

Väznenie, vyslobodenie a putovanie Jána Simonidesa a jeho druha Tobiáša Masníka v kontexte Šmalkaldských článkov Martina Luthera

BARBARA SUCHOŇ-CHMIEL, Filologická fakulta Jagellonskej univerzity, Krakov

BARBARA SUCHOŇ-CHMIEL: Imprisonment, Liberation and Peregrination of Jan Simonides and His Comrade Tobias Masnik in the Context of The Smalcald Articles by Luther.

SLOVENSKÁ LITERATÚRA 62, No. 4, p. 319 – 330.

The 16th and 17th centuries, which are of interest to me, were a period of intolerance not only from the Catholic side, but also among Protestants. However, it cannot be evaluated by contemporary standards. In the 17th century, rape and abuses were committed by both sides and were connected with the increasingly powerful position of the Roman Catholic Church, which, with the aid of the Jesuits, began to introduce reforms in the post-Tridentine Church. Also, *anti-Habsburg uprisings took place in the 17th century*, which were organized by the Princes of Transylvania and resulted from *the infringement of religious freedom and the political ambitions of their leaders*.

In *The Smalcald Articles*, which were a supplement to the Augsburg Confession and the foundation of Lutheran doctrine and liturgy written in 1530, Luther specifically lists and rejects all the practices and superstitious beliefs that, in his opinion, lead to idolatry (worship), i.e. religious adoration of the visible and invisible reality like the Mass, pilgrimages, religious orders, relics of the saints and the Pope. This article shows how Simonides presents the issue of idolatry in his autobiography *Imprisonment, Liberation and Peregrination of Jan Simonides and His Comrade Tobias Masnik*.

Key words: confessionalization processes, the Roman Catholic Church, Protestants, the Reformation, the Antichrist, the cult of relics, the Council of Trent, idolatry

V druhom desaťročí 21. storočia je nám ekumenizmus čoraz bližší. Inak tomu však bolo pred 345 rokmi, ak si za prelomový vezmeme rok 1670, keď bolo odhalené sprisahanie Františka Vešelého, čo sa stalo zámenkou na prenasledovania protestantov, ktorí sa na ňom údajne zúčastnili. Trest smrti bol neskôr zmiernený na väzenie a napokon boli aktéri poslaní na galeje. V dôsledku tejto situácie vznikla autobiografická literatúra, ktorá sa stala svedectvom čias netolerancie zo strany katolíkov voči iným kresťanským nábo-

ženstvám. 16. a 17. storočie, ktorým sa tu zaoberám, je nielen obdobím netolerancie katolíkov, ale aj protestantov, no nemôžeme, čo chcem osobitne zdôrazniť, posudzovať vtedajšie časy na základe súčasných kritérií.¹ Slovo tolerancia pochádza z latinského slovesa tolero – „vydržať bremeno niečoho“, „znášať niečí charakter“, „trpieť pri sebe niečiu prítomnosť“. Ako je možné si na prvý pohľad všimnúť, tento význam zahŕňa v sebe určitú pejoratívnosť. Tolerovať niekoho neznamená len dávať mu za pravdu, uznať ho za seberovného, ale znášať ho napriek všetkému, napriek tomu, že je iný, horší.² Skutočná, zušľachtľujúca a nie deštruktívna tolerancia musí prameniť z presvedčenia, že skutočnosť je neobyčajne rôznorodá a každý človek je iný. Túto inakosť si je potrebné nielen všimnúť, ale ju aj akceptovať.³ Kresťanská Európa mala s touto otázkou vždy veľa problémov.

Jeden z nemeckých pastoraľov, ktorého sa (v druhej polovici 20. storočia) pýtali, čo si myslí o prevzatí evanjelického kostola katolíkmi v jeho niekdajšej farnosti v Mazúrsku v Poľsku, odpovedal: „Kostol zostal naďalej chrámom Božieho slova, teraz slúži katolíkom. Bol by som vďačný, keby si súčasní majitelia našli niekedy čas na zamyslenie a pouvažovali aj o svojich predchodcoch.“ Tieto slová pripomenul poľský historik Janusz Małek, ktorý bol ako evanjelik augsburského vyznania pozvaný predniesť referát pri príležitosti 400. výročia príchodu jezuitského rádu do Toruňa (1596). Za *signum temporis* (dobovo príznačné) treba uznať nielen to, že protestant bol na takúto konferenciu pozvaný, ale aj to, že sa samotné podujatie konalo v katolíckom kostole, ktorý postavili v 16. storočí protestanti a do roku 1945 ho aj používali.⁴

Procesy konfesionalizácie⁵ v Európe v 16. storočí prebiehali rôznym spôsobom. V Svätej ríši rímskej nemeckého národa (čiže časti rímskeho cisárstva ležiacej na sever od Álp a obývanej Nemcami) neboli protestanti tolerovaní v katolíckych kniežatstvách a katolíci v kniežatstvách protestantských. V multikultúrnom Uhorskom kráľovstve, ktoré nebolo začlenené do Svätej ríše rímskej, aj keď sa už nachádzalo pod vládou Habsburgovcov, môžeme v 16. storočí hovoriť o koexistencii kresťanských vierovyznaní. Popri kresťanoch –

¹ MAŁEK, Janusz: *Opera selecta. Vol. IV. Reformacja i protestantyzm w Polsce i w Prusach (XVI – XX w.)*. Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012, s. 218.

² ŚWIEŻAWSKI, Stefan: Właściwe znaczenie tolerancji. In: „*Znak*”, 1993, nr 6, s. 4.

³ Tamže, s. 5.

⁴ Małek, c. d., s. 218.

⁵ 17. storočie, obdobie baroka, bolo najčastejšie opisované zo strany historikov ako protireformácia. Tento pojem (protireformácia) bol vytvorený historikmi pochádzajúcimi z evanjelických kruhov, patril k nim medzi inými berlínsky profesor Leopold von Ranke, autor práce *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert*. Berlin 1834 – 1836 (*Dzieje papieństwa w XVI – XIX wieku*, t. 1, Warszawa, 1974, s. 424 in). Protireformácia sugeruje iba protipól k reformácii, zatiaľ čo to bola predovšetkým reforma katolíckej cirkvi. Keď si to katolícka historiografia uvedomila, začala uprednostňovať termín katolícka reforma namiesto „protireformácie“. Príslušná kapitola *V dejinách cirkvi v Poľsku*, ktorú redigovali kňazi B. Kumor a Z. Obertyński má názov „protestantská reforma“ a „katolícka reforma“ (Poznań-Warszawa, 1974, s. 5 – 151). Dnes sa nemeckí historici (Heinz Schilling, Wolfgang Reinhard) čoraz častejšie uchýľujú k spojeniam „katolícka konfesionalizácia“, „luteránska konfesionalizácia“, „kalvínska konfesionalizácia“. Preto používam termíny „reforma“ a „konfesionalizácia“ (cit. podľa Małek, c. d., s. 219). Spomínam to preto, lebo v literárnohistorických textoch slovenskej literatúry sa ešte väčšinou používa starší termín, napr. *Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu*.

rímskych katolíkov, gréckokatolíkov a taktiež pravoslávnych (Srbi, ktorí utekali pred Turkami),⁶ protestantoch, predovšetkým evanjelikov augsburského vyznania, menej reformovaných evanjelikov, žili tu taktiež stúpenci židovského náboženstva. Lutherizmus začal prenikať do Uhorského kráľovstva už v dvadsiatych rokoch 16. storočia a do konca storočia nadobudol výraznú náboženskú aj politickú moc⁷ smerujúcu k dominancii a vytlačaniu vplyvu katolíckej cirkvi. Budovy, ktoré boli dovtedy katolíckymi, sa stávali evanjelickými kostolmi, a nestretla som sa v literatúre s tým, že sa to odohrávalo s použitím násilia. Prechodnú úlohu zohrali aj kompromisné kráľovské dekréty: *Confessi Pentapolitana* (vierovyznanie 5 miest: Košice, Levoča, Prešova, Bardejov, Sabinov) z roku 1549, *Confessio Hepatopolitana* (vierovyznanie 7 stredoslovenských miest) z roku 1559 a *Confessio Scepusiana* (vierovyznanie farárov 24 spišských miest) z roku 1569, podľa ktorých evanjelici mohli slobodne vyznávať svoju vieru. Podľa zákona však bola rímskokatolícka cirkev v 16. storočí jediným oficiálnym náboženstvom. Evanjelická cirkev získala svoj právny status až vďaka Viedenskému mieru (1606), ktorý dal evanjelikom náboženskú slobodu i zrovnoprávnenie s katolíkmi a pričínal sa o formálne oddelenie evanjelickej cirkvi augsburského vyznania od katolíckej cirkvi. Završením bola *Žilinská synoda* z roku 1610, na ktorej si protestanti vytvorili samostatnú cirkevnú organizáciu. V 17. storočí dochádza však z oboch strán k násilnostiam, čo sa spája s čoraz silnejšou pozíciou rímskokatolíckej cirkvi, ktorá za pomoci jezuitov, začala zavádzať protireformácie. V 17. storočí sa takisto odohrali sedmohradskými kniežatami organizované protihabsburské povstania, ktorých príčinou bolo porušovanie náboženských slobôd a politické ambície povstaleckých vodcov.

Lutherove diela sú obyčajne predstavované ako protest proti zneužívaniu moci zo strany rímskokatolíckej cirkvi, ako neúspešný pokus jej nápravy, ktorý sa skončil rozchodom s ňou a ktorý značne oslabil Svätú rímsku ríšu. Do tohto vnímania zapadá aj rytina anonymného autora, ktorá vznikla pri príležitosti storočnice reformácie (1617): predstavuje reformátora píšuceho svojich 95 téz na dvere zámockého kostola vo Wittenbergu. Lutherovo pero preniká cez uši pápeža Leva X. vyobrazeného ako leva a strháva korunu z hlavy Karola V., cisára Svätej ríše rímskej.⁸ Predtým však Luther, ako mních, nepomýšľal na reformu cirkvi, nemyslel ani na vojnu s pápežstvom, ale na spásu duše. Poľský historik idey, filológ a filozof Marian Zdziechowski (1861 – 1938) v dnes už zabudnutom texte *Studia krytyczne. Niemcy. Szkic psychologiczny* (1938) o tomto Lutherovom období píše: „jeho životom v ráde zmietalo zúfale rozdvojenie medzi impulzívnou povahou a nekontrolovateľnými vášňami na jednej strane a túžbou po absolútnej dokonalosti na strane druhej; modlil sa, postil, trýznil sa, a, ako sám opisuje, slzami polieval svoje lôžko, v askeze zašiel až tak ďaleko, že jeho nadriadený si pokladal za povinnosť pokarhať ho a napomenúť.“⁹ Takýmto spôsobom, cestou obrovského utrpenia a útrap Luther prišiel k pre-

⁶ KÓNYA, Peter: Konfesijné ciele posledných protihabsburských povstaní a ich realizácia (na príklade Prešova). In: *Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 1998, s. 69 – 70.

⁷ Reformácia sa tu šírila veľmi rýchlo a evanjelici do konca 16. storočia tvorili až 90 % (tamže, s. 69).

⁸ CAIRNS, Earle Edwin: *Z chrześcijaństwem przez wieki: historia Kościoła Powszechnego*. Katowice: Credo, 2003, s. 294.

⁹ STROHL, Henri: L'évolution religieuse de Luther. Paris – Strasbourg, 1922, str. 78 – 79. In: ZDZIECHOWSKI, Marian: *Studia krytyczne. Niemcy. Szkic psychologiczny*. In: *Przegląd Filozoficzny*, rocz.

svedčeniu, že spasit' človeka môže jedine viera, *sola fides*. Pri takomto potvrdzovaní viery, pri ktorom je sprostredkovanie zo strany cirkvi takmer zbytočné, je pozorovateľná Lutherova blízkosť s myšlienkami stredovekých nemeckých mystikov, s tým rozdielom, že jeho mysticismus sa nezrodil z dôvery k Bohu, ale z hrôzy nad hriechnosťou ľudskej prirodzenosti, ktorej dôsledkom je večné zatratenie. Jeho vnútorné zážitky a duchovný zápas sú niečím bezprecedentným a ilustrujú v histórii kresťanstva asi najviac opomínanú drámu (Zdziechowski, 1938),¹⁰ ktorá – ako sa mi zdá – napomáha porozumieť tomu, prečo reformácia vyzdvihuje viac individuálny duchovný život a odmieta celú predreformačnú tradíciu cirkvi, celý systém dobrých skutkov, ktoré umožňovali odstúpiť od trestu a skrátiť obdobie jej trvania, napríklad púte, náboženské donácie a dobročinnosť, umožňujúce získať na príhovor svätých a vypočutie modlitieb aj odpustky.¹¹ Celý tento kolektívny a aj inscenačný rozmer *sacrum*,¹² ktorý neobyčajne silno pôsobí na zmysly, Luther odmietol. Je možné si to všimnúť v *Šmalkaldských článkoch* z roku 1537, čiže článkoch kresťanského učenia, ktoré vznikli ako doplnok *Augsburského vierovyznania* z roku 1530, čo sa stalo základom luteránskej doktríny aj liturgie. Luther osobne zredigoval vyznanie viery a získal preňho súhlas skupiny teológov, ktorí sa zišli v Szmalkalden.¹³ V *Šmalkaldských článkoch* reformátor presne vymenúva a odsudzuje všetky poverčivé praktiky a presvedčenia, ktoré podľa neho vedú k idolatrii (modloslužobníctvu), čiže náboženskému uctievaniu viditeľnej a hmatateľnej skutočnosti, ako napríklad omši, pútí, reholí, relikvií svätých či pápeža. Odmieťa taktiež pripisovanie zázračnej moci svätenej vode, ktorou sa kropia zvony, oltáre, sviece, halúzky, jedlo, stebľá, rastliny, koreniey atď.¹⁴

Akým spôsobom problematiku idolatrie spracúva vo svojej autobiografii *Väznenie, vyslobodenie a putovanie Jána Simonidesa a jeho druhá Tobiaša Masníka* Simonides? V krátkosti pripomeniem, že tento text je chronologickým popisom bratislavského súdneho procesu s protestantmi (1674), života odsúdených vo väzení v Leopoldove (1674 – 1675), ich odchodu na galeje do Neapola, úteku z eskorty (1675), opätovného uväznenia, záchrany zo strany nemeckého kupca žijúceho v Benátkach a neskoršej „slobodnej“ cesty po Taliansku v rokoch 1675 – 1676 (Neapol, Rím, Siena, Florencia, Bologna, Ferrara, Padova, Benátky, Verona, Bergamo) a následne aj po Švajčiarsku, nemeckých krajinách a napokon ich návratu do Uhorského kráľovstva po desiatich rokoch trvajúcej emigrácii. Putovanie cez Moravu, Rakúsko, Slovinsko až do Talianska je cestou vyhnanstva, cestou

38, 1938, zeszyt I – II. Dostupné online: <http://www.omp.org.pl/stareomp/indexf0a6.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=647>. [cit. 18. 1. 2015.]

¹⁰ Bližšie pozri ZDZIECHOWSKI, Marian: Studia krytyczne. Niemcy. Szkic psychologiczny. In: *Przegląd Filozoficzny*, rocz. 38, 1938, zeszyt I – II. Dostupné online: <http://www.omp.org.pl/stareomp/indexf0a6.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=647>. [cit. 18. 1. 2015.]

¹¹ BURKHARDT, Johannes: *Stulecie reformacji 1517 – 1617*. Warszawa : Wiedza Powszechna, 2009, s. 53.

¹² DELUMEAU, Jean: *Skrzydła Anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*. Przekł. Agnieszka Kuryś. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998, s. 429.

¹³ Burkhardt, c. d., s. 146.

¹⁴ LUTHER, Martin: Artykuły Szmalkaldzkie. In: *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*. Przekł. Andrzej Wantuła i Wiktor Niemczyk. Warszawa : Związek, 1980, s. 358, 359, 374 – 375.

utrpenia, a preto sa rozprávač namiesto zážitkov z putovania sústreďí na detaily spojené s psychickým a fyzickým týraním väzňov. Potom, po vyslobodení, keď s pomocou protestantských kupcov objavuje niektoré zákutia Európy, sa stáva rozprávačom-cestovateľom.

Počas cesty-utrpenia sú početné príklady týrania protestantov zo strany jezuitov, napríklad porušovanie ich telesnej nedotknuteľnosti, bitie, ťahanie za bradu i jej strihanie. Tieto úkony, ktoré ich mali prinútiť konvertovať na katolicizmus, nielen z dnešnej perspektívy, sú hodné odsúdenia. Napokon každá z týchto metód „prinavracania“ k viere viedla len k ďalšiemu prehlbovaniu rozporov medzi katolicizmom a protestantizmom.¹⁵ Táto otázka si zaslúži osobitnú pozornosť, tu ju len signalizujem. Protestantští duchovní sú jezuitmi nútení nielen zúčastňovať sa na svätých omšiach v nedeľu a vo sviatky, ale sú aj kropení svätenou vodou.¹⁶ Svätenie je v *Šmalkaldských článkoch* považované za „znevažovanie, potupu a hanobenie svätého Krstu“.¹⁷ Dnes je ťažké viniť jezuitov z toho, že sa pokúšali „prinavrátiť“ protestantov kropsením svätenou vodou a modlitbou, keďže to bolo v súlade s ich vnútorným presvedčením. Na druhej strane sa nemožno čudovať vyznávačom Lutheru, protestantom, že takáto činnosť rehoľníkov im bola nielen cudzia, ale bola pre nich neprijateľná.

Pre Simonidesa boli novou skúsenosťou kláštory, ktoré v katolíckej cirkvi predstavujú symbol úplného odovzdania sa Bohu a rezignácie na svetské bohatstvá a pokušenia. Autor sa ich snaží v Neapole vymenovať, ale uvedomuje si, že je ich toľko, „že sa pod slnkom ledva nájdú také, čo by sa tu nevyskytovali“ (s. 114).¹⁸ Už v 15. storočí, ešte pred protireformou cirkvi, sa zaviedli početné čiastočné reformy s cieľom návratu k prísnejšej disciplíne. Len jedna rehoľa ostala verná svojim prvotným pravidlám – kartuziáni.¹⁹ Simonides prehliada práve kartuziánsky kláštor sv. Martina (Certosa di San Martino), kde sa zoznámil s prísnyimi kláštornými pravidlami. Mnisi žijú v izolácii nielen od sveta, ale aj od seba navzájom. Šesť dní v týždni neopúšťajú svoju celu, takže sa ani nerozprávajú. Takáto obeta bola Simonidesovi úplne cudzia, keďže v luteranizme, ktorý kládol dôraz predovšetkým na vieru²⁰ a odmietal hodnotu askézy a chudoby, vôbec nevznikali kláštory. Ten „kto sľubuje kláštorný život, verí, že bude žiť svätejšie, ako žije obyčajný kresťan a svojimi skutkami pomôže do neba nielen sebe, ale aj iným“²¹ podľa Lutheru popieral Krista. Pozitívne boli oceňované iba tie kláštory, ktoré vznikli v ranom stredoveku, v období sv. Augustína, a boli založené na zásade dobrovoľnosti, nie večných

¹⁵ Maľek, c. d., s. 222.

¹⁶ Zvyk svätenia vody zavedený cirkvou v 2. storočí po Kristovi pramení z viery v očistnú moc vody prítomnú už v *Starom zákone* a aj z krstu Krista v Jordáne, na základe čoho kňaz aj veriaci museli mať stále poruke svätenú vodu, ktorá slúžila nielen na použitie počas obvyklých liturgických obradov, ale aj v prípade náhleho nebezpečenstva (Delumeau, c. d., s. 38).

¹⁷ Luther, c. d., s. 375.

¹⁸ Citujem podľa: *Väzenie, vyslobodenie a putovanie Jána Simonidesa a jeho druha Tobiáša Masníka*. Bratislava : Tatran, 1981.

¹⁹ DELUMEAU, Jean: *Reformy kresťanstva w XVI i XVII wieku*, t. 2. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1986, s. 8.

²⁰ KIERKEGAARD, Søren: O Lutrze, luteranizme i protestantyzmie. In: „*Znak*”, 1992, nr 7, s. 92.

²¹ Luther, c. d., s. 374.

sľubov.²² V iných, neuzavretých kláštoroch, Simonides postrehol mníchov, ktorí „slobodne chodievajú aj do nevestincov, bárs i na poludnie ako u nás do pivných krčiem“ (s. 114). To v ňom vzbudzuje odpor.

Rím si Simonides musel pozrieť, aby toho „Antikrista“ – ako povedal jeden z jeho sprievodcov – mohol vidieť sediaceho na svojej stolici. V apoštolskej stolici ale nestretol pápeža Klementa X., ako chceli jeho sprievodcovia, prinajmenšom o tom nehovorí. V Ríme však často navštevuje kopec Viminal, kde sa v tom čase nachádzala pápežova letná rezidencia. Robí tak preto, lebo príslušníci švajčiarskej gardy sa s ním rozprávajú po nemecky. Nepáči sa mu odev, ktorý akoby vystavuje na pohľad ich genitálie: „*Ale toto treba považovať naozaj za ohavné: čo chcela mať príroda skryté, to majú umelo napodobnené, ako skutočné (na spôsob postaveného údu) urobené na príslušnom mieste takisto z látky a ozdobené rozličnými zvončekmi. Aký to má účel, hanbili sme sa spýtať. Hádám ako znamenie, že nestrážia Johanu, ale podľa mienky pisateľa, že strážia babylonskú neviestku*“ (s. 136). „Babylonská neviestka“ ako symbolická postava z Apokalypsy sv. Jána stelesňuje u Simonidesa pápeža, ktorý V *Šmalkaldských článkoch* je Antikristom, čiže tým, „*ktorý sa posadil a povýšil nad Krista a proti Nemu, pretože nechce dopustiť, aby kresťania boli spasení bez jeho moci, ktorá je vlastne nič, lebo ju Boh ani nenariadil, ani neprikázal*“.²³ Menom Antikrista bol označovaný aj v koncom 16. storočia módnou literatúrou o diablove Luther: diabol bol jeho otcom a všetky skutky a Lutherove písomnosti vznikli z diablovho pokušenia a nakoniec diabli Luthera zobrali.²⁴

V opise cesty po Taliansku sa objavuje tiež výsmech pomerne rozšírenej viery v zázraky. Autor predstavuje napr. katolícku interpretáciu postavy Krista so spustenou hlavou v Bazilike sv. Januária v Neapole. Ľudia tam veria, že guľka vystrelená zo zámku v čase povstania prešla stenou kaplnky a mala sa dotknúť hlavy sochy, tá ju však sklonila a týmto spôsobom sa vyhla guľke. Na hlave sochy vraj stále rastú vlasy pochádzajúce od kráľovnej Johany, ktorá zabila svojho manžela a na znak pokánia sa dala oskalpovať a skalp uložiť na hlavu ukrižovaného Krista. Tamojší katolíci veria v realnosť tejto udalosti. Tento opis predstavuje jediný moment, keď sa Simonides nechal uniesť emóciami a skomentoval túto vieru ako šialenstvo.

Zdanlivo bez komentára ponecháva Simonides kult relikvií, čo ukazuje na príklade sv. Vavrinca v rovnomennej bazilike v Neapole. Svätý Vavrinc, patrón chudobných, zomrel mučeníckou smrťou, pomaly pečený na železných roštoch, patril k najviac uctievaným v katolíckej cirkvi a jeho hlava uložená vo Vatikáne je považovaná za jednu z najhodnotnejších relikvií kresťanstva.²⁵ Simonides sa stretol s inou jeho relikviou, ktorej vierohodnosť vzbudzuje pochybnosti. V deň slávania jeho mena bol na striebornej mise vystavený tuk z upečeného tela sv. Vavrinca, ktorý sa vraj iba v tento deň rozpúšťa. V kontexte *Šmalkaldských článkov* sa nemožno čudovať, že spomedzi mnohých známych

²² *Augsburské vyznanie. Vyznanie viery predložené na sneme roku 1530.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1982, s. 40.

²³ Luther, c. d., s. 361.

²⁴ Pozri Burkhardt, c. d.

²⁵ SINKA, Tarsycjusz CM: *Święty Wawrzyniec.* Kraków : Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2006, s. 9.

náboženských kultov si Simonides vybral práve tento výnimočne hrôzostrašný a tiež úplne nevierohodný. Chcel takýmto spôsobom zosmiešniť samotnú podstatu kultu relikvií. V katolicizme sa verilo, že relikvie nepodliehajú rozkladu, čo je svedectvom nadprirodzenosti, fyzickým znakom nesmrteľnosti, dôkazom zvláštnej Božej starostlivosti.²⁶

Procesia, cudzia pre protestantskú tradíciu, vyjadrujúca v predpoklade uctievanie Najsvätejšej Sviatosti Oltárnej, mala zobrazíť celú moc rímskokatolíckej cirkvi, očariť nádherou a množstvom nesených obrazov, figurín, zástav, farebnosťou.²⁷ Táto verejná adorácia veriacich sa spája pre Simonidesa predovšetkým s uctievaním svätých. V dominiánskej bazilike v Neapole, ktorá očarúva svetlom obrovských osemnástich strieborných svietnikov, ôsmi rehoľní bratia niesli figuríny sv. Petra a Pavla nadľudskej veľkosti, vyrobené z číreho striebra vyzdobené drahými kameňmi, perlami a aj zlatými reľazami. Procesie sa zúčastňovalo ešte asi sto rehoľníkov, ktorí niesli zasvietené sviece a po ceste padali na kolená. Vidno, že autorovi je cudzia katolícka horlivosť, vedúca k vonkajšej pobožnosti.²⁸ Podľa evanjelikov by sa nemala podpora hľadať u svätých, keďže v súlade so *Svätým Písmom*: „jeden je Boh, jeden tiež sprostredkovateľ medzi Bohom a ľuďmi, človek [1 Tim, 2.5]“.²⁹

S istotou sa, v katolíckej cirkvi, niektorí svätci tešili väčším kreditom dôvery.³⁰ V autobiografii je to viditeľné na príklade hrobu sv. Petra v Ríme, ktorého výzdoba zapadá do barokového prepychu. Sv. Peter zahynul mučeníckou smrťou a jeho hrob, v ktorom, ako sa verilo, sa nachádzajú jeho pozostatky, je miestom početných púti. Dostávame podrobný popis jeho hrobu, ktorý sa nachádza na centrálnom mieste v bazilike sv. Petra v Ríme: „*Je to veľmi nádherná stavba, štvorcového tvaru, zhotovená umelecky, celá z mramoru. Zostupuje sa tam schodmi, ktorých je po oboch stranách asi dvanásť. Z tejto priehlbne vedú dvercia, ktoré sú zavreté. Otvárajú sa hádam iba vtedy, keď odtiaľ vyberajú peniaze nazbierané z almužien. Všetko sa jagá zlatom, striebrom a perlami. Na hornej časti tejto stavby sa nachádzajú veľké pozlátané stĺpy, ktoré siahajú hlbšie pod zem. Podopierajú klenbu, pod ktorou je oltár a na ňom sedem veľkých svietnikov z čistého striebra. Koldokola hrobu visia večne horiace lampy, ktoré majú podobu obrovských melónov (...) ale okolo stojí aj päťdesiattri lúčov vyrobených takisto z čistého striebra. Blízko stĺpov je v mramorovej dlážke, po ktorej sa chodí otvor do podzemného priestoru, a v ňom je vraj telo sv. Petra*“ (s. 144).

Rovnako početné zástupy pútnikov prichádzajú k hrobu sv. Antona v Padove. Sv. Anton, aj keď nepocítil milosť mučeníctva, vzhľadom na početné cesty a hlásanie evanjelia je považovaný za mučeníka Božieho slova, mučeníka ciest a mučeníka zástupov.³¹ Architektúra hrobky sv. Antona z Padovy, keď neprevyšuje hrobku sv. Petra, je isto, podľa Simonidesa, s ňou porovnateľná: „*Je na bočnej strane v chráme, mramorový, dlhý dvanásť krokov, široký osem krokov. Výstupuje sa k nemu po dvanástich mramorových*

²⁶ Delumeau, c. d. 1, s. 238.

²⁷ Sitek, c. d., s. 94.

²⁸ DOROSZ, Krzysztof: Co to jest protestantyzm? In: „Znak“, 1992, nr 7, s. 6.

²⁹ Tamže, s. 23.

³⁰ Delumeau, c. d. 1, s. 185.

³¹ Żywoty świętych pańskich. Przetł. Zbigniew Pniewski. Olsztyn : Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1989, s. 210.

schodoch. Koldokola sú ako veniec rozličné pozlátané sochy, nad ním uprostred oltár. Steny kaplnky sa skvejú obdivu hodnými, jemnými, akoby živými sochárskymi prácami z ozajstného mramoru a chvália jemný vkus umelcov, ktorí tu majú svoje mená, väčšmi než ľudské velebenie. Ako živé sa tu predstavujú posvätné príbehy. Na strieborných reťaziach visí päťdesiat strieborných pozlátaných lúč. Najväčšia, ktorú daroval francúzsky kráľ (sú tu totiž dary mnohých kráľov, kniežat, atď.), je taká obrovská, že ani dvaja naozaj mohutní muži ju nemôžu oblapiť, ani keď rozťahnu plec a ruky. Okolo tejto lampy sú postupne umiestnené ustavične menšie, večne horiace. V hornej časti majú sklenú nádobku naplnenú olejom, ktorý sa zapáľuje vlnou“ (s. 145). Pri hrobke sv. Antona, vidiac zástupy pútnikov, dovoľuje si reflexiu: „že keby Boh prebýval v ľudskom tele, sotva by ho smrteľníci zahrnovali tou úctou a takou nádherou“ (s. 146). Rehoľníci, ktorí ukazujú veriacim relikvie svätého Antona, jazyk a hlavu v krištáľovej nádobe, dostávajú almužnu.

Aj v Padove, v chráme sv. Justíny, Simonides navštevuje hrobku sv. Lukáša Evanjelistu, v ktorom sa vraj nachádza jeho telo.³² Oproti hrobkám sv. Petra a sv. Antona, je táto hrobka neobyčajne skromná, v podstate aj zanedbaná, „navštevníci sa dívajú na prastarú truhlu z hrubých dosák, vókol ktorej sú železné mreže. A hoci cez zlomenú dosku možno nazrieť dnu, predsa tam nevidieť nijakú kosť, alebo stopu po tele. Preto sa nedávajú ani almužny“ (s. 148). Odhaľuje pokrytectvo pútnikov, pre ktorých je dôležité pozlátko, nádhra, pričom „chudobný svätý“ im nezaručuje, že bude efektívnym orodovníkom v ich prosbách.

Simonides sa zúčastňuje sviatku na počesť sv. Egida, francúzskeho eremitu, okrem iného patróna chorých a žobrákov. Na jeho meniny sú do kostola prinášané vence z ruží, ktorými sa chlapec dotýka sochy sv. Egida a takýmto spôsobom im dáva ozdravujúcu silu. Takéto požehnania sa konali za prítomnosti relikvií svätého, a v tomto prípade, keďže chýbali, využívali jeho sochu, ktorá bola dielom človeka. V uctievaní tohto svätca, ktorý bol jedným z najobľúbenejších svätých v stredoveku, Simonides poukazuje veľmi zreteľne na veriacich rímskokatolíckej cirkvi, ktorí podliehajú poverám.

Jean Delumeau, francúzsky historik venujúci sa kultúre a náboženstvu, postrehol potrebu viery, ktorá dávala človekovi nádej posilňujúcu súčasne jeho dušu i telo.³³ Uvádza mnohé náboženské praxe, v ktorých napríklad prosili Boha, aby dal požehnanie rastlinám: „aby ten kto ich nosí pri sebe, nepocítil ani nenávisť ani nástrahy, ani podvody, ani chytrosť, ani hanbu (...) aby žil v zdraví, šťastí a ďaleko od všetkých ťažkostí.“³⁴ Vďaka tomu existencia vtedajšieho človeka bola „ľahšia“ vo vzťahu k nástrahám, ktoré naňho číhajú, nie vždy preňho pochopiteľných ohrození.

Erazmus Rotterdamský, ktorý reformu uvádzanú v Lutherových postulátoch, spočívajúcu v zanechaní toho, čo odovzdala kresťanská tradícia, označil za škandál a šialenstvo, zaujal voči uctievaniu svätých kritický, aj keď nevelmi jednoznačný postoj.³⁵

³² Podľa *Żywotów świętych pańskich*, nie je isté kde a ako zomrel sv. Lukáš.

³³ Delumeau, c. d. 1, s. 47.

³⁴ FRANZ Adolph: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. In: DELUMEAU, Jean: *Skrzydła Anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*. Przekł. Agnieszka Kuryś. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998, s. 408.

³⁵ DECLER, Joseph SJ: *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. I. Przeł. L. i H. Kühn. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1964, s. 156.

„Tieto druhy pobožnosti [k svätým opatrovateľom], ktoré sa nevzťahujú na Ježiša Krista, nie sú ďaleko vzdialené od povier pohanov, ktorí desatinnú časť svojho majetku odovzdávali Herkulovi alebo prinášali obeť v podobe kohúta Eskulapovi, aby znovu získali zdravie, alebo obetovali býka Neptunovi, aby šťastlivo uskutočnili námornú plavbu. Mená sa menili, ale v oboch prípadoch existuje ten istý účel.“³⁶

Avšak „nikde neodsudzujem vzývaných svätých a nemyslím si, že by sa to malo zakazovať, nakoľko v invokácii nie je táto povera, ktorú tu pranierujem z veľmi dôležitých dôvodov. Poverou je prosieť o všetko svätých, tak akoby Kristus už neexistoval, alebo považovať ich za súcitnejších než Boh, alebo tiež obracať sa na toho buď iného svätého s prosbou o nejakú zvláštnu milosť, predstavte si, že sv. Katarína môže udeliť milosť, ktorá presahuje kompetencie sv. Barbory! Poverou je tiež prednášať prosby na svätých, ktorí by neboli orodovníkmi, ale akoby boli tvorcami majetku, ktorý Boh nám dáva.“³⁷

Protestanti, teda aj Luther, prijali viac kategorický postoj, čo znamenalo veľmi hlboký zásah do jeden a pol tisíc rokov starých dejín kresťanskej pobožnosti.³⁸ Zdôrazňovali „veľký súhlas vo viacerých veciach medzi pohanskými božstvami a ich [katolíckymi] blahoslavenými/svätými, medzi bohynami a ich svätými ženami“.³⁹ Takéto názory zapríčinili, že v protestantizme boli podniknuté početné činnosti smerujúce k likvidácii uctievaní svätých. Významným príkladom je región Alzácie, v ktorom 25. mája uctievali sv. Urbana, opatrovateľa vinogradov. Tento deň bol príležitosťou k radosti, niekedy k hnevu. Keď svietilo slnko bola socha svätého prenášaná z domu do domu a od pivnice k pivnici. Figurína sa chvela čoraz viac na ramenách podpätých nosičov. Dionýzijský sprievod ukončil obchádzku v krčme. Keď pršalo, hádzali sochu do kaluže, potoka alebo blata. V roku 1551 gróf Hanau-Lichtenberg, ktorý prešiel na protestantizmus, na svojich majetkoch takéto procesie zakázal.⁴⁰

Svätých uctievali nielen na pútnických miestach (sanktuáriách). Modlili sa k nim aj v kaplnkách situovaných v blízkosti prameňov, stromov či kameňov.⁴¹ O orodovníctvo u Boha a opateru svätých sa snažili neustále. Medzi svätými má zvláštnu pozíciu Panna

³⁶ ERAZM ROTTERDAM: *Enchiridion militischristiani*. Paris : Vrin, 1971, s. 140. Podľa DELUMEAU Jean: *Skrzydła Aniola. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*. Przekł. Agnieszka Kuryś. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998, s. 192.

³⁷ ALLEN, Opus, t. IX. s. 162 – 163. Cyt. HALKIN, L.-E.: La piété d' Erasme. In: *Revue d'histoire ecclésiastique*, roč. 79, 1984, č. 3 – 4, s. 703. Podľa DELUMEAU, Jean: *Skrzydła Aniola. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*. Przekł. Agnieszka Kuryś. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998, s. 192.

³⁸ SCHRAMM, Gottfried: *Pięć rozdroży w dziejach świata*. Przekł. Bogdan Baran. Warszawa : PIW, 2008, s. 188.

³⁹ ESTIENNE, Henri: *Apologie pour Hérodote*. 2 t. Paris, 1566, tu podľa vydania Paris, P. Ristelhuber, 1879, s. 307 – 308. In: DELUMEAU, Jean: *Skrzydła Aniola. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*. Przekł. Agnieszka Kuryś, Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998.

⁴⁰ PARAYRE-KUNTZEL, Marguerite: *L'Eglise et la vie quotidienne du paysan d'Alsace au Moyen-Age*. Strasbourg : Istria, 1975, s. 36 – 37. Podľa DELUMEAU, Jean: *Skrzydła Aniola. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*. Przekł. Agnieszka Kuryś, Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998, s. 193.

⁴¹ Delumeau, c. d. 1, s. 185.

Mária, hovorí o tom veľké množstvo hagiografickej literatúry, veľké množstvo a rôznorodosť votívnych darov obetovaných ako poďakovanie za obdržané milosti. To ona „požehnaná medzi nevestami“, bola vyvolená spomedzi všetkých ľudí, aby sa stala matkou Ježiša Krista, Božieho Syna.⁴² Proti tomuto postoju nábožnosti vystupovali protestanti zvlášť ostro. Spájalo sa to so zoznamom sanktuárií, ktoré boli cieľom púťi vo Svätej ríši ešte pred protestantskou reformáciou.⁴³ V talianskej obci San Marco Simonides postrehol kaplnku s podobizňou Najsvätejšej Panny Márie, pod ktorou bol nadpis: „*Hoci budem blúdiť uprostred údolia smrti, nebudem sa vôbec báť, lebo Ty, Pani, budeš vždy so mnou*“ (s. 160). Autor na miesto „Pani“ (Domina) červeným ilom a veľkými písmenami napísal „Pán Ježiš“ (Domine Jesu), k tomu pripojil svoje meno. Je to v súlade s protestantskou pobožnosťou, ktorá sa sústreďuje na osobu Ježiša, odstraňuje vieru v prostredníctvo svätých a prostredníctvo Márie.⁴⁴

Luther a augsburská cirkev odporúčali nasledovanie svätých, ale nevzývanie ich, keďže Kristus je „jediným sprostredkovateľom“ vylučujúcim všetkých ďalších orodovníkov. Katolíci zasa boli presvedčení, že modlitba má väčší vplyv na splnenie, keď bude uvedená kýmisi, kto na jednej strane je blízky Bohu, a na druhej zasa je blízko človeku; skrakuje sa takto vzdialenosť medzi žijúcimi a Bohom, vzniká takto most nad priepasťou, ktorá delí človeka od Všemohúceho Boha.⁴⁵ Tridentský koncil odpovedal na túto kritiku protestantov nasledovne: „sväté telá mučeníkov a ďalších svätých, ktorí žijú spolu s Kristom, ktorí boli živými údmi Krista a svätými Ducha Svätého, a ktorí sú prizvaní na zmŕtvychvstanie, pre večný život a pre večnú chválu, musia byť obklopení úctou veriacich, lebo prostredníctvom nich Boh udeľuje ľuďom veľa milostí. Preto tí, ktorí tvrdia, že nie je potrebné uctievať relikvie svätých, že veriaci nepotrebné vzdávajú úctu týmto relikviám a ďalším svätým pamiatkam a že nie je potrebné navštevovať hrobky svätých, aby ich prosili o pomoc, sú hodní celkového odsúdenia. Cirkev dávno ich odsúdila a odsudzuje ich opätovne.“⁴⁶

Každá prax a povery vedú podľa Luthera k tomu, že ľudia začínajú veriť „v niečo iné“ než v Boha. Sú to modlárstvo a modlárske kulty, ktoré sú v rozpore s prvým a hlavným článkom o vykúpení uskutočnenom Ježišom Kristom.⁴⁷ Protestantizmus sa vo svojej sfére vplyvu snažil o vykorenenie takých javov, ktoré nazval modloslužobníckymi (idolatriou): relikvie, púte, omše, pápežstvo, vieru v zázraky, požehnania a tradície, zatiaľ čo najdôležitejší bol podľa neho Boh a nie vonkajšia pobožnosť.⁴⁸ Na území, ktoré zostalo verné Rímu, sa tieto javy nielen udržali, ale zaznamenali nový rozmach prinajmenšom

⁴² *Żywoty świętych pańskich*. Przetł. Zbigniew Pniewski. Olsztyn : Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1989, s. 329.

⁴³ Delumeau, c. d. 1, s. 184.

⁴⁴ PASEK, Zbigniew: Kult krwi Jezusa w protestantyzmie. In: *Protestantyzm*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1998, s. 9.

⁴⁵ Delumeau, c. d. 1, s. 200 – 201.

⁴⁶ *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Wyd. Alberigo, s. 775. Podľa DELUMEAU, Jean: *Skrzydła Anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998, s. 243.

⁴⁷ Luther, c. d., s. 358.

⁴⁸ Bližšie pozri diela Krzysztofa Dorosza.

v 17. storočí v období obzvlášť silnej rímskej reformy⁴⁹ a ich odmietanie zo strany protestantizmu bolo vnímané ako hrubá trhlina a veľké prázdne miesto v spoločnej náboženskej skúsenosti. Rozsiahle obrady, ktoré vznikli v období pred reformáciou, sa spájali s poťahovaním náboženského charakteru, dávali človeku pocit bezpečia a opory, vzbudzovali nádej, že sa mu podarí vymaniť silám zla.⁵⁰

Keď zhrnieme vyššie uvedené príklady u Simonidesa, zreteľne vidieť perspektívu vnímania Talianska: odmietanie ešte živého nasledovania záverov Tridentského koncilu a autority pápeža. Jedným aj druhým (katolíkom a protestantom) chýbala skutočná zušľachtľujúca tolerancia akceptujúca rozmanitosť.⁵¹ Súčasne sa tak katolíci, ako aj evanjelici považovali za jediného dediča celého „starého“ náboženstva a týmto odriekali druhému náboženstvu opodstatnenie pre existenciu. Konfesie vnímali samy seba ako jediné správne interpretácie jedného a toho istého náboženstva, ktoré podľa takéhoto prístupu mohlo existovať iba v jednej podobe.⁵² Na toleranciu akceptovanú ako princíp nastal čas až v osvietenstve, v čase, keď Európa zapochybovala o Bohu, o podstate viery, keď bola prinútená skrotiť svoj egocentrizmus.⁵³

LITERATÚRA

- Augsburské vyznanie. Vyznanie viery predložené na sneme roku 1530.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1982.
- BURKHARDT, Johannes: *Stulecie reformacji 1517 – 1617.* Warszawa : Wiedza Powszechna, 2009.
- CAIRNS, Earle Edwin: *Z chrześcijaństwem przez wieki: historia Kościoła Powszechnego.* Katowice : Credo, 2003.
- DECLER, Joseph SJ: *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. I. Przeł. L. i H. Kühn. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1964.
- DELUMEAU, Jean: *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku*, t. 2. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1986.
- DELUMEAU, Jean: *Skrzydła Anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach.* Przeł. Agnieszka Kuryś. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998.
- DOROSZ, Krzysztof: Co to jest protestantyzm? In: „Znak”, 1992, nr 7, s. 6.
- KIERKEGAARD, Søren: O Lutrzu, luteranizmie i protestantyzmie. In: „Znak”, 1992, nr 7, s. 92.
- KÓNYA, Peter: Konfesijné ciele posledných protihabsburských povstaní a ich realizácia (na príklade Prešova). In: *Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu.* Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 1998, s. 69 – 70.
- LUTHER, Martin: Artykuły Szmalkaldzkie. In: *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.* Przeł. Andrzej Wantuła i Wiktor Niemczyk. Warszawa : Zwiastun, 1980, s. 352 – 376.
- MALŁEK, Janusz: *Opera selecta. Vol. IV. Reformacja i protestantyzm w Polsce i w Prusach (XVI-XX w.).* Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012.
- PASEK, Zbigniew: Kult krwi Jezusa w protestantyzmie. In: *Protestantyzm.* Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1998, s. 9 – 23.
- SCHRAMM, Gottfried: *Pięć rozdroży w dziejach świata.* Przeł. Bogdan Baran. Warszawa : PIW, 2008.
- SINKA, Tarsycjusz CM: *Święty Wawrzyniec.* Kraków : Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2006.

⁴⁹ Delumeau, c. d. 1, s. 236.

⁵⁰ Tamże, s. 35.

⁵¹ ŚWIEŻAWSKI, Stefan: Właściwe znaczenie tolerancji. In: „Znak”, 1993, nr 6, s. 4.

⁵² Buckhardt, c. d., s. 243.

⁵³ SITEK, Piotr: *Kształtowanie przez Kościół tożsamości mieszkańców w obszarach pogranicznych.* Dziegielów : Wydawnictwo Warto, 2007, s. 22.

- SITEK, Piotr: *Kształtowanie przez Kościół tożsamości mieszkańców w obszarach pogranicznych*. Dziegielów : Wydawnictwo Warto, 2007.
- STROHL, Henri: „L' évolution religieuse de Luther“. Paris – Strasbourg, 1922, str. 78 – 79. In: ZDZIECHOWSKI, Marian: *Studia krytyczne. Niemcy. Szkic psychologiczny*. In: *Przegląd Filozoficzny*, rocznik 38, 1938, zeszyt I – II, dostępne online: <http://www.omp.org.pl/stareomp/indexf0a6.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=647>. [cit. 18. 1. 2015.]
- ŚWIEŻAWSKI, Stefan: Właściwe znaczenie tolerancji. In: „*Znak*”, 1993, nr 6, s. 4.
- ZDZIECHOWSKI, Marian: *Studia krytyczne. Niemcy. Szkic psychologiczny*. In: *Przegląd Filozoficzny*, rocz. 38, 1938, zeszyt I – II, dostępne online: <http://www.omp.org.pl/stareomp/indexf0a6.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=647>. [cit. 18. 1. 2015.]
- Żywoty świętych pańskich*. Przetł. Zbigniew Pniewski. Olsztyn : Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1989.

Dr. hab. Barbara Suchoń-Chmiel
Instytut Filologii Słowiańskiej
Uniwersytetu Jagiellońskiego
ul. Bydgoska 19B
30-056 Kraków
Polsko
e-mail: bsuchon-chmiel@wp.pl