tomie Psalterza z katechizmem, ale bez kancjonału nawiązuje do reformowanych wzorców zachodnioeuropejskich, zrywając jednocześnie z kancjonałową tradycją czeskobraterską.

6.1.7. Edycja 1617 Toruń

Pierwsze wydanie *Psalmów Dawidowych* przygotowane i poprawione przez Jana Turnowskiego⁸³⁵ wydrukowano w toruńskiej drukarni Augustyna Ferbera⁸³⁶. Tom zawiera przedmowę Rybińskiego (*Autor do czytelnika*) oraz dedykację dla Rafała Leszczyńskiego, który sfinansował druk. Po raz pierwszy pojawia się epitafium

⁸³³ M.A. Korzo, *Psalmi Dawidowe (Gdańsk 1616): przyczynek do recepcji Katechizmu Heidelberskiego w Polsce*, „Biblioteka” rok nr 17 (26), s. 56.

⁸³⁴ W edycji 1616 znajdujemy, podobnie jak u Lobwassera, Dekalog i Kantyky Symeona. M.A. Korzo podaje, że „do czasu ukazania się w drukarni Hünefelda *Psalmów Dawidowych* opublikowano razem 74 edycje Psalterza Lobwassera” (M.A. Korzo, *Psalmi Dawidowe*, op. cit., s. 57).

⁸³⁵ *Psalmi Monarchy y Proroka S. Dawida przekładania X. Macieja Rybińskiego, znowu przeyrzane y wydrukowane*, zachowany egzemplarz: Czart. 24075.

⁸³⁶ Augustyn Ferber prowadził drukarnię w Toruniu w latach 1609–1621. Był pierwszym wydawcą słynnej postylli Samuela Dambrowskiego, drukował również dzieła Turnowskiego (A. Kawecka-Gryczowa, op. cit., s. 107–112).

Rybińskiego i anonimowy, być może napisany przez Turnowskiego, wiersz *Rej zaczął Sauromatom wykrzykać psalm Boski*.

Psalm nie są opatrzone argumentami, co potwierdza niezależność tego wydania od edycji z roku 1616. Na końcu umieszczono alfabetyczny rejestr psalmów.

6.1.8. Edycja 1618 Toruń

Psalmi Dawidowe musiały cieszyć się sporym zainteresowaniem, skoro drugie toruńskie wydanie *Psałterza*⁸³⁷ zeszło z prasy drukarskiej Augustyna Ferbera już w 1618 r. Jan Turnowski dedykował dzieło sześciu hrabiankom Leszczyńskim, córkom Rafała Leszczyńskiego. Oprócz dedykacji na wstępie znajduje się epitafium Rybińskiego i wiersz *Rej zaczął Sauromatom wykrzykać psalm Boski*. Po raz pierwszy pojawiają się w tej edycji argumenty autorstwa Jana Turnowskiego. Oprócz Dekalogu i Kantyku Symeona do psalmów dodano opatrzone nutami Wielkie Posłannictwo (*Poselstwo Nowe S. Ewangeliy*). Całość zamyka alfabetyczny rejestr psalmów.

6.1.9. Edycja 1619 Gdańsk

Kolejne wydanie *Psałterza*⁸³⁸ ukazało się w 1619 r. w Gdańsku, w oficynie Andrzeja Hunefeldy. Z przedmowy (*Do prawowiernego czytelnika przedmowa*) wynika, że intencją wydawcy było zamieszczenie w jednym tomie wszystkiego, „co jest potrzebne do nabożeństwa”. Jej anonimowy autor⁸³⁹ podkreśla, że jest to pierwsze wydanie *Psałterza*, który „wszystkie wielkopolskie kościoły reformowane zgodnie przyjęły” razem z kancjonałem. Pisz również, że korekta pierwotnego tekstu psalmów

⁸³⁷ *Psalmi monarchi y proroka s. Dawida, przekładania x. Macieja Rybinskiego, znowu przezyrzane y wydrukowane....* Zachowane egzemplarze: Czart. 24662 (wersja cyfrowa: <https://cyfrowe.mnk.pl/dlibra/publication/26438>, dostęp: 20.04.2022); Wr BU 372669; BN SD XVII.1.1140 (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/psalmy-monarchi-y-proroka-s-dawida-przekladania-x-macieja-rybinskiego-znowu,Nzg1Mjk4MA/3/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022).

⁸³⁸ *Psalmi Dawidowe z Hymnami. Piesni Duchowne. Katechizm Mnieyszy y Wietszy Zskladami dawnemi Wiary Katolickiej. Modlitw Osobliwych Sto.* Zachowane egzemplarze: Ossol. XVII-1425; Ossol. XVII-1426 (wersja cyfrowa: <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/8846/edition/7979/content>, dostęp: 20.04.2022), BN SD XVII.2.326 (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe-z-hymnami-piesni-duchowne-katechizm-mnieyszy-y-vvietszy-z-skladami,Nzg1Mjk4MQ/1/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022), BUW Sd.712.208.

⁸³⁹ Być może był nim Jakub Gembicki (M. Malicki, *Nieznany dotychczas polski katechizm kalwiński ze zbiorów Biblioteki księcia Augusta w Wolfenbüttel*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 1993, t. 43, s. 60).

dokonana została przez Jana Turnowskiego za zgodą autora, który przed śmiercią dał swoim zaufanym współpracownikom „cenzurę i wolność poprawy”.

Po przedmowie wydawcy następuje przedmowa Rybińskiego pochodząca z pierwszego potwierzonego wydania *Psalmów Dawidowych* z roku 1605 (*Autor do czytelnika*), indeks tematyczny psalmów (*Krótkie okazanie tego, do czego który psalm najwięcej się stosuje*) i zbiór cytatów z Ojców Kościoła (Chryzostom, Augustyn) zachęcających do śpiewania psalmów. Psalmi opatrzone argumentami Mikołajewskiego. W części Psałterzowej znajdują się również dwadzieścia dwa *Hymny z Starego i Nowego Testamentu rytmem polskim a na melodie Psalmow przełożone od X. Jakuba Gembiciusza* na melodie psalmów genewskich. Całość zamykają alfabetyczne rejestry psalmów i hymnów.

W pierwszej części kancjonału⁸⁴⁰ (*O wierze w Boga w Trójcy jedyne*) znajdują się pieśni uporządkowane według kolejnych artykułów wyznania wiary, a zarazem w kolejności odpowiadającej okresom roku liturgicznego. Druga część (*O Słowie Bożym...*) zawiera pieśni między innymi o Kościele i jego sługach, o zwierzchności chrześcijańskiej, o świętych, o pokucie, o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym. W trzeciej części (*O świętościach Pańskich*) znajdują się pieśni o sakramentach, o przykazaniach, o małżeństwie, o pobożnym życiu, o Modlitwie Pańskiej, a także *Pieśni pospolite z psalmów o rozmaite potrzeby*. Po nich następują pieśni błagalne i dziękczynne na różne okazje. Niezależnie od Psałterza Rybińskiego w części kancjonałowej znajduje się Dekalog na melodię genewskiego Psalmu 140 i rozproszone psalmy różnych autorów. Obecność kilkunastu pieśni na melodie genewskie świadczy o ich rosnącej popularności.

W rozbudowanej części katechizmowej⁸⁴¹ znajduje się Katechizm mniejszy (czeskobraterski), *Katechizm heidelberski*, Skład nicejski, Wyznanie atanazjańskie z objaśnieniem, Wyznanie konstantynopolitańskie, Wyznanie efeskie, Wyznanie chalcedońskie, a także *Powinności różnego stanu* zakończone *Summą Zakonu* (Mt 22,37–40) i *Summą Ewangelii* (J 3,16; 1 Tm 1,15–16).

Całość zamykają *Modlitwy nabożne tak pospolite Kościołowi należące, jako i prywatne o rozmaite potrzeby człowiek krześcijańskiego*. W zbiorze tym znajduje się sto

⁸⁴⁰ *Piesni duchowne według porządku wyznania wiarey powszechny krześcijańskiej.....*

⁸⁴¹ *Katechizmy to iest summowne a krotkie wiary s. krześcijańskiej zebranie.*

modlitw związanych z różnymi prawdami wiary, uroczystościami roku kościelnego, nabożeństwami i innymi wydarzeniami oraz różnymi życiowymi okolicznościami.

6.1.10. Edycja 1624 Raków

*Psalterz dawidów, przekładania X. Macieja Rybińskiego, na melodie Psalmów francuskich, z argumentami x. Jana Turnowskiego suerintendentą wielgop. uczyniony teraz znowu na żądanie wielu ludzi pobożnych poprawiony i przedrukowany z przydaniem na końcu kilku pieśni nabożnych ukazał się w Rakowie w 1624 roku*⁸⁴². Anonimowy nakładca dedykuje wydanie seniorom zboru ewangelickiego w Krakowie. Edycja zawiera wiersz *Rey zaczął Sauromatom wykrzykać psalm Boski* i argumenty Turnowskiego. Po psalmach Rybińskiego umieszczono *Przydatek* psalmów Kochanowskiego⁸⁴³ oraz kilka pieśni.

6.1.11. Edycja 1628 Gdańsk

W 1628 r. drukarnia Hunefeldta wydała kolejną, uboższą wersję Psalterza, której zawartość odpowiada wydaniu z 1619 r., ale bez przedmów, hymnów Gembickiego, argumentów i indeksu tematycznego psalmów⁸⁴⁴. Chojnacki odnotowuje datowane na 1628 r. wydanie wspólnego kancjonału Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej, w skład którego wchodził Psalterz Rybińskiego, jednak jest to omyłka. Pierwsze wydanie kancjonału ukazało się dopiero w 1636 r.

6.1.12. Niepotwierdzona edycja 1630 Gdańsk

O gdańskiej edycji z 1630 roku wspominają Sobieszczański, Jocher (1630 – Gdańsk, A. Hünefeldt, in 24°), Wiszniewski (1630 – Gdańsk, A. Hünefeldt, in 12°), Estreicher, Chojnacki ([1630] – Gdańsk, A. Hünefeldt, in 24°, egz.: Stuttgart WLB) i *Nowy Korbut*. Z informacji na stronie internetowej Württembergischen

⁸⁴² Zachowany egzemplarz: BK 12264.

⁸⁴³ Psalm: 32, 37, 81, 91, 145, 120, 77.

⁸⁴⁴ Zachowane egzemplarze: Wr BU 541298; BN SD XVII.1.1160 adl. (wersja elektroniczna: <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe-przekladania-x-macieja-rybinskiego,ODM5NjEzMzU/0/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022).

Landesbibliothek Stuttgart (Niemcy) wynika, że egzemplarz, o którym wspomina Chojnacki, oznaczony „1630?”, nie posiada roku publikacji⁸⁴⁵. Innych egzemplarzy nie odnaleziono. Biorąc pod uwagę, że Chojnacki wymienia to wydanie jako drugą edycję wspólnego kancjonału Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej, należy uznać, że niemal na pewno jest to omyłka.

6.1.13. Edycja 1632 Gdańsk

Rok 1632 to przede wszystkim rok wydania *Biblii gdańskiej*. W tym samym roku z tej samej gdańskiej drukarni Hunefeldta wyszła kolejna edycja *Psalmy Dawidowe*⁸⁴⁶. Nie wiadomo, kto zainicjował i sfinansował to wydanie. Niektóre egzemplarze Psalterza zostały współoprawione z *Biblią gdańską*⁸⁴⁷. Psalterz umieszczono po tekście Biblii, rejestrze Ewangelii i lekcji przeznaczonych na kolejne niedziele roku kościelnego oraz Pasji („ze wszystkich czterech ewangelii porządnie zebranej”).

Edycja z 1632 r. nie zawiera argumentów. Po psalmach umieszczono alfabetyczny rejestr psalmów oraz sto pięćdziesiąt osiem pieśni. Począwszy od pieśni nr 134 mamy tutaj wybór dwudziestu trzech psalmów różnych autorów. Po rejestrze pieśni znajduje się *Summa nauki Bożej*, na którą składają się: Dekalog, przykazanie miłości Boga i bliźniego, apostołskie wyznanie wiary, Modlitwa Pańska, objaśnienia dotyczące sakramentów i władzy kluczy oraz *Symbola* (nicejskie, konstantynopolitańskie, efeskie) i *Upomnienia ludziom wszelkiego stanu służące*.

⁸⁴⁵ [https://wlb.ibs-bw.de/ADISWeb/app?service=direct/0/Home/\\$DirectLink&sp=SMOPAC00&sp=SAK01122383](https://wlb.ibs-bw.de/ADISWeb/app?service=direct/0/Home/$DirectLink&sp=SMOPAC00&sp=SAK01122383) (dostęp: 20.04.2022).

⁸⁴⁶ *Psalmy Dawidowe przekładania X. Macieja Rybickiego...*, Zachowane egzemplarze bez Biblii gdańskiej: BJ 311274 adl (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe-hymny-albo-piesni-duchowne-zwyczajne-a-niektore-z-niemieckich,MTA0MjQ0OTcx/0/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022), BK 1748; Czart. 24128; Ossol. XVII-4330; Wr BU 328624,1; BN SD XVII.3.2748a (z tego egzemplarza wykonano mikrofilmy: mf. B 3073 oraz mf. B 2146; wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe,NzQwNTE3MDk/1/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022), BN SD XVII.3.82, BN SD W. 1.1509a adl. (z tego egzemplarza wykonano mikrofilm mf. 64732), Biblioteka UMCS Sp-St.1158a (wersja cyfrowa: <http://dlibra.umcs.lublin.pl/dlibra/docmetadata?id=14611&from=pubindex&dirids=7&lp=390>, dostęp: 20.04.2022), BUW Sd.713.814, BUW Sd.713.824 adl., BUW Sd.713.829.

⁸⁴⁷ Egzemplarz oprawiony z *Biblią gdańską*: UAM DS 18781I.

6.1.14. Niepotwierdzona edycja 1633 Gdańsk

O edycji z roku 1633 wspomina Estreicher (1633 – Gdańsk, A. Hünefeldt, in 24°, egz.: Ossol. Warsz. Uniw.), a za nim *Nowy Korbut* i Chojnacki. Jest to omyłka. W Ossolineum znajduje się egzemplarz nieopatrzonego nutami Psalterza drukowanego u Hunefeldta w 1633 roku⁸⁴⁸. W katalogu bibliotecznym widnieje informacja, że Estreicher podaje Rybińskiego jako tłumacza, jednak tekst różni się od innych wydań Rybińskiego. W rzeczywistości jest to przedruk Psalterza z *Biblii gdańskiej*⁸⁴⁹.

6.1.15. Niepotwierdzona edycja 1634 Raków

Estreicher uważa, że wzmiankowana przez Jochera i Wiszniewskiego (bez podania egzemplarzy) edycja 1634 jest omyłką wynikającą z błędnego odczytania daty z edycji 1624.

6.1.16. Edycja 1636 Gdańsk

Rok 1636 otwiera zupełnie nowy etap w historii *Psalmów Dawidowych*. Psalterz Rybińskiego staje się odtąd integralną częścią wspólnego kancjonału wszystkich trzech Kościołów reformowanych działających na terenie Rzeczypospolitej. Od tej pory całość ukazuje się pod tytułem *Kancjonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych [...]: za zgoda wszystkich zborow ewangelickich koronnych, W.X.L. y państw do nich należących, z dawniejszych kancjonałow, Psalterzow y katechizmow zebrane y gwoli jednostaynemu używaniu wydane*⁸⁵⁰.

Psalterz poprzedzony jest *Przedmową do Zborów Ewangelickich w Koronie Polskiej y w W.X.L. będących*, sygnowaną przez superintendentów, starszych i dozorców tychże zborów i cytatami o psalmach z homilii Bazylego Wielkiego. Psalmi nie są opatrzone argumentami. Efektem kompromisu pomiędzy trzema prowincjami

⁸⁴⁸ Ossol. XVII-2577.

⁸⁴⁹ R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum...*, op. cit., s. 320.

⁸⁵⁰ Zachowane egzemplarze: Ossol. XVII-2298; UAM SD902 I; BUW Sd.713.3070; BN SD XVII.3.583 (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/kancjonal-to-jest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-za-zgoda-wszystkich-zborow,OTc3Mzg1NTk/0/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022).

kościelnymi jest dodanie do Psalterza Rybińskiego sześćdziesięciu trzech psalmów innych autorów.

Po Psalterzu znajduje się kancjonał zawierający dwieście osiemdziesiąt siedem pieśni ułożonych według porządku roku kościelnego i tematycznie, w tym kilka na melodie psalmów genewskich. Po ostatniej pieśni zamieszczono alfabetyczny rejestr psalmów i pieśni.

W dalszej części znajdują się *Modlitwy publiczne każdemu czasowi, i potrzebom pospolitym służące za zgodną uchwałą zborow ewangelickich [...] wydane*. Zbiór zawiera sto czterdzieści dwie modlitwy na różne uroczystości, okresy roku kościelnego i inne okazje.

6.1.17. Niepotwierdzona edycja 1639 Toruń

O toruńskim wydaniu z roku 1639 wspominają Sobieszczański, Estreicher (wskazując, że egzemplarz tej edycji znajduje się w Ossolineum, nie podając jednak sygnatury), Nowy Korbut i Chojnacki. Niestety, brakuje zachowanych egzemplarzy i jakichkolwiek bliższych informacji.

6.1.18. Edycja 1640 Gdańsk

Gdańskie wydanie z roku 1640 Estreicher i Chojnacki odnotowują w bibliografiach wydań wspólnego kancjonału. Kompletny egzemplarz znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej⁸⁵¹. Jest to reedycja wydania z 1636 r., ale bez przedmowy i cytatów z Bazylego Wielkiego.

6.1.19. Edycja 1641 Gdańsk

O kolejnym gdańskim wydaniu z roku 1641 wspominają Estreicher i Chojnacki w bibliografiach wydań wspólnego kancjonału. Ponadto Sobieszczański wspomina o

⁸⁵¹ BJ St. Dr. 311334 I (wersja cyfrowa: <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/355120/edition/338877/content>, dostęp: 20.04.2022).

nim jako o kancjonale, w którym „są umieszczone także Psalmy Rybińskiego”⁸⁵². Jest to kolejna reedycja wydania z 1636 roku, nie zawiera jednak przedmowy⁸⁵³.

6.1.20. Edycja 1646 Gdańsk

Wydanie z roku 1646⁸⁵⁴, zawierając te same psalmy, hymny i modlitwy, co poprzednie edycje wspólnego kancjonału poczynając od 1636 roku, zostało wzbogacone o anonimową *Przestrołę o potrzebie, zwyczaju i sposobie śpiewania w Kościele Bożym*. Pojawia się również zmieniona w stosunku do edycji z 1636 r. *Przedmowa do Zborów Ewangelickich w Koronie Polskiej y w W.X.L. będących*, a także cytaty o psalmach z homilii Bazylego Wielkiego i znany z dawniejszych edycji wiersz *Rey zaczął Sauromatom wykrzykać psalm Boski*.

Po alfabetycznym rejestrze psalmów i pieśni dodano *Przydatki hymnów świętych* zawierające trzydzieści dodatkowych pieśni.

6.1.21. Niepotwierdzona edycja 1647 Gdańsk

O kolejnym wydaniu kancjonału z Psalterzem Estreicher pisze, że jest to „przedruk wierny edycji poprzedniej”⁸⁵⁵. Brak informacji o zachowanych egzemplarzach.

⁸⁵² K. Estreicher, op. cit., s. 76.

⁸⁵³ Odnalezione egzemplarze: BK 13704; Ossol. XVII-3226 (wersja cyfrowa: www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/10043/edition/9040/content, dostęp: 20.04.2022).

⁸⁵⁴ Odnalezione egzemplarze: BN SD W.2.666 (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/kancyonal-to-jest-ksiegi-psalmow-hymnow-y-piesni-duchownych-na-chwale-boga-w-troycy-s,MTE3ODExMTIx/4/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022); KUL XVII.1024 (wersja cyfrowa: <https://dlibra.kul.pl/dlibra/show-content/publication/edition/29980?id=29980>, dostęp: 20.04.2022); BUW Sd.713.3028; BUW Sd.713.3192; Kr PAU St.Dr. 2630-31; BN SD XVII.3.4638 (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/kancyonal-to-jest-ksiegi-psalmow-hymnow-y-piesni-duchownych-na-chwale-boga-w-troycy-s,MTE2ODExODk0/4/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022); BGd PAN Od 15230a 8° (wersja cyfrowa: <https://pbc.gda.pl/dlibra/publication/16278/edition/12789/content>, dostęp: 20.04.2022); PAU st dr 2630-2631.

⁸⁵⁵ K. Estreicher, op. cit., s. 84.

6.1.22. Niepotwierdzone edycje 1649, 1653 i 1656 Gdańsk

O tych wydaniach Estreicher wspomina za Oloffem⁸⁵⁶, nie podając informacji o zachowanych egzemplarzach.

6.1.23. Edycja 1661 Gdańsk

Wydanie z roku 1661⁸⁵⁷ jest jedynym, które opuściło gdańską drukarnię Dawida Fryderyka Rhetiusza⁸⁵⁸. Edycję sfinansował księgarz Christian Mansklap. Pozbawiony argumentów, przedmów i dedykacji tom zawiera, podobnie jak poprzednie wydania wspólnego kancjonału, *Psalmy Dawidowe* Rybińskiego przeplatane tekstami psalmów innych autorów, pieśni, rejestr alfabetyczny psalmów i pieśni, *Przydatki hymnów świętych i Modlitwy publiczne...* Ponadto dołączono zbiór pt. *Modlitwy chrześcijańskie każdemu czasowi y potrzebie służące...*, zawierający sto piętnaście modlitw na różne okazje. Jocher odnotowuje to wydanie z datą 1662, a Chojnacki, prawdopodobnie omyłkowo, uwzględnia w swojej bibliografii dwa wydania (1661 i 1662).

6.1.24. Niepotwierdzona edycja 1676 Toruń

O tym wydaniu Estreicher wspomina za Oloffem, nie podając informacji o zachowanych egzemplarzach.

6.1.25. Edycja 1684 Gdańsk

Kolejne wydanie kancjonału z Psalterzem opuściło gdańską drukarnię należącą do wdowy po Janie Fryderyku Grefe (Grefensie)⁸⁵⁹ w roku 1684⁸⁶⁰. Oprócz wszystkich

⁸⁵⁶ E. Oloff, *Polnische Liedergeschichte*, Danzig 1744.

⁸⁵⁷ Odnalezione egzemplarze: BN SD W.1.1500; Czart 24746 I.

⁸⁵⁸ Dawid Fryderyk Rhete prowadził drukarnię w Gdańsku w latach 1659–1694 (A. Kawecka-Gryczowa, op. cit., s. 347–354).

⁸⁵⁹ Drukarnia istniała krótko, bo w latach 1681–1685(?); od 1684 prowadziła ją wdowa po Janie Fryderyku Grefe. Oficyna wydała zaledwie kilka pozycji (A. Kawecka-Gryczowa, op. cit., s. 128–129).

⁸⁶⁰ Sobieszcański i Estreicher wymieniają tę edycję wśród kancjonałów zawierających psalmy Rybińskiego. Odnalezione egzemplarze: BJ St. Dr. 535 I (wersja cyfrowa: <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/355121/edition/338878?language=en>, dostęp: 20.04.2022), Narodni Knihovnia CR 33L119 (wersja cyfrowa: <https://play.google.com/books/reader?id=pP5kAAAACAAJ&pg=GBS.PP14>; BUW Sd. 711.613, dostęp: 20.04.2022).

tekstów, które znajdujemy w edycji 1661, zawiera ono również znaną z wydania z 1632 r. *Summę nauki* (Dekalog, przykazanie miłości Boga i bliźniego, Apostolskie Wyznanie Wiary, Modlitwa Pańska, objaśnienia dotyczące sakramentów i władzy kluczy oraz *Symbola* nicejskie, konstantynopolitańskie i efeskie). Po raz pierwszy pojawia się tu natomiast *Rozmyślanie nabożne abo przygotowanie człowieka chrześcijańskiego do godnego używania Najświętszego Sakramentu Ciała y krwi Panskiej*. Liczba pieśni w *Przydatku* wzrosła do siedemdziesięciu.

6.1.26. Niepotwierdzona edycja ok. 1700 Gdańsk

Estreicher wspomina o gdańskiej edycji, bez daty, podając nazwisko drukarza (Jan Zachar. Stolle). Chojnacki pisze, że egzemplarz znajduje się w Oksfordzie, nie podając sygnatury ani źródła tej informacji.

6.1.27. Edycja 1706 Gdańsk

Kolejne wydanie kancjonału z Psalterzem ukazało się w 1706 roku⁸⁶¹ u Symona Reiniera⁸⁶² w Gdańsku. Zawartość tomu jest niemal identyczna z wydaniem z 1684 r. (dodano jedynie kolejną wersję Ps 117).

6.1.28. Niepotwierdzona edycja 1717 Toruń

O wydaniu z roku 1717 wspominają Sobieszczański, Estreicher, Chojnacki i *Nowy Korbut*. Z uwagi na brak jakichkolwiek informacji o zachowanych egzemplarzach

⁸⁶¹ Sobieszczański i Estreicher wymieniają tę edycję wśród kancjonałów zawierających psalmy Rybińskiego. Odnalezione egzemplarze: BN mf. B14423 (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/kancjonal-to-iest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-za-zgoda-wszystkich-zborow,MTI1MzM5NDUx/3/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022); BN mf. B14473 (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/kancjonal-to-iest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-za-zgoda-wszystkich-zborow,MTI1MzM5NDU0/0/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022); BJ St. Dr. 837 I ; Ossol sdXVIII-13090; Ossol sdXVIII-162; Ossol sdXVIII-163; Ossol sdXVIII-57231 ; BGd PAN Od 15232 8.

⁸⁶² Szymon Reinier (Reinigier) prowadził drukarnię w Gdańsku w latach 1662–1712. Pomimo że sam był katolikiem, wydawał również druki ewangelickie (A. Kawecka-Gryczowa, op. cit., s. 325–327).

w połączeniu z oczywiście błędną adnotacją Estreichera „wydawca Jan Turnowski”⁸⁶³, jest to najprawdopodobniej omyłka bibliografów⁸⁶⁴.

6.1.29. Edycja 1742 Królewiec

W roku 1742 w królewieckiej drukarni Jana Henryka Hartunga⁸⁶⁵ ukazało się wydanie kancjonału z Psalterzem nieopatrzony nutami⁸⁶⁶. Oprócz psalmów, pieśni, modlitw i rozważań znanych z poprzednich edycji wydanie to zawiera *Przydatek drugi hymnów świętych*, a w nim trzydzieści pieśni.

6.1.30. Edycja 1782 Wschowa

Ostatnie potwierdzone wydanie kancjonału z Psalterzem ukazało się w roku 1782 we Wschowie⁸⁶⁷ w drukarni Jana Bogumiła Hebolda⁸⁶⁸. Drukowane czcionką łacińską teksty psalmów i pieśni nie zawierają nut. Zawartość tomu jest identyczna z królewieckim wydaniem z 1742 roku. Ponieważ Wschowa znajduje się zaledwie dwadzieścia kilometrów od Leszna, zleceniodawcą druku była najprawdopodobniej Jednota wielkopolska.

⁸⁶³ Jan Turnowski zmarł w 1629 r.

⁸⁶⁴ Być może doszło do błędnego odczytania daty edycji 1617 r., której wydawcą rzeczywiście był Jan Turnowski.

⁸⁶⁵ Jan Fryderyk Hartung prowadził drukarnię w Królewcu w latach 1734–1756. Wydał znaczną ilość druków ewangelickich w języku polskim (A. Kawecka-Gryczowa, op. cit., s. 141–150).

⁸⁶⁶ Odnalezione egzemplarze: UAM SD 22585; BN mf. B14393 (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/kancjonal-to-iest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-na-chwale-bogu-w-troicy-swietey,MTI1OTgzNDA1/0/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022); BN SD XVIII.1.6329; BN SD XVIII.1.733; Czart 25167.

⁸⁶⁷ Odnalezione egzemplarze: UAM TU 9300.01; BN mf. B14484 (wersja cyfrowa: <https://polona.pl/item/kancjonal-to-iest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-za-zgoda-wszystkich-zborow,MTI2MDA2NTY5/1/#info:metadata>, dostęp: 20.04.2022); BN mf. B14485; BN SD XVIII.1.2998; BN SD XVIII.1.2756 I adl.; BN SD XVIII.1.2756 II; SD XVIII.1.3445; PAU 1782: 480.

⁸⁶⁸ Jan Bogumił Hebold prowadził drukarnię we Wschowie w latach 1779–1783. Nie miał żadnych związków z Kościołem reformowanym, drukował na zlecenie katolickie modlitewniki i książki o tematyce świeckiej. Wydał zaledwie kilkanaście pozycji (A. Kawecka-Gryczowa, *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 3, Cz. 1, Wielkopolska, Wrocław – Warszawa 1977, s. 81–83).

6.1.31. Niepotwierdzona edycja 1792 Kwidzyń

O wydaniu z roku 1792 wspominają Dariusz Rott⁸⁶⁹ i Henryk Gmiterek (nie podając miejsca wydania)⁸⁷⁰. Śpiewnik wydany w 1792 r. w Kwidzynie znajduje się również wśród wymienionych przez Sobieszczańskiego kancjonałów mających zawierać psalmy Rybińskiego.

Według Chojnackiego⁸⁷¹ jedyny kancjonał, jaki ukazał się w Kwidzynie w roku 1792, to *Kancyonał do używania przy Nabożeństwie w Królewskich Pruskich Ziemiach. Za naymilościwszym Królewskim Zezwoleniem. W Kwidzynie nakładem dziedziców nieboszczyka Jana Jakuba Kantera*⁸⁷². Było to tłumaczenie kancjonału niemieckiego dokonane przez ks. Stefana Wannowskiego. Zenona Rondonańska twierdzi, że śpiewnik „nie zyskał spodziewanej popularności, gdyż nie zawierał starych, znanych i lubianych pieśni”⁸⁷³. Ukazał się tylko jeden raz. Kancjonał ten w ogóle nie zawiera psalmów.

6.1.32. Podsumowanie

Ostatnimi wydaniem wspólnego kancjonału Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej, a zarazem ostatnimi wydaniem Psalterza Rybińskiego były prawdopodobnie edycje z lat 1742 (Królewiec) i 1782 (Wschowa). Wydanie królewskie (1742) przez wiele lat służyło Jednocie litewskiej (polska parafia ewangelicko-reformowana w Królewcu została rozwiązana w 1843⁸⁷⁴). W roku 1810 ks. Władysław Kurnatowski pisał, że po całkowitym wyczerpaniu się nakładu wydania z 1742 r., w latach 1787–1789 synod prowincjonalny litewski podejmował uchwały o konieczności wznowienia kancjonału, do czego ostatecznie nie doszło. Opracowano

⁸⁶⁹ D. Rott, *Bracia czescy w dawnej Polsce*, Katowice 2002, s. 92.

⁸⁷⁰ H. Gmiterek, *Rybiński Maciej...*, op. cit., s. 339.

⁸⁷¹ W. Chojnacki, op. cit., s. 79.

⁸⁷² Wersja elektroniczna: <https://polona.pl/item/kancyonal-do-uzywania-przy-nabozenstwie-w-królewskich-pruskich-ziemiach,MTI2NjQxMzUw/3/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).

⁸⁷³ Z. Rondonańska, *Kancjonały i śpiewniki z katalogu biblioteki Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2000, nr 4, s. 636.

⁸⁷⁴ P. Fijałkowski, *Polska wspólnota ewangelicko-reformowana w Królewcu*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. 45, 2001, s. 133–153.

nowy śpiewnik, który zawierał jedynie wybór psalmów⁸⁷⁵. W Lesznie regularne nabożeństwa w języku polskim ustały ok. 1850 r., nie było zatem dla kogo drukować kolejnych wydań Psalterza. Reformowany kancjonał z Psalterzem przeszedł do historii, poniekąd dzieląc los polskiego kalwinizmu.

6.2. Teksty towarzyszące i współoprawne z *Psalmami Dawidowymi*

6.2.1. Przedmowy

6.2.1.1. *Autor do czytelnika*

Krótką, autorską przedmowa Rybińskiego znalazła się w edycjach 1605⁸⁷⁶, 1617 i 1619. Autor wyjaśnia w niej, że podejmując się pracy nad Psalterzem, nie zamierzał „zganić” innych, lepszych od siebie tłumaczy, lecz do pracy nad Psalterzem skłonił go przykład innych narodów śpiewających psalmy na genewskie melodie. Rybiński chciał, aby Polacy mogli wraz z innymi „jednym głosem” chwalić Boga.

6.2.1.2. *Do prawowiernego czytelnika przedmowa*

Wydawcy edycji z 1619 r. poprzedzili ją dość obszerną *Do prawowiernego czytelnika przedmową*, która oprócz omówienia zawartości księgi zawiera wiele ciekawych informacji i rozważań. Czytamy w niej, że „poważne i zrozumiałe” śpiewanie psalmów i innych pieśni z Pisma Świętego było zwyczajem proroków, samego Jezusa i Kościoła od czasów apostołskich, o czym zaświadcza Justyn Męczennik, Euzebiusz, Chryzostom, Augustyn, Ambroży i Bazyli Wielki, który pisał powszechnym w Kościele pierwszych wieków o zwyczaju śpiewania psalmów w domu, w podróży i podczas prac polowych.

Autorzy *Przedmowy* wyjaśniają, że odpowiadając na oczekiwania ludzi bogobojnych, którzy pragnęli nowego wydania pieśni z dawnych katechizmów krakowskich i wileńskich, zdecydowali się w jednym tomie umieścić wszystko, co jest potrzebne do nabożeństwa: Psalterz, kancjonał, katechizmy i zbiór modlitw. Podkreślają

⁸⁷⁵ W. Kurnatowski, *Piosennik z modlitewnikiem, to jest zbiór pieśni swietych y modlitew [...]; K'woli używaniu jednoty ewangelickiey wyznania reformowanego w W. X. L. będącey [...] do druku podany*, Królewiec 1810, s. III, wersja elektroniczna: <https://kpbz.umk.pl/dlibra/publication/75235/edition/85290/content> (dostęp: 20.04.2022).

⁸⁷⁶ M. Rybiński, *Do czytelnika*, w: *Psalmi Dawidowe przekładania x. Macieia Rybinskiego Na melody psalmow francuskich urobione, w roku panskim, 1605*, s. bez numeru.

przy tym, że Psalterz Rybińskiego, który „wszystkie wielkopolskie kościoły reformowane zgodnie przyjęły”, po raz pierwszy ukazuje się razem z kancjonałem.

Przedmowa w kalwińskim duchu podkreśla pierwszeństwo Psalterza, jako Słowa Bożego, w uwielbieniu Boga, a także użyteczność psalmów metrycznych, dzięki którym „rzecz sama, którą w sobie Psalmy mają rychlej się gdy wierszem podana bywa w pamięć wpoi, i czasu potrzeby pożytek uczyni”. Autorzy nawiązują również do koncepcji Psalterza jako „małej Biblii”, pisząc, że Psalmy są „niejaką Pisma Ś. summą, łaski Bożej wizerunkiem dostatecznym, całego człowieka wyrażeniem i jako Starzy mawiali *małą Biblią*: bo co w zakonie i w prorokach, także w historiach i u ewangelistów, k temu apostołów szeroko i na różnych miejscach podano jest, Psalmy krótko a z wielkim pożytkiem w sobie zamykają”. Jednocześnie, wbrew obyczajowi genewskiemu, zalecają również śpiewanie pieśni z załączonego do Psalmów kancjonału, aby Kościół chrześcijański „wszytkę zbawienia swego sprawę, i dobrodziejstwa Krystusa Pana, które daleko są większe i obfitsze piosneckami w zgromadzeniu świętym wysławiał”. Świadomi kontrowersji, jakie mogą wiązać się ze śpiewem kościelnym, przestrzegają „aby się nikt niejaką różnością pieśni w zborzech Ewangelickich nie obrażał”.

Kilka zdań *Przedmowa* poświęca krytyce „bałwochwalczego” i „Pismo Ś. nazbyt śmieie szpecącego” *Psalterza błogosławionej Panny Marii Bonawentury*, w którym „co Bogu samemu należy, do błogosławionej Panny obrócili”. Prawdziwi zaś chrześcijanie, których „Pan Bóg z tak gruntowanych błędów wybawić raczył”, zwłaszcza wobec wielkich prześladowań prawdziwego Kościoła, powinni dbać o to, żeby „bogata chwał Bożych skarbnica”, którą jest biblijny Psalterz, „tak we zborze jako w domu w ustawicznym była używaniu”.

Autorzy *Przedmowy* nie mają wątpliwości, że pośród polskich przekładów psalmów żaden nie może równać się z dziełem Kochanowskiego, jednakże „dawno pragnęli ludzie zacni a pobożni, aby Psalterz do śpiewania kościelnego mógł być wydany na melodie psalmów francuskich, do których inne nacje w przekładziech się swoich stosowały”. Z tego właśnie powodu „wziął to był na się przed lat trzynasta, człowiek znamienitemi dary i pobożnością od Boga uczczony, x. Maciej Rybiński, dozorca zborów wielkopolskich, teraz już w Panu odpoczywający i za pomocą Bożą szczęśliwie tej prace dokonawszy, i wydrukować dawszy, onę zborom prawowiernym oddał”. *Przedmowa* wspomina, że ks. Jan Turnowski, otrzymawszy od autora „cenzurę i

wolność poprawy”, wprowadził do tekstu *Psalmów Dawidowych* szereg poprawek „w słowach i rytmiech” i opatrzył je argumentami na wzór edycji francuskiej.

6.2.1.3. Przestroga o potrzebie, zwyczaju i sposobie śpiewania w Kościele Bożym

Anonimowa *Przestroga o potrzebie, zwyczaju i sposobie śpiewania w Kościele Bożym* znajduje się w edycji z 1646 r. Jej autor przekonuje, że śpiewanie psalmów i hymnów jest nieodłączną częścią „chwały Bożej”, o czym zaświadcza Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Przywołuje przykłady Mojżesza, Dawida, króla-reformatora Ezechiasza i samego Jezusa, który bronił „od zazdrościwych kapłanów” dzieci wyśpiewujących na jego cześć dawidowy Psalm 118. Przypomina, że owa pieśń, którą Jezus wraz z uczniami odśpiewali po Ostatniej Wieczerzy, to „kiść onych Psalmów Dawida Ś. począwszy od setnego y trzynastego”. Powołuje się na dalsze przykłady Marii Matki Jezusa i Zachariasza, których pieśni znajdujemy w Ewangelii Łukasza. Cytuje apostołów Pawła i Jakuba, którzy napominają i zachęcają do śpiewania psalmów i hymnów. Podpierając się autorytetem apostoła Pawła, Augustyna i Cypriana, dowodzi, że śpiew w kościele powinien być wspólnym śpiewem całego zgromadzenia, w zrozumiałym języku. Pierwszeństwo przyznaje Psalmom Dawida, który „pełen Ducha Świętego y śpiewał prorokując y prorokował nauczając y nauczał śpiewając y śpiewał Boga serdecznie wysławiając, a tym wszystkim ludowi Bożemu osobliwy przykład zostawując”. Jednocześnie zastrzega, że „nie ma to nikogo obrażać, że nie samymi słowy ani syllabami od Dawida Ś. pisanymi w nabożeństwie naszym śpiewamy”. Gdybyśmy bowiem mieli konsekwentnie się „litery słów Ducha Ś. trzymać”, musielibyśmy „w języku żydowskim” śpiewać. Dlatego, obok psalmów, kancjonał wydany *Communi consensu & voluntate wszystkich Zborów Reformowanych w państwach Jego K. Mści tak Koronnych jako y Wielkiego Xięstwa Litewskiego* zawiera również pieśni duchowne, które „mają swe zalecenie od dawnego używania w Kościele Bożym, co poświadcza Tertulian, starożytny Dokt. Kościelny”. Są one „jakoby compendia niejaki y krotkie wyznania Wiary Chrześcijańskiej”, stanowią „okazją do nabożnego rozważania Dobrodziejstw Bożych y tajemnic zbawienia naszego”, a „prostym ludziom” są „jakoby „Katechizmem y Postyllą na każdym miejscu użyteczną”.

6.2.1.4. Przedmowy seniorów

Sygnowana przez seniorów *Przedmowa do Zborów Ewangelickich w Koronie Polskiej y w W.X.L. będących* uroczyście proklamuje oddanie w roku 1636 do użytku wiernych wspólnego kancjonału trzech Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej, którego „pobożne serca z dawna pragnęły”. Co prawda „niejakie w śpiewaniu rozróżnienie” pomiędzy prawowiernymi Kościołami od czasów starożytnych zawsze „wolne bywało”, jednakże wspólny kancjonał „z dawniejszych które w różnych prowincjach Oyczyzny naszej w zwyczaju dotąd były Kancyonałów, Psalterzów i Katechizmów zebrany” miał być znakiem jedności ewangelików reformowanych i jej świadectwem wobec przeciwników.

Edycja z roku 1646 zawiera drugą wersję *Przedmowy*... Seniorzy Kościołów ewangelickich oddają do rąk wiernych nowy kancjonał, który „wyniść musiał, bo starych nie stawa”. Przy okazji dokonano poprawek „względem rymu i polszczyzny”, zachowując zasadniczy kształt kancjonału i Psalterz „na zgodnie zwyczajne w rozlicznych narodziech melodie, przekładania x. Macieja Rybińskiego”. Podobnie jak w edycji 1636 „pod każdym psalmem z osobna położone są zwyczajniejsze psalmy starego przekładania ludzi w tym państwie zacnych, uczonych, bogoboynych”.

6.2.2. Dedykacje

6.2.2.1. Dedykacja dla Ernesta Krokowskiego

Dworzanin króla Zygmunta III Ernest Krokowski sfinansował edycję *Psalmów Dawidowych* z 1616 r. W skierowanym do niego liście dedykacyjnym drukarz Andrzej Hunefeld sławi jego hojność, porównując go do króla Dawida, który przygotowując wszystko, co było potrzebne do wybudowania świątyni, nie zapomniał o tym, co miało służyć „do śpiewania w domu pańskim”. Hunefeld pisze, że dobrą rzeczą jest zaangażowanie możnych w budowanie Kościoła, które „nie tak wielce w fundowaniu y ozdobieniu kamiennych kościołów y cerkwy zależy jako w dobrym zporządzeniu jakoby przy kazaniu Słowa Bożego Pan Bóg Psalmy y pieśniamy pochwalon był”. Wspomina o tym, że „w niektórych krajach (czego się Boże żal) wiara Chrześcijańska powszechna” znosi prześladowania, zamykane są prawowierne kościoły i szkoły.

O wydrukowanym Psalterzu pisze, że „niedawnymi czasy w dom Pański znalazł Duchem ś. obdarzony psalmista zacny i uczony ks Maciej Rybiński, który psalmy wszystkie proroka ś. Dawida podług melodyj francuskich na polski język przełożył, a to k temu końcowi, aby w zborze Pańskim, ile można, równość była”. Dzięki pracy Rybińskiego polszczyzna przyłączyła się do jednomyślnego, wielojęzycznego chóru europejskich narodów chwalcących Boga psalmami na melodie francuskie. Wspomina również o argumentach Daniela Mikołajewskiego i Katechizmie heidelberskim, dołączonym do Psalmów, aby „przy zporządzeniu kościoła szkoły nie zapomniano”.

6.2.2.2. Dedykacja dla Rafała Leszczyńskiego

Jan Turnowski zadedykował edycję z 1617 r. Rafałowi Leszczyńskiemu, który ją sfinansował. Pośród błogosławieństw, podziękowań i życzeń wydawca wspomina o dokonanej z upoważnienia autora korekcie tekstu *Psalmów*.

6.2.2.3. Dedykacja dla hrabianek Leszczyńskich

Kolejną edycję *Psalmów Dawidowych* (1618 r.) Turnowski zadedykował sześciu córkom Rafała Leszczyńskiego, wspominając „cnotę i sławę” ich przodków i zapewniając o swojej modlitwie.

6.2.2.4. Dedykacja dla seniorów zboru ewangelickiego w Krakowie

Wydanie *Psalmów Dawidowych* z roku 1624 zadedykowano „Pobożnym, Wiernym i Wybranym, Wezwanym Świętym w Krystusie Jezusie, Ich Mościom Panom Seniorom Zboru Ewangelickiego Krakowskiego, i innej Braciej Miłej w Panu”. Psalterz wydrukowano u Sternackiego w Rakowie, nie wiadomo jednak, z czyjej inicjatywy ani kto wydanie sfinansował. Anonimowy nakładca i autor dedykacji podpisał ją „W Krakowie 25 Października R.P. 1624”.

Dobrą i mądrą rzeczą, jak czytamy w treści dedykacji, jest rozmawianie z Bogiem słowami Psalmów. Kto śpiewa bowiem, dwa razy się modli (słowa te autor dedykacji omyłkowo cytuje jako pochodzące z Pisma Świętego). Pocięchy płynącej z psalmów autor doznał sam w „krzyżu swoim ciężkim” i tej samej pocięchy życzy tym,

którym pracę swą oddaje. Po raz kolejny pojawia się też wątek jednomyślnego oddawania chwały Bogu poprzez wspólne dla wielu narodów melodie Psalterza.

6.2.3. Epitafium i wiersz *Rej zaczął Sauromatom wykrzykać psalm Boski*

W pierwszym wydaniu *Psalmów Dawidowych* poprawionym przez Jana Turnowskiego (1617) pojawia się epitafium autora: „Męża Bożego, ks. Macieja Rybińskiego zborów ewangelickich wielkopolskich aż do śmierci czułego superintendenta, św. pamięci”.

Po tych słowach zamieszczono anonimowy wiersz:

„Rej zaczął Sauromatom wykrzykać psalm Boski,
Który w tak foremny rym ujął Kochanowski,
Że go jeszcze do tych dób nikt w tym nie celuje,
A przecie i Rybiński pracy nie żałuje
Bo słysząc, że w jeden ton z Włochy Francuzowie,
Niemcy z Czechy, z Angliki Węgrowie
Raczą na ziemi Boga, do tej społeczności
Serc i głosów sarmackiej tor przepawił włości
Za co psalmoskładowie w swój go rząd wpisali
I póki świat, pamięć mu sławną obiecali
A Pan, którego zborów był dozorcą wziętym,
Pobył między anioły dał mu w korze świętym”.

Epitafium i wiersz znajdują się również w edycji z 1618 r., natomiast sam wiersz w edycjach z 1624 r. i 1646 r.

6.2.4. Argumenty

6.2.4.1. Argumenty Mikołajewskiego (1616, 1619)

W dedykacji dla Ernesta Krokowskiego (edycja 1616) Andrzej Hunefeld pisze, że „zacny a sławny x. Daniel Mikołajewski summarium każdego psalma przyłączył”. Argumenty Mikołajewskiego są zwięzłe i proste. Odwołują się do treści

poszczególnych psalmów, nie stroniąc od ich mesjańskiej interpretacji. Proroctwo o Chrystusie Mikołajewski dostrzega między innymi w Psalmach 18, 22 i 97. Zdaniem Mikołajewskiego Psalm 109 „osobę Chrystusa figuruje”, Psalm 110 mówi o nieprzyjaciółach, których Bóg podda pod stopy Chrystusa, a Psalm 72 przedstawia królestwo Chrystusowe „pod figurą królestwa salomonowego”. Jerozolima jest „figurą” Kościoła (Ps 48) i dlatego psalmista „za Jeruzalem, którym jest prawdziwy Kościół się modli” (Ps 50). Psalm 46 opisuje oblubieńczy związek Chrystusa i Kościoła „pod figurą Salomona i żony jego”. Psalm 41 zawiera proroctwo o Judaszu, a Psalm 132 zapowiada, że obietnice dane Dawidowi wypełnią się w Chrystusie. Mesjańską wykładnię psalmów Mikołajewski wspiera odniesieniami do odpowiednich fragmentów Nowego Testamentu. Psalm 2 i 16 cytowane są w Dziejach Apostolskich, a Psalm 40 w Liście do Hebrajczyków.

Pojawiają się również wątki reformacyjne. W argumencie do Psalmu 16 Mikołajewski podkreśla znaczenie wiary w opozycji do uczynków, „o których (psalmista) mówi, że przed Bogiem nic nie są”. W Psalmie 70 Dawid „o odpuszczeniu grzechów przez zasługę Chrystusową naukę dawa”. W argumencie do Psalmu 36 czytamy, że „wybrani pańscy za błogosławieństwem Bożym uczestnikami jego dobroci się stawają”.

Nie brakuje również motywów bałwochwalstwa, reformy Kościoła i prześladowań. Według Mikołajewskiego Psalm 26 „służy owym, którzy między bezbożnymi bałwochwalcami ucisk y prześladowanie cierpią”, zaś Psalm 42 „tym wiernym służy, którym chrześcijańskie zbory bronione bywają”. Psalm 102 zawiera modlitwę o naprawę Kościoła Bożego, Psalm 85 napomina wierzących „aby nie wątpili, iż Chrystus Pan swój Kościół naprawi”, a Psalm 94 zwraca się przeciwko obłudnikom, którzy „pod imieniem Kościoła wielce są jego nieprzyjaciele i ciężej go niż dawni przeciwnicy prześladowają”.

6.2.4.2. Argumenty Turnowskiego (1618, 1624)

Argumenty Turnowskiego zawierają przede wszystkim krótkie streszczenia psalmów w ich pierwotnym, historycznym kontekście. Refleksji teologicznej jest tu mniej niż u Mikołajewskiego. Elementy interpretacji mesjańskiej są obecne, wraz z odniesieniami do odpowiednich fragmentów Nowego Testamentu, jednakże w

mniejszym zakresie. Psalmista szuka nadziei wiecznej chwały „w mocy zmartwychwstania Pana Jezusowego” (Ps 16), wskazuje, że „w osobie swej prorok wystawia nam Syna Bożego (Ps 22)”, a królestwo mesjańskie jest królestwem „Pana Chrystusowym” (Ps 24). W Psalmie 45 Turnowski widzi „tajemnicę złączenia duchowego” Chrystusa (oblubieńca) i Kościoła (oblubienicy).

Odnosniki do innych fragmentów Pisma Świętego Turnowski umieszcza również, odsyłając czytelnika do wersetów paralelnych.

6.2.5. Psalmi „różnego przekładania”

Przed ukazaniem się *Psalmów Dawidowych* polskie Kościoły reformowane dysponowały już zasobem psalmów metrycznych „różnego przekładania”, które były następnie wydawane razem z Psalterzem Rybińskiego.

W części kancjonałowej edycji z 1619 r. znajdują się rozproszone psalmy różnych autorów. Z przedmowy wynika, że przynajmniej część z nich pochodzi z Kancjonału krakowskiego i została poprawiona przez Salomona Rysińskiego⁸⁷⁷. Do edycji z 1624 r. dołączono *Przydatek* psalmów Kochanowskiego. W kancjonałowej części edycji z 1632 r., począwszy od pieśni nr 134, zamieszczono wybór dwudziestu trzech psalmów różnych autorów.

W trakcie prac nad wspólnym kancjonałem poszczególne Kościoły zabiegały o to, aby oprócz psalmów Rybińskiego, którym ze względu na genewskie melodie przyznawano pierwszeństwo, znalazły się w nim również „stare” psalmy. Szczególną uwagę do tej kwestii przywiązywała Jednota litewska. Wobec powyższego sześćdziesiąt trzy „stare” psalmy umieszczono, zgodnie z numeracją, pomiędzy psalmami Rybińskiego⁸⁷⁸. Opatrzono je własnymi nutami albo odwołaniem do melodii psalmów Rybińskiego lub pieśni z kancjonału.

Wśród psalmów „różnego przekładania” znajdujemy siedemnaście tekstów Kochanowskiego⁸⁷⁹, siedem Lubelczyka⁸⁸⁰, po jednym Reja (Ps 86), Trzecieckiego (Ps

⁸⁷⁷ Salomon Rysiński, senior litewskich ewangelików reformowanych, na zlecenie starszych Jednoty Litewskiej przygotował *Niektóre psalmy Dawidowe częścią poprawione, częścią znowu przełożone na stare noty* (wyd. Lubcz 1614). Unikatowy egzemplarz tej pracy znajduje się w Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu (R. Pietkiewicz, *Biblia polonorum...*, op. cit., s. 310-318).

⁸⁷⁸ Począwszy od edycji z 1706 r. pojawia się dodatkowa wersja Ps 117.

⁸⁷⁹ Psalmi: 4, 6, 13, 16, 22, 27, 28, 30, 51, 91, 95, 102, 120, 123, 127, 143, 146.

⁸⁸⁰ Psalmi: 3, 23, 62, 63, 67, 75, 149.

1) i Kleryki (Ps 71). W większości przypadków autor jest nieznany. Duża część tekstów pochodzi z dawnych reformowanych katechizmów z kancjonałami. Niektóre z nich trafiły również do kancjonałów z serii artomiuszowej. Aż osiemnaście znalazło się uprzednio w kancjonale Turnowskiego z 1611 r.⁸⁸¹ Niektóre posiadają genewskie melodie, często modyfikowane lub przypisane do innych niż oryginalnie psalmów. Ze zbioru załączonego do edycji z 1632 r. do wspólnego kancjonału weszły aż dwadzieścia dwa psalmy⁸⁸², podobnie jak większość psalmów z edycji z 1619 r.

6.2.6. Hymny ze Starego i Nowego Testamentu

Wzorem Psalterzy francuskich i niemieckich do *Psalmów Dawidowych* dołączano pojedyncze hymny ze Starego i Nowego Testamentu. W edycji z 1616 r. znajduje się Dekalog na melodię Psalmu 140 oraz opatrzony nutami Kantykt Symeona. Do edycji z 1618 r. dodatkowo dodano opatrzone nutami Wielkie Posłannictwo (*Poselstwo Nowe S. Ewangeliey*).

Do edycji *Psalmów Dawidowych* z 1619 r. dołączono aż dwadzieścia dwa hymny – wierszowane parafrazy fragmentów Starego i Nowego Testamentu na melodie psalmów francuskich. W zbiorze tym znalazły się: dwie pieśni Mojżesza (Wj 15 na melodię Ps 107 i Powt 32 na melodię Ps 88), pieśń Debory (Sdz. 5 na melodię Ps 81), pieśń Anny, matki Samuela (1 Sam 2 na melodię Ps 138), trzy pieśni Dawida (2 Sam 1 na melodię Ps 79; 2 Sam 7 na melodię Ps 65; 1 Król 16 na melodię Ps 135), cztery pieśni z Księgi Izajasza (Iz 5 na melodię Ps 80; Iz 12 na melodię Ps 134; Iz 26 na melodię Ps 30; Iz 38 na melodię Ps 31), jeden z Trenów Jeremiasza (Tr 5 na melodię Ps 38), pieśń Jonasza (Jon 2 na melodię Ps 91), pieśń Habakuka (Ha 3 na melodię Ps 114), pieśni z Ewangelii Łukasza (Maginificat na melodię Ps 19; pieśń Zachariasza na melodię Ps 24; pieśń aniołów zwiastujących Narodzenie Pańskie na melodię Ps 117; pieśń Symeona na melodię Ps 93) i pieśni z Księgi Objawienia (Obj 5 na melodię Ps 33; Obj 6 na melodię Ps 130; Obj 15 na melodię Ps 150; Obj 19 na melodię Ps 105).

Autorem hymnów był Jakub Gembicki (1569–1633), pochodzący z Radziejowa minister zboru w Dębnicy k. Gniezna, przyjaciel Daniela Mikołajewskiego. Parafrazy

⁸⁸¹ Psalmi: 1, 3, 22, 23, 27, 30, 67, 71, 73, 79, 84, 86, 103, 117 (dodany w edycji z 1706 r.), 120, 121, 127, 131.

⁸⁸² Wszystkie oprócz Ps 46.

Gembickiego były wysoko oceniane przez historyków literatury, jednakże nie doczekały się kolejnych wydań⁸⁸³.

6.2.7. Pieśni

Wydawanie Psalterza w jednym tomie z kancjonałem (edycje 1619 i 1632) należy uznać za próbę połączenia dawnej, czeskokobraterskiej tradycji kancjonałowej z przyswajaną przez Jednotę kalwińską kulturą Psalterza. A ponieważ Kościoły małopolski i litewski również łączyły kulturę Psalterza z kulturą kancjonału, wspólny śpiewnik wydawany od 1636 roku, obok psalmów zawierał zbiór pieśni. Zgromadzono w nim znaczną część dorobku polskiej hymnografii protestanckiej. W zasadniczej części kancjonału znalazło się dwieście osiemdziesiąt siedem pieśni. Uporządkowano je zgodnie z następującymi po sobie okresami roku liturgicznego, a w dalszej kolejności tematycznie.

Począwszy od wydania z 1646 r. do kancjonału dodawano *Przydatki hymnów świętych*, zawierające trzydzieści dodatkowych pieśni. W 1684 r. liczba pieśni w *Przydatku* wzrosła do siedemdziesięciu. W dwóch ostatnich wydaniach (1742 i 1782) pojawił się drugi *Przydatek* zawierający trzydzieści pieśni.

6.2.8. Cytaty z Ojców Kościoła

Zamieszczony w edycji z 1619 r. zbiór cytatów z Jana Chryzostoma i Augustyna miał na celu utwierdzenie posługujących się Psalterzem ewangelików w przekonaniu, że wspólny śpiew psalmów według kalwińskich wzorców jest odnowionym zwyczajem starożytnego Kościoła. We fragmencie z komentarza do Ps 150 Jana Chryzostoma czytamy, że śpiewający na chwałę Boga człowiek staje się „nastrojoną harfą”. Wobec powyższego w kościele nie potrzeba żadnych instrumentów muzycznych, które „na on czas Żydom były pozwolone dla słabości ich”.

⁸⁸³ Po raz pierwszy od 1619 r. hymny Gembickiego ukazały się, wraz z obszernym omówieniem, w 2014 r. w serii „Biblioteka Staropolska” wyd. Zeszyty Poetyckie (D. Jung, *Gdańskie hymny Jakuba Gembickiego*, Gniezno 2014).

Zamieszczony w edycji z 1646 r. zbiór krótkich fragmentów z homilii Bazylego Wielkiego o Księdze Psalmów przypomina z kolei o wyjątkowości Psalterza, który jest „zbawiennych nauk spizarnią”.

6.2.9. Zbiory modlitw i rozważań

Wzorowana na Psalterzach heidelberskich edycja z 1616 r. zawiera zbiór modlitw wraz z kalwińskim porządkiem sprawowania sakramentów. W edycji z 1619 r. znalazły się *Modlitwy nabożne tak pospolite Kościołowi należące, jako i prywatne o rozmaite potrzeby człowiek krześcijańskiego*. W wydawanym od 1636 r. wspólnym kancjonale zamieszczano *Modlitwy publiczne każdemu czasowi, i potrzebom pospolitym służące za zgodna uchwałą zborów ewangelickich [...] wydane*. Zbiór ten zawiera sto czterdzieści dwie modlitwy na różne uroczystości, okresy roku kościelnego i inne okazje. Od 1661 r. pojawiły się dodatkowo przeznaczone do prywatnego użytku *Modlitwy chrześcijańskie każdemu czasowi y potrzebie służące*, a od 1684 r. *Rozmyślanie nabożne abo przygotowanie człowieka chrześcijańskiego do godnego używania Najświętszego Sakramentu Ciała y krwi Panskiej*.

6.2.10. Katechizmy, wyznania wiary i pouczenia

Łącząc w jednym tomie *Katechizm heidelberski* z Psalterzem, wydawcy kalwińskiej – prawdopodobnie niepowiązanej z Jednotą czeskobraterską – edycji z 1616 r. świadomie nawiązywali do zachodnioeuropejskich wzorców. Zamieszczenie tego samego, najpopularniejszego wówczas reformowanego katechizmu w czeskobraterskiej edycji z 1619 r. świadczy o postępującej kalwinizacji Jednoty. Łącząc kalwinizm z czeskobraterską tradycją, obok heidelberskiego umieszczono katechizm czeski.

Zamieszczanie obok protestanckich katechizmów starożytnych wyznań wiary miało podkreślać apostołski charakter reformowanego Kościoła. W edycji z 1616 r. znalazł się Symbol Atanazjański, a w edycji z 1619 r. Skład nicejski, Wyznanie atanazjańskie z objaśnieniem, Wyznanie konstantynopolitańskie, Wyznanie efeskie i Wyznanie chalcedońskie. W edycji z 1632 r. zamieszczono *Summę nauki Bożej*. Łączyła ona elementy doktrynalne z pouczeniami o charakterze etycznym. W jej skład wchodziły: Dekalog, przykazanie miłości Boga i bliźniego, Apostolskie Wyznanie

Wiary, Modlitwa Pańska, objaśnienia dotyczące sakramentów i władzy kluczy oraz *Symbola* (nicejskie, konstantynopolitańskie, efeskie) i *Upomnienia ludziom wszelkiego stanu służące* (zamieszczane ponownie począwszy od edycji z 1684 r.).

Różnego rodzaju pouczenia znajdują się również w edycjach z 1616 r. (*Tablica domowa, to iest, z pisma świętego nauka [jak] się każdy w stanie swoim ma sprawować*) i z 1619 r. (*Powinności różnego stanu zakończone Summą Zakonu /Mt 22,37–40/ i Summą Ewangelii /J 3,16; 1 Tm 1,15–16/*).

W wydawanych od 1636 r. wspólnych kancjonałach nie zamieszczano katechizmów ani wyznań wiary.

6.2.11. Biblia gdańska

Głównym tłumaczem *Biblii gdańskiej* był Daniel Mikołajewski, senior kujawskich zborów reformowanych, który doprowadził do ich unii z Jednotą czeskobraterską. Był on również autorem argumentów do Psalmów Dawidowych (edycje z 1616 r. i 1619 r.).

Współoprawianie niektórych egzemplarzy *Psalmów Dawidowych* wydanych w roku 1632 z wydaną w tym samym roku i wydrukowaną w tej samej drukarni Hunefeldta Biblią prawdopodobnie było inicjatywą drukarza i nie powtórzyło się przy kolejnych edycjach.

6.3. Zasięg i oddziaływanie Psalmów Dawidowych

6.3.1. Psalmi Dawidowe w Kościołach reformowanych Rzeczypospolitej

Dzieje kolejnych wydań *Psalmów Dawidowych* można podzielić na trzy okresy. Odpowiadają one trzem etapom recepcji Psalterza Rybińskiego w Kościołach reformowanych Rzeczypospolitej. Pierwszy z nich to lata od 1605 (pierwsze wydanie) do 1612 (śmierć Rybińskiego), kiedy to Psalterz ukazywał się (a być może ukazał się tylko raz, w 1605 r.) nakładem własnym autora i przyjmowany był w poszczególnych zborach, głównie czeskobraterskich, oddolnie, bez wsparcia i oficjalnej zachęty ze strony Jednoty. W drugim etapie (1612–1635) za sprawą obranego w 1614 r. seniorem Jednoty Jana Turnowskiego i dzięki finansowemu wsparciu Leszczyńskich *Psalmi Dawidowe* zostały powszechnie przyjęte w wielkopolskich zborach czeskobraterskich, a

jednocześnie stopniowo zyskiwały uznanie w pozostałych prowincjach Rzeczypospolitej. W trzecim etapie (od 1636 r.) *Psalmy Dawidowe* stały się częścią wspólnego, oficjalnie zatwierdzonego kancjonału wszystkich Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej i w tej roli funkcjonowały aż do jej upadku.

W pierwszym okresie Psalterz był jedynie prywatnym przedsięwzięciem jednego z pastorów. Do śmierci Szymona Teofila Turnowskiego (1608), którego niechęć do kalwinizmu mogła przekładać się na brak poparcia dla idei wprowadzenia kalwińskich psalmów do czeskobraterskich zborów, oficjalne dokumenty Jednoty na temat Psalterza milczą. Mimo to *Psalmy Dawidowe* trafiają do zborów i stopniowo zyskują popularność. Marcin Gracjan Gertych w swoim dzienniku odnotowuje w 1608 r., że jeden z ministrów podczas wizytacji prosił, zapewne w kontekście dyskusji o nowym kancjonale, „żeby i Psalterz polski był przy pieśniach”⁸⁸⁴. „Deliberacje” o druku Psalterza z roku 1610⁸⁸⁵ świadczą o tym, że dotychczasowy nakład był już wyczerpany.

Drugi etap w historii *Psalmy Dawidowe* związany jest przede wszystkim z osobą Jana Turnowskiego, który po śmierci Rybińskiego roztoczył opiekę nad projektem Psalterza. Osobiste zaangażowanie Turnowskiego – ówczesnego seniora wielkopolskiej Jednoty – nadaje edycji z 1617 r. niemal oficjalny charakter. *Psalmy Dawidowe* musiały w tym czasie cieszyć się dużą popularnością, skoro kolejne wydania wychodzą co roku (1617, 1618 i 1619). Zaangażowanie finansowe Leszczyńskich (głównych patronów Jednoty) i osobisty wkład seniora Turnowskiego, jako inicjatora kolejnych edycji i autora argumentów do psalmów, potwierdzają status Psalterza jako drugiego, obok kancjonału z 1611 r., śpiewnika Jednoty.

Kamieniem milowym w procesie recepcji Psalterza w Jednocie czeskobraterskiej było wydanie z roku 1619. Po pierwsze, z przedmowy dowiadujemy się, że intencją wydawcy było zamieszczenie w jednym tomie wszystkiego, „co jest potrzebne do nabożeństwa”, i dlatego zdecydowano się w jednym tomie połączyć Psalterz i oficjalny kancjonał Jednoty. Po drugie, autor przedmowy podkreślał, że „wszystkie wielkopolskie kościoły reformowane zgodnie przyjęły” *Psalmy Dawidowe* Rybińskiego.

A zatem drugi etap w historii Psalterza związany jest przede wszystkim z procesem przyjmowania go przez Jednotę wielkopolską za istotny element własnej

⁸⁸⁴ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4, op. cit., s. 380.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, s. 203.

tożsamości i kultury muzyczno-liturgicznej. Nie można jednak zapominać o tym, że w tym okresie *Psalmy Dawidowe* znane były nie tylko w Wielkopolsce. Niezależna od Turnowskiego i Jednoty kalwińska edycja z roku 1616 w jednym tomie z *Katechizmem heidelberskim* i odmiennym od czeskobraterskiego porządkiem sprawowania sakramentów świadczy o tym, że w tym czasie zasięg *Psalmy Dawidowe* wykraczał poza zbory wielkopolskie. Już w 1617 roku synod dystryktowy w Lublinie orzekł, że „może minister używać we zborze Psalterza x. Rybińskiego”⁸⁸⁶. Kolejne niezwiązane z wielkopolską Jednotą wydanie Psalterza z 1624 r. dedykowane było seniorom zboru ewangelickiego w Krakowie.

Status Psalterza budził jednak w Małopolsce pewne wątpliwości. Synod dystryktowy w Górach (12 września 1631 r.) zobowiązywał delegatów na synod prowincjonalny do złożenia zapytania, czy psalmy Rybińskiego są „auctoritate eclesiastica” „introdukowane i aprobowane”⁸⁸⁷. Synod prowincjonalny w Glinianach nie zajął jednak stanowiska w sprawie. Być może uznano, że sprawa jednak nie budzi wątpliwości⁸⁸⁸. Na Litwie kontrowersje wokół Psalterza mogły być jeszcze większe. Kanon 4 synodu prowincjonalnego wileńskiego z roku 1627 przestrzegał ministrów przed wprowadzaniem do zborów „innych pieśni, hymnów i form” niż te, które znajdują się w katechizmie z 1621 r.⁸⁸⁹ Podczas prac nad wspólnym kancjonałem to właśnie Litwa zgłaszała najwięcej zastrzeżeń, zabiegając o to, aby obok „nowych” psalmów (Rybińskiego) nie zabrakło „starych” psalmów (Kochanowskiego i innych autorów). Wydanie *Psalmy Dawidowe* w jednym tomie z *Biblią gdańską* (1632) potwierdziło ich ogólnopolski zasięg i charakter.

Trzeci etap w historii *Psalmy Dawidowe* otwiera wydanie z roku 1636. Od tej pory Psalterz staje się nieodłączną częścią Kancjonału wydawanego „za zgodą wszystkich zborów ewangelickich koronnych, W.X.L. y państw do nich należących”. Takich oficjalnie autoryzowanych przez Kościoły reformowane wydań było co najmniej dziewięć. Nawet Kościół litewski, przy wszystkich wątpliwościach i zastrzeżeniach, uznawał wspólny kancjonał z Psalterzem za wielką wartość. Kanon 21 „O kancjonałach” synodu prowincjonalnego wileńskiego (1637) wspomina, że „Od czasów dawnych

⁸⁸⁶ *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 3, op. cit., s. 386.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, s. 562.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, s. 566–567.

⁸⁸⁹ *Akta synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej 1626–1637*, oprac. M. Liedke, P. Guzowski, Warszawa 2011, s. 17.

wielu ludzi pobożnych obojogo stanu życzyli tego, aby jednaki był sposób śpiewania psalmów i pieśni we wszystkich zborach, jako koronnych, tak litewskich”⁸⁹⁰.

6.3.2. Psalmy Rybińskiego w kancjonałach ewangelickich w XVII i XVIII w.

Sobieszczański pisze, że niezależnie od pełnych wydań Psałterza psalmy Rybińskiego umieszczane były w kancjonałach drukowanych w Gdańsku, Brzegu, Toruniu, Królewcu, Wschowie i Lipsku, przy czym nie podaje tytułów, a jedynie miejsca i daty wydania⁸⁹¹. Estreicher twierdzi, że wykaz ten nie jest pełny⁸⁹².

Dążąc do uporządkowania i zweryfikowania tych informacji, należy w pierwszej kolejności wskazać, że znaczna część wymienionych przez Sobieszczańskiego pozycji to po prostu kolejne edycje wspólnego kancjonału Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej, ukazującego się od 1636 r. i zawierającego Psałterz Rybińskiego w całości⁸⁹³. Z dostępnych danych bibliograficznych wynika, że od roku 1636 do upadku Rzeczypospolitej ewangelicy reformowani wielokrotnie wznawiali kancjonał wydany „za zgodą” wszystkich trzech Kościołów i prawdopodobnie nie ukazał się w tym czasie żaden inny kalwiński kancjonał. Wszystkie pozostałe wymieniane w bibliografiach Sobieszczańskiego, Estreichera czy Chojnackiego pochodzą z kręgów luterańskich⁸⁹⁴.

Historia polskich kancjonałów ewangelickich w XVII i XVIII w. jest słabo zbadana. Brakuje syntetycznych opracowań dotyczących ich źródeł i zawartości. Brakuje konkordancji melodii i tekstów, jaką dysponują badacze w języku niemieckim⁸⁹⁵, która mogłaby stanowić punkt wyjścia do dalszych badań nad dziedzictwem muzycznym polskiej reformacji, w tym również nad wzajemnym przenikaniem się różnych tradycji konfesyjnych.

Wśród kancjonałów luterańskich możemy wyróżnić trzy główne serie wydawnicze. Niewątpliwie największy wpływ na życie muzyczne polskich

⁸⁹⁰ Ibidem, s. 166–167.

⁸⁹¹ F.M. Sobieszczański, op. cit., s. 570.

⁸⁹² K. Estreicher, op. cit., s. 76.

⁸⁹³ Do tej grupy należą (w części niepotwierdzone) wydania kancjonału: Gdańsk 1641, 1646, 1661, 1677, 1684, 1702, 1704 i 1706, Królewec 1742 i Wschowa 1782.

⁸⁹⁴ Co prawda Piotr Artomiusz jest uważany za filipistę, a niekiedy za jawnego kalwinistę, jednak kolejne wydania jego śpiewnika powstawały w środowisku luterańskim i do luteranów w pierwszej kolejności były adresowane.

⁸⁹⁵ J. Zahn, *Die Melodien des deutschen evangelischen Kirchenlieder*, Gütersloh, 1888–1893.

ewangelików augsburskich wywarła toruńsko-gdańska seria kancjonałów zapoczątkowana przez Piotra Artomiusza. Dwie pozostałe tradycje, śląska i pruska (mazurska), w znacznej mierze korzystały z zasobu artomiuszowego, który stanowi trzon tradycji muzycznej polskiego luteranizmu.

6.3.2.1. Kancjonały z serii artomiuszowej

Pierwsze wydanie toruńskiego kancjonału Artomiusza⁸⁹⁶ zeszło z prasy drukarskiej w 1587 r. Za życia autora ukazały się jeszcze edycje 1591, 1596⁸⁹⁷ oraz 1601. Po jego śmierci kolejne zmieniane i uzupełniane wydania, pod różnymi tytułami, wychodziły w Gdańsku i Toruniu latach 1620⁸⁹⁸, 1637, 1638⁸⁹⁹, 1640, 1644, 1646, 1648⁹⁰⁰, 1649, 1664, 1672, 1677, 1678, 1693, 1697, 1702, 1704, 1723, a ponadto w Królewcu w latach 1671, 1673, 1678 i 1684⁹⁰¹, w Elblągu w latach 1727 i 1729 i w Lipsku w 1728 r. Sporządzenie pełnej listy wydań Artomiusza nie jest łatwe⁹⁰². Badacze spierają się, które edycje powinny się na niej znaleźć, a które nie, ponieważ „trudno uchwycić granicę między kolejną przeróbką dzieła Piotra Artomiusza a kancjonałem będącym już w zasadzie nową pracą, jedynie nawiązującą konstrukcją lub zawartością do śpiewnika z 1620 r.”⁹⁰³. Za przeróbkę Artomiusza niektórzy uznają nawet czesko-braterski kancjonał Jana Turnowskiego z 1611 r.⁹⁰⁴

Kancjonał Artomiusza można nazwać śpiewnikiem Zgody Sandomierskiej, zawiera on bowiem „syntezę młodej tradycji muzycznej polskiego ewangelicyzmu”⁹⁰⁵.

⁸⁹⁶ Reprint: P. Artomiusz, *Cantional albo pieśni duchowne, Thorn 1587. Nachdruck mit ausfuhrlicher Einleitung*, Frankfurt am Main 1980.

⁸⁹⁷ Wersja elektroniczna: <https://polona.pl/item/kancyonal-to-iest-piesni-chrzescianskie-ku-chwale-boga-w-troycy-iedynego-i-pociesze,NzkyMTIyOQ/3/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).

⁸⁹⁸ Wersja elektroniczna: <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/274321/display/Default> (dostęp: 20.04.2022).

⁸⁹⁹ Wersja elektroniczna: <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/274322/display/Default> (dostęp: 20.04.2022).

⁹⁰⁰ Wersja elektroniczna: <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/274320/display/Default> (dostęp: 20.04.2022).

⁹⁰¹ Wersja elektroniczna: <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/274319/display/Default> (dostęp: 20.04.2022).

⁹⁰² Próbę stworzenia pełnej bibliografii podjął W. Chojnacki, op. cit., s. 78–84.

⁹⁰³ P. Fijałkowski, op. cit., s. 131.

⁹⁰⁴ *Nowy Korbut*, op. cit., s. 356; J. Śliźniński, *Z działalności literackiej Braci Czeskich w Polsce*, Wrocław 1959, s. 76.

⁹⁰⁵ P. Fijałkowski, *Kancjonał Piotra Artomiusza z 1620 r.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” R. 43, 1999, s. 130.

Artomiusz łączy pieśni luterańskie z czeskobraterskimi i kalwińskimi. Czerpie z katechizmów i kancjonałów krakowskich, królewieckich i litewskich.

W edycjach Artomiusza wydanych za życia autora ze względów oczywistych nie ma psalmów Rybińskiego (ostatnia ukazała się cztery lata przed pierwszym, rakowskim wydaniem *Psalmów Dawidowych* z 1605 r.). Nie zawierają one również innych psalmów ani pieśni na melodie genewskie⁹⁰⁶. Psalterzem Artomiusza jest niewątpliwie *Psalterz Dawidów* Kochanowskiego. Liczba psalmów Kochanowskiego rośnie z każdym kolejnym wydaniem, aż do dziewięćdziesięciu czterech w edycji z roku 1646⁹⁰⁷. Ponadto, znajdziemy u Artomiusza psalmy „starego przekładania” pochodzące z pierwszego okresu polskiej reformacji (Lubelczyk i inni).

Psalmów Rybińskiego nie ma również w wydaniach, które ukazywały się po śmierci Artomiusza⁹⁰⁸. Nie ma ich nawet w wymienianym przez Sobieszczańskiego wydaniu lipskim z 1728 r. Pojedyncze psalmy Rybińskiego mogą znajdować się w różnych kancjonałach, które nawiązują do „edycji toruńskich i gdańskich”⁹⁰⁹, jednakże w głównym nurcie tradycji artomiuszowej Rybiński nie jest obecny.

Rybińskiego Psalm 77, sygnowany jego nazwiskiem i adnotacją „nota Psalmu 77 Lobwassera”, znalazł się natomiast w gdańskim kancjonał z 1737 r.⁹¹⁰ Było to jednak prywatne wydawnictwo Tomasza Schreibera, samowolnie przez niego nazwane „kancjonałem gdańskim”⁹¹¹. Nazwisko Rybińskiego pojawia się w tej edycji raz jeszcze, ale omyłkowo⁹¹².

⁹⁰⁶ M. Malicki, P. Poźniak (red.), *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558–1600)*, cz. I, *Katechizm krakowski i królewiecki*, Kraków 2018, s. 65.

⁹⁰⁷ P. Buchwald-Pelcowa, *Dawne wydania dzieł Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1993, s. 228–234.

⁹⁰⁸ Sprawdzono edycje, które ukazały się w 1620 r., 1638 r. i w 1648 r.

⁹⁰⁹ Przykładowo: Psalm 90 znajduje się w edycji królewieckiej z 1648 r.

⁹¹⁰ *Wybrany y Zupelny Kancjonał Gdański w Którym 565. Pieśni Duchownych, na Część y Chwałę Boga w Troycy S. Jedynego y Zbudowanie Kościoła Chrześcijańskiego Z przydatkiem Pieśni y nabożnych Modlitew, Jako też y krótkich Pytań Katechizmowych. Na wielu żądanie Pierwszym razem w tym wygodnym Formacie wygotowany. W Gdańsku, Drukował Nakładem y Literami swemi Thomas Jan Schreiber. Roku 1737*, wersja cyfrowa: <https://pbc.gda.pl/publication/50546/edition/44014/wybrany-y-zupelny-kancjonał-gdański-w-którym-565-pieśni-duchownych-z-przydatkiem-pieśni-y-nabożnych-modlitew-jako-też-y-krótkich-pytań-katechizmowych-na-wielu-zadanie-pierwszym-razem-w-tym-wygodnym-formacie-wygotowany?language=pl> (dostęp: 20.04.2022).

⁹¹¹ Z. Rondonańska, *Kancjonały i śpiewniki z katalogu biblioteki Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2000, nr 4, s. 635.

⁹¹² Anonimowy Ps 130 błędnie opisany jako Ps 133 Rybińskiego.

6.3.2.2. Kancjonały brzeskie

Dla mówiących po polsku ewangelików śląskich kluczowe znaczenie miały śpiewniki wydawane w Brzegu⁹¹³. *Doskonały Kancjonal Polski z 1673*⁹¹⁴, współwydany z katechizmem Lutera, został przerobiony, poprawiony i wydany ponownie w 1723 r. pod zmienionym tytułem przez ks. Chrystiana Rohrmana. Doczekał się w XVII wieku co najmniej dwudziestu pięciu wydań, a był jeszcze wielokrotnie wznawiany w XIX i XX w.⁹¹⁵ Już sam tytuł pierwszego wydania informuje, że przy tworzeniu tego śpiewnika korzystano z kancjonałów toruńskich, gdańskich i królewieckich, a zatem artomiuszowych. Zależność zbioru od kancjonałów toruńskich jest bardzo wyraźna⁹¹⁶. W kancjonale tym znajdujemy kilka psalmów Rybińskiego⁹¹⁷, jednak dominują psalmy Kochanowskiego.

Wydrukowany w 1682 i w 1725 r. w Brzegu kancjonal międzyborski⁹¹⁸ w ogóle nie zawiera psalmów.

6.3.2.3. Kancjonały pruskie

W Królewcu, oprócz przedruków i przeróbek Artomiusza i wspólnego kancjonału Kościołów reformowanych zawierającego *Psalmy Dawidowe* w całości (edycja z 1742 r.), wydano w roku 1731 luterkański *Doskonały kancjonal pruski królewiecki*⁹¹⁹. Śpiewnik ten został następnie wyparty przez *Nowo wydany kancjonal*

⁹¹³ Z wyłączeniem Śląska Cieszyńskiego, na którym używano głównie czeskiego kancjonału *Cithara Sanctorum* ks. Jerzego Trzanowskiego.

⁹¹⁴ *Doskonały Kancjonal Polski zawierający w sobie pieśni, hymny i psalmy krześcijańskie z toruńskich, gdańskich, królewieckich starszych z nowszych kancjonałów zebrane i częścią poprawione, a z przydatkiem świeżo przetłumaczonych piosneczek, także katechizmu z modlitew Ś. nawet i rejestrów potrzebnych na chwałę, a kościołowi prawowiernemu na zbudowanie*, Brzeg, 1673 (wersja elektroniczna: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/513167/edition/420121/content>, dostęp: 20.04.2022). Zob. też opracowanie i reprint: J. Malicki, T. Sierny, *Doskonały Kancjonal Polski*, Katowice 2018.

⁹¹⁵ W. Chojnacki, op. cit., s. 84–87.

⁹¹⁶ A. Haas, *Doskonały kancjonal polski - zabytek piśmiennictwa religijnego na Śląsku*, „Kwartalnik polski” 2014, nr 4, s.16–17.

⁹¹⁷ Druga wersja Ps 6, druga wersja Ps 8 (bez 7 zwrotki), Ps 19, trzecia wersja Ps 23, Ps 33, trzecia wersja Ps 42, druga wersja Ps 100, druga wersja Ps 116, trzecia wersja Ps 130, Ps 134.

⁹¹⁸ Elektroniczna wersja wydania z 1725 r.: <https://polona.pl/item/kancjonal-koscielny-miedzyborski-albo-piesni-duchowne-jako-z-dawnych-czasow-przy-polskim,MTI1OTgzNDE1/0/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).

⁹¹⁹ Wznawiany w latach 1732, 1735 i 1743 – zob. W. Chojnacki, op. cit., s. 43.

pruski (zwany również mazurskim) z roku 1741, wznawiany co najmniej osiemdziesiąt razy, po raz ostatni w 1926 r.⁹²⁰ Rybiński pojawia się w nim tylko raz⁹²¹.

6.3.2.4. Podsumowanie

Obecność psalmów Rybińskiego w kancjonałach luterzańskich jest jedynie śladowa. *Psalmes Dawidowe* powstały za późno, żeby wejść do ponadkonfesyjnego zasobu artomiuszowego, w którym znalazły się psalmy „dawnego przekładania” (Lubelczyk i inni) i parafrazy Kochanowskiego. W środowisku kalwińskim Rybiński mógł z powodzeniem konkurować z Kochanowskim i innymi dawnymi autorami, ponieważ atutem jego Psalterza były melodie genewskie – dla ewangelików reformowanych wartość sama w sobie. W kręgach luterzańskich, pomimo popularności Lobwassera, melodie francuskie nie miały porównywalnej siły oddziaływania. Najważniejszym Psalterzem polskich luteranów pozostał *Psalterz Dawidów*.

6.3.3. Tłumaczenie *Psalmów Dawidowych* na język litewski

O tym, że Psalterz Rybińskiego był „w zborach różnowierców powszechnie używany a co ważniejsza na mowę litewską przełożony”, pisał między innymi Edward Dembowski⁹²². W rzeczywistości było jednak nieco inaczej. *Psalmes Dawidowe* nie zostały w całości przetłumaczone na język litewski.

W 1653 r. w Kiejdanach ukazała się *Kniga nobaznistes krikščioniszkos, ant gárbos Diewuy Traycey Szwentoy wienatijam ant wartojimá bázničioms dides Kunigistes Lietuwos iszduotá*. Dedykowana Januszowi Radziwiłłowi księga zawierała niekompletny Psalterz z kancjonałem, postyllę, katechizm i zbiór modlitw⁹²³. Z polskojęzycznej przedmowy wynika, że Psalterz został „pracą pobożnego męża, Pana Stephana Jawgila Telegi, Burmistrza Kieydańskiego, y w tymże Zborze Seniora świeckiego, ex Civico ordine z kancyonału Polskiego, na Litewski ięzyk szczęśliwie

⁹²⁰ Ibidem, s. 139–143.

⁹²¹ Druga wersja Ps 6.

⁹²² E. Dembowski, *Piśmiennictwo Polski w zarysie*, Poznań 1845, s. 82.

⁹²³ M. Stankiewicz, *Bibliografia litewska od 1547 do 1701*, Kraków 1889, s. 44–45.

przetłumaczony; a od Xiędza Samuela Tomaszewskiego, godney pamięci Superattendentą Zborow naszych w Xięstwie Żmudzkiem, y Pasterza Ordynaryjnego Kościoła kiejdańskiego, do Francuzkiej kadencyey y tonu akkommodowany, od Nas potem zrewidowany y zkorrigowany”⁹²⁴.

W rzeczywistości nie wszystkie psalmy, które znalazły się w tej edycji, są dostosowane do melodii francuskich. Teksty nie są opatrzone nutami, jednakże każdy psalm poprzedzony jest polskim incipitem, który pozwala zidentyfikować pierwowzór w języku polskim i jego melodię. Pięćdziesiąt osiem psalmów posiada incipity pochodzące z Psalterza Rybińskiego, trzydzieści siedem zaś ze „starych” psalmów z polskiego kancjonału.

Kalwiński charakter litewskiego Psalterza podkreśla przedmowa, w której czytamy, że „zaczynam jako Polska swoich Kochanowskich, Rejów; jako Rzesza Niemiecka swoich Lobwasserów; Francja swoich Marotów; tak Wielkie Księstwo Litewskie Psalterza tego poetów kiejdańskich do nabożeństwa swego chrześcijańskiego bezpiecznie i pożytecznie używać może”.

6.3.4. Tłumaczenie *Psalmsów Dawidowych* na język turecki

Uprowadzony do tureckiej niewoli Polak, Wojciech Bobowski (ok. 1610–1675) jest na świecie bardziej znany pod tureckim nazwiskiem Ali Ufki. Niewiele pewnych informacji na jego temat posiadamy⁹²⁵. Najprawdopodobniej był polskim ewangelikiem, nie wiadomo jednak, kiedy trafił do niewoli, w jaki sposób znalazł się na dworze sułtana i konwertował na islam. Jako dworski muzyk zwrócił na siebie uwagę przełożonych, ponieważ melodie, których miał się uczyć, zapisywał w europejskiej notacji, podczas gdy w tym czasie muzyka turecka nie była w żaden sposób utrwalana. Dzięki swoim muzycznym i językowym zdolnościom zrobił błyskotliwą karierę najpierw jako muzyk, a potem jako osmański urzędnik i tłumacz. Utrzymywał stałe kontakty z przedstawicielstwami dyplomatycznymi państw europejskich w Turcji.

⁹²⁴ *Do chrześcijańskiego a łaskawego czytelnika przedmowa* (wersja elektroniczna: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1R0000341598>, dostęp: 20.04.2022).

⁹²⁵ Aktualny stan wiedzy na temat Bobowskiego referuje A. Pawlina, *Wojciech Bobowski (Ali Ufki) – Polak na osmańskim dworze*, w: G. Czerwiński, A. Konopacki (red.) *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie–teksty–historia*, Białystok, 2017, s. 147–165.

Bobowski pisał traktaty religioznawcze, opisywał życie w imperium osmańskim, tłumaczył na język turecki dzieła autorów europejskich. Zawdzięczamy mu pierwsze zapisy nutowe ponad pięciuset utworów muzyki osmańskiej.

Nie wiadomo, na ile szczerą była jego konwersja, skoro prawdopodobnie musiał opuścić pałac sułtana ukarany w ten sposób za spożywanie zakazanego przez islam wina, w które zaopatrywali go europejscy dyplomaci. Jeden z nich pisał, że Bobowski „w sercu nadal przywiązany jest do swej dawnej religii protestanckiej”⁹²⁶. Niektóre źródła sugerują, że pod koniec życia chciał, z powodów religijnych, wyjechać do Anglii.

Bobowski przetłumaczył na turecki Biblię, *Book of common prayer*, katechizm anglikański i dzieła Komeńskiego. Pośród jego bogatej spuścizny literackiej znajduje się również przekład czternastu psalmów genewskich (Ps 1–14), które Bobowski znał zapewne z dzieciństwa jako *Psalmy Dawidowe* Rybińskiego. Weszły one do klasyki muzyki tureckiej i są wykonywane po dziś dzień.

6.3.5. Podsumowanie

Psalmy Dawidowe odgrywały ważną rolę w życiu Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej. Zaledwie trzydzieści jeden lat po ukazaniu się pierwszej, prywatnej edycji, weszły w skład wspólnego, oficjalnego kancjonału i wraz z nim ukazywały się kolejne przez niemal sto pięćdziesiąt lat. Ich pozycja w Jednocie litewskiej zaowocowała przekładem na język litewski. *Psalmy Dawidowe* nie zyskały jednak zbyt dużej popularności w kręgach luterańskich. Prawdopodobnie zaważył na tym fakt, że wydane zbyt późno nie weszły do zasobu artomiuszowego. Ponadto w kręgach luterańskich, w których melodie genewskie nie cieszyły się taką estymą jak w Kościołach reformowanych, Rybiński nie był w stanie konkurować z Kochanowskim. Rola, jaką – za pośrednictwem Wojciecha Bobowskiego – *Psalmy Dawidowe* odegrały w kulturze Imperium Otomańskiego, pozostaje jednym z najciekawszych epizodów w dziedzinie polsko-tureckich wzajemnych oddziaływań.

⁹²⁶ Ibidem, s. 165.

Zakończenie

Duchowość Psalterza nie jest wyłącznie kalwińskim fenomenem. Jej różne odmiany odnajdujemy w judaizmie, Kościele pierwszych wieków, wschodnim i zachodnim monastycyzmie, a także w dysydenckich ruchach religijnych późnego średniowiecza. Nie ulega jednak wątpliwości, że kalwinizm wyznaczył w tej dziedzinie zupełnie nowe standardy i nadał opartej na Psalterzu duchowości całkowicie nową postać.

Jan Kalwin zbudował solidną teologiczną konstrukcję, na której wspiera się kalwińska kultura Psalterza. Z reformacyjnej zasady *Sola scriptura* genewski reformator wywiódł przekonanie o szczególnej roli psalmów i innych pochodzących z Pisma Świętego pieśni w uwielbieniu Boga. Według Kalwina Pismo Święte miało znajdować się w samym centrum reformowanego nabożeństwa: liturgia Słowa miała sprowadzać się do czytania i objaśniania tekstów biblijnych, obrzędowość miała zostać ograniczona do tego, co zostało nakazane Pismem Świętym, a Psalterz miał się stać śpiewnikiem Kościoła, a zarazem wzorcem i szkołą modlitwy. Kalwińska formuła śpiewu kościelnego, jednogłosowego, pozbawionego akompaniamentu, ograniczonego do psalmów i innych tekstów biblijnych, miała podkreślać prymat Słowa nad muzyką i treści nad formą. Kalwina teologia psalmów, liturgii i muzyki kościelnej jest przy tym mocno osadzona w tradycji teologicznej, a w szczególności w nauczaniu Ojców Kościoła i praktyce Kościołów starożytnych. Do tejże tradycji Kalwin podchodzi niebezkrytycznie, ale z szacunkiem. Za cel reformy Kościoła Kalwin stawiał bowiem powrót do apostoelskich praktyk liturgicznych i pobożnościowych.

Popularyzacja wernakularnych Psalterzy metrycznych przez Kalwina i jego naśladowców spowodowała, że teksty psalmów stały się łatwiejsze niż kiedykolwiek do zapamiętania i śpiewania z pamięci. Nigdy dotąd w historii Kościoła, w żadnej społeczności, znajomość psalmów wśród ludzi świeckich nie była tak powszechna i dogłębna, jak w szesnasto- i siedemnastowiecznych Kościołach reformowanych. Nawet zagorzali przeciwnicy kalwinizmu przyznawali, że śpiewanie psalmów, nierzadko z pamięci, stało się znakiem rozpoznawczym reformowanej wspólnoty. Charakterystyczne dla kalwinizmu dążenie do uświęcenia codzienności spowodowało, że psalmy towarzyszyły ewangelikom reformowanym nie tylko w kościele, ale również w domu i w pracy, w trakcie wykonywania codziennych zajęć.

Popularyzacja podręcznych wydań Psalterza uczyniła zeń drugą, obok Biblii, książkę obecną w każdym ewangelicko-reformowanym domu. Nigdy dotąd Psalterz nie osiągał tak wysokich nakładów, a jego posiadanie nie było tak powszechne. Praktyka współprawiania z Psalterzem katechizmów, zbiorów modlitw i rozważań, a także innych tekstów pobożnościowych przyczyniła się, niejako przy okazji, do ich popularyzacji i wzrostu poziomu wiedzy i kultury religijnej ewangelików reformowanych. Psalterz stał się dla ewangelików reformowanych tym, czym kancjonał dla luteranów.

Genewskie melodie psalmów stały się wyznacznikiem stylu muzycznego i surowej estetyki reformowanego nabożeństwa, a zarazem znakiem wspólnoty łączącej ewangelików reformowanych całej Europy. Śpiewane „jednym głosem” psalmy pozwalały ludziom mówiącym różnymi językami poczuć się częścią ponadnarodowej wspólnoty. W pewnym sensie genewskie melodie psalmów i ich charakterystyczna estetyka stały się dla ewangelików reformowanych tym, czym łacińska liturgia rytu rzymskiego była dla rzymskich katolików – symbolicznym wyrazem ich duchowej tożsamości i wspólnoty.

Nasylenie psalmami wszelkich form i przejawów kalwińskiej pobożności uczyniło Psalterz istotnym elementem formacji duchowej i intelektualnej ewangelików reformowanych, nieodłącznym towarzyszem ich życiowej wędrówki. Nie sposób wyobrazić sobie kalwińskiej reguły życia modlitwą i pracą bez psalmów⁹²⁷. Psalmy kształtowały zbiorową wyobraźnię reformowanych wspólnot, przenikały do języka kultury, sztuki, a nawet polityki.

Recepcja kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej nie polegała na prostym przyjmowaniu genewskich wzorców. Na przebieg i rezultaty tego procesu znaczący wpływ miała specyfika polskiej reformacji i jej odmienności w stosunku do Europy Zachodniej. Chaotyczny i zdecentralizowany charakter polskiego ewangelicyzmu reformowanego sprzyjał różnorodności. Polska wersja *Psalterza genewskiego* powstała w środowisku Jednoty czeskobraterskiej, która posiadała własny charakter eklezjalny i nie była typowym Kościołem reformowanym. Ponadto w przeważającej mierze szlachecki charakter kalwinizmu w Małopolsce i na Litwie

⁹²⁷ Skojarzenia ze św. Benedyktem i jego Regułą są jak najbardziej uprawnione. Duchowość benedyktyńską i kalwińską łączy między innymi Psalterz, w obu przypadkach pozostający w centrum publicznego i osobistego przeżywania wiary. Nie przypadkiem swoim rozważaniom na temat Reguły O. Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki nadał tytuł *Cywilizacja Psalterza* (Tyniec 2020).

wyróżniał go, w warstwie kulturowej, na tle kupiecko-mieszczańskiego kalwinizmu zachodnioeuropejskiego. Ewangelicy reformowani w Rzeczypospolitej nigdy nie przyjęli surowych genewskich reguł w zakresie muzyki kościelnej. Znacznie silniejsze niż na Zachodzie były również tendencje unijne, które owocowały mocniejszym przenikaniem wpływów luterzańskich do Kościołów reformowanych. Wszystkie te okoliczności przyczyniły się do tego, że w Kościołach reformowanych Rzeczypospolitej ukształtował się eklektyczny model kultury duchowej łączący husycko-luterzańską kulturę kancjonału z kalwińską kulturą Psalterza.

Pierwszym etapem recepcji kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej było pojawienie się ulotnych druków zawierających pojedyncze lub połączone w niewielkie kolekcje psalmy metryczne różnych autorów. W dalszej kolejności psalmy te przedrukowywano w szesnastowiecznych reformowanych kancjonałach wydawanych wraz z katechizmami. W kolejnych edycjach tychże kancjonałów, wraz z rosnącymi wpływami kalwinizmu, przybywało psalmów metrycznych i coraz częściej bywały one opatrywane genewskimi melodiami.

Pierwszy kompletny kalwiński Psalterz w języku polskim opatrzony zapisem nutowym zawdzięczamy Jakubowi Lubelczykowi (1558). Nie był on dostosowany do genewskich melodii, a nieporęczny format jedyne wydanie sprawił, że nie stał się on śpiewnikiem polskiego Kościoła reformowanego. Niektóre psalmy Lubelczyka były jednak przedrukowywane w kancjonałach, zarówno reformowanych, jak i luterzańskich.

Inspirowany kalwińskimi wzorcami *Psalterz Dawidów* Kochanowskiego trafił do repertuaru kościelnego polskich ewangelików głównie za sprawą przedruków w kancjonałach. Psalmy Kochanowskiego weszły do zasobu artomiuszowego, który stał się wspólnym dziedzictwem polskich ewangelików, niezależnie od konfesji.

Fundamentalne znaczenie dla recepcji kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej miały jednak wydane po raz pierwszy w roku 1605 *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego. Będąc polską wersją *Psalterza genewskiego*, w sposób symboliczny podkreślały więź łączącą polskich ewangelików reformowanych z ich współwyznawcami w innych krajach Europy i świata. Dzięki *Psalmom Dawidowym* Kościoły ewangeliczne Rzeczypospolitej dołączyły do śpiewającego jednym głosem różnojęzycznego chóru.

Wielokrotnie wydawane w poręcznych formatach *Psalmy Dawidowe* trafiły pod strzechy. Prawdopodobnie, tak jak we Francji i innych europejskich krajach, posiadanie

Psałterza było wśród ewangelików reformowanych bardziej powszechne niż posiadanie Biblii, chociażby ze względu na znacznie niższą cenę. Psałterz – w polskich warunkach zwykle wydawany w jednym tomie z kancjonałem – był zapewne w uboższych domach ewangelickich jedyną książką.

Dzięki genewskim melodiom *Psalmy Dawidowe* zyskały w Kościołach reformowanych pierwszeństwo nawet przed niezwykle popularnymi psalmami Kochanowskiego. Rybińskiego drukowano w reformowanych kancjonałach w całości, a Kochanowskiego – tylko we fragmentach. Można jedynie domniemywać, że gdyby *Psalmy Dawidowe* ukazały się wcześniej i weszły do zasobu artomiuszowego, byłyby również chętniej przedrukowywane w luterańskich kancjonałach, a dzięki temu być może dzisiaj byłyby mniej zapomniane.

Psalmy Dawidowe były też kamieniem milowym w procesie kalwinizacji Jednoty czeskobraterskiej w Rzeczypospolitej. Przyjmując stopniowo kalwińskie katechizmy i wyznania wiary, a także prezbiteriański model zarządzania Kościołem, potomkowie husytów stali się z czasem ewangelikami reformowanymi, nie porzucając swojej własnej tradycji. Śpiewanie genewskich psalmów nadało procesowi kalwinizacji Jednoty wymiar bardzo praktyczny, namacalny i odczuwalny dla każdego uczestnika czeskobraterskich nabożeństw. Tak jak dla prostych ludzi ważniejszym od tekstów teologicznych nośnikiem luteranizmu były pisane przez Lutera i jego naśladowców hymny, tak dla szeregowych członków czeskobraterskich zborów śpiewane w każdą niedzielę psalmy były bardziej odczuwalnym elementem ich kalwińskiej tożsamości niż przyjmowane na synodach doktrynalne deklaracje. Musieli sobie z tego zdawać sprawę przeciwnicy kalwinizacji Jednoty, na czele z jej biskupem Szymonem Turnowskim. Być może z tego powodu, dopóki Turnowski pozostawał na urzędzie, *Psalmy Dawidowe* nie zostały oficjalnie przez Jednotę zaaprobowane i funkcjonowały w jej zborach jedynie jako prywatna inicjatywa Macieja Rybińskiego.

Przyjęte z czasem we wszystkich prowincjach Rzeczypospolitej *Psalmy Dawidowe* przyczyniły się do unifikacji obrządku ewangelicko-reformowanego na jej obszarze. Były integralną częścią wspólnego kancjonału wszystkich Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej od jego pierwszego wydania z roku 1636, aż do ostatniego, które ukazało się w 1782 r. Towarzyszyły polskim ewangelikom reformowanym ponad dwieście lat. W Wielkopolsce używano ich co najmniej do połowy dziewiętnastego wieku, kiedy to zaniechano odprawiania regularnych

nabożeństw w języku polskim w Lesznie. Osiemnastowieczne wydanie pruskie (Królewiec 1742) służyło wiernym Jednoty litewskiej co najmniej do 1810 r.

Stopniowy upadek kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej Obojga Narodów zbiegł się w czasie z upadkiem samej Rzeczypospolitej. Wraz z nią do historii przeszły *Psalmy Dawidowe*, których pod zaborami nigdy już nie wydrukowano. Dziewiętnastowieczne kancjonały reformowane w języku polskim zerwały z kalwińską tradycją przyznawania psalmom pierwszeństwa w uwielbieniu Boga. Nie zawierają już Psalterza w całości, a pojedyncze psalmy metryczne rozproszone są pośród innych pieśni. Autor wileńskiego *Piosennika z modlitewnikiem*, ks. Władysław Kurnatowski we wstępie do swojego dzieła napisał, że ze starego kancjonału zaczerpnął teksty pięćdziesięciu czterech psalmów, z których znaczną część poprawił i uwspółcześnił⁹²⁸. W tej grupie znalazło się jedynie kilka poprawionych psalmów Rybińskiego⁹²⁹. W warszawskim śpiewniku z 1866 r.⁹³⁰, pośród nielicznych parafraz psalmów, nie ma ani jednej pochodzącej z *Psalmów Dawidowych*. Kultura liturgiczno-muzyczna polskich ewangelików reformowanych coraz bardziej upodabniała się do luterkańskiej. Psalmy zostały wyparte przez hymny.

⁹²⁸ W. Kurnatowski, op. cit., s. IV.

⁹²⁹ Ps 103 (pod nr 14), Ps 25 (pod nr 22), Ps 23 (pod nr 37), Ps 36 (pod nr 38), Ps 136 (pod nr 60), Ps 90 (pod nr 105), Ps 148 (pod nr 246), Ps 146 (pod nr 349).

⁹³⁰ *Zbiór pieśni i modlitw chrześcijańskich do publicznego i prywatnego nabożeństwa dla wyznawców ewangelicko-reformowanych przeznaczony*, Warszawa 1866, wersja elektroniczna: <https://polona.pl/item/zbior-piesni-i-modlitw-chrzcianskich-do-publicznego-i-prywatnego-nabozenstwa-dla,OTI4ODUwMDI/0/#item> (dostęp: 20.04.2022).

Bibliografia

1. Źródła

1.1. Biblia

1. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny*, tłum. Piotr Zaremba, Poznań 2018.
2. *Biblia Tysiąclecia* (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 5, Poznań 2003).
3. *Biblia warszawska* (Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z hebr. i grec. oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1994).
4. *Psalterz Dawidów* w przekładzie J. Wujka, wstęp i oprac. J. Frankowski, Warszawa 1993.
5. *Psalterz Grecki. Psalterz Proroka i Króla Dawida z komentarzami Świętych Ojców, Nauczycieli Kościoła i pisarzy bizantyjskich*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2017.

1.2. *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego i kancjonały zawierające *Psalmy Dawidowe* w całości

1. Edycja Raków 1605: *Psalmy Dawidowe przekładania x. Macieia Rybińskiego Na melodye psalmów francuskich urobione, w roku pańskim, 1605*, <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe,MTM5ODM1MDA4/6/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).
2. Edycja Gdańsk 1616: *Psalmy Dawidowe przekładania Macieia Rybińskiego na melodye psalmów francuskich urobione*, <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/show-content/publication/edition/336947?id=336947> (dostęp: 20.04.2022), <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/BU4Q7TJFPZ4CWAP7V7VLOPVBUXOXAYCO> (dostęp: 20.04.2022).
3. Edycja Toruń 1617: *Psalmy Monarchy y Proroka S. Dawida przekładania X. Macieja Rybińskiego, znowu przeyrzane y wydrukowane*.
4. Edycja Toruń 1618: *Psalmy monarchi y proroka s. Dawida, przekładania x. Macieja Rybinskiego, znowu przeyrzane y wydrukowane*, <https://cyfrowe.mnk.pl/dlibra/>

- publication/26438 (dostęp: 20.04.2022), <https://polona.pl/item/psalmy-monarchi-y-proroka-s-dawida-przekladania-x-macieja-rybinskiego-znowu,Nzg1Mjk4MA/3/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).
5. Edycja Gdańsk 1619: *Psalmy Dawidowe z Hymnami. Piesni Duchowne. Katechizm Mnieyszy y Wietszy Z skladami dawnemi Wiary Katolickiej. Modlitw Osobliwych Sto*, <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/8846/edition/7979/content> (dostęp: 20.04.2022), <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe-z-hymnami-piesni-duchowne-katechizm-mnieyszy-y-vvietszy-z-skladami,Nzg1Mjk4MQ/1/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).
 6. Edycja Raków 1624: *Psalterz dawidów, przekładania X. Macieja Rybińskiego, na melodie Psalmów francuskich, z argumentami x. Jana Turnowskiego superintendenta wielgop. uczyniony teraz znowu na żądanie wielu ludzi pobożnych poprawiony i przedrukowany z przydaniem na końcu kilku pieśni nabożnych*.
 7. Edycja Gdańsk 1628: *Psalmy Dawidowe przekładania X. Macieja Rybińskiego*, <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe-przekladania-x-macieja-rybinskiego,ODM5NjEzMzU/0/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).
 8. Edycja Gdańsk 1632: *Psalmy Dawidowe przekładania X. Macieja Rybińskiego*, <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe-hymny-albo-piesni-duchowne-zwyczajne-a-niektore-z-niemieckich,MTA0MjQ0OTcx/0/#info:metadata>, <https://polona.pl/item/psalmy-dawidowe,NzQwNTE3MDk/1/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022)., <http://dlibra.umcs.lublin.pl/dlibra/documenta?id=14611&from=pubindex&dirids=7&lp=390> (dostęp: 20.04.2022).
 9. Edycja Gdańsk 1636: *Kancyonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych [...] : za zgoda wszystkich zborow ewangelickich koronnych, W.X.L. y państw do nich należących, z dawniejszych kancyonalow, Psalterzow y katechizmow zebrane y gwoli jednostaynemu używaniu wydane*, <https://polona.pl/item/kancyonal-to-jest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-za-zgoda-wszystkich-zborow,OTc3Mzg1NTk/0/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).
 10. Edycja Gdańsk 1640: *Kancyonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych...*, <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/355120/edition/338877/content> (dostęp: 20.04.2022).

11. Edycja Gdańsk 1641: *Kancyonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych*, www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/10043/edition/9040/content (dostęp: 20.04.2022).
12. Edycja Gdańsk 1646: *Kancyonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych...*, <https://polona.pl/item/kancyonal-to-jest-ksiegi-psalmow-hymnow-y-piesni-duchownych-na-chwale-boga-w-troycy-s,MTE3ODExMTIx/4/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022), <https://dlibra.kul.pl/dlibra/show-content/publication/edition/29980?id=29980> (dostęp: 20.04.2022), <https://polona.pl/item/kancyonal-to-jest-ksiegi-psalmow-hymnow-y-piesni-duchownych-na-chwale-boga-w-troycy-s,MTE2ODExODk0/4/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022), <https://pbc.gda.pl/dlibra/publication/16278/edition/12789/content> (dostęp: 20.04.2022).
13. Edycja Gdańsk 1661: *Kancyonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych...*
14. Edycja Gdańsk 1684: *Kancyonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych...*, <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/355121/edition/338878?language=en> (dostęp: 20.04.2022), <https://play.google.com/books/reader?id=pP5kAAAACAAJ&pg=GBS.PP14> (dostęp: 20.04.2022).
15. Edycja Gdańsk 1706: *Kancyonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych...*, <https://polona.pl/item/kancyonal-to-iest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-za-zgoda-wszystkich-zborow,MTI1MzM5NDUx/3/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022), <https://polona.pl/item/kancyonal-to-iest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-za-zgoda-wszystkich-zborow,MTI1MzM5NDU0/0/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).
16. Edycja Królewiec 1742: *Kancyonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych*, <https://polona.pl/item/kancyonal-to-iest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-na-chwale-bogu-w-troycy-swietey,MTI1OTgzNDA1/0/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).
17. Edycja Wschowa 1782: *Kancyonal to jest Ksiegi psalmow y piesni duchownych*, <https://polona.pl/item/kancyonal-to-iest-ksiegi-psalmow-y-piesni-duchownych-za-zgoda-wszystkich-zborow,MTI2MDA2NTY5/1/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).

1.3. Pozostałe kancjonały i Psalterze metryczne

1.3.1. Wydania oryginalne

1. *Cantional, to jest Pieśni Krześciańskie ku Chwale Boga w Troycy jedyneho [...] :* porządkiem nie tylko słusznym, ale też z pilnością wielką, nad pierwsze wydania, nie bez Correctury znaczney, wypuszczone : Z Przydatkiem Psalmow y Piosneczek teraz nowo zebranych, więc y Modlitw niemało, Toruń 1620, <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/274321/display/Default> (dostęp: 20.04.2022).
2. *Cantional To jest Pieśni Krześciańskie ku chwale Boga w Trojcy S. Jedyneho [...] :* Porządkiem słusznym [...] nad pierwsze Edycie, nie bez Correctury znaczney, wydane : Z Przydatkiem Psalmow y Piosneczek teraz nowo zebranych y z niemieckiego przetłumaczonych, Więc y Katechizmu y niemało Modlitew, Toruń 1638, <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/274322/display/Default> (dostęp: 20.04.2022).
3. *Cantional, To jest Pieśni Krześciańskie ku chwale Boga w Trojcy S. Jedyneho [...] :* Porządkiem słusznym, z pilnością wielką, nad pierwsze Edycie nie bez Correctury znaczney, wydane : Z przydatkiem Psalmow y Piosneczek teraz nowo zebranych y z Niemieckiego przetłumaczonych, Więc y Katechizmu y niemało Modlitew, Toruń 1648, <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/274320/display/Default> (dostęp: 20.04.2022).
4. *Doskonały Kancjonał Polski zawierający w sobie pieśni, hymny i psalmy krześcijańskie z toruńskich, gdańskich, królewieckich starszych z nowszych kancjonałów zebrane i częścią poprawione, a z przydatkiem świeżo przetłumaczonych piosneczek, także katechizmu z modlitew Ś. nawet i rejestrów potrzebnych na chwałę, a kościołowi prawowiernemu na zbudowanie,* Brzeg, 1673, <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/513167/edition/420121/content> (dostęp: 20.04.2022).
5. *Kancyonał, to iest Pieśni chrześciańskie, ku chwale Boga w Troycy iedyneho i pocieszę wiernych iego [...] z pilnością wielką nad pierwsze wydania nie bez korrectury znaczney wypuszczone [...] z przydatkiem piosneczek pewnych i psalmów niektórych, więc i modlitew nie mało,* Toruń 1596, <https://polona.pl/item/kancyonal-to-iest-piesni-chrzescianskie-ku-chwale-boga-w-troycy-iedyneho-i-pocieszę,NzkyMTIyOQ/3/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).

6. *Kancyonał kościelny międzyborski, albo pieśni duchowne jako z dawnych czasów przy polskim nabożeństwie międzyborskim słynęły : ztowarzyszone z piosneczkami przetłumaczonemi B.M. Księza Samuela Cretiusa [...] kaznodzieje i fararza polskiego międzyborskiego*, Brzeg 1725, <https://polona.pl/item/kancyonal-koscielny-miedzyborski-albo-piesni-duchowne-jako-z-dawnych-czasow-przy-polskim,MTI1OTgzNDE1/0/#info:metadata> (dostęp: 20.04.2022).
7. *Kniga nobaznistes krikścioniszkos, ant gárbos Diewuy Traycey Szwentoy wienatijam ant wartojimá báznićioms dides Kunigistes Lietuwos iszduotá*, Kiejdany 1653, <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1R0000341598> (dostęp: 20.04.2022).
8. *Nowo wydany Kancyonał albo Pieśni Na chwałę Boga w Troycy S. jedynego [...] z starey Edicyey Torunskiej we Gdansku drukowaney Roku 1646. zebrane : Przydane są Collecty zwyczajne kościelne, z intonacyami y Responsami chornemi zwyczajnemi, Pieśni takiesz [...] z Kancyonała niemieckiego wielkiego Pruskiego na Język Polski [...] przełożonych na sto sześćdziesiąt y kilka [...] Na koncu tez Modlitwy nabozne [...]czlowiekowi Chrześciańskiemu w potrzebach roznych służące*, Królewiec 1684, <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/274319/display/Default> (dostęp: 20.04.2022).
9. *Piosennik z modlitewnikiem, to jest zbiór pieśni swietych y modlitew [...] ; K'woli używaniu jednoty ewangelickiey wyznania reformowanego w W. X. L. będącey [...] do druku podany*, Królewiec 1810, <https://kpbc.umk.pl/dlibra/publication/75235/edition/85290/content> (dostęp: 20.04.2022).
10. *Pisně duchownj Ewangelistske z Pisem Swatych a w nich zawřeneho Božihó Učeni, složene [...] wydane: leta 1615.*
11. *Wybrany y Zupelny Kancyonał Gdański w Którym 565. Pieśni Duchownych, na Część y Chwałę Boga w Troycy S. Jedynego y Zbudowanie Kościoła Chrześciańskiego Z przydatkiem Pieśni y nabożnych Modlitew, Jako też y krótkich Pytań Katechizmowych. Na wielu żądanie Pierwszym razem w tym wygodnym Formacie wygotowany*, Gdańsk 1637, <https://pbc.gda.pl/publication/50546/edition/44014/wybrany-y-zupelny-kancyonal-gdanski-w-ktorym-565-piesni-duchownych-z-przydatkiem-piesni-y-naboznych-modlitew-jako-tez-y-krotkich-pytan-katechizmowych-na-wielu-zadanie-pierwszym-razem-w-tym-wygodnym-formacie-wygotowany?language=pl> (dostęp: 20.04.2022).

12. *Žalmowé neb Zpěwowé swatého Dawida, kterýchž Cýrkew swatá y stará y nowá při službě Božj, wúbec y ginde obzwlásstně wždycky s mnohým prospěchem vžjwala*, v tiskárně Českých bratří, 1598, <https://books.google.cz/books?vid=NKP:1002401020&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> (dostęp: 20.04.2022).
13. *Zbiór pieśni i modlitw chrześcijańskich do publicznego i prywatnego nabożeństwa dla wyznawców ewangelicko-reformowanych przeznaczony*, Warszawa 1866, <https://polona.pl/item/zbior-piesni-i-modlitw-chrzescianskich-do-publicznego-i-prywatnego-nabozenstwa-dla,OTI4ODUwMDI/0/#item> (dostęp: 20.04.2022).

1.3.2. Wydania współczesne (opracowane)

1. Gruchała, J. S., Poźniak, P. (red.), *Jakub Lubelczyk: Psalterz i kancjonał z melodiami drukowany w 1558 roku*, Kraków 2010.
2. Kocot, A., Poźniak, P. (red.), *Pieśni z kancjonałów Jana Seklucjana (1547, 1550, 1559) oraz z różnych druków ok. 1554-ok. 1607*, Kraków 2012.
3. Komorowska, M., Poźniak, P. (red.), *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558-1600), cz. II Katechizm nieświeski i wileński*, Kraków 2018.
4. Malicki, M., Poźniak, P. (red.), *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558-1600), cz. I Katechizm krakowski i królewiecki*, Kraków 2018.
5. Malicki, J., Sierny, T., *Doskonały Kancjonał Polski*, Katowice 2018.

1.4. Wyznania wiary z okresu reformacji

1. *Apologia Konfesji Augsburskiej*, <https://www.luteranie.pl/11886/apologia-konfesji-augsburskiej> (dostęp: 20.04.2022).
2. *Belgijskie Wyznanie Wiary*, <http://www.wroclaw.reformacja.pl/2012-01-31-16-42-07/konfesje2/36-belgijskie-wyznanie-wiary-confessio-belgica.html>, tłum. S. Smolarz (dostęp: 20.04.2022).
3. *Formuła Zgody. Część pierwsza*, <https://www.luteranie.pl/12054/czesc-pierwsza> (dostęp: 20.04.2022).
4. *Genewskie Wyznanie Wiary*, <http://www.wroclaw.reformacja.pl/2012-01-31-16-42-07/konfesje2/35-genewskie-wyznanie-wiary>, tłum. B. Jarmulak (dostęp: 20.04.2022).

5. *Konfesja Augsburska cz. I*. <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-i/> (dostęp: 20.04.2022).
6. *Konfesja Augsburska cz. II*. <https://www.luteranie.pl/11884/konfesja-augsburska-cz-ii/> (dostęp: 20.04.2022).
7. *Konfesja Sandomierska*, Warszawa 1995.
8. *Wspólna deklaracja doktryny Kościoła Reformowanego w Królestwie Polskim, w Wielkim Księstwie Litewskim, oraz w pozostałych prowincjach królestwa, w celu wyjaśnienia kwestii diskutowanych, przedstawiona na kolokwium w Toruniu dnia 1 września roku 1645*, tłum. B. Jarmulak, <https://reformowanypoznan.org/2020/11/deklaracja-torunska/> (dostęp: 20.04.2022).

1.5. Pisma reformatorów

1. Calvin, J. *Commentaires de Jean Calvin sur le livre des Pseaumes: avec une table fort ample des principaux points traittez és ommentaires*, Paris 1859, <https://www.unige.ch/theologie/cite/calvin> (dostęp: 20.04.2022).
2. Calvin, J. *Commentary on Psalms 71. Calvin's Commentary on the Bible*. <https://www.studylight.org/commentaries/eng/cal/psalms-71.html> (dostęp: 20.04.2022).
3. Calvin, J., *Institution de la religion chrestienne*, Paris 1859, t. 2, Livre 3, <https://www.unige.ch/theologie/cite/calvin/institution> (dostęp: 20.04.2022).
4. Calvin, J., *The Form of Prayers and Songs of the Church, 1542: Letter to the Reader*, „Calvin Theological Journal”, 1980, t. 15, z. 2, s. 160-165.
5. Hus, J., *O Kościele*, tłum. K. Moskal, Lublin 2007, s. 137.
6. Kalwin, J., *Do Wielce Czcigodnego i Potężnego Zygmunta Augusta...*, tłum. B. Jarmulak, <https://reformowanypoznan.org/2017/11/dedykacja-kalwina-dla-zygmunta-augusta> (dostęp: 20.04.2022).
7. Kalwin, J., *Istota religii chrześcijańskiej. Księga pierwsza*, tłum. J. Kucharczyk, R. Leszczyński, J. Wietrzykowski, Świątchłowice 2020.
8. Kalwin, J., *Podstawowe nauki religii chrześcijańskiej (Institutio christianae religionis). Księga III. Rozdział XX*, tłum. J. Sałacki, Toruń 2018.
9. Luter, M. *Komentarz do Magnificat*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangeliczne*, Niepokalanów 2000, s. 129-137.

10. Luter, M., *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*, tłum. M. Osęka, Warszawa 2007.
11. Luter, M., *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, Świętochłowice 2002.
12. Luter, M. *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Warszawa 1992.
13. Łaski, J., *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania*, tłum. T. Płóciennik, Warszawa 2004.
14. Zwingli, H., *67 artykułów*, <https://www.jednota.pl/index.php/ewangelicyzm/ulryk-zwingli/4265-67-artykulow> (dostęp: 20.04.2022).

1.6. Pozostałe źródła

1. *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 1, oprac. M. Sipayłło, Warszawa 1966.
2. *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 3: *Małopolska 1571–1632*, oprac. M. Sipayłło, Warszawa 1983.
3. *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 4: *Wielkopolska 1569–1632*, oprac. M. Sipayłło, Warszawa 1997.
4. *Akta synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej 1626-1637*, oprac. M. Liedke, P. Guzowski, Warszawa 2011.
5. Ambroży, *Explanatio Psalmorum XII*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXIV, Vindobonae – Lipsiae 1919.
6. Atanazy Wielki, *List do Marcelina o interpretacji psalmów*, tłum. P.M. Szewczyk, <http://patres.pl/list-do-marcelina-o-interpretacji-psalmow/> (dostęp: 20.04.2022).
7. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sułowski, Warszawa 1986.
8. Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1954.
9. *Autobiografia Jana Rybińskiego, seniora braci czeskich*, wyd. A. Danysz, „Reformacja w Polsce” 1922, t. 2, s. 305-314.
10. Bazyli Wielki, *Homiliae super Psalmos*. In Opera omnia, Edited by J.-P. Migne, PG 29:209-494, Paris 1857.
11. Benedykt z Nursji, *Reguła*, <http://www.benedyktyni.net/wspolnota-15016/regula-15019> (dostęp: 20.04.2022).
12. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000.
13. *Euchologion*, Warszawa 2016.

14. Grzegorz z Nyssy, *O tytułach psalmów*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2014.
15. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 113-119.
16. Jan Chryzostom, *Expositiones in Psalmos*. In Opera omnia, Edited by J.-P. Migne, PG 55: 39-498, Paris 1862.
17. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
18. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 51-81.
19. *List Barnaby*, w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 179-199.
20. Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
21. Orygenes, Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, tłum. S. Kalinowski, Kraków 2004.
22. Paprocki, H., *Liturgie Kościoła prawosławnego*, Kraków 2014.
23. Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filipi*, w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 156-161.
24. Tedoret z Cyru, *Interpretatio in Psalmos*. In Opera omnia, Edited by J.-P. Migne, PG 80: 857-1997, Paris 1860.
25. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2018.
26. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Belch, London 1975.
27. *Trzeci List Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 133-151.

2. Opracowania

2.1 Encyklopedie, słowniki, leksykony i bibliografie

1. Budzyk, K. (red.), *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”. Piśmiennictwo staropolskie: hasła osobowe N-Ż*, Warszawa 1965.
2. Chodynicki, I., *Dykcjonarz uczonych Polaków*, t. 3. Lwów 1833.
3. Chojnacki, W., *Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530-1939*, Warszawa 1966.
4. Dembowski, E., *Piśmiennictwo Polski w zarysie*, Poznań 1845
5. *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012.
6. *Encyklopedyja powszechna*, t. 22, Warszawa 1866.

7. Estreicher, K., *Bibliografia polska*, t. 26, Kraków 1915.
8. Jocher, A., *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce, od wprowadzenia do niej druku po rok 1830 włącznie*, t. 2, Wilno 1842.
9. *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny* t. 2, Warszawa 1984.
10. *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, Kraków 1991-1992.
11. Stankiewicz, M., *Bibliografia litewska od 1547 do 1701*, Kraków 1889.
12. Wiszniewski, M., *Historia literatury polskiej*, t. 6, Kraków 1844.

2.2. Wydawnictwa zwarte

1. Anttila, M.E., *Luther's Theology of Music*, Berlin/Boston 2013.
2. Bahlcke, J., *Kalwinizm i Jednota braci czeskich w Europie Środkowej i Środkowo-Wschodniej. Studia na temat społecznego i kulturowego znaczenia wyznania reformowanego w okresie wczesnonowoczesnym*, Berlin - Siedlce 2017.
3. Bainton, R., *Tak oto stoję*, tłum. W. Maj, Katowice 1995.
4. Barański, Ł., Sojka, J., *Reformacja*, t. 1, Bielsko-Biała 2016.
5. Barański, Ł., Sojka, J., *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017.
6. Bem, K., *Calvinism in the Polish Lithuanian Commonwealth 1548–1648*, Leiden 2020.
7. Bertoglio, Ch., *Reforming Music. Music and the Religious Reformations of the Sixteenth Century*, Berlin/Boston 2017.
8. Bidlo, J., *Jednota bratrská v prvním vyhnání*, t. 1-4, Praha 1900-1932.
9. Bobrinskoy, B., *Życie Liturgiczne*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2004.
10. Bovet, F., *Histoire du psautier des églises réformées*, Paris, 1872.
11. Brown, C.B., *Singing the Gospel. Lutheran Hymns and the Success of the Reformation*, Cambridge (Massachusetts)/London (England) 2005.
12. Buchwald-Pelcowa, P., *Dawne wydania dzieł Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1993.
13. Chmielewska, L., *Pierwotne formy kontraktualizmu. Polityczny wymiar przymierza biblijnego w myśli i praktyce protestanckiej XVI i XVII wieku*, Łódź 2017.
14. Derdziuk, E., *Mnisi Iroszkoccy. Św. Kolumban Młodszy - Ewangelizacja Europy*, Lublin 1997.

15. Dobrzycki, S., *Psalterz Kochanowskiego: jego powstanie, źródła, wzory*, Kraków 1910.
16. Douen, O., *Clément Marot et le Psautier Huguenot*, Paris 1878.
17. Dworzaczkowa, J., *Szkoła w Lesznie do roku 1656: nauczyciele i programy*, Leszno 2003.
18. Dworzaczkowa, J., *Bracia czescy w Wielkopolsce w XVI i XVII wieku*, Warszawa 1997.
19. Escaffit, J.C., Rasiwała, M., *Historia Taize*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 2009.
20. Garside, Ch., *Zwingli and the Arts*, New York 1966.
21. Gillingham, S. E., *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford 1994.
22. Gmiterek H., *Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej : połowa XVI - połowa XVII wieku: studium porównawcze*, Lublin 1987.
23. Grabowski, T., *Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce*, „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności”, 1906, t. 43.
24. Gruchała, J. S., *Psalm, hymn, pieśń pełne Ducha. Studia o staropolskich tekstach religijnych*, Kraków 2013.
25. Haik-Vantoura, S., *Music of the Bible Revealed*, Berkeley 1991.
26. Harper, J., *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2002.
27. Hartleb, K., *Jan Zambocki, dworzanin i sekretarz JKM*, Warszawa 1937.
28. Havergal, W.H., *History of the Old Hundredth Tune*, London, 1854.
29. Johnson, P., *Historia Żydów*, tłum. A. Nelicki, Kraków 1993.
30. Jung, D., *Gdańskie hymny Jakuba Gembickiego*, Gniezno 2014.
31. Karski, K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994.
32. Kawecka-Gryczowa, A., *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku. t. 3. Cz. 1, Wielkopolska*, Wrocław - Warszawa 1977.
33. Kawecka-Gryczowa, A. (red.), *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku. t. 4, Pomorze*, Wrocław - Warszawa 1962.
34. Kelly, J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
35. Kossowska, M., *Biblia w języku polskim*, t. 1., Poznań 1968.
36. Kossowska, M., *Biblia w języku polskim*, t. 2, Poznań 1969.

- 37.Kowalska, H., *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556-1560*, Warszawa 1999.
- 38.Kraśiński, W., *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, t. 1, Warszawa 1903.
- 39.Kraśiński, W., *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, t. 2 cz. 1, Warszawa 1904.
- 40.Kwilecka, I., *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań, 2003.
- 41.Leaver, R.A., *Luther's liturgical music. Principles and implications*, Minneapolis 2017.
- 42.Lehman, J., *Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937.
- 43.Liedke, M., *Od prawosławia do katolicyzmu: ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*, Białystok 2004.
- 44.Long, G., Corsani, F., „*Cantar salmi a Dio...*” *I valdesi dal Psautier ginevrino agli innari dell'evangelismo italiano*, Torino 2002.
- 45.Łach, S., *Księga Psalmów. Wstęp - Przekład z oryginału - Komentarz - Ekskursy*, Poznań 1990.
- 46.Ławreszuk, M., *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2014.
- 47.Łukaszewicz, J., *O kościołach braci czeskich w dawnej Wielkiej Polsce*, Poznań 1835.
- 48.Maciuszko, J.T., *Konfederacja warszawska 1573 roku. Geneza, pierwsze lata obowiązywania*, Warszawa 1984.
- 49.Maciuszko, J.T., *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Warszawa 2002.
- 50.Małłek, J., *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI-XX w.)*, Toruń 2021.
- 51.Meller, K., *Jakuba Lubelczyka Psalterz Dawida z roku 1558. Studium filologiczne*, Poznań 1992.
- 52.McGinn, B., *Duchowość chrześcijańska. t.1: Początki do XII wieku*, tłum. S. Patlewicz, Kraków 2010.
- 53.McGrath, A., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009.
- 54.McNamara, M., *The Psalms in the early Irish Church*, Sheffield 2000.
- 55.Montagu, J., *Instrumenty muzyczne w Biblii*, tłum. G. Kubies, Kraków 2006.

- 56.Moyise, S., Menken, M.J.J. (red.), *The Psalms in the New Testament*, London - New York 2004.
- 57.Newman, J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa (bez roku wydania).
- 58.O'Malley, J. W., *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2014.
- 59.Østrem, E.,Fleischer J., Petersen, N. H., *The Arts and the Cultural Heritage of Martin Luther*, Copenhagen 2002.
- 60.Pecaric, S. (red.), *Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, Kraków 2002.
- 61.Pelc, J., *Jan Kochanowski w tradycjach literatury polskiej*, Warszawa 1965.
- 62.Pelikan, J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny, t. 1: Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum., M. Hoffner, Kraków 2008.
- 63.Pelikan, J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny, t. 4, Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, tłum. M. Król, Kraków 2010.
- 64.Pesch, O., *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań 2008.
- 65.Pietkiewicz, R., *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim, t. 1, Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016.
- 66.Pidoux, P., *Le Psautier Huguenot du XVIIe siècle; premier volume, Les mélodies*, Basel, 1962.
- 67.Pidoux, P., *Le Psautier Huguenot du XVIIe siècle; deuxieme volume, documents et bibliographie*, Basel, 1962.
- 68.Pirożyński J. (red.), *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku : praca zbiorowa, t. 1: Małopolska, cz. 2: Wiek XVII-XVIII, vol. 2: L - Ź i drukarnie żydowskie*, Kraków 2000.
- 69.Pitre, B., *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, tłum. E. Sobolewska, Kraków 2018.
- 70.Potter, G.R., *Zwingli*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 1994.
- 71.Pratt, W.S., *The Music of the French Psalter of 1562*, New York, 1939.
- 72.Ptaszyński, M., *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu*, Warszawa 2018
- 73.Ravasi, G., *Psalmy, t. 1*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2007
- 74.Ratzinger, J., *Bogu pięknie śpiewajcie. Biblijne podstawy muzyki kościelnej*, w: idem, *Opera omnia, t. 11: Teologia liturgii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012.

- 75.Ratzinger, J., *Duch Liturgii*, w: idem, *Opera omnia*, t. 11: *Teologia liturgii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012.
- 76.Ratzinger, J., *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- 77.Ratzinger, J., *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- 78.Ratzinger, J., *Jezus z Nazaretu. Część II. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- 79.Ratzinger, J., *Słowo Boga. Pismo - Tradycja - Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.
- 80.Richard, M., *Życie codzienne hugonotów od edyktu nantejskiego do Rewolucji Francuskiej*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1978.
- 81.Roper, L., *Marcin Luter. Prorok i buntownik*, tłum. M. Potz, L. Chmielewska, Łódź 2017.
- 82.Rott, D., *Bracia czescy w dawnej Polsce*, Katowice 2002.
- 83.Róžański, K. M., *Wpływ Reformacji XVI wieku na teologię prawosławną do XIX wieku na wybranych przykładach. Studium historyczno-dogmatyczne*, Praca doktorska napisana pod kierunkiem bp. prof. Marcina R. Hintza, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2019 (niepublikowana).
- 84.Schilling, H., *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, tłum. J. Kałużny, Poznań 2017.
- 85.Schmemmann, A., *Za życie świata*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1988.
- 86.Schmidt, W. H., *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, tłum. P. Mathaeus, Bielsko-Biała 1997.
- 87.Sojka, J., *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wisła 2014.
- 88.Śliziński, J., *Z działalności literackiej Braci Czeskich w Polsce*, Wrocław 1959.
- 89.Taft, R.F., *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, S. Gałęcki, E. Litak, Kraków 2014
- 90.Tasak, W., *Reformacja. Sukces czy porażka?*, Warszawa 2017.
- 91.Tazbir, J., *Państwo bez stosów i inne szkice*, Kraków 2000.
- 92.Tazbir, J., *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993.
- 93.Todd, J.M., *Marcin Luter*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1983.
- 94.Uglorz, M., *Izrael ludem Jahwe. Zarys starotestamentowej antropologii teologicznej*, Bielsko-Biała 2012.

95. Waluszewska, J., *Maciej Rybiński człowiek i autor Psalterza*, Toruń 1952, niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. K. Górskiego, Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, sygn. 215.
96. Wellesz, E., *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, M. Kaziński, Kraków 2006.
97. Weeda, R., *Itinéraires du Psautier huguenot à la Renaissance*, Turnhout 2009.
98. Wilson-Dickson, A., *Historia muzyki chrześcijańskiej*, tłum. M. Wiśniewska, Warszawa 2007.
99. Witte, J., *Prawo, religia i prawa człowieka w kalwinizmie u progu nowoczesności*, tłum. M. Dybowski, Warszawa 2017.
100. Wojak, T., *Szkice z dziejów reformacji w Polsce XVI i XVII. w.*, Warszawa 1977.
101. De Vaux, R., *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
102. Ziomba, A., *Nowe dzieci Izraela: Stary Testament w kulturze holenderskiej XVII wieku*, Warszawa 2000.
103. Ziomek, J., *Retoryka opisowa*, Warszawa 1990.

2.3. Artykuły

1. Ashley, K., *Psalm-Singing at Home: The Case of Etienne Mathieu, a Burgundian Protestant*, w: M. Faini, A. Meneghin (red.), *Domestic Devotions in the Early Modern World*, Leiden - Boston, 2018, s. 71-81.
2. U. Augustyniak, *Instrukcja Bogusława Radziwiłła dla opiekunów jego córki, Ludwiki Karoliny (Przyczynek do edukacji młodej ewangeliczki w końcu XVII wieku)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. 36, 1992, s. 215-235.
3. Bem, K., *Ustroje kościołów ewangelicko-reformowanych w Rzeczypospolitej Obojga Narodów na przełomie XVI i XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. 57, 2013, s. 123-153.
4. Benson, L.F., *John Calvin and the Psalms of the Reformed Churches*, „Journal of the Presbyterian Historical Society” 1909, t. 5, s. 1-21.
5. Berthoud, J.M., *THÉODORE DE BÈZE. Pasteur et défenseur de la foi (1519-1605)*, <http://larevuereformee.net/articlerr/n240/theodore-de-beze-pasteur-et-defenseur-de-la-foi-1519-1605> (dostęp: 20.04.2022).
6. Bidlo, J., *Wzajemne stosunki czeskiej i polskiej Jednoty w okresie 1587–1609*, „Reformacja w Polsce” 1922, nr 2, s. 118-124.

7. Blankenburg, W., *Lobwasser, Ambrosius*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000016838?rskey=xbEKFL&result=1> (dostęp: 20.04.2022).
8. Breuer, D., *Genfer Psalmen im katholischen Rheinfelsischen Gesangbuch (1666)*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 317-329.
9. Brzegowy, T., *Jerozolimskie środowisko Psalterza*, „Collectanea Theologica” 1987, r. 57, s. 15-40.
10. Busser, F., *Duchowość Zwingliego i Bullingera - reformacja w Zurychu*, w: (red.) J. Raitt, *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 307-324.
11. Cameron, B., *Luther's Summaries of the Psalms (1531) - A Model for Contemporary Psalm Interpretation*, St. Louis 1991, <https://scholar.csl.edu/stm/481/> (dostęp: 20.04.2022).
12. Dobbins, F., *Marot, Clément*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000017842> (dostęp: 20.04.2022).
13. Dunning, A., *Calvin [Cauvin], Jean*. Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000004620> (dostęp: 20.04.2022).
14. Fijałkowski, F., *Kancjonał Piotra Artomiusza z 1620 r.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. 43, 1999, s. 129-148.
15. Fijałkowski, F., *Polska wspólnota ewangelicko-reformowana w Królewcu*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. 45, 2001, s. 133-153.
16. François, P., *Calvin the Poet. The Strasbourg Psalter of 1539*, w: M Arnold (red.), *John Calvin, The Strasbourg Years (1538-1541)*, Eugene, OR, 2016, s. 61-72.
17. Gaillard, P.A., *Bèze, Théodore de*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000003001?rskey=vtPGLE> (dostęp: 20.04.2022).

18. Gaillard, P.A., Freedman, R., *Goudimel [Godimel, Godimell, Godymel, Jodimel, Jodymel, Jodrymel, Jodimey etc.]*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000011539?rkey=RkPnMh&result=1> (dostęp: 20.04.2022).
19. Garside, Ch., *Calvin's Preface to the Psalter: A Re-Appraisal*, „The Musical Quarterly”, 1951, t. 37, nr 4, s. 566-577.
20. Garside, Ch., *The Origins of Calvin's Theology of Music: 1536-1543*, „Transactions of the American Philosophical Society”, 1979, vol. 69, nr 4, s. 1-36.
21. Gherman, A.-M., *The Literary Status of the Metrical Psalters*, w: V. Agrigoroaei, I Sasu (red.), *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities. The Romanian Case*, București 2019, s. 145-155.
22. Gmiterek, H., *Duchowni Jednoty Braci Czeskich w zborach kalwińskich Małopolski i Litwy w pierwszej połowie XVII wieku*, „Historica. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas philosophica Historica Sborník prací historických”, R. 31, 2002, s. 157-164.
23. Gmiterek, H., *Kalwinizm po czesku? Kościół ewangelicko-reformowany i Jednota braci czeskich w Rzeczypospolitej XVI wieku*, w: Chemperek, D. (red.), *Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI-XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 88-103.
24. Gmiterek, H., *Problemy unifikacji liturgii braci czeskich i kalwinów w Rzeczypospolitej XVI-XVII w.*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio F, Historia”, R. 40, 1985, s. 49-116.
25. Gmiterek, H., *Prowincje czy konfesje? Przyczynek do sprawy ujednolicenia obrządku w zborach kalwińskich i braci czeskich w XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R 29, 1984, s. 145-153.
26. Gmiterek, H., *Wymiana duchownych i nauczycieli pomiędzy Kościołem braci czeskich i kalwińskim w Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku: z dziejów wzajemnych stosunków*, „Rocznik Lubelski” 23-24, 1981-1982, s. 47-64.
27. Gutknecht, D., *Die Melodik des Genfer Psalters. Genese und Form*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 97-110

28. Greef, W. de, *Calvin as commentator on the Psalms*, w: *Calvin and the Bible*, Cambridge 2006, s. 85-106.
29. Gy, P.M., *Sakramenty i liturgia w chrześcijaństwie łacińskim*, w: (red.) B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, tłum. P. Blumczyński, S. Patlewicz, Kraków 2020, s. 360-376
30. Haas, A., *Doskonały kancyonal polski - zabytek piśmiennictwa religijnego na Śląsku*, „Kwartalnik opolski”, 2014, nr 4, r., s. 16-17.
31. Hanusiewicz-Lavallee, M., *Uwagi o polskiej liryce psalmicznej drugiej połowy wieku XVI*, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, R. 111, 2020, z. 2, s. 137-138.
32. Hańczakowski, M., *Czescy emigranci i ich wpływ na polską kulturę przełomu XVI i XVII wieku na przykładzie rodziny Rybińskich i Jana Łasickiego*, „Postscriptum Polonistyczne”, 2019, nr 2 (24), s. 215-232.
33. Higman, F., *Censorship and the Genevan Psalter*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 33-44.
34. Hilbrands, W., *“With Psalms and Hymns” The Reformation, Music, and Liturgy*, w: P. Berthoud, P. J. Lalleman (red.): *The Reformation. Its Roots and Its Legacy*, Eugene, OR, 2017, s. 55-73.
35. Hyde, D.R., *According to the Custom of the Ancient Church? Examining the Roots of John Calvin’s Liturgy*, „Puritan Reformed Journal”, 2009, nr 2, s. 189-211.
36. Jarczykowa, M., *Radziwiłłowie birżańscy jako protektorzy wyznania ewangelicko-reformowanego w pierwszej połowie XVII wieku*, w: Chemperek, D. (red.), *Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI-XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 104-130.
37. Jarmulak, B., *Zachariasz Ursyn*, <https://zajezusem.pl/index.php?num=5106> (dostęp: 20.04.2022).
38. Kingdon, M., *Uses of the Psalter in Calvin's Geneva*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 21-32.
39. Klejnowski-Różycki, D., *Kult obrazów według Reformatorów: Marcina Lutera i Jana Kalwina*, „Studia Oecumenica”, 2017, nr 17, s. 173-194.

40. Konach, W., *Sola scriptura a prawosławne pojmowanie Pisma Świętego i Tradycji Świętej*, „Rocznik Teologiczny”, R. 59, 2017, z. 4, s. 835-846.
41. Korondi, Á., *Hungarian Psalm Translations and their Uses in Late Medieval Hungary*, w: V. Agrigoroaei, I Sasu (red.), *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities. The Romanian Case*, București 2019, s. 64-72.
42. Korzo, M.A., *Psalmy Dawidowe (Gdańsk 1616): przyczynek do recepcji Katechizmu Heidelberskiego w Polsce*, „Biblioteka”, 2005, nr 17 (26), s. 53-63.
43. Korzo, M.A., *Treści katechetyczne oraz ich forma w XVI-wiecznych kancjonałach polskich ewangelików reformowanych*, w: M. Malicki, P. Poźniak (red.), *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558-1600), cz. I Katechizm krakowski i królewiecki*, Kraków 2018, s. 49-61.
44. Koziara, S., *Filologiczne przestrzenie polskich Psalterzy. Od stanu uporządkowania ku nowym zadaniom badawczym*, w: *Filologia jako porządkowanie chaosu. Studia nad językiem i tekstem. Ad honorem Professoris Marci Cybulski*, Łódź 2018, s. 133-143.
45. Lambert, E., „*In corde iubilum*”. *Music in Calvin's Institutes of the Christian Religion*, „Reformation & Renaissance Review” 2012, t. 14, nr 3, s. 269-287.
46. Leaver, R.A., *Genevan Psalm Tunes in the Lutheran Chorale Tradition*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 145-168.
47. Leaver, R.A., *Luther, Martin*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000017219> (dostęp: 20.04.2022).
48. Leaver, R.A., *Zwingli, Ulrich*. Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000031085> (dostęp: 20.04.2022).
49. Leszczyński, R. (sr), *Kłopoty z Mikołajem Rejem*, w: tenże, *Pisma polemiczne*, Warszawa 2011, s. 24-74.
50. Leszczyński, R.M. (jr), *Nauka ewangelicko-reformowana w polskojęzycznych katechizmach z XVI wieku*, w: D. Chemperek (red.), *Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI-XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 57-87.

51. Leszczyński, R.M. (jr), *Ulryk Zwingli a filozofia*, „Rocznik Teologiczny”, R. 62, 2020, z. 2, s. 463-490.
52. Liedke, M., *Bezowocne starania. Korespondencja Jana Kalwina z Zygmuntem Augustem, Jakubem Uchańskim, Janem Tarnowskim, Mikołajem Radziwillem Czarnym*, w: D. Chemperek (red.), *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej: dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI-XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 17-46.
53. Lienhard, M., *Luter i początki reformacji*, w: (red.) J. Raitt, *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, tłum. P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 275-306.
54. Loewe, A., *Musica est Optimum: Martin Luther's Theory of Music*, „Music and Letters”, 2013 nr 4, s. 1-51.
55. Luth, J.R., *Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant. A Strasburg. 1539*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 9-19.
56. Maciuszko, J.T., *Proces konfesjonalizacji w Europie i w Polsce. Kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595*, „Czasy Nowożytne”, 1997, t. 2, s. 17-26.
57. Malicki, M., *Nieznany dotychczas polski katechizm kalwiński ze zbiorów Biblioteki księcia Augusta w Wolfenbüttel*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, 1993, t. 43, s. 75-88.
58. Małłek, J. *O Piotrze Artomiuszu, pastorze kościoła NMP w Toruniu i jego twórczości*, „Linguistica Copernicana”, 2012, nr 2 (8), s. 387-50.
59. Marczuk, B., *Maciej Rybiński à la recherche du sermo humilis. Le Psautier Marot-Bèze en polonais (1605)*, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis”, 2012, nr 7, z. 2, s. 85-98.
60. Marti, A., *Die Rezeption des Genfer Psalters in der deutschsprachigen Schweiz und im rätoromanischen Gebiet*, w: E. Grunewald, H. P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 359-370.
61. Marti, A., Polman, B., *Reformed and Presbyterian church music*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/>

- 9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000048535?rskwy=8ajoyw&result=1 (dostęp: 20.04.2022).
62. Medwid, W., *Marcin Bucer jako pionier reformacyjnego pojednania*, „Polonia Sacra” 2014, nr 4 (37), s. 115-140.
63. Meller, K., *Bracia czescy w perspektywie historycznoliterackiej. Wiek XVI*, „Biblioteka” 2005, nr 9 (18), s. 155-163.
64. Meller, K., *Jakub Lubelczyk – pisarz reformacyjny*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio FF – Philologiae”, 2005, nr 22, s. 21-32.
65. Meller, K., *O pieśniowej twórczości Jakuba Lubelczyka*, „Pamiętnik Literacki” R. 75, 1984, z. 4, s. 151-175.
66. Meller, K., *Psalm - kalwińska „pieśń nad pieśniami”. O kształtowaniu się ewangelickiej kultury literackiej i duchowej*. w: D. Chemperek (red.), *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej: dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI-XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 275-308.
67. Meller, K., *Psalmy nad miód słodsze i tłumacz-pszczoła: o Jakuba Lubelczyka „Psalterzu Dawida” z r. 1558 słów kilka*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1990, nr 3, s. 114-121.
68. Nawarecki, A., *Czytanie psalmów z Lutrem*, „Konteksty”, R. 72, 2018, nr 3 (322), s. 154-161.
69. Nowak, Z., Świdorska, A., *Jan Rybiński: zapomniany poeta pomorski doby Odrodzenia*, „Pamiętnik Literacki”, 1961, nr 52/4, s. 321-371.
70. Nowicka-Jeżowa, A., *Jan Kochanowski wobec protestantyzmu*, w: D. Chemperek (red.), *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej: dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI-XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 216-274.
71. Pawlina, A., *Wojciech Bobowski (Ali Ufkî)–Polak na osmańskim dworze*, w: G. Czerwiński, A. Konopacki (red.) *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie–teksty–historia*, Białystok, 2017, s. 147-165.
72. Pietkiewicz, R., *Edycje pojedynczych psalmów i ich zbiorów w renesansowej Polsce*, w: W. Chrostowski, B. Strzałkowska (red.), *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, Warszawa 2012, s. 510-523.

73. Pietkiewicz, R., *Ulryk Zwingli jako biblista*, „Rocznik Teologiczny”, R. 62, 2020, z. 2, s. 331-416.
74. Pitkin, B., *Imitation of David: David As a Paradigm for Faith in Calvin's Exegesis of the Psalms*, „Sixteenth Century Journal”, 1993, nr 24/4, s. 843-863.
75. Płuciennik, J., *Dyskurs reformacyjny w parafrazie Psalmu 110 Jana Kochanowskiego*, w: G. Brudny, W. Matwiejczyk, M. Willaume, S.J. Żurek (red.), *Spadkobiercy Reformacji. Ewangelicy w Lublinie i na Lubelszczyźnie*, Lublin 2017, s. 344-356.
76. A. Polaszek, M. Polaszek, *Luter, Zwingli, Kalwin. Trzy spojrzenia na słowo i muzykę w Kościele w kontekście kultury muzycznej XVI w.*, „Rocznik Teologiczny” R. 62, 2020, z. 2, s. 507-527.
77. A. Polaszek, M. Polaszek, *Kalwiński Psalterz genewski (1562) jako źródło inspiracji luterńskiego kancjonału Cithara Sanctorum (1636) na tle procesów konfesjonalizacji protestantyzmu*, „Rocznik Teologiczny”, R. 63, 2021, z. 2, s. 491-510.
78. Potter, G.B., *Zwingli and the Book of Psalms*, „Sixteenth Century Journal”, 1979, nr 10 z.2, s. 42-50.
79. Poźniak, P., *Miejsca wspólne repertuaru pieśniowego w polskich kancjonałach ewangelickich z XVI w.*, w: K. Meller (red.), *Luteranizm w kulturze I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2017, s. 297-322.
80. Poźniak, P., *Hymny i psalmy*, w: M. Malicki, P. Poźniak (red.), *Pieśni z katechizmów ewangelików reformowanych (1558-1600), cz. I Katechizm krakowski i królewiecki*, Kraków 2018, s. 62-65.
81. Poźniak, P., *Psalterz Lubelczyka w literaturze muzykologicznej*, w: J.S. Gruchała, P. Poźniak (red.), *Jakub Lubelczyk: Psalterz i kancjonał z melodiami drukowany w 1558 roku*, Kraków 2010, s. 27-36.
82. Reuben, C., *Clément Marot: Poet of the Reformation*, „Reformation & Renaissance Review” 2000, nr 3, s. 78-109.
83. Rondonańska, Z., *Kancjonały i śpiewniki z katalogu biblioteki Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 2000, nr 4, s. 629-640.
84. Sanders, B., *Ku nowej ocenie znaczenia źródeł Psalterza Dawidowego Jana Kochanowskiego: rola „In librum psalmodum commentarius” Jana Kalwina*, tłum. E. Buszewicz, „Terminus” 2000, nr 2, z. 1/2.

- 85.Sasu, I., *Perfect Psalms for Perfect Men: The Use of Lollard Biblical Translations in Middle English Vernacular Preaching*, w: V. Agrigoroaei, I Sasu (red.), *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities. The Romanian Case*, București 2019, s. 39-45.
- 86.Senn, F., *Reformation Liturgies*, w: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford 2015, <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-89> (dostęp: 20.04.2022).
- 87.Schenkeveld-van der Dussen, M.A., *The Huguenot Psalter in the Dutch Republic. The Functions of Rhymed Psalm Versions in the Seventeenth Century*, w: E. Grunewald, H.P. Jürgens, J.R. Luth (red.), *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, Tübingen 2004, s. 447-460.
- 88.Schneiders, S.M., *Pismo Święte a duchowość*, w: (red.) B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, tłum. P. Blumczyński, S. Patlewicz, Kraków 2020, s. 1-20.
- 89.Schudrich, M., *Król Dawid żyje*, w: I. Cylkow, *Psalmy*, Warszawa 1883 (reprint, Kraków - Budapeszt 2008), s. XIII-XIV.
- 90.Smolarek, K., *Piotr Artomiusz i jego kancjonał toruński z końca XVI wieku*, „Rocznik Toruński” 2014, t. 41, s. 169-186.
- 91.Smolarz, S., *Hermeneutyka Jana Kalwina. Między metodą gramatyczno-historyczną a typologią i alegorią*, „Theologica Wratislaviensia” 2011, t. 6, s. 133-142.
- 92.Sobieski, W., *Zabiegi Gdańszczan o polskiego kaznodzieję*, „Reformacja w Polsce” 1922, nr 2, s. 296.
- 93.Spelman, L.P., *Calvin and the Arts*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 1948, t. 6, nr 3, s. 246-252.
- 94.Szymańska, G., *Muzyka i edukacja muzyczna w dziełach Jana Amosa Komeńskiego*, w: *Jan Amos Komeński - współczesne interpretacje i reinterpretacje jego twórczości*, Siedlce 2016, s. 98-99.
- 95.Temperley, N., Slenk, H., Luth, J.R., Munck, M., Barkley, J.M., Tosh, R., *Psalms, metrical*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000022479?rsk=Y3zsxk> (dostęp: 20.04.2022).
- 96.Tollefsen, R.H., Dirksen, P., *Sweelinck [Swelinck, Zwelinck, Sweeling, Sweelingh, Sweling, Swelingh]*, *Jan Pieterszoon*, Grove Music Online, 2001, <https://>

- www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000027206?rskey=uND6x8&result=1 (dostęp: 20.04.2022).
97. Tóth, K.C., Malina, J., *Szenci [Szenczi] Molnár, Albert*, Grove Music Online, 2001, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000027307?rskey=1TciXy&result=3> (dostęp: 20.04.2022).
98. Trocmé-Latter, D., *The psalms as a mark of Protestantism: the introduction of liturgical psalm-singing in Geneva*, „Plainsong and Medieval Music”, R. 2011 (20), nr 2, s. 145-163.
99. Tys, A., *Początki wyznania ewangelicko-reformowanego w Rzeczypospolitej*, w: R.M. Leszczyński (jr) (red.), *Biblia brzeska – historia, język, teologia*, Łódź 2013, s. 12-15.
100. Wasilewski, T., *Tolerancja religijna w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI—XVII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” R. 19, 1974, s. 117-128.
101. Weeda, R., *Calvin and the Church Music in Strasbourg*, w: M Arnold (red.), *John Calvin, The Strasbourg Years (1538-1541)*, Eugene, OR, 2016, s. 73-85.
102. Winiarska-Górska, I., *Staropolskie ewangelickie katechizmy i kancjonały jako książki formacyjne*, w: D. Chemperek (red.), *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej: dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI-XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 110-163.
103. Witvliet, J.D., *The Spirituality of the Psalter: Metrical Psalms in Liturgy and Life in Calvin's Geneva*, „Calvin Theological Journal” 1997, t. 32, nr 2, s. 273-297.
104. Woodward, G.R., *The Genevan Psalter of 1562; Set in Four-Part Harmony by Claude Goudimel, in 1565*, „Proceedings of the Musical Association”, 1917 - 1918, 44th Sess., s. 167-192.
105. Wursten, D., *Clément Marot, the Learned Poet: Jewish Medieval Exegesis and the Genevan Psalter*, „Reformation & Renaissance Review” 2010, nr 12.1, s. 71-107.
106. Voleková, K., *The Old Czech Psalter and its Manuscript Tradition in Late Medieval Bohemia*, w: V. Agrigoroaei, I Sasu (red.), *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities. The Romanian Case*, București 2019, s. 47-61.
107. Zathej, J., „Pieśń o Wicklefie” i jej zapomniana melodia, „Pamiętnik Literacki”, 1955, nr 46/3, s. 171-187.

108. Zdanowicz, J., *Psalterz Rybińskiego (wraz z wykazem polskich kancjonałów i Psalterzy z XVI w.)*, „Muzyka. Kwartalnik Poświęcony Historii i Teorii Muzyki oraz Krytyce Naukowej i Artystycznej”, 1957, nr 3 (6), s. 65-75.
109. Żołądź-Strzelczyk, D., „*Jako by mogli być wychowywani młodzieńcy, z których by potem byli słudzy Kościoła Bożego*”. *O wychowaniu w domach ministrów i ordynowaniu na synodach Jednoty Braci Czeskich w Wielkopolsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. 55, 2011, s. 187-204.

Spis ilustracji

- 1) Przedmowa *Do czytelnika, Psalmy Dawidowe*, edycja 1605 r.
- 2) Strona tytułowa *Psalatów Dawidowych*, edycja 1605 r.
- 3) Psalm 1, *Psalmy Dawidowe*, edycja 1605 r.
- 4) Epitafium Macieja Rybińskiego, wiersz *Rej zaczął Sauromatom...* i Psalm 1, *Psalmy Dawidowe*, edycja 1618 r.
- 5) Strona tytułowa *Psalatów Dawidowych*, edycja 1619 r.
- 6) Strona tytułowa *Psalatów Dawidowych*, edycja 1632 r.
- 7) Strona tytułowa *Kancjonału* zawierającego *Psalatów Dawidowych*, edycja 1636 r.
- 8) Strona tytułowa *Kancjonału* zawierającego *Psalatów Dawidowych*, edycja 1706 r.
- 9) Strona tytułowa *Kancjonału* zawierającego *Psalatów Dawidowych*, edycja 1742 r.
- 10) Strona tytułowa *Kancjonału* zawierającego *Psalatów Dawidowych*, edycja 1782 r.

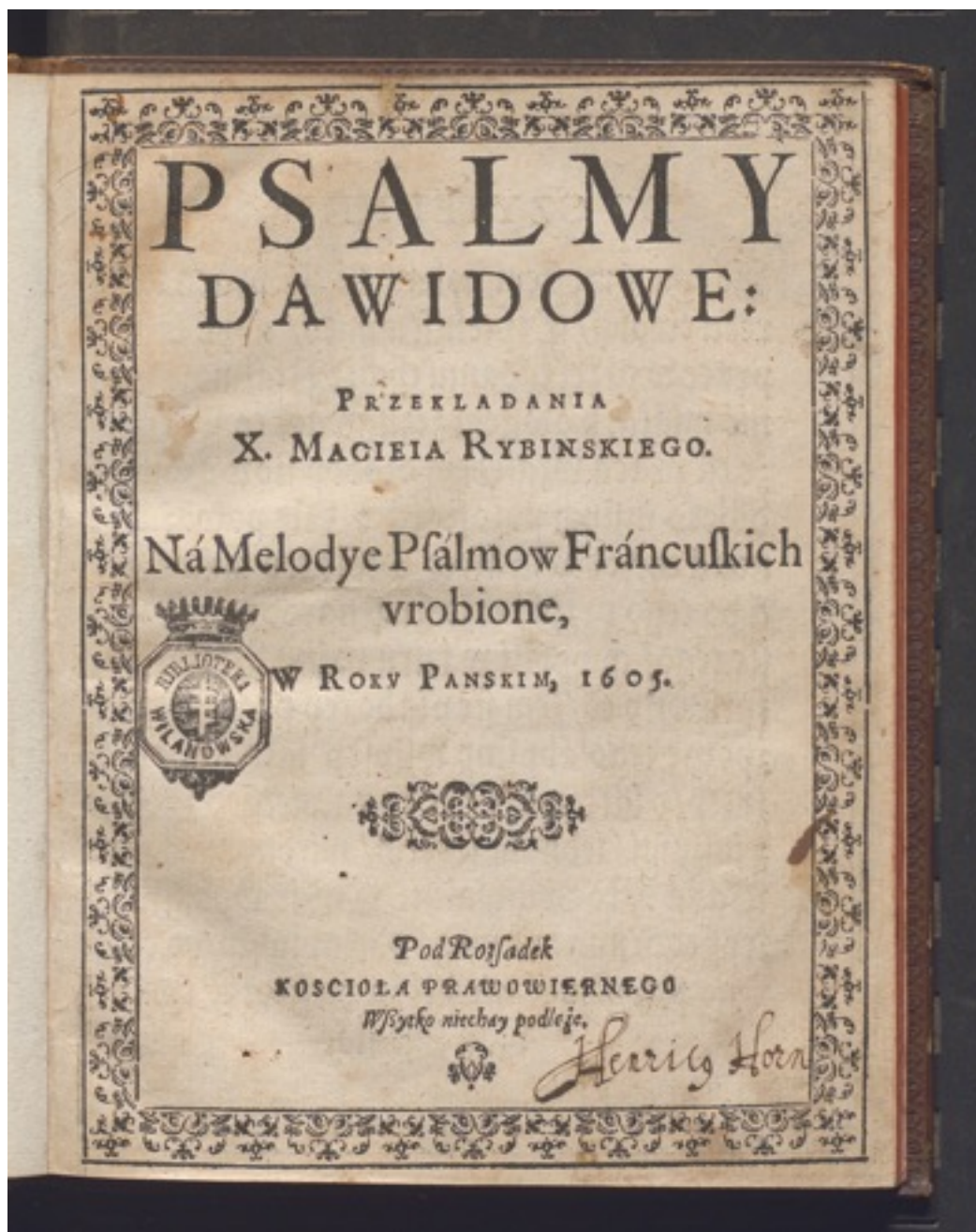
Wszystkie ilustracje pochodzą z serwisu Biblioteki Narodowej polona.pl (domena publiczna).

DO CZYTELNIKA.

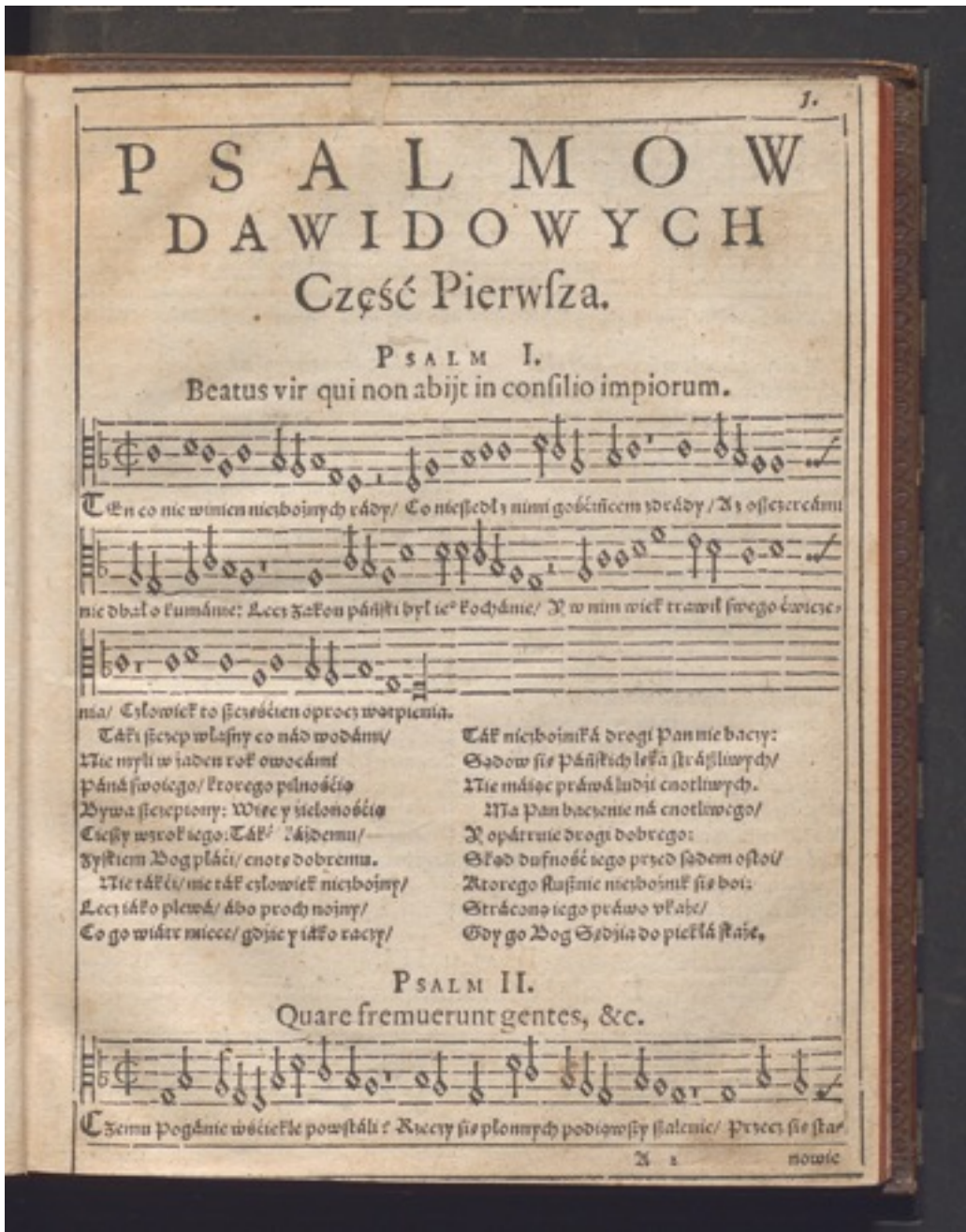
Nie tym smysłem podawać się praca ta do
reku twoich / Czytelniku miły / abyć inſy
prace w przekładaniu tychże Psalmow zgá-
nić miała: y owſem zeznawam to bezprze-
że ta praca względem ozdoby ſłow Poſkich
daleko inſy pozoſtata : Ale poważność
not a melodyi prawie wedle tej materpy /
a do tego przykład inſy narodow / ktorzy
ſie tego chwycili w kilku rożnych iezykach /
sprawily to / że ſie yia do tej prace rzucił /
zyczac tego abyſmy wſyſcy iako napowa-
żniey / y iako moze być w nawietſzey zgodzie
z inſymi / iednym ſercem / y iednym głoſem
Pana Boga chwaliłi. Wſak wydaſli co
lepszego / mnie od mego odſtapiwſzy / do two-
go przyſtąpić nie będzie ciężko: Z tym
bądź taſtaw.



Przedmowa Do czytelnika, Psalmy Dawidowe, edycja 1605 r.



Strona tytułowa *Psalmów Dawidowych*, edycja 1605 r.



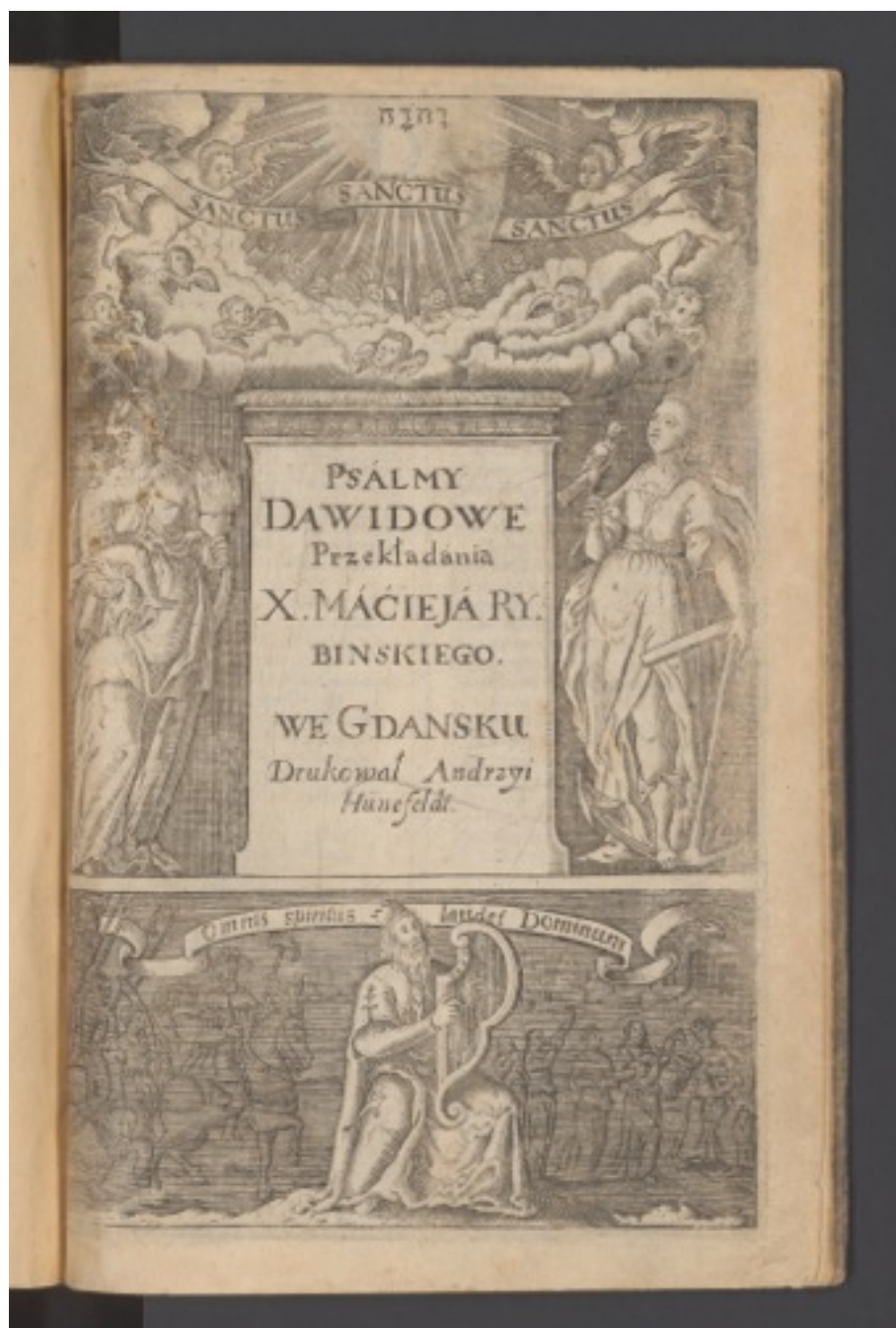
Psalm 1, *Psalmy Dawidowe*, edycja 1605 r.



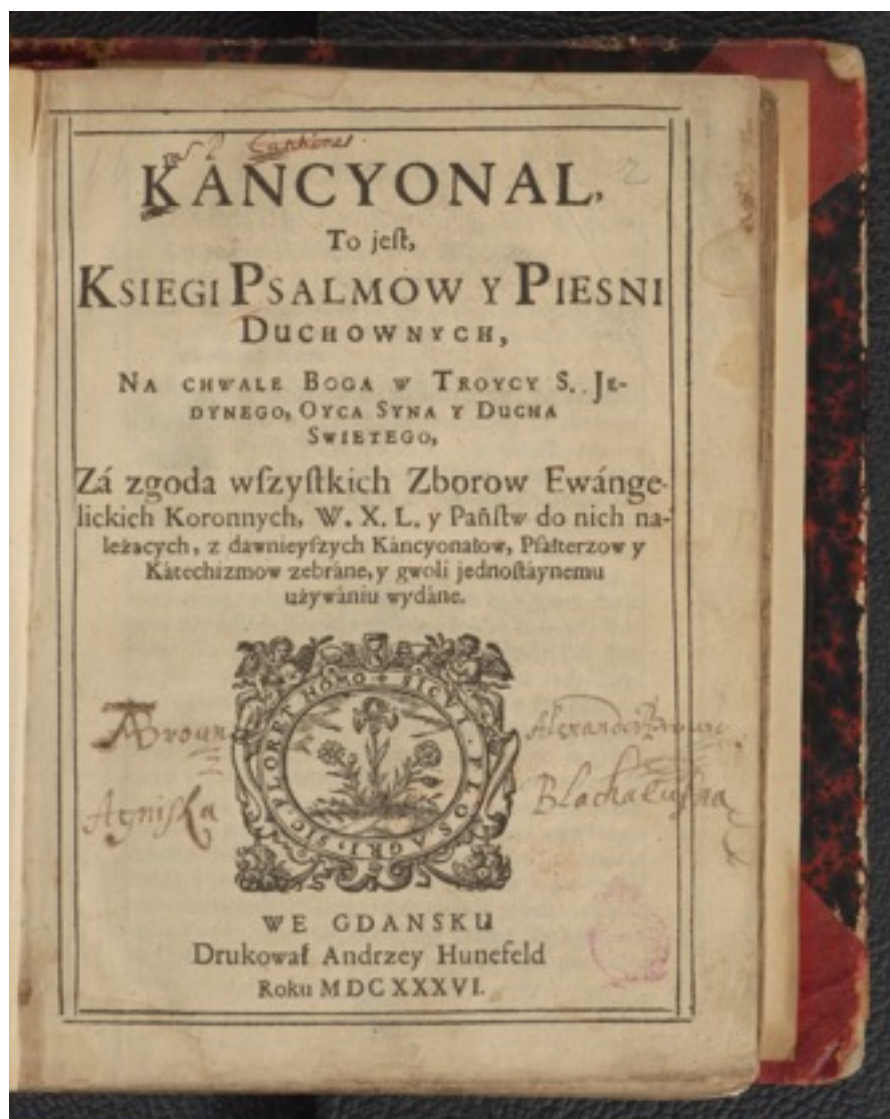
Epitafium Macieja Rybińskiego, wiersz *Rej zaczął Sauromatom...* i Psalm 1, *Psalmy Dawidowe*, edycja 1618 r.



Strona tytułowa *Psalmy Dawidowe*, edycja 1619 r.



Strona tytułowa Psalmów Dawidowych, edycja 1632 r.



Strona tytułowa *Kancjonálu* zawierającego *Psalmów Dawidowych*, edycja 1636 r.

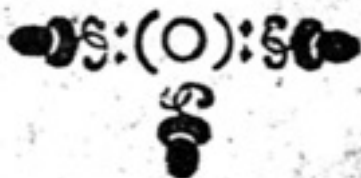
KANCTONAL,

To jest/

Księgi Psalmow y Piesni
Duchownych/

Na Chwałę Bogá w
Trójcy Ś. Jedynego/ Ojca/ Syna/ y
Ducha Światego/

Zá zgoda wszystkich
Zborow Ewangelickich
Koronnych / W. X. L. y
Państw do nich należących/ z dawniejszych
Kancjonakow/ Psalterzow y Katechizmow
zebrane / y k woli jednospay-
nemu używaniu
wydane.



WE GDANSKU.

Drukował Symon Reinfier,
1706.

Strona tytułowa *Kancjonálu* zawierającego *Psalmów Dawidowych*, edycja 1706 r.



Strona tytułowa *Kancjonatu* zawierającego *Psalmów Dawidowych*, edycja 1742 r.



Strona tytułowa *Kancjonau* zawierającego *Psalmów Dawidowych*, edycja 1782 r.

Streszczenie

Kalwińska kultura Psałterza to ukształtowany w drugiej połowie XVI w. typ duchowości charakterystycznej dla Kościołów reformowanych obejmującej muzykę kościelną (śpiew zgromadzenia), publiczną (liturgiczną) i prywatną pobożność, a także ich wpływ na wszystkie aspekty życia jednostki i wspólnoty. Niniejsza praca opisuje fenomen kalwińskiej kultury Psałterza i jej recepcję w języku polskim na obszarze Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a także rolę jaką w tym procesie odegrały *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego.

Duchowość Psałterza nie jest wyłącznie kalwińskim fenomenem. Jej różne odmiany odnajdujemy w judaizmie, Kościele pierwszych wieków, wschodnim i zachodnim monastycyzmie, a także w dysydenckich ruchach religijnych późnego średniowiecza. Nie ulega jednak wątpliwości, że kalwinizm wyznaczył w tej dziedzinie zupełnie nowe standardy i nadał opartej na Psałterzu duchowości całkowicie nową postać.

Jan Kalwin zbudował solidną teologiczną konstrukcję, na której wspiera się kalwińska kultura Psałterza. Z reformacyjnej zasady *Sola scriptura* genewski reformator wywiódł przekonanie o szczególnej roli psalmów i innych pochodzących z Pisma Świętego pieśni w uwielbieniu Boga. Kalwińska formuła śpiewu kościelnego, jednogłosowego, pozbawionego akompaniamentu, ograniczonego do psalmów i innych tekstów biblijnych, miała podkreślać prymat Słowa nad muzyką i treści nad formą.

Popularyzacja wernakularnych Psałterzy metrycznych przez Kalwina i jego naśladowców spowodowała, że teksty psalmów stały się łatwiejsze niż kiedykolwiek do zapamiętania i śpiewania z pamięci. Nigdy dotąd w historii Kościoła, w żadnej społeczności, znajomość psalmów wśród ludzi świeckich nie była tak powszechna i dogłębna, jak w szesnasto- i siedemnastowiecznych Kościołach reformowanych. Charakterystyczne dla kalwinizmu dążenie do uświęcenia codzienności spowodowało, że psalmy towarzyszyły ewangelikom reformowanym nie tylko w kościele, ale również w domu i w pracy, w trakcie wykonywania codziennych zajęć.

Popularyzacja podręcznych wydań Psałterza uczyniła zeń drugą, obok Biblii, książkę obecną w każdym ewangelicko-reformowanym domu. Praktyka współprawiania z Psałterzem katechizmów, zbiorów modlitw i rozważań, a także innych tekstów pobożnościowych przyczyniła się, niejako przy okazji, do ich

popularyzacji i wzrostu poziomu wiedzy i kultury religijnej ewangelików reformowanych. Psalterz stał się dla ewangelików reformowanych tym, czym kancjonał dla luteranów.

Genewskie melodie psalmów stały się wyznacznikiem stylu muzycznego i surowej estetyki reformowanego nabożeństwa, a zarazem znakiem wspólnoty łączącej ewangelików reformowanych całej Europy. Śpiewane „jednym głosem” psalmy pozwalały ludziom mówiącym różnymi językami poczuć się częścią ponadnarodowej wspólnoty. Nasycenie psalmami wszelkich form i przejawów kalwińskiej pobożności uczyniło Psalterz istotnym elementem formacji duchowej i intelektualnej ewangelików reformowanych, nieodłącznym towarzyszem ich życiowej wędrówki. Psalmy kształtowały zbiorową wyobraźnię reformowanych wspólnot, przenikały do języka kultury, sztuki, a nawet polityki.

Recepcja kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej nie polegała na prostym przyjmowaniu genewskich wzorców. Na przebieg i rezultaty tego procesu znaczący wpływ miała specyfika polskiej reformacji i jej odmienności w stosunku do Europy Zachodniej. Ewangelicy reformowani w Rzeczypospolitej nigdy nie przyjęli surowych genewskich reguł w zakresie muzyki kościelnej. Znacznie silniejsze niż na Zachodzie tendencje unijne owocowały mocniejszym przenikaniem wpływów luteranckich do Kościołów reformowanych, w których ukształtował się eklektyczny model kultury duchowej łączący husycko-luterancką kulturę kancjonału z kalwińską kulturą Psalterza.

Pierwszym etapem recepcji kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej było pojawienie się ulotnych druków zawierających pojedyncze lub połączone w niewielkie kolekcje psalmy metryczne różnych autorów. W dalszej kolejności psalmy te przedrukowywano w szesnastowiecznych reformowanych kancjonałach wydawanych wraz z katechizmami. W kolejnych edycjach tychże kancjonałów, wraz z rosnącymi wpływami kalwinizmu, przybywało psalmów metrycznych i coraz częściej bywały one opatrywane genewskimi melodiami.

Pierwszy kompletny kalwiński Psalterz w języku polskim opatrzony zapisem nutowym zawdzięczamy Jakubowi Lubelczykowi (1558). Nie był on dostosowany do genewskich melodii, a nieporęczny format jedyne wydanie sprawił, że nie stał się on śpiewnikiem polskiego Kościoła reformowanego. Niektóre psalmy Lubelczyka były jednak przedrukowywane w kancjonałach, zarówno reformowanych, jak i luteranckich.

Inspirowany kalwińskimi wzorcami *Psalterz Dawidów* Kochanowskiego trafił do repertuaru kościelnego polskich ewangelików głównie za sprawą przedruków w kancjonałach. Psalmy Kochanowskiego weszły do zasobu artomiuszowego, który stał się wspólnym dziedzictwem polskich ewangelików, niezależnie od konfesji.

Fundamentalne znaczenie dla recepcji kalwińskiej kultury *Psałterza* w Rzeczypospolitej miały jednak wydane po raz pierwszy w roku 1605 *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego. Będąc polską wersją *Psałterza genewskiego*, w sposób symboliczny podkreślały więź łączącą polskich ewangelików reformowanych z ich współwyznawcami w innych krajach Europy i świata. Dzięki *Psalmom Dawidowym* Kościoły ewangelickie Rzeczypospolitej dołączyły do śpiewającego jednym głosem różnojęzycznego chóru.

Wielokrotnie wydawane w poręcznych formatach *Psalmy Dawidowe* trafiły pod strzechy. Dzięki genewskim melodiom zyskały w Kościołach reformowanych pierwszeństwo nawet przed niezwykle popularnymi psalmami Kochanowskiego. Rybińskiego drukowano w reformowanych kancjonałach w całości, a Kochanowskiego – tylko we fragmentach.

Psalmy Dawidowe były też kamieniem milowym w procesie kalwinizacji Jednoty czeskobraterskiej w Rzeczypospolitej. Przyjmując stopniowo kalwińskie katechizmy i wyznania wiary, a także prezbiteriański model zarządzania Kościołem, potomkowie husytów stali się z czasem ewangelikami reformowanymi, nie porzucając swojej własnej tradycji. Śpiewanie genewskich psalmów nadało procesowi kalwinizacji Jednoty wymiar bardzo praktyczny, namacalny i odczuwalny dla każdego uczestnika czeskobraterskich nabożeństw. Tak jak dla prostych ludzi ważniejszym od tekstów teologicznych nośnikiem luteranizmu były pisane przez Lutra i jego naśladowców hymny, tak dla szeregowych członków czeskobraterskich zborów śpiewane w każdą niedzielę psalmy były bardziej odczuwalnym elementem ich kalwińskiej tożsamości niż przyjmowane na synodach doktrynalne deklaracje.

Przyjęte z czasem we wszystkich prowincjach Rzeczypospolitej *Psalmy Dawidowe* przyczyniły się do unifikacji obrządku ewangelicko-reformowanego na jej obszarze. Były integralną częścią wspólnego kancjonału wszystkich Kościołów reformowanych Rzeczypospolitej od jego pierwszego wydania z roku 1636, aż do ostatniego, które ukazało się w 1782 r.

Niniejsza praca ma charakter historyczno-teologiczny i w znacznej mierze opiera się na analizie tekstów źródłowych - *Psalmów Dawidowych*, innych psalmów i pieśni, oraz tekstów o charakterze doktrynalnym, liturgicznych i pobożnościowym. Struktura pracy podporządkowana jest głównemu celowi badawczemu, czyli odpowiedzi na pytanie o przebieg procesu recepcji kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i rolę jaką odegrały w nim Psalmi Dawidowe Macieja Rybińskiego.

Rozdział pierwszy ma charakter historycznego wprowadzenia przybliżającego obecność psalmów w Nowym Testamencie, a także w liturgii i duchowości Kościoła do czasów reformacji. Jego celem jest prezentacja historyczno-teologicznego dziedzictwa stanowiącego podłoże kalwińskiej kultury Psalterza.

Rozdział drugi poświęcony jest teologicznym fundamentom kalwińskiej kultury Psalterza: zasadzie *Sola scriptura* i jej implikacjom w dziedzinie liturgii i pobożności. Istotnym elementem tej części pracy jest prezentacja trzech znacząco odmiennych stanowisk, jakie odnośnie do muzyki kościelnej i śpiewu podczas nabożeństwa zajmowali trzej najbardziej rozpoznawalni i wpływowi reformatorzy: Luter, Zwingli i Kalwin.

Trzeci rozdział pracy opisuje kształtowanie się i rozwój kalwińskiej kultury Psalterza. Punkt wyjścia dla dalszych rozważań stanowi reformacyjna refleksja nad rolą psalmów w liturgii i pobożności. W dalszej kolejności omówiono dzieje sporu o śpiewanie psalmów w kościele, który był jednym z powodów opuszczenia Genewy przez Kalwina w 1538 r., i narodziny kongregacyjnego śpiewu psalmów w Strasburgu. Centralnym punktem tej części pracy jest historia *Psalterza genewskiego* i jego różnojęzycznych wersji.

Rozdział czwarty poświęcony jest początkom kalwińskiej kultury Psalterza w Rzeczypospolitej z uwzględnieniem specyfiki polskiej reformacji. Z uwagi na to, że reformacja w Rzeczypospolitej przebiegała w sposób znacząco odmienny niż w innych krajach Europy, konieczne okazało się zbadanie, na ile specyfika polskiej reformacji, a w szczególności polskiego ewangelicyzmu reformowanego, miała wpływ na proces recepcji kalwińskiej kultury Psalterza. Do jakiego stopnia przyjmowano zachodnioeuropejskie wzorce, a w jakim zakresie kultura duchowa polskiego ewangelicyzmu reformowanego nosiła znamiona oryginalności. Omówiono różnorodność ustrojową i liturgiczną trzech Kościołów reformowanych działających w

Małopolsce, Wielkopolsce i na Litwie, a także proces ich zbliżania się do siebie i unifikacji obrządku. Opisano przenikanie do polskich zborów reformowanych elementów kultury Psalterza w postaci psalmów metrycznych drukowanych pojedynczo i w niewielkich zbiorach, a następnie włączanych do kancjonałów, zwykle wydawanych razem z katechizmami. Omówiono również dwa szesnastowieczne polskie Psalterze metryczne poprzedzające wydanie *Psalmów Dawidowych*: Psalterz Lubelczyka i *Psalterz Dawidów* Kochanowskiego.

Rozdział piąty rozpoczyna się prezentacją sylwetki Macieja Rybińskiego, autora *Psalmów Dawidowych*. Jego życiorys i dorobek ukazano w kontekście historii rodziny Rybińskich i dziejów Jednoty czeskobraterskiej w Wielkopolsce. W dalszej kolejności przedstawiono historię powstania Psalmów Dawidowych w kontekście procesu kalwinizacji wielkopolskiej Jednoty. Omówiono walory literackie *Psalmów Dawidowych* i ich zależność od *Psalterza Dawidowego* Jana Kochanowskiego. W ostatniej części rozdziału znajduje się analiza teologiczna Psalterza Rybińskiego.

W rozdziale szóstym podjęto próbę stworzenia pełnej bibliografii wydań Psalmów Dawidowych z uwzględnieniem ich różnorodności. Opisano proces recepcji Psalterza w Kościołach reformowanych Rzeczypospolitej. Omówiono teksty wydawane w jednym tomie z Psalterzem Rybińskiego i teksty towarzyszące, takie jak przedmowy i dedykacje. Uwzględniono także obecność psalmów Rybińskiego w XVII-wiecznych kancjonałach ewangelickich i ich tłumaczenia na języki litewski i turecki.

Summary

The Calvinist culture of the Psalter is a type of spirituality characteristic of the Reformed Churches, formed in the second half of the 16th century, including church music (singing of the congregation), public (liturgical) and private piety, as well as their influence on all aspects of the life of the individual and the community. This work describes the phenomenon of the Calvinist culture of the Psalter and its reception in Polish in the territory of the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania, as well as the role played in this process by the *Psalms of David* by Maciej Rybiński.

The spirituality of the Psalter is not just a Calvinist phenomenon. Its different varieties can be found in Judaism, the Church of the First Centuries, Eastern and Western monasticism, as well as in the dissident religious movements of the late Middle Ages. There is no doubt, however, that Calvinism set completely new standards in this field and gave a completely new form to spirituality based on the Psalter.

John Calvin built a solid theological structure on which the Calvinist culture of Psalter is based. From the Reformatory principle of *Sola scriptura*, the Genevan reformer derived the conviction of the special role of psalms and other songs from the Scriptures in the worship of God. The Calvinist formula of church singing, unanimous, devoid of accompaniment, limited to psalms and other biblical texts, was to emphasize the primacy of the Word over music and content over form.

The popularization of the vernacular metric Psalters by Calvin and his followers made it easier than ever to remember the texts of the psalms and sing from memory. Never before in the history of the Church, in any community, was the knowledge of the psalms among lay people so widespread and in-depth as in the sixteenth- and seventeenth-century Reformed Churches. Characteristic of Calvinism, the pursuit of the sanctification of everyday life meant that the psalms accompanied the reformed evangelicals not only in the church, but also at home and at work, during the performance of everyday activities.

The popularization of the pocket editions of the Psalter made it the second book, next to the Bible, present in every Evangelical Reformed house. The practice of co-editing catechisms, collections of prayers and reflections with the Psalter, as well as other devotional texts, contributed, by the way, to their popularization and increase in

the level of knowledge and religious culture of reformed evangelicals. For the Reformed Evangelicals, the Psalter became what a cantional was for Lutherans.

The Genevan melodies of the psalms became a determinant of the musical style and raw aesthetics of the reformed worship, and at the same time a sign of the community connecting the Reformed Evangelicals of all Europe. Sung in “one voice”, the psalms allowed people speaking different languages to feel part of a supranational community. The saturation with psalms of all forms and manifestations of Calvinistic piety made the Psalter an important element of the spiritual and intellectual formation of the Reformed Evangelicals, an inseparable companion of their life wandering. The psalms shaped the collective imagination of the reformed communities, permeated the language of culture, art, and even politics.

The reception of the Calvinist culture of the Psalter in the Polish-Lithuanian Commonwealth was not based on the simple adoption of Genevan patterns. The course and results of this process were significantly influenced by the specificity of the Polish Reformation and its differences in relation to Western Europe. Reformed Evangelicals in the Commonwealth never adopted strict Genevan rules in the field of church music. Much stronger than in the West, the union tendencies resulted in a stronger penetration of Lutheran influences into the Reformed Churches, which formed an eclectic model of spiritual culture combining the Hussite-Lutheran culture of the cantional with the Calvinist culture of the Psalter.

The first stage of the reception of the Calvinist culture of the Psalter in the Polish-Lithuanian Commonwealth was the appearance of leaflets with single or small collections of metrical psalms by various authors. Subsequently, these psalms were reprinted in sixteenth-century Reformed cantionals issued along with catechisms. In subsequent editions of these cantionals, along with the growing influence of Calvinism, metric psalms were added and they were more and more often accompanied by Genevan melodies.

We owe the first complete Calvinist Psalter in Polish with a musical notation to Jakub Lubelczyk (1558). It was not adapted to the Genevan melodies, and the awkward format of the only edition prevented it from becoming a songbook of the Polish Reformed Church. However, some of Lubelczyk's psalms were reprinted in cantionals, both Reformed and Lutheran.

Inspired by Calvinist patterns, the *Psalter of David* Kochanowski was placed in the ecclesiastical repertoire of Polish Evangelicals mainly due to reprints in cantionals. The Psalms of Kochanowski entered the Artomius' resource, which became a common heritage of Polish Evangelicals, regardless of the confession.

However, Maciej Rybiński's *Psalms of David*, published for the first time in 1605 were of fundamental importance for the reception of the Calvinist culture of the Psalter in the Polish-Lithuanian Commonwealth. Being the Polish version of the *Genevan Psalter*, they symbolically emphasized the bond between Polish Reformed Evangelicals and their fellow believers in other countries of Europe and the world. Thanks to the *Psalms of David*, the Evangelical Churches of the Polish-Lithuanian Commonwealth joined the multilingual choir singing with one voice.

Repeatedly issued in pocket editions, the *Psalms of David* found their way to the houses of simple people. Thanks to the Genevan melodies, they gained priority in the Reformed Churches even over the extremely popular Kochanowski psalms. Rybiński was printed in the Reformed cantionals in their entirety, and Kochanowski – only in fragments.

The *Psalms of David* were also a milestone in the process of calvinization of the Czech Unity of the Brethren in the Polish-Lithuanian Commonwealth. Gradually adopting Calvinist catechisms and creeds, as well as the Presbyterian model of church management, the descendants of the Hussites became Reformed Evangelicals over time, without abandoning their own tradition. The singing of the Genevan psalms gave the process of calvinization of Unity a very practical, tangible and perceptible dimension to every participant of the Brethren worship services. Just as the hymns written by Luther and his followers were more important to ordinary people than theological texts, so the psalms sung every Sunday were a more perceptible element of their Calvinistic identity than the doctrinal declarations adopted on synods.

The *Psalms of David* adopted over time in all the provinces of the Commonwealth contributed to the unification of the Evangelical-Reformed rite in its territory. They were an integral part of the cantionals of all the Reformed Churches of the Republic from its first edition in 1636 until the last one, which appeared in 1782.

This work has a historical and theological character and is largely based on the analysis of source texts - the *Psalms of David*, other psalms and songs, as well as texts of a doctrinal, liturgical and devotional nature. The structure of the work is subordinated

to the main research objective, i.e. the answer to the question about the course of the reception process of the Calvinist culture of Psalter in the Polish-Lithuanian Commonwealth and the role played in it by the *Psalms of David* by Maciej Rybiński.

The first chapter has the character of a historical introduction bringing the presence of the psalms in the New Testament, as well as in the liturgy and spirituality of the Church to the times of the Reformation. Its aim is to present the historical and theological heritage underlying the Calvinist culture of the Psalter.

The second chapter is devoted to the theological foundations of the Calvinist culture of the Psalter: the principle of *Sola scriptura* and its implications in the field of liturgy and piety. An important element of this part of the work is the presentation of three significantly different positions that the three most recognizable and influential reformers, Luther, Zwingli and Kalwin, took regarding church music and singing during the service.

The third chapter of the work describes the formation and development of the Calvinist culture of the Psalter. The starting point for further reflection is a Reformation reflection on the role of psalms in liturgy and piety. Next, the history of the dispute over the singing of psalms in the church, which was one of the reasons Calvin left Geneva in 1538, and the birth of the congregational singing of psalms in Strasbourg, were discussed. The central point of this part of the work is the history of the *Genevan Psalter* and its multilingual versions.

The fourth chapter is devoted to the beginnings of the Calvinist culture of the Psalter in the Republic of Poland, taking into account the specificity of the Polish Reformation. Due to the fact that the Reformation in the Republic of Poland proceeded in a significantly different way than in other European countries, it was necessary to examine to what extent the specificity of the Polish Reformation, and in particular the Polish Reformed Evangelicism, had an impact on the process of reception of the Calvinist culture of the Psalter. To what extent Western European models were adopted, and to what extent the spiritual culture of the Polish Reformed Evangelicalism bore the hallmarks of originality. The political and liturgical diversity of the three Reformed Churches operating in Małopolska, Wielkopolska and Lithuania was discussed, as well as the process of their coming closer and unification of the rite. The infiltration of the reformed elements of Psalter's culture into Polish churches was described in the form of metric psalms printed individually and in small collections, and then incorporated into

cantionals, usually issued together with catechisms. Two sixteenth-century Polish metric Psalters preceding the edition of the *Psalms of David* were also discussed: the Psalter of Lubelczyk and the *Psalter of David* Kochanowski.

The fifth chapter begins with a presentation of the figure of Maciej Rybiński, the author of the *Psalms of David*. His biography and achievements were shown in the context of the history of the Rybiński family and the history of the Czech Unity of the Brethren in Wielkopolska. Subsequently, the history of creating of the *Psalms of David* in the context of the process of calvinization of the Greater Poland Unity is presented. The literary values of the *Psalms of David* and their dependence on the *Psalter of David* by Jan Kochanowski were discussed. The last part of the chapter contains the theological analysis of the Rybiński Psalter.

The sixth chapter attempts to create a full bibliography of the editions of the *Psalms of David*, taking their diversity into account. The process of reception of the Psalter in the Reformed Churches of the Republic of Poland was described. The texts published in one volume with the Rybiński Psalter and accompanying texts, such as preface and dedications, were discussed. The presence of Rybiński's psalms in the 17th-century Evangelical cantionals and their translation into Lithuanian and Turkish languages were also taken into account.