

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE, NOTY RECENZYJNE

MAŁGORZATA KARPIŃSKA
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

„Dimanche à Orly”

(wokół książki Alaina Cabantousa, *Le dimanche, une histoire. Europe occidentale (1600–1830)*, „L’Univers historique”, Éditions du Seuil, Paris 2013, s. 355)

Alain Cabantous, badacz problematyki ludzi morza¹, chrześcijaństwa² oraz zagadnień łączących obie te tematyki³, jest również autorem „Historii nocy”, dobrze przyjętej i uhonorowanej Prix Guizot Akademii Francuskiej (2010)⁴. Jego ostatnia, omawiana tu książka prowadzi czytelnika przez różnorodne wydarzenia, fakty i uwikłania, które na drodze pełnej meandrów, zwłaszcza od Rewolucji Francuskiej, przyczyniły się, wraz z industrializacją i stopniową laicyzacją, do desakralizacji niedzieli oraz upowszechnienia się prawa do pracy w tym dniu⁵. Wybór badanego okresu (1600–1830) wynika zarówno ze specjalizacji autora (jest klasycznym nowożytnikiem), jak i konsekwencji przyjętej optyki — wówczas to właśnie zarysowały się istotne zmiany w pojmowaniu niedzieli. Zapewne nie tylko sam temat i pasja badawcza, lecz także współczesna debata nad pracą w niedzielę, odpoczynkiem czy szerzej czasem wolnym, wreszcie laicyzacją Europy były przyczyną wyboru tej problematyki⁶.

Książka wydana została w miękkiej oprawie, a na jej okładce reprodukowany jest najpewniej (nieobjaśniony w książce) obraz Davida Teniersa Młodszego (1615–1690)

¹ A. Cabantous, *Les citoyens du large. Les identités maritimes en France, XVIIe–XIXe siècle*, Paris 1995.

² Idem, *Historie du blasphème en Occident*, Paris 1998; *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l’Europe moderne*, Paris 2002.

³ Idem, *Le Ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime (XVI^e–XIX^e siècle)*, Paris 1990, oraz *Les Français, la terre et la mer*, Paris 2005.

⁴ Idem, *Histoire de la nuit*, Paris 2009.

⁵ To zainteresowanie zaowocowało ankietą Rady Europejskiej, której plonem jest praca: *Dimanche en Europe*, red. J. Bonet–Carbonell [i in.], Strasbourg 2004. Znalazł się tam też tekst B. Jaworskiej, *Enquêtes dans une ville ouvrière polonaise*, s. 40–59.

⁶ A. Cabantous opublikował też przed ponad dziesięciu laty książkę na pokrewny temat: *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l’Europe moderne XVIIe–XVIIIe siècle*, Paris 2002.

„Festyn flamandzki”. Tematyce tej malarz poświęcił kilka bardzo podobnych obrazów. Na tym wykorzystanym na okładce zwraca uwagę umieszczenie zabawy z tańcami i alkoholem na świeżym powietrzu, przed domostwem raczej niż przed karczmą, odbywa się ona w sporej odległości od kościoła umieszczonego w tle.

Autor rozpoczyna swe wywody od opisu bulwaru w Lyonie w czerwcowe niedzielne przedpołudnie. Pisze o ulicach pełnych spacerujących, rowerzystów, wrotkarzy, uprawiających jogging, o zatłoczonych kawiarniach i sklepach, stoiskach bukinistów, ale jednocześnie dochodzących z mijanej świątyni reformowanej słabych dźwiękach psalmu. Wedle Cabantousa w podobny sposób niedziela wygląda dziś w każdym dużym zachodnioeuropejskim mieście, ale także i w małej miejscinie we Fryzji, Andaluzji czy Szkocji. Na końcu książki wracamy do Lyonu. To koło — od Lyonu do Lyonu — na swój sposób wynika z użycia w narracji metody retrogresywnej. Jest ona wedle autora zasadna ze względu na ewolucję, którą przechodził czas niedzielny od XVI w. po dni dzisiejsze, przy jednoczesnym utrzymywaniu się relikwów sięgających swymi korzeniami epok znacznie wcześniejszych. Wyjście od współczesności pozwala więc według niego lepiej podkreślić utrzymywanie się owych śladów, ale i uwypuklić zmiany.

Cabantous nie poprowadzi jednak wykładu, cofając się liniowo od współczesności po XVI w. Konstrukcja książki przypomina raczej swoistą spiralę. Po ogólnej prezentacji problematyki uszczegółowia się ją i doprecyzowuje. Materiał ułożono w dziewięciu rozdziałach rzeczowych, mają one tytuły teoretycznie określające zakresy tematyczne, jednak do tych samych kwestii powraca się wielokrotnie (np. rozdz. I i III). Czyni to lekturę nie tylko trudną, ale i irytującą z racji oczywistych w tej sytuacji powtórzeń. Rozdziały są z reguły mocno osadzone w chronologii. Niestety, zabrakło tu konsekwencji — po macoszemu potraktowano chronologię dotyczącą okresu tuż przed i bezpośrednio po Rewolucji Francuskiej. A przecież to wówczas zmiany ideowe były najwyższe i największe, a więc, by dobrze je zrozumieć, chciałoby się możliwie precyzyjnie rozpoznać ich chronologię, dynamikę, także geografę czy zaplecze społeczne.

Pierwszy rozdział nosi tytuł „Un lieu continu de combats” (s. 17–41). Zawiera się w nim suma poglądów autora na istotę niedzieli. Od pierwszych wieków chrześcijaństwa utwierdziła się ona jako podstawowy symbol kulturowy w społeczeństwach europejskich aż stała się — używając określenia wykorzystywanego intensywnie przez Marcela Maussa dla określenia podobnych zjawisk — *un fait social total*, ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z jego definicji⁷. Zasady tej nie narusza fakt, że już od dwóch wieków niedziela jest wyznacznikiem ideologicznym, polem bitwy, na którym od Rewolucji Francuskiej aż do pierwszych dziesięcioleci XXI w. spotykają się prawie ci sami aktorzy i te same argumenty. W takim kontekście autor przywołuje dość dramatyczne okoliczności przyjęcia we Francji tzw. prawa Mallié⁸ z 10 sierpnia 2009, umożliwiającego, pod pewnymi warunkami, pracę w niedzielę. Stało się tak, choć aż 84% Francuzów uznawało znaczenie niedzieli jako dnia wspólnego wypoczynku dla większości zatrud-

⁷ M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2005.

⁸ We Francji ustawy, zwłaszcza o większym rezonansie społecznym, zwykło się określać nazwiskiem deputowanego–sprawozdawcy.

nionych. „Banalizacja niedzieli” szkodzić miała według nich życiu rodzinnemu, stowarzyszeniowemu, kulturalnemu i religijnemu. Obecne dyskusje wokół niedzieli opisane są w książce szeroko, a w wykładzie współczesnym dominuje, co dość oczywiste, przykład Francji, jednak do opisanego kontekstu historycznego autor wykorzystał też materiały dotyczące Wielkiej Brytanii (najszerzej), Włoch, Hiszpanii, Szwajcarii, Niderlandów i niekiedy Niemiec. Szkoda, że zabrakło odniesień do Stanów Zjednoczonych, co byłoby szczególnie istotne ze względu na przenoszenie się tam grup wyznaniowych niemogących znaleźć miejsca w europejskich ojczyznach oraz na bujny tam rozwój kapitalizmu przy równocześnie rosnących aspiracjach tamtejszego salariatów w zakresie liczby godzin pracy. Pouczająca mogłaby być także konfrontacja w tej mierze ze współczesnym Izraelem, tym bardziej, że w innym miejscu przytoczono niemało interesujących informacji przy okazji prezentacji dyskusji wczesnego chrześcijaństwa na temat wyboru między sabatem a niedzielą jako dniem świętym.

Mimo wielu szacownych odniesień do Starego Testamentu, dekalogu i innych fundamentalnych tekstów, jeszcze w XVI w. część teologów uznawała wybór niedzieli jako dnia bożego za nazbyt pośpieszny. Jednak wedle Cabantousa za tym wyborem przemawiała potrzeba odróżnienia, a więc odrzucenia tradycji żydowskiej sabatu, impregnacji, przez zbliżenie do pogańskiego symbolu solarnego, wreszcie Zmartwychwstałego Chrystusa, dzięki wazkiemu uzasadnieniu kalendarzowemu Wielkiego Tygodnia. W niedzielę obchodzono też Zesłanie Ducha Świętego, udowodniano również, że Zbawiciel przyszedł na świat w niedzielę oraz że w ten dzień miał być też poczęty, a siedemnastowieczny uczonec francuski, jezuita Denis Petau, wywiódł nawet, że pierwszy dzień świata, czyli 26 października 3984, oczywiście przed Chrystusem, przypadła także na niedzielę.

W dziejach tworzenia kanonu dnia niedzielnego ważny był rok 321, gdy cesarz Konstantyn uznał ją za święto obowiązkowe; powstrzymanie się od pracy dotyczyło jednak wówczas tylko ludności miejskiej. Z czasem nakaz ten rozszerzano na kolejne kategorie, a władze świecka i duchowna, ściśle współpracując, dążyły do przestrzegania reguł i karcenia przekraczających je, ale także do rozpatrywania potrzeby dyspens.

Na początku czasów nowożytnych w wielu dokumentach wystawianych przez biskupów przedstawiano niedzielę jako wyraz woli bożej i zgodnie z dekalogiem jedno z przykazań. Sytuacja komplikowała się wraz z postępami reformacji. W przekonaniu katolików Bóg przeznaczył niedzielę, by była święcona przez wiernych, przeznaczona na modlitwę, ofiarę, naukę i ćwiczenia pobożne. Niedzielny obowiązek mszalny katolików wymagał uczestnictwa w jednej mszy w kościele parafialnym, najlepiej przy głównym ołtarzu, co miało cementować wspólnotę. Jednak m.in. za sprawą aprobowanej od średniowiecza praktyki uczestnictwa w mszach także w kościołach konwentualnych (zwłaszcza mendykanckich, a od drugiej połowy XVI w. także jezuitckich) reguły te były przekraczane. W czasach reformy zaczęto coraz mocniej forsować udział wiernych także w niedzielnych nieszporach — tym *par excellence* nabożeństwie potrydenckim — tak że z czasem kościoły katolickie upodobały się w tym zakresie do protestanckich: tu dwa nabożeństwa niedzielne były obowiązkowe od połowy XVI w. Zaznaczyć trzeba, że ważną zaletą książki Cabantousa jest konfrontowanie różnorodnych protestanckich rozwiązań ze zwyczajami katolickimi. Dotyczy to m.in. komunikowania wiernych — prote-

stanci przejęli od katolików uznanie niedzieli jako dnia komunii. Także trydencka reforma Kościoła przebiegała nie bez wpływów wyznań reformowanych; rozpatrywanie jej przez pryzmat niedzieli w istotny sposób wzbogaca naszą wiedzę o problematyce religijnej Zachodu czasów nowożytnych (np. ważne uwagi odnośnie do tygodniowego rachunku sumienia, kazań niedzielnych czy obyczajów wybierania określonych dni tygodnia na wypełnienie uroczystości ślubnych czy pochówków). Nakreślony przez Cabantousa obraz nie jest bynajmniej statyczny; przeciwnie, odnosi się wrażenie, że autor stosujący chętnie warsztat antropologiczny, z jego stosunkiem do czasu, jest jednak wyczulony na zmianę i dynamikę opisywanych zjawisk.

Cabantous operuje przede wszystkim odwołaniami do konkretnych aktów normatywnych lub o charakterze zaleceń dotyczących niedzieli, rzadziej do opisu konkretnej rzeczywistości. I to jest zrozumiałe, odlegli bowiem jeszcze jesteśmy od pełnego, w miarę syntetyzującego opisu tych jakże bogatych problematyk: teologicznej, duszpasterskiej, dotyczącej praktyk religijnych itp., nawet nie w odniesieniu do całego badanego Zachodu czy choćby jednego kraju, ale bodaj jednej diecezji. Dzieje się tak, choć literatura przytoczona w książce, szczególnie najnowsza dotycząca Francji, jest całkiem spora, a bogactwo źródeł, zwłaszcza wyspiarskich, oszałamia⁹.

Równie interesująca, dyskusyjna i wielowątkowa jest kwestia wolnego czasu niedzielnego. Wszelka praca w ten dzień miała być zakazana, by nie odwracała umysłu od służby Bogu, ale zawsze zostawało nieco czasu wolnego. Mimo istoty dnia bożego zdarzali się duszpasterze katolicy, którzy dopuszczali godzinkę czy dwie w karczmie lub inne rozrywki. Protestantyzm na takie odstępstwa nie zezwalał, co potwierdza obiegową opinię o jego bardziej rygorystycznym charakterze. Ascetyzm w świętowaniu czasu niedzielnego zakazujący w tym dniu nawet gry na flecie dał zresztą cudzoziemcom odwiedzającym Wyspy asumpt do sarkastycznej uwagi, że rygoryzm ten to jedyna oznaka, że Anglicy są chrześcijanami¹⁰.

Obie konfesje uznawały jednak wspólnie, że świętość niedzieli jest nie tylko kwestią Kościoła, ale i władz świeckich, do których należała troska o przestrzeganie zakazu pracy w tym dniu. W całej Europie Zachodniej legislacja dotycząca tej kwestii była imponująca i wielokrotnie, niezmiennie powtarzana, co pozwala chyba mieć wątpliwości co do stopnia przestrzegania owych zasad. Państwowe służby pilnowały nie tylko, by nie pojawiały się tego dnia niedopuszczalne rozrywki, ale i przestrzegania uczestnictwa w nabożeństwach (nakazanego nawet przejściowo prawnie w niektórych państwach protestanckich; np. Genewa 1537–1557). Protestanci i katolicy byli także zgodni w kwestii prac, które można, a nawet powinno się podejmować w niedzielę: opieka nad chorymi, akty miłosierdzia, ale także czynności związane z budową kościoła lub na rzecz dobra publicznego, a na zasadzie dyspensy także dla rodziny. Po Soborze Trydenckim katolikom dozwolono tzw. prac własnych, szczególnie takich, które zapobiegać miały stratom

⁹ Również polska historiografia dotycząca tego tematu jest dość obfita. Sumują ją m.in. prace I. Skierskiej, *Sabbatha sanctifices. Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008; eadem, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003.

¹⁰ G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii. Od Chaucera do Wiktorii*, tłum. A. Klimowicz, Warszawa 1961, s. 320.

(dotyczyło to szczególnie prac polowych, zwłaszcza przy zbiorach). W tym kontekście interesujące są zalecenia Joly de Fleury, prokuratora generalnego parlamentu Paryża z 1764 r., dotyczące dopuszczenia handlu w niedzielę, by ułatwić wieśniakom nabywanie niezbędnych na co dzień towarów.

Dyscyplina kościelna od XVII w. powoli stawała się mniej rygorystyczna, konieczności społeczne i zmiany gospodarcze wpływały na kurczenie się obligacji religijnych, także w odniesieniu do uczestnictwa w mszy niedzielnej we własnym kościele parafialnym. Po rewolucyjnej zawierusze Restauracja 1814 r. przywróciła restrykcje dotyczące niedzielnej pracy, a także niedzielnej rozrywki, zniesione dopiero w 1880 r.

Kolejnym ważnym tematem podjętym w recenzowanej książce jest porządkowanie i wartościowanie czasu, traktowanego jako walor ideologiczny. Jest to tematem rozdziału drugiego, „*Au cœur de la culture chrétienne*” (s. 43–77), ale wątki dotyczące tego problemu pojawiają się obficie i w innych miejscach. Cabantous opisuje zabiegi, które podejmowali reformatorzy religijni i polityczni, by wykorzystała dla swych planów niedzielę zajmującą wyjątkowe miejsce w rytmie tygodniowym. W celu jak najrzetelniejszego wypełnienia tego zadania i uniknięcia za daleko idących, pospiesznych generalizacji, powinno się mieć do dyspozycji cząstkowe badania poświęcone poszczególnym regionom i czasom. Wspomniałam już o trudnościach w tej mierze, tu trzeba tę uwagę powtórzyć szczególnie dobitnie.

Oczywiście reformacja, ze swym planem uwolnienia się od struktur i praktyk rytualnych narzuconych przez Rzym, dążyła do indywidualizacji czasu religijnego poprzez usytuowanie wiernego twarzą w twarz z Bogiem, odrzucenie transsubstancjacji czy ograniczenie komunii. Wszystko to musiało pobudzić refleksję o świętości momentu niedzielnego. W połowie XVII w. protestancki pastor Jean Daillé głosił: *Le chrétien est au-dessus des ans, des mois, des jours*. Inny zaś konkludował: *Nous célébrons aussi le jour du dimanche et non point le sabbat comme par un observation libre et franche* (s. 80 i 81). Warto odnotować, że wedle wyliczeń autora poczynionych na podstawie dzienników i pamiętników słowo *dimanche* we Francji w XVII w. było używane przede wszystkim w środowiskach katolickich, wykluczając zresztą stopniowo inne określenia. Tymczasem po drugiej stronie Kanału było nieco inaczej, używano tu równocześnie określeń: *Lord Day* lub *Bless Lord Day*, zaś określenie *Sunday* było stosowane prawie równorzędnie. Zdaniem Cabantousa, w ten sposób wyrażać ma się odmienny stosunek do niedzieli, a przede wszystkim jej przeżywania. Częstsze zaś stosowanie nazwy *Sunday* poprzez formę pośrednią — *The Lord's Day commonly called Sunday* — miało być objawem kryzysu świadomości oraz świadectwem stopniowej laicyzacji. Dodajmy, że purytanie forsowali stosowanie nazwy *sabbath*, faktycznego dnia siódmego, dnia Boskiego odpoczynku; był on przez nich liczony od sobotniego do niedzielnego zachodu słońca. Stąd problemy z zaakceptowaniem przez władze zabiegów angielskich wieśniaków i rzemieślników o zgodę na korzystanie z niektórych rozrywek w soboty. Prośby te, zapisane w „*Declaration of Sports*” i zaakceptowane przez Jakuba I w 1619 r. oraz przez Karola II w roku 1633, dały asumpt, wraz z zaostreniem się napięć religijnych, do oskarżeń obu władców o kryptopapizm. Cabantous opisał znamienne losy owych suplik, ostatecznie spalonych na stosie cromwellowskiej rewolucji. Anglia od około 1580 r. była zresztą

miejszem szczególnie ożywionej dyskusji na temat znaczenia niedzieli, co mogło być efektem powrotu do tradycji żydowskiej, rosnącego poczucia, że naród angielski stał się po plemienu Izraela nowym narodem wybranym, wreszcie wierności wpływom starotestamentowym¹¹. W efekcie tych zawiłych dyskusji teologicznych, referowanych przez autora szeroko i jego zwyczajem w różnych miejscach książki, w latach 1600–1703 na Wyspach ogłoszono 64 druki poświęcone samej kwestii niedzieli. Za tymi sporami duchownych kryła się oczywiście konkretna rzeczywistość społeczna — mało dookreślona, ale stanowiąca bez wątpienia niebezpieczeństwo dla jedności Kościoła anglikańskiego, a także władzy państwowej. Dzisiaj trudno nam jest zrozumieć żar sporów, których istota wydaje się błaha, w najlepszym zaś razie drugorzędna; najpewniej jednak stały za nimi inne ważne napięcia i konflikty społeczne, co tłumaczyłoby ich zawziętość i zapalczywość.

W końcu XVIII w. rozpoczął się nowy rozdział w dziejach klasyfikowania czasu, tym razem nic niezawdzięczający przeszłości. Związany był z racjonalizmem i Rewolucją Francuską. Stąd odpowiedni podrozdział zatytułowano: „»Citoyenne Décade« et »Monsieur Dimanche«” (s. 102–107). Niedziela, a także cały kalendarz gregoriański, była oczywiście pod ostrzałem racjonalizmu za nierówność liczby dni w miesiącu oraz roku, kształt tygodnia, którego wielokrotności nie mieściły się bez reszty w miesiącu, ruchome święta Wielkiej Nocy i ich pochodne, pomysł lat przestępnych itd. Przede wszystkim zarówno niedzielę, jak i cały kalendarz „kompromitowały” aż nazbyt oczywiste związki z religią. U podstaw zaś reformy leżało przekonanie, że kontrola czasu, jak miało to zawsze miejsce, pozwoli na kontrolę społeczeństwa. Nie przypadkiem więc data uchwalenia nowego kalendarza (5 października 1793) jest równocześnie terminem rozpoczęcia formalnej dechrystianizacji, a rewolucjoniści w licznych tekstach propagandowych podkreślali mocno dotychczasową złowieszczą dominację religii nad czasem. Nowy kalendarz ustanawiał dwanaście miesięcy trzydziestodniowych, z których każdy składał się z trzech dekad, wieńczył je dzień dziesiąty (*décadi*) zastępujący, a raczej niwelujący niedzielę. Nie wprowadzono bowiem stałego miejsca niedzieli w dekadach, każdy indywidualnie miał rozstrzygać w jakie dni oddaje się pracy, a kiedy odpoczywa. A jednak szybko dokonano odstępstwa od tej zasady postanawiając, że w każdą *décadi* mer bądź urzędnicy miejscy winni w miejscu publicznym czytać ludowi prawa. Także od samego początku praktyka utożsamiała *décadi* z dniem odpoczynku i zebrań publicznych. Rychło zaś, bo po zamachu stanu 18 fructidora roku V (4 września 1797), narzucono obowiązek bezwzględnego odpoczynku w *décadi* dla urzędów, szkół, handlu, warsztatów i rolników (z wyjątkiem tych, którzy mieli pilne prace polowe). Państwo miało karać nieposłusznych. *Décadi*, tak jak i nowy kalendarz, nie odniosły pełnego zwycięstwa; wielu Francuzów (głównie chłopów) prowadziło podwójne liczenie czasu i obchodziło na swój sposób dzień niedzielny, na przykład wdziewając odświętny ubiór czy śpie-

¹¹ Vide np. D.S. Katz, *Sabbath and Sectarianism in Seventeenth-Century England*, [New York] 1988; K.L. Parker, *The English Sabbath. A Study of Doctrine and Discipline from the reformation to the Civil War*, Cambridge 2002.

wając pieśni religijne w trakcie pracy, co bywało zresztą karane¹². Jednak o bezradności władz w tej mierze świadczą próby łączenia niekiedy kultowej funkcji religijnej niedzieli z ideologicznie traktowaną dekadą, np. w Genewie od początku wprowadzenia nowego kalendarza kult republikański i reformowany miały być naprzemiennie celebrowane tego samego dnia. Tak więc można by mówić o swoistej rekoncylacji dekady z niedzielą; wtedy też miał powstać zabawny tekst dialogu obywatelki Dekady z proboszczem deofilantropem, panem Niedzielą. Odsyłając zainteresowanych do pełnej treści tego interesującego dialogu (s. 106), wypada jedynie przytoczyć odautorskie stwierdzenie, że ma on dla republiki wymiar idealistyczno–założycielski poprzez podkreślenie respektu dla wyborów każdego obywatela.

Interesujące pole do refleksji zostawia również porównanie omówionej wcześniej, toczącej się w Anglii dyskusji i próby implantacji w miejsce niedzieli sabatu z politycznymi zabiegami zmierzającymi do zastąpienia niedzieli dekadą; obie zakończone przecież niepowodzeniem. Działania te miały swe nawroty — pierwsze w ruchach protestanckich w XIX i XX w., drugie w postawach anarchistycznych czy nieszczęsnych eksperymentach stalinowskich.

Bardzo interesujący jest kolejny temat zaprezentowany w książce, poświęcony praktyce czczenia niedzielnego dnia bożego. Wykorzystane przez autora źródła przedstawiają nierzadko obrazy zadziwiające — duchownych odchodzących od ołtarza w trakcie mszy, by śpiewać wraz z wiernymi bądź spacerować w szatach liturgicznych po cmentarzu kościelnym. Także ożywiony gwar w trakcie nabożeństw był czymś zwyczajnym m.in. w kościołach lizbońskich, gdzie odnotowywano głośne rozmowy, uśmiechy, wymiany bilecików, posilanie się i picie, nawet na stopniach ołtarzy. Dostrzeżono też, że *on fait l'amour avec les yeux*, tym chętniej, że dziewczętom wolno było wychodzić z domu tylko w niedziele i święta (s. 113). Równie naganne zachowania odnotowywali także protestanczy pastorzy. Najwięcej drastycznych opisów niedzielnych zachowań wiernych notowali rozmaici podróżnicy, a Cabantous cytuje je, nie stawiając wystarczająco wielu pytań, m.in. na ile ogląd z zewnątrz, przecież z reguły jednostkowy, upoważnia do szerszych generalizacji. Warto by też zastanowić się, czy takie zachowania to wyraz pewnej nonszalancji wobec traktowania dnia pańskiego, czy pochodna stosunku do przestrzeni kościoła w ogóle. W czasach katolickiej reformy (*nota bene* autor wymiennie używa terminów: „katolicka reforma kościoła” i „kontreformacja” jakby nie był zdecydowany jaką postawę wybrać) kościoły, zwłaszcza w czasie nabożeństw, traktowano jako przestrzeń świętą, były więc chronione przed wszelkimi świętokradztwami. Jednak dla wielu wiernych świątynia była miejscem familiarnym, swoistym przedłużeniem przestrzeni życia domowego — w równym stopniu ich domem, jak i domostwem boskim, a więc konsekwentnie miejscem, gdzie można rozmawiać z Bogiem, a potem z sąsiadem, uczestniczyć w nabożeństwie, a jednocześnie umizgiwać się do dziewcząt. Warto tu przypomnieć, że w Rzeczypospolitej kościoły traktowano jako przestrzeń publiczną i z reguły

¹² S. Bianchi, *La «bataille du calendrier» ou le décadé contre le dimanche. Nouvelles approches pour la réception du calendrier républicain en milieu rural*, „Annales historiques de la Révolution française”, t. CCCXII, X, 1998, z. 2, s. 245–264.

w nich odbywano sejmiki, co sprawiało, że świątynie te nie ustrzegły się przed gorszącymi ekscesami, niekiedy z rozlewem krwi włącznie. Cabantous przywołuje też praktykę wynajmowania miejsc siedzących w kościołach na cały dzień. Wedle autora, prowadzić to miało do licznych nieprzystojności i nadużyć. Po wyjątkowo krótkiej wczesnorannej mszy można było bowiem zostać na swoim miejscu w kościele przez resztę dnia i załatwiać różne świeckie sprawy; można było, a jednak autor nie przedstawił choćby jednego przekazu, że właśnie tak bywało. Takie postępowanie zakładałoby przecież zdecydowanie cyniczne stanowisko wiernych, ale warto by też zwyczajnie zapytać, czy takie załatwianie interesów byłoby wygodne? Zapewne zdarzyło się, i to pewnie nie raz, że w świątyni realizowano jakieś transakcje, ale czy można uznać, że traktowano ją jak giełdę, halę targową, wreszcie kantor kupiecki? — mam wątpliwości czy wyobraźnia nie zawiodła autora zbyt daleko.

Znacznie ważniejsze dla tematu są rozważania poświęcone granicy przestrzeni sakralnej. Autor bada ją, omawiając spory katalog przypadków kłótni i bójek na styku ulicy z cmentarzem kościelnym i sanktuarium. W podsumowaniu do tej części książki pisze, że impresja na temat zróżnicowanego nieporządku na granicy *sacrum* i *profanum* powinna być zniuansowana co do czasu i przestrzeni. Dzięki różnym odgórnym akcjom porządkowym granice te były coraz bardziej respektowane, co dotyczy zarówno świątyń katolickich, jak i protestanckich. Cabantous zdaje się jednak nie dostrzegać innych powodów poprawy sytuacji w tym zakresie, w tym choćby coraz powszechniejszego akceptowania zasady *civilité*, upowszechniania się wzorców zachowań, popularności podręczników dobrych manier czy ogólnego wzrostu poziomu wykształcenia itp. Zresztą po Soborze Trydenckim od wiernych oczekiwano coraz dobitniej nie tylko niedzielnego uczestnictwa w nabożeństwie, lecz także towarzyszącego mu respektu, uwagi, pobożności i skromności — od początku do końca.

Kościół rzymski miał poważne kłopoty z wprowadzaniem jednolitych i stałych godzin nabożeństw w parafiach poszczególnych diecezji. Sytuacja ta zwiększała skalę absencji wiernych. Czas rozpoczynania niedzielnych mszy zestawiono w książce w trzech nienumerowanych, zbiorczych tabelach (s. 116–117). Ich konstrukcja i opis są dalece niedoskonałe, co czyni je prawie niezrozumiałymi i tym samym mało użytecznymi lub zgoła bezużytecznymi. Pierwsza z tabel dotyczy mszy niedzielnych w 29 diecezjach francuskich w XVII i XVIII w. Wybór tych diecezji, spośród około stu we Francji w XVIII w., sprawia wrażenie dość przypadkowego, a o jego zasadach nie wspomniano słowem — nie wiemy czy uwzględniono je w tabeli, bo mają lepszą dokumentację, czy dobrano losowo, przypadkowo, a może autor uznał je za najbardziej reprezentatywne? Nie objaśniono też o jakie kościoły chodzi — czy tylko o parafialne? A przede wszystkim czytelnik spodziewałby się informacji o liczbie kościołów parafialnych w diecezjach, choćby szacunkowej. Nagłówek tej i pozostałych tabel jest tak enigmatyczny, że na dobrą sprawę nakazuje czytelnikowi domyślać się, jaka rzeczywistość się za nim kryje. Zastrzeżeń wobec owych tabel jest więcej; by nie przedłużać, wystarczy tu jedynie ostrzec potencjalnego czytelnika, że do zestawień liczbowych zawartych w prezentowanej książce nie należy przywiązywać większej wagi. Tym bardziej, że nie przynoszą one jakiegoś szczególnie istotnego materiału do refleksji — cóż ma bowiem wynikać z wiadomości, że w sześciu diecezjach pierwsza msza rozpoczynała się wiosną–latem o 8.30,

a w czterech o 9.00; natomiast w okresie jesienno–zimowym początek pierwszej mszy w jednych diecezjach miał miejsce o 9.00 a w innych o 10.00?

Ważniejsze pozostają wyjaśnienia opisowe, dotyczące na przykład różnicy między rytmem rozpoczynania nabożeństw w parafiach miejskich i wiejskich, tego, że w tych drugich odstęp czasowy między dwoma nabożeństwami w tym samym kościele powinien wynosić co najmniej dwie godziny. Dziwi nienormowana godzina niedzielnej sumy, co nie ułatwiało życia biedniejszej populacji, która nie mogła sobie pozwolić na nabycie zegara; dzwon kościelny nadal regulował rytm i tempo jej życia¹³. Ten brak konsekwencji mszalnego terminarza był wymówką dla usprawiedliwiania nieobecności. Kościół miał jednak w sprawie określania godzin mszy zadanie niełatwe. Wyznaczanie niesporów na godziny zbyt bliskie zakończenia sumy (czego niektóre rozporządzenia wprost zakazywały) niosło niebezpieczeństwo mylenia obu nabożeństw, które pod względem liturgicznym i sakramentalnym nie były tożsame. Pozostawianie zbyt długiej przerwy między nimi niosło natomiast ryzyko, że parafianie oddadzą się innym zajęciom i na niesporach w ogóle się nie zjawią. Ten problem miał zresztą także wymiar społeczny. Wyższe warstwy protestowały przeciwko zbyt krótkiemu odstępowi między mszami i niesporami, odmienne oczekiwania mieli biedniejsi, szczególnie często mieszkający w dalszej odległości od kościoła.

Podobne problemy dotyczyły świata protestanckiego. Pierwsze informacje odnośnie regulacji godzin kultu pochodzą, jak można się domyślać, z kalwińskiej Genewy z lat 1538–1541. Pierwsze niedzielne kazanie wyznaczono tam latem na godzinę 4.00 (*sic!*), zimą na 5.00, drugie na godzinę 15.00. Niepewność momentu rozpoczęcia nabożeństw trwała długo, a ustalanie ich godzinowego terminarza rozciągnęło się na cały wiek XVIII. Żałować wypada, że autor, analizując nabożeństwa niedzielne, nie wykroczył poza granicę tematyki swej rozprawy, by przedstawić również problematykę niedzielną w szerszym, bardziej całościowym kontekście i ukazać porównawczo terminarz godzin nabożeństw w dni powszednie, tym bardziej, że nie wymagałoby to od niego jakichś dodatkowych kwerend.

Rozprawa Cabantousa porusza również bardzo interesującą problematykę gestów modlitewnych, jak zwanie i zgrabnie to ujęto — *prier avec son corp*. Dziedzictwo średniowiecza, które zastano u progu XVI w., musiało w tym zakresie być naprawdę obfite. Konfesje reformowane, walcząc z wynaturzeniami, odrzucały ogół gestów z poprzedniej epoki. Odmierna była postawa Kościoła katolickiego, który nie mógł całkowicie zerwać z przeszłością, nowe wzorce wprowadzano więc powoli i niezbyt zdecydowanie. W konsekwencji przez dobre półtora stulecia panowała w tej mierze dezorientacja. Na przykład w diecezji tulońskiej jeszcze około 1752 r. podczas całej mszy wierni albo stali, albo siedzieli, a w trakcie Podniesienia zaledwie uginali kolano lub, siedząc, lekko się pochylali. Także wśród liturgistów nie było tu jednomyślności. W całym tym rozdziale brakuje jednak poważniejszej refleksji nad rozróżnieniem między gestem indywidualnym i zbiorowym. Między innymi warto zaznaczyć, że nie było tu — i być nie mogło — rozróżnienia

¹³ Cf. J. Le Goff, *Au Moyen Âge: temps de l'Église et temps du marchand*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, t. XV, 1960, s. 417–433.

na dzień niedzielny i powszedni. Bodaj najciekawsze w tej partii książki są uwagi na temat możliwości siadania w kościele. Wedle autora do późnego XVIII w., kiedy to liczniej pojawiły się ławy, wierni uczestniczyli w mszy przeważnie stojąc; miejsca wynajmowano na aukcjach na cały rok. Później pojawiły się krzesła, które początkowo wierni przynosili ze sobą na nabożeństwo. Z czasem były one za opłatą wynajmowane przez specjalne służby; zwyczaj ten funkcjonuje jeszcze i dziś, ze świątyni rozszedł się na przykład do parków, a nawet w pewnym czasie także do sal kinowych. Wprowadzenie siedzeń nie miało zdaniem autora wpływu na hierarchizację przestrzeni sakralnej, a jednak sam stwierdza, że więcej najemnicy nie mogli liczyć na miejsce pośrodku nawy! Szkoda zresztą, że Cabantous nie podjął problemu związków między planem świątyni oraz organizacją jej przestrzeni a strukturą społeczną. Nie uwzględniono także specyfiki świątyni protestanckich, w których chyba od początku każdy wierny miał znaleźć przygotowane dlań miejsce siedzące, umożliwiające uważne uczestniczenie w nabożeństwie.

Sporo miejsca poświęcono kwestii różnicy płci w przestrzeni sakralnej. I tak na przykład chór był zarezerwowany dla duchowieństwa, był więc miejscem teoretycznie niedostępnym dla kobiet (z wyjątkiem zakonnice obsługujących kościoły), chyba że duchowny był szczególnie czuły na wdzięki niewieście. Segregacja między płciami w kościele była oczywista, miała być też pełna. Nie stosowano najprostszego rozdziału, który funkcjonował w naszym kraju — strona Lekcji dla kobiet, Ewangelii dla mężczyzn. Podejmowano w tej sprawie rozwiązania tyleż śmieszne, co przedziwne: oto kobiety miały się gromadzić na środku nawy, otaczać mieli je mężczyźni izolujący je w ten sposób od przypadkowych kontaktów. Inne praktyki polegały na lokowaniu mężczyzn na górnych galeriach, a kobiet na dole. W katedrze mediolańskiej zaś na czas kazania kobiety od mężczyzn oddzielało drewniane przepierzenie wysokie na sześć stóp, ustawione wzdłuż całej nawy. Po kazaniu miało być likwidowane. Oczekiwałabym od autora zdystansowania się do tej informacji lub pogłębionej jej interpretacji, jako że ustawienie takiej konstrukcji (ruchomej!) na całej długości nawy głównej *Duomo*, liczącej dobrze ponad 100 m, było chyba niemożliwe.

Bardzo ważnym elementem niedzielnej mszy był śpiew kościelny. Pełnił on funkcję jednego ze środków chrystianizacji, przywiązywano więc doń duże znaczenie. Mimo to, jak zaznacza Cabantous, niejednokrotnie proboszczowie woleli zrezygnować ze zbiorowego śpiewu wiernych w kościele, tyle tu było nieudolności i fałszów. Zważywszy jednak na poziom kościelnej muzyki barokowej, należałoby chyba raczej sygnalizować różnice w tej mierze między poszczególnymi kościołami. Wraz z upływem czasu i pod wpływem jansenizmu dość niechętny stosunek hierarchii do śpiewów wiernych zaczynał się zmieniać: kantyczki stają się najpierw sprawą wszystkich mężczyzn w parafii, potem również kobiet, choć zrazu jedynie podczas nieźporów, ale później też kolejno w czasie mszy niedzielnych. W końcu śpiew zyskał taką rangę, że w czasie Rewolucji, podczas tzw. białych mszy (bez księdza), stał się głównym środkiem wyrazu praktykujących, wzmacniającym ich opór.

Rozdział piąty, „Entendre et faire” (s. 137–165) jest poświęcony aktywnej postawie wiernych w czasie różnych niedzielnych ceremonii (gdym poprzednie miałyby koncentrować się jedynie na udziale biernym). Niedziela zaczęła być z wolna, od połowy XVII w., postrzegana jako czas nauczania. Co oczywiste, słowo miało inne znaczenie w nabożeń-

stwach protestanckich, a inne w katolickich. Problemem fundamentalnym był tu język katolickiej liturgii, zrozumiały w najlepszym razie tylko dla elit. W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabierały kazania, we Francji powinny one mieć formę narzuconą przez instrukcje synodalne. Miały przede wszystkim być czytane (przygotowanie tekstu należało do proboszcza), ich długość winna nie przekraczać w XVII w. trzydziestu minut, w następnym stuleciu piętnastu–trzydziestu minut. Należało je odczytywać bez jakiegokolwiek zmiany. Autor nie wspomina, jaka była praktyka: czy do ich głoszenia zobowiązani byli osobiście proboszczowie, czy może dopuszczano też wikariuszy. Jeśli tak, to może wymóg spisywania kazań był spowodowany obawą przed niskim poziomem owych wikariuszy, czasem dość przygodnych duchownych. O takich problemach na ziemiach polskich wiemy dość dobrze, pewnie we Francji bywało podobnie¹⁴. Kazania były sformalizowane także pod względem swej konstrukcji. Dzieliły się na dwie części — modlitwę publiczną i naukę kapłańską, ułożoną w schemat nie zawsze uporządkowanego katalogu, zawierającego także intencje modlitewne. Po kazaniu następowały ogłoszenia parafialne, informacje o postach, nabożeństwach itd. W XVII w. tematyka kazań koncentrowała się na doktrynie, w stuleciu następnym, wobec coraz lepszej znajomości zagadnień religijnych, na moralności duchowej, demaskowaniu niedowiarstwa czy konieczności nieustannej walki chrześcijanina z grzechem cielesnym. Poziom kazań był oczywiście różny, podobnie jak i stopień zainteresowania nimi wiernych. To konstatacja banalna, interesująca natomiast byłaby odpowiedź na pytanie, jak owe nauki wpływały na wiernych, choćby przez próbę zbadania częstotliwości aktów miłosierdzia, któremu winni się oni oddawać w niedzielę po nabożeństwach. Problematykę kazań autor ujął w tabelę, również mało czytelne jak poprzednie (s. 144–145). Dziwi, że zamiast tego nie zainteresował się głębiej tematyką kazań, choćby analizą ich popularnych, drukowanych zbiorów, ale w książce nie poświęconej *stricte* problematyce religijności brak ten można wybaczyć.

W czasie niedzielnych nabożeństw w kościele padały nie tylko słowa o Bogu. Świątynia gromadząca zdecydowaną większość okolicznych mieszkańców była doskonałym miejscem, by przekazać im także informacje, zarządzenia i nakazy władzy świeckiej. Z czasem władza duchowna starała się wyplątać z tego zobowiązania, będącego pochodną ciężącego Kościołowi coraz bardziej aliansu z rządzącymi. Na przykład we Francji od 1635 r. część ogłoszeń, głównie o charakterze ekonomicznym, mogła być czytana jedynie po mszy, przy drzwiach kościoła. Proboszczom na wsi trudno było jednak nie ulegać miejscowym feudałom, którzy chcieli właśnie w świątyni przekazywać swym poddanym ważne informacje, również gospodarcze.

Czas niedzielny był także poświęcony na katechizację w szkółkach niedzielnych. W książce pojawia się cały katalog problemów związanych z tym tematem — od kwestii poziomu nauczania, po regulację czasu, który miał być mu poświęcony, wreszcie stosunku wiernych do tych nauk.

W dniu pańskim powinien być również czas zarezerwowany na własną modlitwę, refleksję, rachunki sumienia czy czytanie Ewangelii, żywotów świętych lub innych książ-

¹⁴ Cf. J. K r a c i k, *Vix venerabilis: z dziejów społecznych niższego kleru parafialnego w archidiecezji krakowskiej w XVII–XVIII wieku*, Kraków 1982.

żek dewocyjnych. Ważny był też udział w bractwach i stowarzyszeniach dobroczynnych. Powoli kształtował się wzór idealnej niedzieli przepełnionej modlitwą, dwoma nabożeństwami w kościele, rozmyślaniami i aktami miłosierdzia.

Znacznie ciekawsze od opisanego jak być powinno, byłoby nakreślenie obrazu realnego zaangażowania religijnego wiernych w czasie niedzielnym. Autor usiłuje to uczynić w rozdziale szóstym, „Hésitations des pratiques” (s. 167–193). Nie jest to jednak łatwe. Wszak brak metody dla mierzenia wagi praktyk religijnych, żarliwości modlitwy itd. Najczęściej zjawiska te oceniali wizytatorzy albo, w rozpisywanych co jakiś czas przez władze kościelne ankietach, proboszczowie. W ich opiniach bardzo często pojawia się dwuznaczne słówko *assez*. Ocena taka odnosi się zarówno do katolików, jak i reformowanych. Więcej można natomiast powiedzieć o absencjach na nabożeństwach, nagminnym spóźnianiu się na nie i nieprzystępowaniu do komunii. Wszystkie te zaniechania mogły mieć różnorakie przyczyny — od obiektywnych (choroba, wyjazd) po podjęte z rozmysłem (ochłodzenie religijne, kwestionowanie zasad wiary, antyklerykalizm itd.), należy w tym przypadku uwzględnić także rozległość parafii i wynikającą z niej niekiedy długą drogę do kościoła. Szczególnie ta ostatnia kwestia stała się w książce tematem czasem nazbyt szczegółowych rozważań. Dotyczą one w znacznej mierze dużych ośrodków i refleksji o nieprzystawalności starych siatek parafialnych do potrzeb rozwijających się większych ośrodków miejskich. Szkoda, że w książce nie znalazła się żadna mapa ilustrująca ten problem.

Znacznie ciekawsze są pytania o problem przepełnienia kościołów, niemożności spokojnego wysłuchania w nich kazania, skupienia się na modlitwie, nade wszystko zaś o podejmowane przez władze kościelne próby poprawy tej sytuacji, m.in. przez mnożenie liczby nabożeństw w niedzielę. Z opisu praktyk wyłania się wyraźnie obraz społeczeństw stygnących w żarze religijnych uniesień, bez gwałtownych zerwań, do których dochodziło raczej przez zaniechanie, indywidualizację czy przejmowanie przez sferę świecką niektórych funkcji celebracji religijnych. I tak Cabantous nie dostrzega, że istotnym krokiem ku laicyzacji społeczeństwa było pojawianie się i stopniowe umacnianie szkolnictwa świeckiego przy powolnej marginalizacji szkół prowadzonych przez kościoły.

W tym kontekście nie sposób też zapominać o obowiązku przywdziania odświętnego niedzielnego ubioru. Zwyczaj ten utrwalił się, stał się ważnym wyróżnikiem tego dnia i, jak wspominaliśmy, w pewien nawet sposób symboliczną jego kwintesencją, demonstrowaną nawet w czasach planowanego rugowania niedzieli. Niestety, chyba z czasem coraz bardziej nadzwyczajność niedzielnego święta ograniczała się do owego wyjątkowego stroju, no może także do niedzielnego *menu*.

W znacznej mierze jednak pozycją niedzieli zachwiała *L'invasion laborieuse*¹⁵. Niemal tu wpływ teologii kalwińskiej, z jej zmianą stosunku do pracy. Nie była ona już postrzegana jako tylko część kondycji ludzkiej, ale nabierała waloru uświęconego działania, uczestnictwa człowieka w dziele Bożym. Temat ten chętnie podejmowali też katolicy misjonarze wewnętrzni po 1660 r. Jednak równocześnie stale i dobitnie podkreślano,

¹⁵ To tytuł pierwszej części rozdziału siódmego, *Empreintes profanes* (s. 195–227).

że praca niedzielna podjęta bez konieczności jest obrazą Boga. Mimo to obyczaj pracy niedzielnej coraz silniej zyskiwał akceptację społeczną. Zły przykład szedł zresztą z góry — królewska *Conseil d'en Haut* w latach 1684–1685 odbywała posiedzenia nie tylko w środy i czwartki, lecz także w niedziele. Narady odbywały się regularnie w obecności Ludwika XIV. Niedzielna rzeczywistość nie wszędzie była oczywiście taka sama, stąd zdumienie Diderota zamkniętymi w tym dniu w Holandii sklepami, bankami i kantorami. To dzień łaski dla zadłużonych — konstatował ironicznie (s. 197)! Jednak wielu aktywności niedziela nie powstrzymywała, choćby handlu na targach. Zakazy ich odbywania w dzień boży były stale powtarzane i równie stale łamane. Kramy rozkładano regularnie w dni niedzielne, często tuż obok świątyń. Niedzielna praca była oczywistością w dużych miastach, jej natężenie rosło w kolejnych latach, na wsi zależało od rytmu prac polowych i warunków pogodowych.

Zmiana charakteru niedzieli wynikała także z innych świeckich aktywności. Karczma i coraz popularniejsza w miastach kawiarnia czy *tea-house* stają się tu szczęśliwymi konkurentami. Otwarte zazwyczaj codziennie, zapępiały się jednak szczególnie w niedziele. Dostępne wówczas od samego rana, te miejsca męskich spotkań pozwalały miło spędzić czas wolny od pracy: wesoło, przy dżbanie, kieliszku, kuflu, z czasem także coraz bardziej popularnej kawie, która pobudza ponoć do dyskusji. Oddawano się tam też hazardowi i korzystano z usług prostytutek. Rozrywki tamtejsze miały w opinii duchowieństwa charakter niemoralny i destrukcyjny; synod z Auch w 1698 r. podsumował to niebezpieczeństwo w krótkim zdaniu: *les hommes qui son toute la journée du dimanche aux jeux et prostituent leur raison dans des lieux consacrés à la débauche* (s. 201). Wśród owych niemoralności coraz częściej pojawiały się zresztą rozmowy o polityce, tym bardziej, że karczma miała charakter bardzo popularny. Z czasem powstawały jednak lokale coraz bardziej eleganckie i wyrafinowane. Pojawienie się zaś kawiarni, ze słynną *Café Procope* na czele (1686 r.), stało się gigantycznym wydarzeniem kulturowym, groźnym zarówno dla niedzieli, jak i całego *ancienne régime*.

Czas niedzielnego zbliżenia z Bogiem i demonstrowania jedności wiernych stał się paradoksalnie polem załamywania porządku wspólnotowego. Sytuacje takie opisuje Cabantous w rozdziale ósmym, „Discordances dominicales?” (s. 229–249). Powraca się tu do wątków oddzielnego w istocie przeżywania dnia niedzielnego przez kobiety i mężczyzn poprzez oddzielenie obu płci w przestrzeni kościelnej. Zasada ta dotyczyła też niedzielnego czasu zabawy i wypoczynku. Mężczyźni w karczmie, kobiety we własnych kółkach. W oczach duchownych obie grupy grzeszyły równie ciężko: oni — rozpustą, pijaństwem i hazardem, one — obmową, zmyśleniem, intrygą naruszały zasady wspólnotowej jedności, sprzyjały złamaniu solidarności parafian, tworzyły napięcia. Strach przed złem, które może powstać z *court le bruit*, stawał się z czasem obsesją wielu księży, głównie w dużych miastach. Stąd pojawiały się pomysły bractw czy innych organizacji ściśle kobiecych, także przeznaczonych dla młodych dziewcząt, by obronić je od różnych pokus niedzielnych, w tym od szczególnie źle widzianego tańca. I tak Instytut w Puy po niedzielnej mszy rannej proponował swym pensjonariuszkom nabożne śpiewy, modlitwy i budujące lektury w oczekiwaniu na nieszpory.

Pęknięcie dotyczy też wsi i miasta. Czas wolny miał tam bowiem różny wymiar, różnice te były jeszcze specjalnie uwypuklane, m.in. przez fizjokratów. Wedle nich,

dobry z natury wieśniak, żyjący na wolnym powietrzu, nawet w przyjemnostkach niedzielnych bywał prostszy i pocziwszy. Cabantous notuje też chętnie wycieczki niedzielne mieszkańców Paryża, głównie z niższych klas społecznych, dla spędzenia niedzieli na łonie przyrody. Posiłek na powietrzu, tańce na wiejskich zabawach i uwodzenie dziewcząt były atrakcją szczególną. Być może zresztą większą, jeśli dotyczyły nowych Paryżan, migrantów ze wsi. Świątowanie podkreślało też coraz mocniej w XVIII w. odmienną stanową. Mercier pisał: „Tylko robotnicy wiedzą jeszcze co to niedziela i święta”¹⁶. Nie chodziło mu jednak o to, że tylko stan pracujących czci jeszcze dzień święty. Czas wolny od pracy stał się wedle Merciera trumfem czeladników, drobnych rzemieślników wypełniających wówczas przestrzeń publiczną Paryża. Zabawiali się oni w karczmach, narzucali swój gust w teatrach, spacerowali po ulicach i bulwarach. Tymczasem lepsze towarzystwo zostawało w domach. Podobne procesy obserwowano także w Londynie. Osiemnastowieczna niedziela zapowiadała więc nadejście nowych czasów: laicyzacji, demokracji i awansu proletariatu.

Niedzielny wypoczynek miał swe mody. Jedną z nich była promenada — obyczaj kształtujący się długo, zmieniający zarówno formy, jak i oblicze społeczne. Początkowo ta miejska rozrywka arystokracji wymagała powozu, liberii, herbów, kodeksów zachowań — kto komu kłania się pierwszy, kogo przepuszcza itd. Jednak od około 1720 r. możni wysiadają z karet i promenują piechotą. Obyczaj spacerowania przyjmuje się, niosąc poważne implikacje społeczne. Dla ich objaśnienia autor przywołał znamienne uwagi z „l'Encyclopédie méthodique”: *sur le boulevard, le simple plébéien va de pair avec le grand seigneur, que toutes les conditions se polissent en se confondant* (s. 236). Z drugiej strony jednak, dostępne dotąd dla ogółu niektóre ogrody paryskie zamykały się dla pewnych kategorii spacerowiczów.

Ale niedzielny czas wolny to dla wielu, poza uczonymi, artystami i czytelnikami książek, czas narastającej nudy. Nuda nie jest właściwa jedynie niedzieli, ale w XVIII w. to właśnie wówczas najczęściej jej doświadczano. Wspomnienia, a zwłaszcza dzienniki pełne są opisów niemożności radzenia sobie z nadmiarem wolnego czasu i monotonią święta. Ochłodzenie uczuć religijnych, niski poziom kazań, zakaz wykonywania wielu czynności w niedzielę, rozrywka, która z czasem przekształcała się w zajęcie stałe, narodziny poczucia indywidualizmu przygotowały podatny grunt dla postrzegania niedzieli jako dnia nużącego swym pustym rytuałem mszy, wizyt u rodziny, rodzinnego obiadu czy przechadzki. Refleksje o nudzie w XVIII w., nie tylko niedzielnej, jej genezie i konsekwencjach społecznych, są bardzo interesującym elementem recenzowanej książki i pokazują, jak temat ten ciągle jeszcze mógłby stać się ważnym obiektem refleksji historycznej¹⁷.

Drugim niechcianym obliczem niedzielnego wypoczynku były pijackie ekscesy, kłótnie, burdy, bijatyki, świąteczny *pitaval*. Zdarzały się one głównie w niedzielne wie-

¹⁶ S. Mercier, *Obraz Paryża*, oprac. A. Jakubiszyn–Tatarkiewiczowa, Warszawa 1959, s. 211.

¹⁷ Waleru tego nie wypełniają w stopniu wystarczającym wydane dotąd książki, m.in. P. Tooley, *Historia nudy*, tłum. K. Ciarcńska, Warszawa 2012, czy P.M. Spacks, *Boredom: The Literary History of a State of Mind*, Chicago 1995.

czory. Ich konsekwencjami były też „szewskie poniedziałki” znane i legalizowane od średniowiecza. Również Amor bywał szczególnie zapracowany w niedzielne wieczory! Niedziela to także w całej Europie czas przemocy religijnej. Jej głównym obiektem były społeczności żydowskie. Chodziło zarówno o dość powszechny przymus respektowania zakazu pracy oraz nakaz pozostawia w tym dniu we własnych dzielnicach, ale też — trzeba przyznać incydentalny — nakaz obowiązkowego współuczestnictwa w niedzielnych uroczystościach organizowanych przez katolików. Na przykład Żydzi w Lotaryngii otrzymali polecenie zgromadzenia się w odświętnych ubraniach w synagogach w niedzielę 25 września 1781 w celu odprawienia uroczystych modłów z okazji narodzin delфина Ludwika Józefa, syna Ludwika XVI. Dodajmy też, że niedzielne popołudnia bywały także świadkami licznych tumultów, a później pogromów antyżydowskich, których sprawcami były wychodzące z kościołów tłumy. Także codzienne napięcia między konfesjami chrześcijańskimi często wyładowywały się w sposób gwałtowny właśnie w niedzielę, gdy identyfikacja wspólnotowa ulegała wzmocnieniu w czasie celebracji religijnej. Intensywność owej agresji religijnej była zależna od wielu czynników opisanych dość szeroko przez autora.

W czas niedzielny coraz silniej mieszała się też władza świecka. Panorama nasilającego się zjawiska zagarniania czasu boskiego na rzecz władzy państwowej czy samorządowej, ale i paradoksalnie wspierania Kościoła w zabiegach o respektowanie niedzieli, jest tematem ostatniego rozdziału książki, „Le concours des puissances” (s. 251–269). Autor ma tu na myśli przede wszystkim ćwiczenia wojskowe i wszelkiego rodzaju zgromadzenia wyborcze. Jednocześnie, znów swoim zwyczajem, powraca tu do tematu już wcześniej poruszanego, mianowicie współpracy obu władz w egzekwowaniu zasad dotyczących wyjątkowości czasu niedzielnego. Opisano tu cały katalog kar za różne wykroczenia, szczególnie wizyty w karczmach w czasie nabożeństw. Odnotowano specyfiki lokalne w tej mierze oraz różnorodność kar oraz sposobów kontroli w zależności od dominującego wyznania. To współdziałanie władz, szczególnie w krajach katolickich, nie było pozbawione obłudy. Władze, widząc społeczne rozprężenia związane z nadmiarem wolnego czasu, obawiając się burd i nieporządków, nierzadko przychyliły się do tolerowania umiarkowanej pracy w święta. Kościół głośno oskarżał urzędników administracji i sądów o tolerowanie libertynizmu, sam musiał więc podejmować akcje kontrolne, m.in. wysyłając duchownych do sprawdzania karczem w czasie nabożeństw. Utyskiwania duchownych na profanację niedzieli były dość powszechne, ale niezbyt wiele wiemy o rzeczywistych rozmiarach niedzielnych niesubordynacji. Przytaczane przez autora dane z postępowań sądowych są bardzo fragmentaryczne. Nie ma też pewności, czy przypadki takie nie były klasyfikowane nie tylko jako naruszenie świętości niedzieli, ale także jako bluźnierstwo lub herezja.

Nade wszystko jednak Kościół podkreślał, że brak szacunku dla niedzieli jest grzechem, który znajdzie swą karę w zaświatach. Ten argument był szczególnie nośny w obliczu rewolucji i jej planów laicyzacji. Rewolucję przedstawiano często jako karę za m.in. odrzucenie niedzieli. Do konieczności powrotu do sakralizacji tego dnia nawiązywały też kolejne głośne objawienia w latach czterdziestych XIX w., m.in. karmelitanki z Tours Marie Saint-Pierre (1843) i dwojga pastuszków w La Salette z 1846 r.

Na koniec powracamy znów do Lyonu, by zakończyć omówienie książki nieco profetycznym pytaniem, czy wobec laicyzacji społeczeństw, triumfu liberalizmu konsumenckiego i coraz powszechniejszego uelastyczniania czasu pracy niedziela przestanie być pierwszym lub ostatnim dniem tygodnia, a stanie się dniem równym sześciu pozostałym, niczym się od nich nie różniąc?

* * *

Paweł Janiszewski, *Panthera — ojciec Jezusa. Geneza idei, antyczne przekazy, późniejsze polemiki*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2013, s. 437.

„W tekstach pisarzy antycznych oraz bizantyńskich pojawia się rzekomy prawdziwy, biologiczny ojciec Jezusa, który zdaniem wrogów chrześcijan uwiódł jego matkę. Człowiek ów nosi imię, które w źródłach przybiera różną formę: Pantheras, Panther, Panthera, Pantera, Pandera (lub Pandiri). Wyraźnie chodzi jednak o tę samą postać i to jej poświęcona jest ta książka”.

Zacytowane zdanie, otwierające książkę Pawła Janiszewskiego, sygnalizuje czytelnikowi problematykę, której ona dotyczy. W dalszej części „Wprowadzenia” autor wyjaśnia cel publikacji wskazując, że w bogatej literaturze na temat Jezusa i początków chrześcijaństwa nie ma odrębnego studium poświęconego Pantherze. Postać ta pojawia się jedynie na marginesie badań nad innymi kwestiami, zwykle związanymi ze źródłami dotyczącymi Jezusa, lub „w pracach ogólnych poświęconych polemikom chrześcijańsko-pogańskim czy chrześcijańsko-żydowskiem”. Dopelnieniem odautorskich refleksji o celach pracy jest informacja o tym, czego czytelnik w niej nie znajdzie. Janiszewski nieco zawile wyjaśnia, że jego zamiarem było zebranie całego materiału źródłowego związanego z imieniem Panthery, przede wszystkim tekstów, które we wcześniejszych badaniach nie były przedmiotem analiz w kontekście tej problematyki. Z tego względu wziął pod uwagę również przekazy niezawierające bezpośrednich odniesień do postaci Panthery, w których można jednak doszukać się mniej lub bardziej czytelnych aluzji do pochodzenia Jezusa, by tak rzec, z nieprawego łoża. Janiszewskiego interesują narodziny i rozwój zjawiska, które w uproszczeniu nazywa „ideą Panthery”, oraz sposób w jaki ta „idea” była wykorzystywana przede wszystkim w atakach na chrześcijaństwo. Nie zajmują go natomiast poszukiwania odpowiedzi na pytania: czy mamy do czynienia z postacią historyczną i czy możliwe jest, aby „Jezus został poczęty w nieślubnym związku z mężczyzną noszącym takie właśnie imię”. Dla wielu czytelników, którzy zechcą sięgnąć po książkę Janiszewskiego, takie ujęcie problemu będzie zapewne nieco rozczarowujące, chociaż tak zarysowany cel książki znajduje pełne uzasadnienie w materiale źródłowym.

Historyczności opowieści o Pantherze bronią zwykle autorzy liczący na komercyjny sukces swoich książek, którzy dla realizacji tego celu gotowi są na niekiedy dosyć dale-