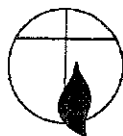


przegląd powszechny

11/903/96

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marciniak,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nacz.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211, 208
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 33,00 zł (330 000 zł)
za II półrocze 15,00 zł (150 000 zł)
cena egzemplarza 3,50 zł – (35 000 zł)

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 21 X 1996 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy.

Spis treści

Grzegorz Dobroczyński SJ

Czas pamięci

Wspominając śp. o. Jerzego Mirewicza SJ,
redaktora „Przeglądu Powszechnego”

137

Jacek Bolewski SJ

Kim jest Bóg?

II. W naukach i ujęciu Teilharda de Chardin

139

Wielkie religie świata przybliżają tajemniczy charakter ostatecznej rzeczywistości nie tylko przez wskazanie jej niewyrażalności, ale także przez stosowanie do niej kategorii osobowych i bezosobowych. Podobną tendencję można dostrzec we współczesnych naukach przyrodniczych.

ks. Ignacy Bokwa

Szatan jako osoba?

149

Osobowa struktura zła nie pozwala interpretować go w sposób czysto naturalistyczny, swoją przyczynę ma ono bowiem w wolności istot stworzonych na obraz i podobieństwo Boże. Zachowanie pojęć osobowych w odniesieniu do zła nie pozwala na mitologizowanie go. Ograniczeniem takiej terminologii jest zaprzeczenie przez szatana osobowej relacji do Boga.

Henryk Fros SJ

O zaniedbywaniu i zawłaszczaniu świętych Pańskich

161

Polakom ciąży przez stulecia swoisty kompleks kulturowy. W zakresie kultu świętych przejawia się on w tym, że łatwiej dopatrują się świętości u obcych niż u swoich.

Krzysztof Renik

Czy Hindusi odrzucają westernizację?

170

Jak wytłumaczyć fakt, że dynastia Nehru rządziła Indiami przez blisko półwiecze, a wystarczył pięcioletni okres rządów kogoś spoza dynastii, by Kongres utracił większość parlamentarną?

Grzegorz Musiał

Wiersze

179

*Józef Bremer SJ***Cmentarz – jeszcze jedna twarz śmierci**

182

Śmierć, umieranie, ciało zmarłego stały się dzisiaj trudne do zaakceptowania. Środki i przedsięwzięcia potrzebne do złożenia w grobie zostały zredukowane do minimum. Dlaczego tak się dzieje?

*Olaf Kryowski***Trzy portrety szatana****w lirykach genezyjskich Słowackiego**

193

Juliusz Słowacki dostrzegł intrygującą tajemnicę w mrocznej i niejednoznacznej postaci szatana. Dając w lirykach serię symbolicznych przedstawień demona, odstonił różne jego twarze, z których każda ma niepowtarzalny wyraz.

*ks. Krzysztof Pawlina***Nowa ewangelizacja i młodzież**

206

Ponad połowa młodzieży uważa, że współcześni Polacy – zaabsorbowani sprawami codzienności – nie zastanawiają się nad sensem swego życia. Tymczasem uświadomienie sobie tego problemu wydaje się kluczem do powrotu do Boga.

*Małgorzata Glabisz-Pniewska***Z niedzieli na niedzielę**

214

Sztuka*K. Paluch-Staszkiel: W stronę natury* 217

(Malarstwo i rysunek Marii Markowskiej „Ostatnie dziesięciolecie 1984-1994”, Muzeum Okręgowe w Rzeszowie, wrzesień – październik 1996 r.)

A. Wilbna: Efekt humanistyczny 219

(Wystawa retrospektywna Wiesława Smużnego, „Idee – wyciągi – prowokacje”, Toruń, Dwór Artusa, wrzesień – październik 1996 r.)

Teatr*J. Godlewska: Szekspir politycznie poprawny* 221

(Teatr Ateneum w Warszawie, „Kupiec wenecki” Williama Shakespeare’a, reżyseria – Waldemar Śmigasiewicz)

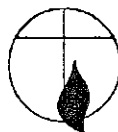
Film*A. Pietrzak: Konsekwencje adopcji* 223

(„Matka swojej matki”, reżyseria – Robert Gliński)

Książki*A. Szymańska: Głód życia, głód wieczności* 225

(Anna Janko, „Zabici czasem długo stoją”; Anna Piwkowska, „Skaza”)

- M. Orski: Przekraczanie granic 228**
(Michał Jagiełło, „Trójkątna Turnia”)
- A. Pietrzak: Niepokorni – sto lat później 231**
(Marian Brandys, „Dziennik 1976-77”)
- S. Żurek: Atlantyda literatury polskiej 233**
(Władysław Panas, „Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej”)
- S. Obirek SJ: Uwiedziony przeszłością 237**
(Antoni Czyż, „Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych”)
- J. Kieniewicz: Przejście do demokracji 239**
(Victor M. Pérez-Díaz, „Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii”)
- J. Macała: Problem kresów zachodnich 241**
(Marian Mroczo, „Ziemie dzielnic pruskiej w polskich koncepcjach i działalności politycznej 1864-1939”)
- T. Grodecki SJ: W poszukiwaniu sensu dziejów 244**
(Hans Urs von Balthasar, „Teologia dziejów”)
- Ankieta’95: Niezastąpione środki ewangelizacji (Nauczycielka) 246**
- Z życia Kościoła (oprac. Piotr Samerek SJ) 250**



Sommaire

Grzegorz Dobroczyński SJ

L'heure du souvenir

**En évoquant le Père Jerzey Mirewicz SJ,
rédacteur du „Przegląd Powszechny”**

137

Jacek Bolewski SJ

Dieu, qui est-Il

II. Dans les leçons et selon l'approche de Teilhard de Chardin

139

Les grandes religions du monde rendent moins mystérieuse la nature des fins dernières, non seulement en invoquant le caractère inimaginable, mais aussi en traitant en termes personnels et impersonnels. Une tendance voisine se laisse découvrir dans les sciences contemporaines de la nature.

abbé Ignacy Bokwa

Le satan en tant que personne?

149

La structure personnelle du mal ne permet pas de l'interpréter de manière naturaliste, c'est qu'il tient à la liberté des êtres créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. La conceptualisation personnelle du mal ne permet pas de l'ériger en mythe. Ce qui limite cette démarche c'est la contestation par le satan de la relation personnelle à Dieu.

Henryk Fros SJ

De la méconnaissance et de l'appropriation des saints

161

Depuis des siècles, les Polonais ont un complexe culturel particulier. Dans le domaine du culte des saints, il se manifeste en ce qu'ils perçoivent plus aisément la sainteté chez les étrangers que chez les leurs.

Krzysztof Renik

Les Hindous, rejettent-ils la westernisation?

170

Comment expliquer le fait que la dynastie des Nehru gouvernait l'Inde durant près d'un demi-siècle, et qu'il a suffi de cinq années de gouvernement d'un homme qui n'en était pas, pour que le parti du Congrès perdît sa position majoritaire au parlement?

Grzegorz Musiał
Poésies

179

*Józef Bremer SJ***Le cimetière – une face de plus de la mort**

182

La mort, le fait de mourir, le corps du défunt sont de nos jours difficilement acceptables. Les moyens et les procédés nécessaires à l'inhumation ont été réduits au minimum. Pourquoi en est-il ainsi?

*Olaf Kryowski***Trois portraits du satan****dans les poèmes génésiaques de Słowacki**

193

Juliusz Słowacki perçut un mystère interrogateur dans la personnalité ténébreuse et ambiguë du satan. À force d'avoir donné dans poèmes une série de représentations symboliques du démon, il en mit à nu différentes physionomies dont chacune offre une expression unique.

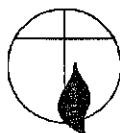
*abbé Krzysztof Pawlina***La nouvelle évangélisation et les jeunes**

206

Plus de la moitié des jeunes de chez nous estiment que les Polonais d'aujourd'hui – absorbés par les problèmes de la vie quotidienne – omettent de réfléchir sur le sens de leur vie. Or, c'est la prise de conscience de cette omission qui constitue la clef du retour vers Dieu.

Comptes rendus

217



Ogłoszenie

Nazywam się Josip Galić. Jestem Chorwatem i od pięciu lat przebywam w Polsce. Jestem studentem II roku teologii w Misyjnym Seminarium Księży Werbistów w Pieniężno.

Pochodzę z Republiki Bośni i Hercegowiny, z Lijeseva, położonego niedaleko Sarajewa. Jest to jedna z tych miejscowości, które najbardziej ucierpiały w czasie działań wojennych w dawnej Jugosławii. Moi rodzice i rodzeństwo byli zmuszeni opuścić dom i uciekać, zabierając tylko to, co można było zabrać na własnych barkach. Taki sam los spotkał wielu naszych krewnych i sąsiadów. Ich opuszczone domy zostały obrabowane i spalone. Te wydarzenia miały miejsce pod koniec 1992 r. i do dziś ludzie ci czekają na możliwość powrotu w rodzinne strony.

W czasie tegorocznych wakacji letnich udało mi się dotrzeć do moich Najbliższych i osobiście mogłem się przekonać o warunkach, w jakich przyszło im teraz żyć. Z powodu wielkich zniszczeń materialnych ludzie ci nie mają możliwości pracy zarobkowej, są więc zdani przede wszystkim na pomoc humanitarną z zagranicy. W większości jednak pomoc ta dociera do dużych miast, jak Sarajewo czy Tuzla, rzadziej zaś na prowincję, do małych miasteczek i wsi, z powodu zniszczonych dróg i ze względu na grasujące bandy rabusiów.

Zwracam się więc do Was z prośbą, w imieniu wszystkich ludzi, którzy mnie o to prosili, aby ulżyć ich ciężkiej doli. Zebrane środki chcielibyśmy przeznaczyć na zakup rzeczy niezbędnych w ich codziennym, prawie koczowniczym życiu, a mianowicie: naczyń kuchennych, sprzętu gospodarstwa domowego, przyborów stołowych, środków higieny osobistej, obuwia, a dla rodzin wielodzietnych – przyborów szkolnych dla dzieci. Pomoc tę organizujemy i będziemy rozdzielać razem z księżmi pracującymi na tamtym terenie. Oni sporządzą listy rodzin i osób najbardziej potrzebujących. Dzięki temu Wasza pomoc zostanie przekazana tym, którzy jej najbardziej potrzebują.

Referat Misyjny
Seminarium Duchownego Księży Werbistów
Kol. 19, 14-520 Pieniężno
woj. elbląskie
PKO/Braniewo
nr konta 17617-19826-136
z dopiskiem:
POMOC OFIAROM WOJNY W BOŚNI

Czas pamięci

Wspominając śp. o. Jerzego Mirewicza SJ,
redaktora „Przeglądu Powszechnego”

Listopad – miesiąc pamięci, wspomnień, bohaterów, świętych... W takie dni wypada nam przywołać postać redaktora „Przeglądu”, współbrata, o. Jerzego Mirewicza (prawdziwe nazwisko: Bronisław Wójcik). Zmarł 20 września, żegnany był dziesięć dni później modlitwą pod przewodnictwem bpa Bohdana Bejzego, przy udziale bpa Ryszarda Karpińskiego, prezydenta RP na uchodźstwie Ryszarda Kaczorowskiego, telegramami od Ojca Świętego Jana Pawła II, nuncjusza apostolskiego abpa Józefa Kowalczyka, prymasa Józefa Glempa.

O. Mirewicz urodził się w Kozłowie (diecezja lubelska) w 1909 r. W 1925 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Wielki wpływ intelektualny wywarli na niego spotkani we Francji w czasie studiów filozoficznych J. Maritain i J. Abele SJ. Z „Przeglądem Powszechnym” był związany już od 1938 r. i – rzecz by można – razem z nim udał się na emigrację, redagując pismo w Londynie w latach, w których tu, w Polsce, cenzura skazała je na nieistnienie. Na emigrację w 1958 r. „zasłużył sobie” u powojennych władców Polski zarówno działaniem w AK (na Wołyniu oraz w powstaniu warszawskim), jak i pracą z młodzieżą akademicką w Lublinie. Od 1958 r. do grudnia 1963 r. (z małą przerwą) pracował w Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego.

Żyjąc w Londynie od 1963 r. do powrotu do kraju w 30 lat później, oprócz licznych prac duszpasterskich, wykładów filozofii na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie, aktywności w organizowaniu życia umysłowego polskiej emigracji, prowadził bardzo żywą pracę pisarską i publicystyczną – jej owoc to 25 wydań różnych pozycji książkowych oraz ponad 700 artykułów. Najczęściej powracającymi tematami, obok ściśle teologicznych, były problemy emigracji (swoista „teologia

uchodźstwa”) oraz refleksja nad duchowymi korzeniami kultury polskiej i europejskiej. Ostatni swój esej zapisał... cierpieniem.

CZAS PAMIĘCI niech pozostanie opisany tym razem zadziwiająco aktualnym słowem o. Jerzego („Współtwórcy i wychowawcy Europy”, Kraków 1982, s. 181): *Rozumny powrót do świętych, do ich wspominania z szacunkiem, do uczenia się od nich, jak należy być sobą, a jednocześnie jak żyć sprawami społeczności, nie jest aktem dewocji, lecz ratowaniem naszej epoki przed kultem fałszywych wielkości, wyrostych mitów i chaosu myśli. O chaosie myśli powiedział Goya, że „rodzi potwory”. Dodajmy: rodzi potwory i każe je czcić. Zaangażowani w walkę z nowoczesnymi potworami, przywołujemy świętych.*

Grzegorz Dobroczyński SJ

List do redakcji w sprawie wspomnień o ks. Jerzym Mirewiczu SJ

Osoby pamiętające ks. Mirewicza proszę o nadsyłanie na mój adres (do końca lutego 1997 r.) wspomnień o nim. Zamierzam je opublikować w 23. tomie serii wydawniczej „Chrześcijanie” (tom 22. jest przygotowywany do druku).

bp Bohdan Bejze
ul. Św. Stanisława 14
90-457 Łódź

Jacek Bolewski SJ

Kim jest Bóg?

II. W naukach i w ujęciu Teilharda de Chardin

Wielkie religie świata przybliżają tajemniczy charakter ostatecznej rzeczywistości nie tylko ogólnie przez wskazanie jej niewyraźności, ale w szczególności przez stosowanie do niej zarówno kategorii osobowych, jak i bezosobowych¹. Podobną tendencję można dostrzec we współczesnych naukach przyrodniczych.

Bóg a nauki

Od początków zauważalnych w starożytnej Grecji nauki poszukiwały jedności pośród wielości zjawisk świata. Najważniejszym znakiem tej jedności stały się prawa matematyczne, odkrywane zrazu jako prawidłowości „idealnego” świata ducha i myśli; jeszcze bardziej zdumiewającym odkryciem było jednak stwierdzenie, że tym samym prawom podlega również widzialny świat materialny. Dla wielkich twórców nowożytnej nauki – Keplera, Galileusza, Newtona – matematyczne piękno praw odkrywanych w świecie było przeżywanym z prawie mistycznym uniesieniem znakiem Stwórcy, Jego myśli, według których świat został stworzony². Dalszy rozwój nauk przyrodniczych nie był jednorodny. Najpierw mogło się uczonym wydawać, że znaleźli już jednolitą teorię, wyjaśniającą dostatecznie i ostatecznie przynajmniej zjawiska fizyczne. To XIX-wieczne przekonanie doznało jednak wstrząsu na samym początku

¹ Por. pierwszą część artykułu, „PP”, nr 10/1996, s. 46-57.

² Por. J. Bolewski SJ, *Nie jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993, s. 158.

XX w., kiedy się okazało, że dotychczasowe teorie zawodzą w obliczu dokładniej postrzeganych zjawisk mikro- i makroświata. Odtąd pojawiają się nowe teorie, dające pod względem matematycznym jeszcze bardziej jednolity a zarazem wyrafinowany obraz świata.

Zatrzymajmy się na kwestii obrazu Boga związanego z nauką. Nie ulega wątpliwości, że dziełem nauki jest nowy obraz świata. Wśród naukowców panuje również zgodność co do tego, że decydującą rolę odgrywa w tym obrazie matematyka, która dostarcza najprecyzyjniejszego opisu zjawisk. Trudniej się pogodzić co do kwestii przybliżonego, ograniczonego charakteru tego obrazu, zwłaszcza w sytuacji, kiedy próbujemy przełożyć język matematycznych formuł na pojęcia związane z rzeczywistością dostępną za pośrednictwem zmysłów. Przybliżony charakter naukowego obrazu jest bowiem w samej nauce interpretowany dwojako: z jednej strony jako przejściowa sytuacja, która zostanie przezwyciężona w nauce przyszłości; z drugiej strony jako przybliżenie, które jest nieuchronnie związane z samą metodą nauki i wobec tego nigdy nie zostanie w niej całkowicie zniesione.

Obie interpretacje naukowego obrazu świata wiążą się z odmiennym obrazem Boga. Przedstawiciele pierwszego nurtu zdradzają skłonność do przyrodniczego „totalitaryzmu”, tj. do uznania naukowej wizji rzeczywistości za najpełniejszą, ostatecznie jedyną prawdę o rzeczywistości. Postawa ta wiąże się nierzadko z ateizmem, wtedy mianowicie, gdy obraz Boga jest uznawany za niezgodny z naukowym obrazem świata. Jednak coraz częściej spotyka się uczonych, dla których także w „totalnym” wyjaśnieniu świata przez nauki przyrodnicze pozostaje miejsce dla Boga. Skrajni reprezentanci tego stanowiska głoszą, że współczesne nauki przyrodnicze mogą doprowadzić do Boga w sposób pewniejszy i prawdziwszy od innych dziedzin ludzkiej wiedzy, nie wyłączając teologii³. W tym duchu głośna ostatnio książka F.J. Tiplera znajduje fizykalne argumenty na rzecz nieśmiertelności ducha, zmartwychwstania. Ceną jest

³ Przykładem jest: P.C.W. Davies, *Gott und die moderne Physik*, München 1986.

jednak zredukowanie teologii do jednej z gałęzi fizyki, a Boga – do ewoluującego wszechświata, opisywanego metodami matematyczno-fizycznymi⁴.

Podobne było w gruncie rzeczy stanowisko wielkiego Einsteina. Kiedy nie mógł się pogodzić z „indeterminizmem” mechaniki kwantowej, oczekując wypełnienia tej luki w przyszłej teorii, mawiał, aby uzasadnić swą pozycję, że Bóg *nie gra w kości*. Za tym imieniem kryła się dla niego pełna prawda o rzeczywistości – ze wszystkimi prawami pozostającymi do odkrycia przez nauki. Dlatego najwyższą postacią Boskiego doświadczenia była w jego oczach religijność kosmiczna. Przeciwwstawiał ją osobowemu pojmowaniu Boga, które uważał za niższą formę religii, nazbyt antropomorficzną. Podkreślał: *Nauka nie może oczywiście nigdy ZANEGOWAĆ doktryny o osobowym Bogu wkraczającym w wydarzenia przyrody, gdyż ta doktryna może szukać schronienia zawsze na tych obszarach, których naukowe poznanie nie zdołało aż dotąd opanować*. Uważał zarazem: *W swej walce o dobro nauczyciele religii winni mieć wewnętrzną wielkość i zaniechać doktryny o osobowym Bogu, tzn. zrezygnować z owego źródła bojaźni i nadziei, z którego w przeszłości kapłani czerpali tak wielką moc. Zamiast tego winni skierować swe wysiłki raczej ku siłom, które wspierają dobro, prawdę i piękno w samych ludziach. Taką właśnie siłą jest według Einsteina religijność kosmiczna jako najsilniejsza i najszlachetniejsza sprężyna badań naukowych. Tylko ten, kto potrafi zmierzyć ogromny wysiłek i przede wszystkim poświęcenie, bez którego nie mogą powstać pionierskie twory myśli naukowej, potrafi zmierzyć siłę uczucia, z którego jedynie może wyrosnąć ta praca, nie zważająca na bezpośrednio praktyczne życie. (...) Właśnie religijność kosmiczna udziela tej siły. Pewien współczesny powiedział nie bez racji, że po-*

⁴F.J. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*, München 1994, s. 395-407. Por. tegoż, *The Omega Point Theory: A Model of an Evolving God*, w: R.J. Russell i in. (wyd.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican City State 1988, s. 313-331. Por. też H. Seweryniak, *Współczesne ewolucjonizmy a wiara w stworzenie*, „PP”, 11/1995, s. 139 nn.

ważni badacze są jedynymi głęboko religijnymi ludźmi w naszych czasach, w których przeważa materialistyczne nastawienie⁵.

Także w drugim wspomnianym wyżej nurcie – mimo wyrażniejszego uznania granic metody naukowej i płynącego z niej obrazu świata – można spotkać nazbyt fizyczny obraz Boga. Samo umieszczenie Go poza granicą nauki-fizyki nie zapewnia Jego obrazowi rysów prawdziwie meta-fizycznych. Przykładem podejścia nazbyt uproszczonego, jakby współczesnej wersji fizyko-teologii, są rozważania sędziwego J. Guittona⁶. W nawiązaniu do naukowego opisu „pierwszych trzech minut” wszechświata, kiedy w minimalnych odstępach czasowych działo się nadzwyczaj wiele, francuski filozof stwierdza: *...im bliżej jesteśmy początków wszechświata, tym bardziej czas wydaje się wydłużać, rozciągać, aż staje się nieskończonością. To nasuwa mi pierwszą refleksję: czyż nie mamy tu do czynienia z naukową interpretacją boskiej wieczności?* (s. 26 n.). Kolejne skojarzenia teologiczne budzi w nim stwierdzenie teorii kwantów, iż przy użyciu dostatecznie dużej ilości energii w próżni powstanie materia, wobec czego można *przypuszczać, że na samym początku, tuż przed Wielkim Wybuchem, w pierwotną próżnię przeniknął olbrzymi strumień energii, powodując powstanie pierwszej fluktuacji kwantowej, która z kolei stała się początkiem naszego wszechświata*. Guitton tak to komentuje: nieograniczonej energii przed początkiem odpowiadał nieskończony czas, *który nie płynął, analogicznie do totalnej niewyczerpywalnej energii. Ten ocean nieskończonej energii to Stwórca*. Co Go skłoniło do stworzenia wszechświata? W pierwotnej beczasowej Pełni „coś” się wydarzyło. *Co? – nie wiadomo. Tchnienie Nicości. A może jakieś WYDARZENIE W NICOŚCI, fluktuacja w próżni: w jednym osobliwym momencie Stwórca wiedząc, że jest Tym, który Jest, w absolutnej nicości, postanowił stworzyć lustro odzwierciedlające Jego własne istnienie*.

⁵ Por. H.-P. Dürr (wyd.), *Physik und Transzendenz. Die grossen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*, München 1990, s. 77, 70.

⁶ Por. J. Guitton, G. i I. Bogdanov, *Bóg i nauka*, Kraków 1994.

Materia, wszechświat: odbicie Jego świadomości, ostateczne zerwanie z cudowną harmonią pierwotnej nicości. Bóg w pewnym sensie stworzył obraz samego siebie. Czy właśnie w ten sposób wszystko to się rozpoczęło? Być może nauka nigdy na to nie odpowie wprost, ale może kierować naszymi intuicjami (s. 29 nn.).

W rozważaniach Guittona nie brakuje jeszcze innych podobnych przykładów kojarzenia wypowiedzi fizykalnych i teologicznych. Nawiązując do kwantowo-mechanicznych teorii o roli obserwatora w doświadczeniu, dodaje: *I tak oto dochodzimy do ducha, kryjącego się na niewidzialnych krańcach naszego świata – ponad i poza naszą rzeczywistością. I to może właśnie tam, w głębi osobliwości kwantowych mogą się spotkać nasz ludzki duch i ten transcendentny byt, który nazywamy Bogiem.* Na to fizyk rozmawiający z filozofem zauważył: *Mamy tu możliwość pogodzenia Einsteina ze zwolennikami teorii kwantów. Teoria ta pokazuje, że kości rzeczywiście istnieją, ale inaczej, niż sądził Einstein – to nie Bóg je rzuca, lecz człowiek (s. 85 n.).* Guitton z kolei dopowiada: skoro w mechanice kwantowej fakt obserwacji powoduje zapadanie się funkcji falowej, to można by przez analogię stwierdzić, iż nasz świat powstał w wyniku zapadnięcia się pewnego rodzaju „funkcji falowej wszechświata”, które zostało spowodowane przez zewnętrznego obserwatora (...). *Widzimy więc, że dla zaistnienia i stawania się naszego świata jest absolutnie konieczne istnienie tego obserwatora. Jak się nietrudno domyślić, dla mnie ten obserwator ma swoje imię (s. 96 nn.).*

Trudno zaprzeczyć, że nowy obraz świata prowadzi tu do nowego obrazu Boga: zamiast Mechanika czy Zegarmistrza z dawnego mechanistycznego światopoglądu, pojawia się Strumień Energii czy Obserwator... Osobowe czy bezosobowe imiona Boskiej rzeczywistości nie zmieniają faktu, że została ona podporządkowana naukowej wizji świata. Pozostaje pytanie, czy wizja ta nie ogranicza już samego człowieka, redukując jego osobę do funkcji obserwatora w fizykalnym procesie? O ileż większa jest rodząca się wątpliwość, czy nie jest uproszczeniem rzutowanie tej zredukowanej antropologii na tajemnicę samego Boga?

W stronę syntezy

Jaka nauka płynie z przedstawionych świadectw? Czy nauki przyrodnicze przybliżyły nas do odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg? Można było odnieść wrażenie, że im więcej uczeni próbowali o Nim powiedzieć, tym bardziej wątpliwe stawały się ich wypowiedzi. Także wielość tradycji religijnych może działać zniechęcająco, budząc potrzebę nie tyle dalszego mówienia, ile raczej milczenia... Jednak nie wolno poprzestać na milczeniu, zwłaszcza teologowi, którego powołaniem jest właśnie wystawianie Boga (teo-logia). Dlatego na koniec trzeba powrócić do wyjściowego pytania, szukając syntezy przytoczonych odpowiedzi.

Czy synteza jest w ogóle możliwa? Zamiast ogólnej odpowiedzi, spróbujmy przyjrzeć się konkretnej próbie integracji wymienionych dziedzin: mistyki, religii Wschodu i nauk. Najważniejszą propozycją tego rodzaju były w naszym wieku rozważania Pierre'a Teilharda de Chardin. Oprócz niego, zakorzenionego w tradycji katolickiej, należy wymienić w tradycji niekatolickiej przede wszystkim A.N. Whiteheada i C.F. von Weizsäcker. Teilhard nie pytał teoretycznie, kim jest Bóg, pozostając przez całe życie w tradycji chrześcijańskiego wyznania wiary. jednak praktyczna droga jego życia i badań niosła ze sobą coraz to nowe odkrycia, różnicujące stopniowo i precyzujące także pojęcie Boga⁷.

Całe życie francuskiego jezuitę było przeniknięte żywym elementem mistycznym, który on sam nazywał *zmysłem pełni*, *zmysłem spełnienia i dopełnienia*, *zmysłem „pleromicznym”*, dodając, że było to od dzieciństwa *umitowanie i nieodparta potrzeba czegoś „jedynie wystarczającego i jedynie koniecznego”* (III, s. 266). Pierwszym przeżyciem tej pełni było doświadczenie materii, *mojego Boga-Zelaza* (III, s. 268), który stopniowo objawił się w *oceanie materii* całego świata. Kolejnym etapem tego doświadczenia było spotkanie z Orientem (podczas

⁷ Dalej opieram się na: P. Teilhard de Chardin, *Pisma 1 (Człowiek i inne pisma)*, Warszawa 1984 (= I); tenże, *Pisma 2 (Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma)*, Warszawa 1985 (= II); tenże, *Pisma 3 (Moja wizja świata i inne pisma)*, Warszawa 1987 (= III).

pobyty w Egipcie). Tutaj jego zafascynowanie *wspólnym podłożem świata widzialnego, pierwiastkiem wszystkich pierwiastków*, stało się wyraźną pokusą panteistyczną: *Aby stać się Wszystkim, stopić się ze wszystkim. Oto postawa mistyczna, do której – doprowadziłaby mnie wrodzona, nieodparta potrzeba złączenia się nie tyle z innymi, co z Innością, gdyby nie to, że na szczęście rozwinęła się we mnie we właściwym czasie – jak zarodek pochodzący nie wiadomo skąd – idea ewolucji* (III, s. 273 n.).

Odtąd ta właśnie idea zdominowała i ukierunkowała drogę Teilharda. Dzięki przyjęciu ewolucji stała się możliwa integracja pierwotnego „kultu materii” z kultem życia i energii, a wreszcie ducha. W jednolitym spojrzeniu na ewolucyjny proces dostrzegł on możliwości przezwyciężenia dualizmu materii i ducha, traktując je odtąd jako *dwa oblicza tego samego tworzywa kosmicznego* (III, s. 276). Istotą ewolucji stała się dla niego „kompleksyfikacja”, wzrastanie złożoności, które doprowadziło do powstania biosfery wraz z człowiekiem i prowadzi dalej do kształtowania się „noosfery”, specyficznie ludzkiej postaci wspólnoty. Wzrastającej złożoności towarzyszy zbieżność i centryczność, wskazujące w ewolucji istnienie ponadosobowego Centrum-Ogniska. Teilhard utożsamia je w końcu z Chrystusem pojmowanym jako *Serce materii* – ukryte źródło a zarazem cel całej ewolucji: *W sercu materii / Serce Świata / Serce Boga*. Innym obrazem tej jedności są trzy etapy, które Teilhard rozróżnia zarówno w swoim indywidualnym rozwoju, jak i w dziejach świata: *Purpurowe światło materii, przemieniające się stopniowo i niepostrzeżenie w złoty blask ducha, a na koniec – rozjarzenie się jedni powszechnego z osobowym* (III, s. 264 n.).

W tym świetle Teilhard usiłował zintegrować swoją wizję ze spojrzeniem w innych dziedzinach, które poznał z własnego doświadczenia – w religiach Wschodu i naukach przyrodniczych. Już cytowane wyżej słowa zdradzały jego krytycyzm wobec Wschodu. Potrafił wprawdzie docenić walory tradycyjnych religii Indii, Chin i Japonii, podkreślając, że łączy je *zaśstanawiająca komplementarność. Istotnie, wzięte razem, pokrywają one całe pole duchowości doskonałej. Mistyka Boża, mistyka jednostki wobec świata, mistyka społeczna* (III, s. 157). Jednak te trzy główne nurty duchowe Dalekiego Wschodu *nie znalazły dotąd punktu zbieżności, a tym samym – pełnego wyra-*

zu. Każdy z tych strumieni zasilał spokojnie jakieś zamknięte jezioro. Odkrycie zbieżności stało się możliwe dopiero dzięki przebicciu wyłomu przez upartą Europę (III, s. 164). Tym wyłomem zdolnym połączyć oddzielone dotąd nurty duchowości jest zdaniem Teilharda właśnie przedstawiona przez niego wizja ewolucji w Chrystusie jako *zaczyn mistyki, owoc chrystianizmu i nowego humanizmu*. Jeszcze wyraźniej przeciwstawia ją duchowości Wschodu, gdzie jego zdaniem zjednoczenie z Całością wymaga unicestwienia wielości zjawisk. Tymczasem chrześcijański Zachód głosi: aby połączyć się z Całością, *śmiało zgarnijcie wielość i pchnijcie ją z całej siły w kierunku, gdzie pod wpływem właściwej jej tendencji dąży do organizowania się i ZBIEŻNOŚCI*. Zamiast pogrążania się w Bogu pojętym jako substrat wszechrzeczy i jako odpreżenie, Zachód proponuje *oczekiwanie na Boga pojętego jako Centrum i Szczyt, na Boga napięcia, dzięki czemu natychmiast zaprowadza całkowitą spójność wśród różnych wartości duchowych, których nie mogła pogodzić mądrość Wschodu* (III, s. 161).

Istotnym elementem wizji Teilharda jest dynamizm ewolucyjnego procesu, w którym otwieranie się człowieka na Boską rzeczywistość nie ogranicza się do statycznie-indywidualnego trwania, lecz jest włączeniem się we wzrastanie wspólnoty – (między)ludzkiej i Boskiej. Dlatego mówi o zbieżności *ku stanom ultraludzkim* (III, s. 280), *ku ponadosobowemu Ognisku* (III, s. 289), gdzie właśnie Chrystus objawi się w końcu jako pełny wyraz Bosko-ludzkiej jedności. Ale już teraz Chrystus działa w ewolucyjnym procesie jako miłość, bez której nie byłaby możliwa prawdziwa zbieżność w sferze międzyludzkiej. W tej perspektywie Teilhard widzi też możliwość dopełnienia drogi, na której rozwijają się nauki przyrodnicze. Nie ma w nich jego zdaniem *jakiegoś określonego szczytu, ani, co ważniejsze, żadnego przedmiotu uwielbienia GODNEGO MIŁOŚCI*; dlatego są *twarde, oschłe, zimne, smutne, a przez to niepokojące dla obserwatorów i, na koniec, nie w pełni uszczęśliwiające dla tych, których porwały*. Dopełnieniem może i winna się stać chrześcijańska wizja, która ukazuje Chrystusa Wszechświata *na szczycie naszych marzeń o postępie, precyzując, humanizując, personalizując te marzenia* (II, s. 146 n.). W tym sensie Teilhard kreśli ideał uczonego-chrześcijanina, który *jest według powszechnej opinii najbardziej predestynowany i najlepiej wy-*

posażony, by rozwinąć w sobie i rozpowszechnić wokół siebie nowy typ człowieka, jakiego dziś potrzeba, aby posunąć na-przód rozwój ziemi: badacza naukowego, który powodowany miłością poświęca się całkowicie trudom pracy odkrywczej. Wielbi on już nie tylko świat, lecz coś większego niż świat, wielbi poprzez rosnący świat i ponad nim. Nie jest to już dumny i beznamiętny tytan, lecz Jakub zmagający się nieustępliwie z Bogiem (I, s. 220).

Przed nami jeszcze raz się pojawia obraz Jakuba walczącego – z pytaniem, kim jest tajemniczy Nieznajomy. Teilhard nie tylko sam przeżył, ale także opisał to zmaganie w opowiadaniu powstałym po doświadczeniu I wojny i zatytułowanym: „Duchowa moc materii”⁸. Idący przez pustynię człowiek nagle dostrzega zbliżający się kształt: *To, co nadchodziło, było RUCHOMYM SERCEM NIEUCHWYTNEGO OGROMU*. Nadchodząca siła była dwuznaczna i mętna. Zapytana o imię, odpowiada: *Ja jestem ogień, który pali, i woda, która przewraca – miłość wtajemniczająca i prawda przechodząca. Wszystko, co zdobywa i co odnawia, wszystko, co rozpętuje i co jednoczy: Siła, Doświadczenie, Postęp – Miłość, to Ja*. Dalej wzywa człowieka, aby przyjął *Ducha Ziemi czekającej zbawienia*. A kiedy człowiek zwraca się do niej ponownie ze słowami: *O Materio – widzisz – moje serce drży. Skoro to ty, powiedz, co chcesz, żebym zrobił?* – słyszy: *Uzbrój swe ramię, Izraelu, i walcz śmiało przeciw mnie*. Opis walki pokazuje, że wzmacnia się w niej zarówno człowiek, jak i siła, z którą się zмага. A kiedy w końcu pojął, że miał dalej walczyć, winien się poddać tajemniczej sile, wtedy zaczął dostrzegać, że *w tonie burzy rośło światło, mające słodycz i wrażliwość spojrzenia*. (...) *Zewsząd zarysowywała się Istota, pociągająca jak dusza, dotykalna jak ciało, rozległa jak niebo – Istota wmieszana w rzeczy, choć różna od nich – wyższa ponad ich substancję, w którą się przystrajała, a jednak w rzeczach przybierająca oblicze... Wschód budzi się w sercu Świata. Bóg świeci u szczytu Materii, której fale przynosiły Mu Ducha*.

⁸Opowiadanie nosi na końcu datę 8 VIII 1919. Zostało dołączone jako suplement do pracy *Serce materii*. Por. III, s. 314-322.

W tym obrazie znajdujemy nie tylko odbicie ewolucji, która dokonała się w samym Teilhardzie i jego nastawieniu do materii. Widzimy też wyraźniej, że tajemnicze Imię Boskiej rzeczywistości oscyluje dla niego między Materią a Duchem, w jedności, która tutaj nie została nazwana, a której objawieniem i dopełnieniem jest Bosko-ludzka tajemnica Jezusa Chrystusa. Wyraża to inne opowiadanie z tego samego okresu: „Chrystus w materii”⁹. Punktem wyjścia był tu spotkany w kościele obraz Jezusa, który pod wpływem spojrzenia zaczął jakby wibrować, obejmując stopniowo wszystko: *CAŁY WSZECHŚWIAT WIBROWAŁ. (...) Cały ten ruch zdawał się emanować z Chrystusa, a zwłaszcza z Jego serca* (III, s. 311). Raz jeszcze przypomina się obraz umieszczony przez Teilharda na początku rozważań: *W sercu materii / Serce Świata / Serce Boga*. To jakby kosmiczne rozszerzenie tajemnicy Najświętszego Serca Jezusa, obrazu Bosko-ludzkiej miłości.

Kim jest Bóg, który w ten sposób się objawia? Jakie jest ostatecznie Jego imię? Teilhard próbuje nas przekonać, że dopełnieniem poszukiwań – w mistyce, w wielkich religiach świata, w naukach – jest Bosko-ludzka tajemnica objawiona w Jezusie. Wizja francuskiego jezuitę pozostaje pod wieloma względami otwarta i wymaga uściślenia. Jednak jej zasadnicza intuicja, konsekwentnie chrystocentryczna, jest z pewnością słuszna. Także Pismo Święte zapewnia, komentując uzdrowienia dokonane w imię Jezusa, że *nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni* (Dz 4,12). Odpowiedź udzielona niegdyś Izraelowi pozostaje pytaniem ciągle aktualnym: *Czemu pytasz mnie o imię?* (Rdz 32,30). Znaczy to również: zamiast pytać, wystarczy przyjąć Bożą odpowiedź w Jezusie Chrystusie, w którym wszystko się wypełnia. *Albowiem ile tylko obietnic Bożych, w Nim wszystkie są „tak”*. Dlatego też przez Niego *wypowiada się nasze „Amen” Bogu na chwałę* (2 Kor 1,20). Cóż jeszcze dodać? Niech będzie – Amen!

⁹ Tekst został napisany 14 X 1916, w przeddzień natarcia pod Douaumont. Teilhard nadał tekstowi formę opowiadania-relacji przyjaciela, który poległ pod Verdun. Por. III, s. 309-313.

ks. Ignacy Bokwa

Szatan jako osoba?

We wszystkich dziedzinach swojej egzystencji współczesny człowiek odczuwa, jak bardzo jest zagrożony złem. Niejednokrotnie doświadcza w sobie lub u innych wyraźnej skłonności do zła, nie zawsze do końca wyjaśnionej i uzasadnionej¹. Człowiek wierzący może stwierdzić, że zło zachowuje swoje stałe miejsce w stworzonej przez Boga rzeczywistości. Pytanie o zło pozostaje pytaniem nie tylko dla wierzących, ale i niewierzących. Jest zjawiskiem powszechnym, choć niezmiernie tajemniczym, a dla wielu nawet fascynującym. Człowiek marzy jednak ustawicznie o świecie wolnym od zła, które może przyjmować wiele form: cierpienia, choroby, śmierci, wojny, kataklizmu. Wiek XX ma swój pomnik zła w postaci hitlerowskich obozów zagłady. O Hitlerze czy Stalinie mówi się niekiedy jako o uosobionym złu. Spór o postać diabła wyzwała dzisiaj wiele namietności. A jednak trzeba przywołać słowa św. Tomasza z Akwinu, dla którego zło nie było negacją, lecz potwierdzeniem dobra, a tym samym Boga, od którego ono pochodzi: *Si malum est, Deus est (Jeśli jest zło, jest Bóg)*².

Pojawiające się coraz częściej zjawiska satanizmu, kultu szatana, wskazują, dokąd może zaprowadzić demonologia, która

¹Pewną ilustrację (a można by je mnożyć w nieskończoność!) daje tu radiowy reportaż *Strach się bać*, nadany 4 VI 1996 r. w pr. III PR. Po zakończonych w kościele przygotowaniach do sakramentu bierzmowania (o ironio! określanego w teologii mianem sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej!) młodzież klas VIII z zielonogórskich szkół przez kilka kolejnych dni wdawała się w bezsensowną bijatykę. Policja nie zamierzała interweniować, udając, że problemu nie ma. Ksiądz i nauczyciele ze szkoły nie potrafili wytłumaczyć, dlaczego akurat w tych okolicznościach dochodziło do takich chuligańskich wybryków, w których celowali szczególnie uczniowie jednej ze szkół. Irracjonalność takich zachowań młodzieży potwierdza się niekiedy również np. z okazji rekolekcji szkolnych, odbywających się w kościołach.

²Cyt. za: H. Haag, *Vor dem Bösen ratlos?* München-Zürich 1989³, s. 16. Cytat ten posłużył autorowi za motto jego książki.

wymknęła się refleksji i wpływowi wiary chrześcijańskiej. Samo zaś pytanie o demony i diabła może zyskać odpowiedź, jeśli punktem wyjścia stanie się refleksja nad złem jako takim. Podstawę tych rozważań stanowi Biblia, która rozświetla problem zła. Dopiero wtedy stanie się możliwa refleksja nad „osobowością” szatana.

Biblia: szatan i demony jako upostaciowanie zła

Świadectwo Biblii na temat złych duchów jest bogate i złożone. O diable mówi jedynie w liczbie pojedynczej, zaś o demonach przeważnie w liczbie mnogiej. Diabeł (względnie szatan) i demony są ukazywane głównie jako siły osobowe. Oprócz nich istnieją nieokreślone *Zwierzchności* i *Władze* (np. Ef 1,21; 3,10; Kol 1,16; 2,10.15). W listach Pawłowych termin „grzech” przybiera niekiedy postać uosobionej siły, której człowiek nie jest w stanie się oprzeć. Biblia nie prezentuje systematycznej demonologii: „szatan” czy „demony” nie są ustalonymi, ściśle określonymi wielkościami, występującymi we wszystkich pismach biblijnych w jednakowy, jednoznaczny sposób. „Szatan” (gr. „diábolos”) oznacza „kłamcę”, „powodującego rozbięcie”, „przeciwnika”. Swoją funkcję pełni on w odniesieniu zarówno do Boga, jak i człowieka. Nie zawsze jest to funkcja wynikająca z prostego, dualistycznego przeciwstawienia się Bogu: początkowo szatan był uznawany za „funkcjonariusza” Boga, o czym dobitnie świadczy Księga Zachariasza (3,1 n.) i początek Księgi Hioba. Szatan występuje tu jako oskarżyciel czy „niebiański adwokat”. Dopiero w późnym judaizmie i w czasach Nowego Testamentu Bóg i szatan stają naprzeciw siebie jako nieprzejednani przeciwnicy. Ewangelia Łukasza (10,18) czy Jana (12,31) mówi wręcz o strąceniu szatana przez Boga. Późniejszy język biblijny mówi o szatanie z użyciem wyraźnych rysów osobowych.

Nowotestamentowe rozumienie demonów nie jest prostym przejściem żydowskich wyobrażeń dotyczących duchów. Demony są duchami wywierającymi znaczący wpływ na losy człowieka. Przeważnie są to duchy niosące zniszczenie. W Ewangeliach są one duchami przynoszącymi chorobę. Ponieważ

w świecie żydowskim była ona rozumiana jako „nieczystość”, otrzymując nazwę „duchów nieczystych”. W nauczaniu Jezusa i apostołów duchy te wskazują na konieczność odkupienia człowieka i wyzwolenia go z różnorodnych ograniczeń. W Księdze Apokalipsy (9,10; 12,9; 16,13; 18,2) demony, szatan i „jego aniołowie” nabierają znaczenia ostatecznego, eschatycznego. Wyraźnie odróżniają się jednak od „Antychrysta”, będącego szczególnym „upoważnionym” szatana do odegrania roli nadzwyczajnego przeciwnika przychodzącego w ostatecznej chwale Jezusa Chrystusa.

Pisma biblijne nie przekazują jednorodnego poglądu w kwestii działania zła w świecie. Przeważa pogląd o działaniu zła noszącym wyraźne cechy „osobowe”. Zło przyjmuje wiele form oddziaływania, jest głównie skierowane przeciwko Bogu, a tym samym przeciwko człowiekowi. Nie można jednak mówić o jakimś zamkniętym obrazie czy pojęciu zła, tym bardziej że zarówno Stary, jak i Nowy Testament wykazują silne tendencje do ukazywania zła nie tylko jako anonimowo działającej siły, lecz odszukują je w postawie człowieka i nazywają grzechem³.

Szatan jest ukazywany w Biblii jako przeciwnik Jezusa i Jego wspólnoty wierzących. Ta „rola” diabła zostaje podkreślona szczególnie w opisie upadku pierwszych rodziców w raju (Rdz 3,1-24). Szatan jest kusicielem Jezusa przygotowującego się na pustyni do swojej misji mesjańskiej (Mk 1,13; Mt 4,1-11; 4,1-13), znającym doskonale pisma Starego Testamentu i zasady psychologii. Kuszenie Jezusa osiąga swój szczyt w Jego męce. Jezus ostrzega swoich uczniów przed zgubnym działaniem szatana (Mk 14,38).

W sporze Jezusa związanym z wypędzeniem złych duchów (Mk 3,22-27 i par.) pojawia się termin „Belzebub”. Używają go przeciwnicy Jezusa na określenie szatana jako „przywódcy demonów”. W ten sposób zostaje wyrażony związek pomiędzy szatanem a demonami. Nowy Testament ostrzega przed *króle-*

³ Por. K. Kertelge, *Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht*, w: W. Kasper, K. Lehmann, *Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1978, s. 17.

stwem szatana, które jest uporządkowane na zasadzie bliżej nieokreślonej „hierarchii”. Jezus mówi o podzielonym królestwie i w ten sposób wykazuje nielogiczność zarzutu swoich przeciwników (Mt 12,26 i Łk 11,10). Szatan nie pozostaje w konflikcie z samym sobą i swoim „królestwem”. Wykazuje ono bowiem niemałą skuteczność w walce z królestwem niebieskim, choć jest to walka od początku nierówna, gdyż szatan musi ulec Bogu, który jest eschatycznym Panem kosmosu. Jan używa jednak określenia *książę tego świata* (J 12,31), oznaczającego *zaiwardziały w niewierze i nienawiści świat ludzi*⁴.

Słowa: *Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając kogo pożreć* (1 P 5,8) należy potraktować z całą powagą. Rzeczywistości zła nie sposób zanegować. Chrześcijanin doby współczesnej, podobnie jak chrześcijanin pierwszych wieków, musi być w najwyższym stopniu czujny i gotowy do walki. Nie oznacza to przewrażliwionej postawy doszukiwania się wszędzie szatana w ludzkiej postaci, lecz wskazuje na konieczność właściwej oceny sytuacji, a zwłaszcza nieprzeceniania własnych sił w konfrontacji z szatanem. Pomimo odkupienia historii przez Chrystusa, zło pozostało w świecie. Wierzącym nie została obiecana egzystencja wolna od cierpienia i pokusy, które mogą przybrać diaboliczną postać.

Pojawia się pytanie o zasadność odniesienia do biblijnych sił i władz terminu „osoba”. W wizji biblijnej śmierć i grzech noszą rysy osobowe. W podobny sposób można mówić o osobowych cechach i strukturach demonów i sił zła. Jeśli nawet odniesiemy termin „osoba” do biblijnych wyobrażeń szatana, to nie można tego terminu traktować jako określenia godności, jaka z tym pojęciem jest związana, gdy stosujemy je względem Boga czy człowieka. Jan nazywa szatana *ojcem kłamstwa* (J 8,44). Szatan ukazuje się więc jako kłamliwe wypaczenie godności osoby. Ta właśnie perwersja może być uznana za wyraz jego „prawdziwej” natury⁵. Poza tym przesłanie Biblii

⁴Tamże, s. 26 n.

⁵Por. tamże, s. 38.

koncentruje się wokół zbawczego dzieła Boga w Jezusie Chrystusie, a nie wokół szatana i demonów usiłujących zniszczyć zbawczą relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

Na podstawie Biblii nie można zredukować zła ani do postaci osobistego grzechu człowieka, ani też do wyłącznego wpływu złych „mocy i władz”. Z drugiej strony nie można też ograniczyć się do obrony tradycyjnego pojęcia szatana przez zwykłe cytowanie tekstów biblijnych i wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat szatana, bez jednoczesnego uwzględnienia gatunków literackich, kontekstu historii religii i teologicznego zamiaru autora tych tekstów⁶.

Analiza tekstów biblijnych mówiących o szatanie prowadzi do wniosku, że obdarzony jest on pewną „osobowością”, którą należy raczej założyć. Biblia nie nosi się z zamiarem bezpośredniej wypowiedzi na ten temat. Nieokreśloność tej postaci oddaje wielość imion, którymi Biblia określa szatana: Belzebub, Beliar (Belial), Mocny, Kusiciel, Niszczyciel, Smok, Wąż, Nieprzyjaciół, Przeciwnik⁷. Pomimo całej określoności swojego działania, szatan sam w sobie jest niejasny, wielopostaciowy, a w związku z tym spreczny. Należy przy tym zauważyć, że Nowy Testament nie przejawia najmniejszego zainteresowania bezpośrednią spekulacją co do istoty duchów złych⁸.

Przegląd najważniejszych miejsc biblijnych mówiących o szatanie w Nowym Testamencie ukazuje wielość funkcji i obszarów, które obejmuje pojęcie szatana, czyli diabła. Nie można zaprzeczyć, że najstarszą funkcją szatana była funkcja publicznego oskarżyciela, która przybrała później formę kusiciela i przeciwnika Jezusa, a w Listach powszechnych – formę figury symbolicznej, ostrzegającej młode wspólnoty przed gro-

⁶ Por. W. Kasper, *Das theologische Problem des Bösen*, w: W. Kasper, K. Lehmann, dz. cyt., s. 56. Kasper sądzi, że te postulaty nie zostały dostatecznie uwzględnione w dokumencie Kongregacji Doktryny Wiary *Wiara chrześcijańska a nauka o demonach*, 1975.

⁷ Por. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 3)*, Freiburg im Breisgau 1958, s. 11 n.

⁸ Por. K. Lehmann, *Der Teufel – ein personales Wesen?* w: W. Kasper, K. Lehmann, dz. cyt., s. 78.

żącymi im niebezpieczeństwami. Dla pism nowotestamentowych jest charakterystyczne to, że zło etyczne i materialne nie jest odnoszone w całości i bezpośrednio do szatana jako mocy osobowej⁹.

Kościół o „osobowości” szatana

Kościół wypowiadał się wielokrotnie na temat szatana¹⁰. Pośród wielu szczegółowych tekstów zajmujących się problemem szatana jako bytu osobowego wyróżnia się szczególnie Sobór Laterański (1215)¹¹. Nie rozstrzyga on bezpośrednio o istnieniu szatana czy demonów. Krytykuje średniowieczne sekty, uznające, że materia nie pochodzi od Boga, lecz od pierwiastka zła. Także szatan i demony miały pochodzić od przeciwnej Bogu zasady zła, jako nie stworzone, złe istoty. Sobór broni pozytywnej jakości stworzenia: wszystko, co istnieje, zostało stworzone przez Boga i dlatego jest dobre. *Bóg jest jednym początkiem wszystkich rzeczy, Stwórcą tego, co widzialne i niewidzialne, tego, co duchowe i cielesne (...) szatan i inne złe duchy zostały stworzone przez Boga co do ich natury jako dobre, lecz to one same sprawiły, że stały się złe. Natomiast człowiek grzeszył, skuszony przez szatana*¹². Wypowiedź na temat stworzonych przez Boga duchów nie stanowi centralnej prawdy definiowanej w tym dokumencie, lecz pojawia się na końcu, by stwierdzić, że nawet jeśli istnieją złe duchy, to nie istnieją one wiecznie, lecz zostały stworzone przez Boga, a wskutek swojej wolnej decyzji popadły w stan potępienia.

II Sobór Watykański mówi o szatanie i demonach jako konkretnych mocach zła¹³, zaś dokument Kongregacji Doktryny

⁹ Por. H. Haag, dz. cyt., s. 104 n.

¹⁰ H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae 1978³⁶, (=DS), nr. 286, 325, 457-463, 797, 1349, 1511, 2192, 2241, 2243-2245, 2251, 3514.

¹¹ Por. DS, nr 800.

¹² Tamże.

¹³ Por. np.: KL nr 6, DM nr 3, 9, 14, KK 5, 17, 48, KDK 13, 22, 37.

Wiary z 1975 r.¹⁴ stwierdza, że istnienie szatana i demonów nie stało się nigdy przedmiotem uroczystego nauczania Kościoła, ograniczając się do wyznania wiary w istnienie złych duchów, którym wierzący i heretycy przypisywali najistotniejsze czyny przeciwko zbawieniu.

W swoim przemówieniu z dnia 15 XI 1972 r. papież Paweł VI zwrócił uwagę na zacieranie granicy, poza którą rzeczywistość zła nie jest wystarczająco uwzględniana: *Kto nie chce uznać tej rzeczywistości, opuszcza teren biblijnej i kościelnej nauki; podobnie czyni ten, kto uważa zło za samodzielną zasadę, która w odróżnieniu od całości stworzenia miałaby swoją przyczynę poza Bogiem, albo też oświadcza, że jest to pseudorzeczywistość, pewna pojęciowa i wyobrażona personifikacja nieznanej przyczyny całej naszej nędzy*¹⁵. Zdaniem papieża, zło nie jest już więcej jedynie brakiem, lecz jest działającą siłą, istotą żywą, duchową¹⁶, zniszczoną i niszczącą, straszliwą rzeczywistością, tajemniczą i napętlającą lękiem.

Istnienie czy nieistnienie zła?

Biblia mówi o istnieniu *sił i władz* przeciwnych Bogu i człowiekowi. Wypowiedzi te mają jednak znaczenie relatywne. Trudno bowiem na podstawie danych biblijnych ustalić bliżej istotę zła. Już na płaszczyźnie poznania filozoficznego stwierdzamy bowiem, że zło, jak mało która rzeczywistość, nie jest kategorialem przedmiotem naszego poznania. Również w znaczeniu teologicznym zło jest co najwyżej bardzo odległym, prawie nieuchwytnym horyzontem twierdzeń dotyczących wiary. Biblia nie bez racji mówi o złu jako misterium iniquitatis, tajemnicy nieprawości. Osobowe wypowiedzi na temat zła nie mogą się stać punktem wyjścia w refleksji nad jego isto-

¹⁴ Por. *Christlicher Glaube und Dämonologie*, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1975.

¹⁵ W tekście oryginalnym ostatnie zdaniem brzmi: „...oppure la spiega come una pseudo-realtà, una personificazione concettuale e fantastica delle cause ignote dei nostri mali” („L'Osservatore Romano”, 16 XI 1972, s. 1).

¹⁶ „...una deficienza, ma un'efficienza, un essere vivo, spirituale” (tamże).

ta¹⁷. Pytanie o „istnienie” szatana, a zwłaszcza o sposób tego istnienia, należy do najtrudniejszych pytań teologii. Trudno się więc dziwić, że na tym polu toczy się żywa dyskusja, nie pozbawiona elementów dramatycznych. K. Lehmann wymienia trzy podstawowe modele odpowiedzi na pytanie o początek zła: dualizm (jednoczesne istnienie zasady dobra – Boga i zasady zła – równorzędnej Bogu, ale przeciwnej Mu); formy monizmu (jedna wspólna przyczyna świata ponosi odpowiedzialność za dobro i zło; Bóg chce zła przynajmniej w ten sposób, że służy ono spełnieniu postawionych przezeń celów); początek zła w wolnej decyzji stworzonego ducha (dla większej przejrzystości pomija się problem tzw. zła metafizycznego – skończoność świata, i zła fizycznego – choroba, ból, śmierć, brzydota, by móc się skoncentrować na złu etyczno-moralnym). Rozważania te prowadzą do jednego podstawowego wniosku: zła nie można w prosty sposób odnieść do szatana jako jego wyłącznej przyczyny ani też umiejscowić go jedynie w wolnej woli człowieka. Tradycyjna chrześcijańska nauka o złu wychodzi z założenia, że sytuacja braku zbawienia została wprawdzie spowodowana przez stworzoną wolność człowieka, lecz sam sprzeciw wobec Boga poprzedza wolną decyzję człowieka przeciw swemu Stwórcy. Tradycyjne rozumienie szatana zakłada więc naukę o aniołach¹⁸.

Natomiast K. Rahner mówi o trzech aktualnie prezentowanych grupach poglądów w kwestii istnienia duchów dobrych i złych: 1. nauka o istnieniu stworzonych dobrych i złych duchów, istniejących obok i ponad człowiekiem, jest ściśle zobowiązującą prawdą wiary; 2. jednoznaczne odrzucenie nauki o istnieniu szatana i demonów; nauka o szatanie w Piśmie Świętym jest wynikiem przejęcia ówczesnych elementów kulturowych; bliższa historyczno-krytyczna egzegeza wykazuje, że Biblia nie uczy o istnieniu szatana, demonów (i aniołów), lecz je zakłada i prezentuje wypowiedzi hipotetyczne, których treść nie zmieniałaby się, gdyby pominięto hipotetyczność tych wypo-

¹⁷ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 60.

¹⁸ Por. K. Lehmann, dz. cyt., s. 84 n.

wiedzi; 3. pozycja pewnej neutralności pomiędzy obu powyższymi opiniami, nie do końca przekonanej prezentowaną przez nie argumentacją¹⁹.

Przytoczone tu opinie sygnalizują istotny problem: istnienie złych duchów nie jest narzucającą się z bezwzględną siłą oczywistością, zaś opowiadając się za nim, należy uwzględnić różnicę w użyciu terminów „osobowy”, „osoba” w odniesieniu do tych istot. Jeśli w stosunku do człowieka możemy mówić o osobie jako wyposażonej w zdolność duchowego poznania i wolność woli, to w stosunku do złych duchów można odnieść to pojęcie jedynie w ramach daleko posuniętej analogii.

Istnienie osobowe?

Podstawowa trudność w nazwaniu szatana „osobą” polega na tym, że jest on istotą anonimową i pozbawioną oblicza, zmierzającą zdecydowanie ku byciu nie-istotą, jej perwersją, zaprzeczeniem. Szatan jest osobą na sposób nie-osoby²⁰. Jego istota jest do gruntu rozdarta. Jeśli jest to istnienie osobowe, to na sposób rozpadu i zaniku tego, co osobowe. Szatan jest postępującym procesem destrukcji samego siebie, a jednocześnie destrukcji panującego w kosmosie porządku²¹.

Tę nieokreśloność, tajemniczość „osobowego” istnienia szatana oddaje wielość obrazów, za pomocą których ikonografia usiłowała wyrazić istotę szatańskiej egzystencji: czarnoskóre dziecko, Murzyn, postać z sierpem (kosą) na obrazie śmierci, z koźlimi rogami, kopytkami i ogonem. *Jest on kameleonem tonów i gestów, wirtuozem zmiany ról, mistrzem dopasowania się: głupcem, kawalerem, chłodnym intrygantem, gruboskórnym funkcjonariuszem piekła, bezwzględnym strategiem, duchem sprzeczności, wcielonym cynikiem, nieszkodliwym dowcipni-*

¹⁹ Por. K. Rahner, *Über Engel*, w: „Schriften zur Theologie”, t. XIII: *Gott und Offenbarung*, bearbeitet von P. Imhof SJ, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, s. 382-387.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Abschied vom Teufel?* w: tenże, *Dogma und Verkündigung*, München – Freiburg im Breisgau 1973, s. 233 n.

²¹ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 63.

siem²². Nie wolno jednak zapomnieć, że ta postać o wielu obliczach jest niezwykle inteligentnym, wytrwałym, osobowym przeciwnikiem Boga²³.

Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że do istoty osoby należy także cielesność²⁴. Dlatego z największą trudnością odnosił pojęcie osoby do istot czysto duchowych.

Trudność wiąże się również z samym pojęciem osoby. Dla Boecjusza jest nią indywidualna, samodzielna, duchowa substancja (substancja jest tu duchową istotą rzeczy, nie zaś substancją w dzisiejszym rozumieniu tego terminu, przeważnie fizykalnym)²⁵. Takie pojęcie osoby akcentuje sam podmiot, niejako odizolowany od reszty otaczającego go świata. Imiona i pełnione przez szatana funkcje wskazują na jego odniesienia do innych (oskarżyciel, kusiciel, przeciwnik, niszczyciel). Współczesne zaś pojęcie osoby nosi ślady filozofii personalistycznej i zawiera momenty relacji ja – ty, spotkania, dialogu, komunikacji i przekazania siebie drugiemu w całkowitym darze. W ramach tej wizji osoba istnieje dzięki swej relacji z drugim. Jak jednak mówić o szatanie jako osobie, skoro zaprzecza on podstawowej relacji tworzącej jego „osobę”, którą jest synowska relacja do Boga?

Szatan jest wprawdzie istotą rozumną i wolną, lecz jego poznanie nie służy prawdzie, a jego wola nie zdąża ku dobru. Wolność szatana jest wolnością destrukcyjną, niszczącą samą siebie i inne osoby (ludzkie). Szatan nie jest więc jedynie czymś „złym”, lecz w swej istocie jest „zły”. Dlatego należy do krainy ciemności, gdzie się ukrywa, nie pozwalając się rozpoznać. Jest „osobowością” mroczną, zafascynowaną kamuflażem. Kocha ludzką bezmyślność i puste milczenie.

We współczesnym sensie terminu „osoba” szatan jest „osobowością” o wyraźnych rysach nieosobowych. Biblia nie zawsze

²²K. Lehmann, dz. cyt., s. 72.

²³Por. R. Schnackenburg, *Teufel. II. In der Schrift*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, J. Höfer, K. Rahner (wyd.), t. 10, Freiburg im Breisgau 1986, kol. 3 n.

²⁴Por. np. S.Th. I, 114, 3, c. i ad 4.

²⁵„Persona est naturae rationalis individua substantia”.

potrafi wyraźnie odróżnić szatana jako „Złego” i „zło”. Dzisiejszy człowiek chętnie widzi w szatanie personifikację wszelkiego zła. Szatan staje się szyfrem zła sięgającego poza zakres wpływów pojedynczego człowieka.

Czy przytoczone tu argumenty wystarczają, by w odniesieniu do szatana nie używać określenia „istota osobowa”? Nie wolno przecież zapominać, że szatan jest stworzeniem Boga, które musi zachować podstawową dobroć swojej istoty, aby móc być złym duchem. Dlatego nie sposób do końca zrezygnować z użycia klasycznej terminologii osobowej w stosunku do szatana. To właśnie osobowa struktura zła nie pozwala interpretować go w sposób czysto naturalistyczny, swoją przyczynę ma ono bowiem w wolności istot stworzonych na obraz i podobieństwo Boże. Zachowanie pojęć osobowych w odniesieniu do zła nie pozwala na jego mitologizację. Przynajmniej zło moralne zachowuje swoje miejsce w ramach porządku stworzenia i odkupienia świata przez Boga. Ograniczeniem w używaniu tej terminologii jest – powtórzmy – zaprzeczenie przez szatana u samego korzenia życiowo najważniejszej relacji, którą jest dla każdego bytu rozumnego i wolnego osobowe odniesienie do Boga. W swojej wolności szatan i demony rezygnują z osobowego spełnienia – i jest to znowu argument ograniczający stosowanie do ich określenia terminu „osoba”²⁶. Ujawnia się tu ustawiczna dialektyka zbliżania się i oddalania w stosunku do pojęcia „osoba”.

Wobec szatana jako antyosoby

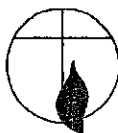
Pomimo trudności z określeniem istoty zła, natury bytu, jakim jest szatan, niewątpliwy jest postulat, by chrześcijanin unikał sytuacji prowadzących go do popełniania zła etyczno-moralnego. Wymaganie to, wiążące się z potrzebą ustawicznej czujności i samokontroli, staje się szczególnie aktualne, gdy uświadomimy sobie konkretny sposób istnienia szatana. Przebywa on bowiem w ukryciu i działa ukradkiem, bez szczególnej

²⁶ Por. K. Lehmann, dz. cyt., s. 88-98.

ostentacji. Istnieje bowiem w sposób zredukowany, gdyż jego osobowość jest zniszczona. Osiągnęła fazę bezosobowości wskutek utraty synowskiej relacji względem Boga. Jest to istnienie prawie w zupełności znihilizowane. Szatan atakuje w człowieku miłość i w jej miejsce wprowadza agresywną nienawiść. Ze wszystkich sił stara się zamazać w człowieku jego podobieństwo do Boga, *similitudo Dei*. W ten sposób upadabnia człowieka do siebie, walczy o zniszczenie w nim osoby.

Osobowość szatana jest pusta i dlatego przeraźliwie samotna. Z umiejętności kochania pozostała mu jedynie miłość bezsilności naszej woli. Sam bowiem nie ma już prawie woli – skoro wola to nic innego jak dążenie do dobra, to jest więc właściwie antyosobą, jeśli wola w sposób istotny stanowi o osobie jako takiej. Czy szatan „istnieje”? A w ogóle, co oznacza tu słowo „istnieje”? Zło pragnie upowszechnienia tego, do czego sprawadza się jego rzeczywistość: osobowości pozbawionej osoby, odwiecznej nieobecności, która zamieszkuje to minimum świadomości, jakie pozwala jej darzyć nienawiścią swój niebyt. Osoba szatana to nicość personalizująca swą rozpacz²⁷.

²⁷J.-L. Marion, *Zło we własnej osobie*, w: *Zło w świecie*, Kolekcja „Communio”, t. 7, pod red. L. Baltera, Poznań 1992, s. 98. Por. też cały artykuł, s. 84-98, zwł. s. 94-98.



Henryk Fros SJ

O zaniedbywaniu i zawłaszczaniu świętych Pańskich

Dla ludzi przyjmujących katolickie wyznanie wiary jest to zupełnie zrozumiałe: święci Pańscy, ci sprzed i ci z czasu po ustanowieniu instytucji kanonizacji, są własnością całego Kościoła powszechnego. Stanowią jego chwalebna część, a z pielgrzymującym ludem Bożym utrzymują wielorakie kontakty. Wspomagają go w ziemskiej wędrówce przykładem, wstawiennictwem oraz pośrednictwem, podporządkowanym Chrystusowi.

Przy całej tej powszechności od zarania dziejów Kościoła święci Pańscy byli zarazem chlubą i szczególną ozdobą wspólnot lokalnych. To w nich właśnie odnajdujemy pierwsze i znaczące przejawy kultu świętych. To tam kult ten przyoblekał się w specyficzne kształty. Tam przede wszystkim stabilizował się zwyczaj obchodzenia ich anniversariów – wspomnień rocznicowych. Tam powstawały akta, pasje i pierwsze żywoty znakomitych poprzedników w wierze. Ta „lokalizacja”, ściśle zresztą związana z miejscem złożenia relikwii, nie miała jednak w sobie nic z ciasnego partykularyzmu czy wyłączności. Nie odpowiadała szerokości spojrzenia. Wadziła się z tym poczuciem wspólnoty, którą w swych listach uwypuklił św. Paweł. Należy przy tej okazji przypomnieć, że terminem „hagios” posługiwał się on w bardzo szerokim znaczeniu: *Pozdrowcie każdego świętego (...) Pozdrawiają was wszyscy święci* (Flp 4,21-22).

Dlatego też wcześniej sądzono, że wspomnieniami bohaterów wiary, którzy wstawili własne wspólnoty, należy się dzielić z innymi. Cała twórczość hagiograficzna w swej wczesnej fazie rozwojowej w tym właśnie podejściu znajduje częściowe uzasadnienie. Charakterystyczny pozostanie tu list chrześcijan

starożytnego Lugdunum (Lyonu), skierowany do współbraci zamieszkających w Małej Azji, a zachowany u Euzebiusza. Dziełono się w nim chwałą męczenników znad Rodanu i Saony: mieli się stać radością i umocnieniem także współwyznawców z dalekiego kraju.

Z tendencji do współuczestnictwa, z przeświadczenia o powszechności czci oddawanej chwalebnyim członkom Kościoła zrodziły się następnie martyrologia o charakterze bardziej ogólnym, a więc takie, które by – o ile to możliwe – obejmowały wszystkich gdziekolwiek czczonych świętych. Byli w nich wyraźnie zlokalizowani, tzn. związani z miejscami uświęconymi swym heroizmem, ale jednocześnie stawiali się własnością całego Kościoła, który ich z wdzięcznością czcił i wspominał. Dodajmy, że te dwie tendencje, które tylko z pozoru mogłyby uchodzić za przeciwstawne, wpłynęły z czasem na praktykę dzielenia się relikwiami i przenoszenia ich.

Dwa płynące obok nurty charakteryzowały również rozwój kultu świętych w wiekach następnych. Była w tym rozwoju wyraźna troska o to, żeby posiadać własnego, lokalnego świętego, do którego pielgrzymowaliby inni, ale równocześnie występowała skłonność do dzielenia się jego chwałą i zapoznawania z nią wyznawców nawet z dalekich krajów. Bez tej ostatniej tendencji cała, dość bogata, działalność translatorska w zakresie twórczości hagiograficznej byłaby niezrozumiała. Trudne do wytłumaczenia byłyby także fatalne nieporozumienia, których nie dało się uniknąć wobec różnicowania się obyczajów i kultur. Klasycznym przykładem takiego nieporozumienia pozostanie kult Dionizego, męczennika z Luletiae Parisiorum, którego przy współudziale Hildiuna utożsamiono z Dionizym Areopagitą oraz z Pseudo-Dionizym, słabo dotąd rozpoznanym pisarzem z V lub VI stulecia.

Gdy nowe kulty – biskupów, opatów, anachoretów, dziewic, męczenników świeżej daty – zaczęły się pojawiać coraz częściej, zrodziło się pytanie, czy w zjawisku tym same lokalne ambicje nie stają się nazbyt żywe. Wtedy też pojawiła się zdrowa reakcja. Coraz wyraźniej zaczęto się domagać, aby wyniesienia na ołtarze nie pozostawiać w gestii autorytetów lokalnych. W tak doniosłej sprawie niech raczej decydują synody

albo przynajmniej biskupi z sąsiednich diecezji. Przemyślano nad tym na synodach VIII i IX w.

Przy dążności do reformy i scentralizowania kontroli te właśnie troski zrodziły ideę rezerwacji papieskiej, a więc tę ideę, która doprowadziła do powstania instytucji kanonizacji. Nie znaczy to, że od razu zanikły praktyki dotąd stosowane. W wielu społecznościach nadal promowano nowych świętych bez uciekania się do Rzymu czy Awinionu. W każdym razie dawne praktyki nadal funkcjonowały, ponieważ jednak nowa dyscyplina także się powoli upowszechniała, tu i ówdzie powstawały legendy i przeświadczenia o suponowanej „kanonizacji”, dokonanej *viva voce* lub za pomocą dokumentu, który zaginął. Tak promowane kulty nadal pojawiały się w rozmaitych miejscach, wzbogacając wydatnie sanktoria lokalne. Pełną kontrolę wprowadziły dopiero rozporządzenia Urbana VIII (1625 i 1632), które dokonały rozróżnienia między beatyfikacjami a kanonizacjami. Pierwsze miały być aprobatami kultów ściśle lokalnych lub zakonnych, a jedynie drugie miały te kulty rozciągać na cały Kościół.

Decyzje zbiegły się z dwoma powiązаныmi ze sobą zjawiskami. W reakcji na negację reformatorów protestanckich akcentowano znów i na rozmaity sposób propagowano kult świętych. Ich postacie poznikały z przybytków zamienionych na protestanckie zbory, ale tym więcej przybywało ich w nowych, barokowych świątyniach katolickich, także w tych kościołach, które odebrano protestantom.

W tej epoce znacznie silniejsze stawało się także poczucie odrębności narodowych. Na tle tego wzmagającego się poczucia na nowo zaczęto wtedy odkrywać świętych „lokalnych” i ich propagować. Poza sztukami plastycznymi najbardziej chyba nadawała się do tego sztuka drukarska.

Jednym z pierwszych, którzy w ten sposób prezentowali świętych lokalnych jako świętych narodowych, wydaje się praski prałat Jerzy Bertold z Most (Brux), znany pod zlatynizowanym przydomkiem Pontanus. W 1599 r. wydał on małą książeczkę: „*Spirituale Regni Bohemiae jubilum*”, a w kilka lat później zbiór pt. „*Bohemia pia*”. W 1616 r. Krzysztof Brouwer do wydanego przez siebie żywotu św. Grzegorza z Utrechtu

dodał noty hagiograficzne pt. „Sidera illustrium et sanctorum virorum qui Germaniam Magnam illustrarunt”. Jeszcze wcześniej, bo w 1583 r., Molanus, wydawca martyrologium, wypuścił na rynek księgarski „Indiculus Sanctorum Belgii”. Za Molanem poszli Arnold de Rase (1626) i Sanderus (1639), natomiast jezuita francuski, Jakub Rinaldi, wydał nieco później „Lilia seu Flores Galliae Sanctae, vitas aliquot complexa SS. Gallorum aut eorum qui sanctitate sua Galliam illustrarunt”. W tym samym stylu pisali później Czech Bohuslav Balbinus oraz Bawarczyk Mateusz Rader. Nawet w anglikańskim Londynie pojawi się zbiór pod charakterystycznym tytułem: „Britannia Sancta: ot, The Lives of the most celebrated British, English, Scottish and Irish Saints”¹.

Swego czasu lansowano u nas tezę o „sarmatyzacji” kultu świętych. Za najwyrazistszy objaw tej sarmatyzacji uznano „Matkę świętych Polskę” Floriana Jaroszewicza (1767). W zestawieniu z przykładową listą publikacji podaną wyżej widać wyraźnie, że ta rzekoma sarmatyzacja nie była niczym innym, jak tylko późnym produktem ogólnego trendu, który najwyraźniej charakteryzował cały zachodnioeuropejski kult świętych we wspomnianym czasie. U nas zresztą rozwój tego kultu, a zwłaszcza jego przejawy literackie, przedstawiał się znacznie skromniej.

Pierwsze żywoty, poświęcone św. Wojciechowi, były dziełem obcokrajowców. O pięciu braciach męczennikach z czasów Bolesława Chrobrego pisał Bruno z Kwerfurtu. Choć zaprzyjaźniony ze wspomnianym władcą, oddany jego pomysłom i umęczony na obrzeżach budowanej przez Chrobrego monarchii, sam nie doczekał się u nas opisu swej działalności i śmierci. To ostatnie naszkicowano w jego rodzinnym Kwerfurcie, u nas natomiast poszedł w zapomnienie, tak jak Radzim-Gaudenty, jak inni towarzysze Wojciecha. O Ottonie, apostołe Pomorza, też pisali mnisi z Bambergu, nie zaś ci, którzy powinni byli przechowywać wdzięczną pamięć.

¹O tych zabiegach i poszczególnych autorach szerzej w artykule *Culte des saints et sentiment national*, w: „Analecta Bollandiana”, nr 100/1982, s. 729-735.

Można w końcu powiedzieć, że w tych czasach nie zdołano jeszcze uformować odpowiednich kadr zdolnych do podjęcia takich tematów. Ale co później, kiedy już jakieś kadry musiały istnieć? Co wobec tragicznej śmierci Stanisława biskupa, którego prawość charakteru w krakowskim środowisku kościelnym musiano dostrzec? Czemu tak późno chwycono za pióro, wtedy może dopiero – tak chyba słusznie przypuszcza prof. Plezia – gdy w Europie rozgłośna stała się śmierć Tomasza Becketa? A nieco później: czemu zwlekano z żywotem św. Jacka i czemu Stanisław Lektor dopiero po wielu latach zrehabilitował jego miracula, wyposażając je w bardzo niewiele wiadomości biograficznych? Z bogobojnych księżniczek-klarysek tylko Kinga doczekała się swego „Vita”, dla innych z trudem da się ułożyć skąpe curriculum vitae, nie mówiąc już o tym, że w pierwszych generacjach franciszkańskich i dominikańskich takich postaci, zasługujących na cześć i pamięć, było niewątpliwie więcej. Nie zadbano też o żywoty gorliwych kapłanów-bernardynów, nawet Władysław z Gielniowa, postać nieprzeciętna, nie doczekał się na czas swej biografii, w której uwzględniono by również jego aktywność literacką. Nie doczekała się jej królowa Jadwiga, chociaż tuż po przedwczesnej śmierci otaczała ją spontaniczna cześć ludu i uczonych. Gdyby nie obcokrajowiec, w takie zaniedbanie popadłby może także Kazimierz Jagiellończyk, promowany później na patrona Litwy i Polski.

Zaniedbań było zresztą znacznie więcej. Niewątpliwie potwierdzają one surowy sąd A. Brücknera, który pisał: *Wiemy dzisiaj na pewno (...) że liczba dawnych naszych pomników pisemnych była niegdyś o wiele bogatsza, że bardzo wiele niepowrotnie zaginęło, ale, gdybyśmy na karb rozmaitych opłakanych stosunków jak najwięcej z owych strat odliczyli, zawsze nam pozostanie ubolewać i utyskiwać nad późnym budzeniem się umysłowości naszej, nad leniwym jej krztałaniem się, nad zadowalaniem się piśmiennictwem obcym (...) nad brakiem silnego pocucia obowiązków wobec społeczeństwa².*

² *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. III, Warszawa 1904, s. 43.

Dochodzi chyba do tego swoisty kompleks kulturowy, który będzie nam ciążył przez stulecia. W zakresie kultu świętych będzie się on przejawiał w tym, iż świętości łatwiej dopatrzeć się u obcych niż u swoich, których ograniczenia, usterki czy pomyłki dobrze znano. Można było bez przeszkód czcić i wychwalać sławionych na Zachodzie, ale czcić swoich? Zwłaszcza wtedy, gdy wiodli życie skromne, choćby nawet było naznaczone heroizmem...

Wspomniane braki, a co za tym idzie, ubóstwo sanktorału polskiego dostrzegł zapewne Jan Długosz, umysł o wielkiej szerokości spojrzenia i przewidywania³. Sam jał się więc rzemiosła hagiografa i dał dwa żywoty, cyzelowane z pewną starannością i znajomością sztuki. Jako pierwszy też chyba dokonał małego zawłaszczenia: Andrzejowi Świeradowi, któremu tradycja węgierska przypisze pochodzenie z Poli w Istrii, on, korzystając z niezbyt jasnej wzmianki w „*Vita auctore Mauro episcopo*”, przypisał pochodzenie z ziem polskich. Długoszowa troska o sanktorał zaowocowała ponadto wczesnym krakowskim drukiem: „*Vita beatissimi Stanislai (...) necnon Legende sanctorum Polonie, Hungarie, Bohemie, Moravie, Prussie et Slesie patronorum in Lombardica Historia non contente*” (1511).

Potem znów zapadło milczenie. Akademia Krakowska nie zadbała o wczesny żywot swego profesora, toteż kiedy Skarga chciał go włączyć do swoich „Żywotów”, z trudem przyszło mu zbierać wiadomości o świętym. Był widocznie dla współczesnych i potomnych kimś zbyt skromnym, zwyczajnym, mało zasługującym na upamiętnienie pismem.

Tak to kształtowało się nasze ubóstwo, z którego na nowo może zdano sobie sprawę wtedy, gdy Skarga opublikował wspomniane „Żywoty”. Przyswojone świetnej polszczyźnie z olbrzymiego zbioru Wawrzyńca Suriusza, nieoczekiwanie stały się bestsellerem dla współczesnych. Trzeba je było wznowić i wzbogacać, ale na tle tego, co się pojawiało gdzie indziej, uprzytamniały także, jak mało miejsca zajmują w nich przedstawiciele Kościoła polskiego.

³Łatwo się o tym przekonać, czytając to, co historyk powiedział o rezygnacji Śląska i co zauważał, gdy padł Konstantynopol.

Nie sposób wykluczyć tego, że uprzytamniając ubóstwo sanktora polskiego, „Żywoty” stały się bodźcem do aktywności tajemniczego „kleryka jarosławskiego”, który publikował jako Marcin Baroniusz. Kto wie, czy nie był to ukryty pod pseudonimem jakiś duchowny krakowski, dość że z mechanizmami funkcjonującymi w kościelnym kulcie świętych był obeznany nie najgorzej. Rodzimą hagiografię wzbogacił o kilka żywotików, w tym Izajasza Bonera, ale przede wszystkim stworzył długą galerię rodzimych postaci opatrzonych tytułami kultowymi. Wystarczy wspomnieć, że samych „błogosławionych” Stanisławów doliczył się dwudziestu, a do nich, także jako „błogosławionych” dołączył Świętosława, Sulisława i Świętosławę. Bollandyści, którym książeczkę Baroniusza dosyłało z kraju, przy czym nadawcy uważali ją za publikację źródłową, musieli bez większych trudności dostrzec, jakie to miał pomysły, toteż w końcu zawyrokowali, że Baroniusz to fabulator eximius, bajczarz niepospolity.

Takich bajczarzy znalazło się później więcej: Pruszczy, Duńczewski, Jaroszewicz... Robiono sporo, aby ojczysty kultowy Olimp zaludnić, ale z rzetelną hagiografią nie miało to nic wspólnego. Należy jednak z uznaniem przypomnieć, że w tym czasie poczyniono też sporo, aby doprowadzić do formalnych beatyfikacji i kanonizacji. Przy realizowaniu nowej dyscypliny w tym zakresie przesadnie jednak interpretowano papieskie rozporządzenia. Omawiając kult biskupa Prandoty, bollandyści zauważają dlatego: *Pessime fecerunt Cracovienses canonici: si Bullam Urbani executi fuissent (...) non attendentes ad casum exceptionis*⁴. Były więc w tych staraniach o promowanie własnych świętych przedziwne szarże, przeoczenia i niekonsekwencje. Te ostatnie popełniano, także gdy chodziło o postacie czasowo bliskie, o takich na przykład męczenników jedności, za jakich należy uważać Jozafata Kuncewicza i Andrzeja Bobolę. Podobnych do nich było zresztą znacznie więcej⁵.

⁴Zob. *Acta Sanctorum Sept.* V, 1755, s. 281.

⁵Por. A. Bober, M. Bednarz, *Relatio de caedibus Patrum ac Fratrum S.I. in Provincia Poloniae a P.J. Żuchowicz S.I. collata A.D. 1665*, w: „Archivum Historicum Societatis Iesu”, nr 29/1960, s. 329-380.

Troska o powiększenie liczby wyniesionych na ołtarze przeplatała się z bez troską i zaniedbaniami. To ubóstwo sanktoratu polskiego jeszcze bardziej dało się odczuć w czasach rozbiorów. Zdawano sobie sprawę, że postacie czczone na ołtarzach, wspólnie całemu narodowi, mogą jednoczyć rozdzielone przez zaborców społeczności. Zapewne dlatego wznawiano „Matkę świętych” Jaroszewicza i ożywiano kult innych, którzy już byli wyniesieni na ołtarze⁶.

Ale takich było stosunkowo mało. Wobec tego bijącego w oczy ubóstwa starano się jakkolwiek polski sanktorat powiększyć. Poza wspomnianym powyżej świętym, którego Słowacy i Węgrzy nie bez powodu uważają za swojego, do tego sanktoratu dołączono też dwóch innych.

Jan Sarkander i Melchior Grodziecki byli z Polską niewątpliwie związani. Obydwaj pochodzą ze Śląska Cieszyńskiego, a więc z ziemi etnicznie polskiej. Tam też budził się potem i był żywy ich kult, w niektórych okresach żywszy może niż w miejscach ich męczeństwa. Nie jest to jednak powód do anektowania ich i prezentowania jako Polaków. Byli niewątpliwie lojalnymi poddanymi panów czeskich, mocno związanymi z kontrreformacyjnymi zabiegami Habsburgów. Z czeszczyzną też w jej morawsko-śląskiej odmianie od młodości byli spoufalconi. W Czechach spędzili bez mała całe swe życie. Byłoby więc poważnym nietaktem zabierać ich tym, do których należeli, i zwać ich Polakami albo też – jak to zdarza się na popularnych obrazkach wydanych z okazji kanonizacji – za ich osiągnięcie uważać, że *nauczyli się języka czeskiego*.

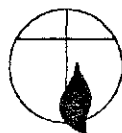
Nietaktem jest też wyodrębnianie Grodzieckiego z grupy, do której wszedł przez wspólnie poniesione męczeństwo. To wyodrębnianie mało jest zrozumiałe dla katolików Węgier i Słowacji. Nie przystaje też do całej tradycji kultowej, która męczenników, zjednoczonych w bohaterstwie i męce, zwała zawsze Męczennikami Koszyckimi.

⁶W Piekarach w 1850 oraz w Poznaniu w 1893-1896. Kontynuacją takiego podejścia stała się później publikacja F. Konecznego, *Święci w dziejach Narodu Polskiego*, wydana po raz pierwszy w Miejscu Piastowym 1937-1939, a ostatnio wznawiana dzięki tym samym staraniom.

Z okazji wspomnianych kanonizacji podnosiły się, jak wiadomo, głosy oburzenia lub niezadowolenia ze strony protestantów. Należy żałować, że nie wyciągnięto na czas wniosków z historii kultu męczenników angielskich. Gdy Pius XI i Pius XII dokonywali ich beatyfikacji, anglikanie czuli się dotknięci. Ale w 1964 r. Paweł VI kanonizował w Ugandzie Karola Lwangę i towarzyszy, a wówczas nie omieszkął złożyć hołdu umęczonemu w tym samym co Lwanga czasie misjonarzom anglikańskim. Kiedy w kilka lat później (1970) ten sam papież uroczystie kanonizował 70 męczenników angielskich, anglikanie także z szacunkiem pochylili głowy i przyznali, że zasłużyli na uznanie: byli po bohatersku wierni swym sumieniom. Ten właśnie motyw należało przedłożyć protestantom czeskim i polskim. Harmonijnie przystawałoby do tego, na co w swej skoczowskiej homilii kładł nacisk papież.

Zgodnie zresztą z tym szacunkiem dla cudzych sumień nie należy pochopnie anektować świętych, którymi szczycą się sąsiedzi. Należą przede wszystkim do Kościoła powszechnego, ale jeśliby ktokolwiek miał się nimi chlubić w sposób szczególny, to przede wszystkim ci, którzy byli ich rodakami, i to rodakami w znaczeniu historycznym, a nie późniejszym, ukształtowanym w XIX stuleciu.

Dzięki pontyfikatowi Jana Pawła II sanktorał polski bardzo się wzbogacił. Niechże to bogactwo, powód do wdzięczności, uczy nas także oględności i delikatności wobec naszych sąsiadów. Często doznawali większych ucisków aniżeli katolicy polscy.



Krzysztof Renik

Czy Hindusi odrzucają westernizację?

Poniższe refleksje zrodziły się u piszącego te słowa po wyborach do parlamentu indyjskiego, które odbyły się w kwietniu i maju 1996 r. Oczywiście uwagi, które tu przedstawiam, nie będą analizą politologiczną tego, co się stało w Indiach. W końcu meandry wewnętrznej polityki indyjskiej, a ściślej meandry formowania rządu po tegorocznych wyborach nie są aż tak interesujące dla polskiego czytelnika, by poświęcać im specjalny szkic. W wynikach wyborów indyjskich jest wszakże coś, co – jak sądzę – wykracza poza wąsko pojmowaną politykę, a wkracza w zakres rozważań na temat przemian cywilizacyjnych, które mogą być udziałem i są – o czym jestem głęboko przekonany – nie tylko indyjskiego kręgu kulturowego i cywilizacyjnego.

Te przemiany to postępujący proces modernizacji tradycyjnych społeczności i formacji cywilizacyjnych, który jest wynikiem polityki określonych partii i nurtów politycznych. W Indiach początku lat dziewięćdziesiątych za proces owej modernizacji i przemiany – nie waham się tego napisać – oblicza kraju Gandhiego i Nehru odpowiedzialna była partia Kongresowa. Ta partia, która Indiami rządziła, z krótkimi jedynie przerwami, od chwili uzyskania przez kraj niepodległości w 1947 r. Aby w pełni zrozumieć rolę Kongresu w Indiach i znaczenie tegorocznej porażki wyborczej tej partii, nie od rzeczy będzie spojrzeć wstecz.

Kongres – kolebka niepodległości

Rządy Kongresu sprawowane w Indiach od chwili uzyskania niepodległości wiążą się nierozzerwalnie ze swoistą dynastią, którą obserwatorzy życia politycznego zwykli nazywać dynastią

Nehru. Przez blisko półwiecze bowiem u steru rządów w Indiach zasiadali członkowie rodziny wybitnego indyjskiego działacza niepodległościowego, a potem architekta budowy niepodległych Indii, Jawaharlala Nehru. To właśnie on został pierwszym premierem i ministrem spraw zagranicznych niepodległych Indii.

Po jego śmierci w 1966 r. rządy przejęła Indira Gandhi, córka Nehru. Sprawowała je z przerwą w latach 1977-80 do 1984 r., kiedy to została zamordowana przez Sikha, członka własnej ochrony osobistej. Zamach ten pozostawał w związku z wydaniem przez nią rozkazu ataku na Złotą Świątynię Sikhów w Amritsarze, która to świątynia pełniła wówczas rolę bastionu separatystów sikhijskich w Pendżabie. Sukcesję po niej przejął Rajiv Gandhi, jej syn. Funkcję premiera pełnił do 1991 r., kiedy to zginął w Madrasie, najprawdopodobniej z rąk separatystów tamilskich.

Rajiv Gandhi był ostatnim członkiem dynastii Nehru. W 1991 r. nie oznaczało to wszakże końca rządów Kongresu w Indiach. Premierem został wówczas działacz partii Kongresowej Narasimha Rao, który sprawował tę funkcję do ogłoszenia wyniku wyborów w 1996 r.

Dynastia Nehru wywarła niezaprzeczalny wpływ na oblicze partii Kongresowej. Partii założonej w 1885 r. i prowadzącej politykę, w rezultacie której Indie wywalczyły sobie niepodległość. Na polityce tej, często wiodącej meandrami, Nehru i spokrewnieni z nim następcy odcisnęli wyraźne piętno, niejednokrotnie wchodząc w konflikt nawet z wybitnymi działaczami Kongresu. Takim historycznym już konfliktem było choćby rozejście się dróg Nehru i Mohandasa Gandhiego, kolejnej legendarnej postaci walczących o niepodległość Indii, na tle stosunku do industrializacji. Nehru był jej zdecydowanym zwolennikiem, Gandhi natomiast uważał, że Indiom nie jest potrzebna pośpieszna industrializacja, a rozwój gospodarczy kraju można budować dzięki małym warsztatom rodzinnym oraz tradycyjnemu rolnictwu.

Dylemat ten okazuje się, mimo swej historyczności, nadal aktualny. Nie brakuje bowiem ugrupowań i partii politycznych, które źródeł wszelkich trudności gospodarki indyjskiej oraz kłopotów i zagrożeń kulturowo-cywilizacyjnych próbują się

doszukiwać w niewłaściwym, ich zdaniem, wyborze drogi. A odpowiedzialność za wybór tej drogi ponosi, ich zdaniem, właśnie partia Kongresowa. Jak wszakże wytłumaczyć fakt, iż dynastia Nehru była w stanie rządzić Indiami przez blisko półwiecze, ale wystarczył pięcioletni okres rządów kogoś spoza dynastii, by Kongres utracił większość parlamentarną?

Dynastia Nehru

Mimo doceniania polityki industrializacji, mimo wprowadzanej ostrożnie i nieśpiesznie modernizacji, trzy rządzące pokolenia rodziny Nehru nie zmieniały w sposób gwałtowny oblicza Indii. Indie w gruncie rzeczy aż do początku lat dziewięćdziesiątych były krajem stosunkowo mało otwartym na przemiany ogólnoswiatowe, nie poddawały się łatwo owemu globalizmowi, który prowadził i prowadzi do unifikacji oraz uniformizacji modeli kulturowych, gospodarczych i cywilizacyjnych. Polityka taka pozostawała w zgodzie z indyjskim duchem, który zawierał przeświadczenie o wyjątkowości Indii i cywilizacji indyjskiej. Ostrożność w zaszczepianiu nowości na bogaty, ale i tradycyjny grunt indyjskiej cywilizacji, była w rzeczywistości akceptowana przez ogromną większość społeczeństwa.

Indie u schyłku lat osiemdziesiątych to były Indie dalekie od otwartości w sferze wymiany handlowej, Indie broniące swego rynku przed towarami z zagranicy, Indie o socjalizującej gospodarce, Indie mające za granicą właściwie jednego sojusznika – Związek Sowiecki. Tego typu polityka sprawiła, że dystans pomiędzy intensywnie rozwijającymi się krajami południowo-wschodniej Azji, a Indiami zwiększał się dramatycznie. Indyjska droga okazywała się coraz częściej drogą donikąd.

Szczególne znaczenie dla indyjskiej polityki wewnętrznej, ale także dla indyjskiej geopolityki, miał upadek Związku Sowieckiego. Indie – niechętne kulturze zachodniej, skłaniające się w stronę rozwiązań sowieckich, przede wszystkim w sferze gospodarczej – straciły swego bodaj najważniejszego partnera za granicą. Znajdujące się w konfrontacji z Pakistanem, niepewne stosunków z Chinami, nie otwarte na Zachód i Amerykę Indie stały się samotne. Dochodził do tego jeszcze ów powiększający się dystans pomiędzy Indiami rządzonymi przez dyna-

ścię Nehru a azjatyckimi tygrysami, czyli Koreą Południową, Tajwanem, Singapurem, Malezją, Indonezją i Tajlandią.

Bilans rządów dynastii Nehru nie był dla obserwatora z zewnątrz nazbyt imponujący. Oczywiście to, co dla obserwatora z zewnątrz było przedmiotem krytyki, dla zamkniętego społeczeństwa hinduskiego wcale nie musiało być powodem nadmiernej troski. Przecież w tym bilansie rządów dynastii Nehru znajdzie się także wiele plusów. Choćby zlikwidowanie plagi głodu, choćby utrzymanie integralności wieloetnicznego i wielokulturowego państwa, choćby powolny, ale przecież rozwój gospodarki indyjskiej. Faktem natomiast pozostaje, iż świadomość powiększającego się dystansu cywilizacyjnego pomiędzy Indiami a rozwijającym się światem nie była w tym kraju powszechna. Nie oznacza to wszakże, iż takiej świadomości nie miały od pewnego momentu elity rządzące wywodzące się z partii Kongesowej.

W stronę modernizacji

Najprawdopodobniej właśnie ze świadomości indyjskiego nienadążania za przemianami światowymi oraz z przekonania o geopolitycznym osamotnieniu Indii zrodziła się po tragicznej śmierci Rajiva Gandhiego koncepcja nowej polityki wewnętrznej i zagranicznej Indii. Przy zachowaniu swoistego, iście wschodniego rytuału, który odwoływał się nadal do tradycji dynastii Nehru, nowi liderzy życia politycznego Indii, wywodzący się również z partii Kongresowej, podjęli trud zdecydowanej modernizacji kraju. Polityka ta została zapoczątkowana przez rząd P.V. Narasimhy Rao, a jej głównym architektem był modernistycznie nastawiony minister finansów w rządzie Rao – Manmohan Singh.

Singh, ów dynamiczny minister finansów, ograniczył taryfy celne oraz systemy różnego rodzaju licencji, zliberalizował import, rozpoczął szeroko zakrojony program prywatyzacji, otworzył Indie dla inwestorów zagranicznych, rozpoczął odbudowę rezerw dewizowych kraju. Wszystko to sprawiło, że Indie, a co za tym idzie, także społeczeństwo indyjskie zostało skonfrontowane z innymi wzorcami kulturowymi i cywilizacyjnymi. Z innym modelem gospodarowania, myślenia ekonomicz-

nego, także z innym modelem myślenia o sprawach polityki i kultury. Wraz z otwarciem ekonomicznym do Indii zaczęły docierać na wielką skalę nowe wzorce cywilizacyjne i kulturowe. Były to głównie wzorce cywilizacji i kultury zachodniej.

Na efekty polityki ekonomicznej rządu Rao i ministra finansów, Manmohana Singha, nie trzeba było długo czekać. Nowemu rządowi udało się sprowadzić inflację do poziomu 5%, wzrost gospodarczy utrzymywał się w ostatnich latach na poziomie 5,3%, import wzrósł o ponad 18%, a inwestycje zagranicznej przekroczyły 2 mld USD.

Liczyby te można oczywiście przełożyć na wygląd indyjskiej ulicy, indyjskich sklepów czy bazarów. Ulice na przykład przestały straszyć monotonią osławionych, „ambasadorów” czyli samochodów produkowanych w Indiach bez przerwy od czterdziestu bodaj lat. Dzisiaj w dużych miastach jest mnóstwo wozów japońskich, amerykańskich czy europejskich. Podobnie z elektroniką, wyrobami codziennego użytku. Osławiony indyjski czarny rynek na te wyroby przestał praktycznie istnieć.

Generalnie bilans rządów Kongresu przyniósł Indiom przyspieszenie gospodarcze i wzrost poziomu cywilizacyjnego. To w sferze ekonomicznej. W sferze pozagospodarczej przyniósł otwarcie na świat i spotkanie z innymi modelami cywilizacyjnymi. Krytycy programu liberalizacji powiadają wszakże, iż z jego dobrodziejstw korzysta jedynie wąska elita ludzi zamożnych. Dla reszty społeczeństwa życie zmieniło się niewiele, a dysproporcje pomiędzy bogatymi i biednymi – w Indiach zawsze niemałe – jeszcze się powiększyły.

Tak rozumiany bilans rządów Kongresu można by uznać – z zachodniego punktu widzenia – za sukces. Czy wszakże podobnie myśleli indyjscy wyborcy, gdy w kwietniu i maju 1996 r. wrzucali kartki wyborcze do urn? Chyba nie, skoro partia Kongresowa poniosła porażkę, a najwięcej miejsc w parlamencie zdobyła nacjonalistyczna Indyjska Partia Ludowa – Bharatiya Janata Party.

Ocalić tożsamość indyjską

Bharatiya Janata Party nie byłaby partią nacjonalistyczną, gdyby nie akcentowała w swym programie tak mocno i wyraź-

nie niepokoju wobec napływu do Indii obcego kapitału, pojawienia się na rynku zagranicznych produktów, wreszcie zaszczepiania w życie codzienne Indii wzorców cywilizacyjnych rodem z Europy i Ameryki. Wszystkie te procesy były i są uznawane przez liderów oraz członków BJP za wyprzedaż tożsamości indyjskiej, za zdradę wobec tradycyjnych wzorców kulturowych i cywilizacyjnych Hindusów.

Nie jest to nic zaskakującego, gdy się przywoła korzenie Indyjskiej Partii Ludowej oraz przypomni fundamenty, które legły u podstaw jej programu wyborczego oraz pomysłu na rządzenie Indiami.

Bharatiya Janata Party jest stosunkowo młodym ugrupowaniem na indyjskiej scenie politycznej. Powstała w latach osiemdziesiątych po rozłamie w partii Janata, która już raz odebrała Kongresowi władzę w latach 1977-79. Premierem został wówczas z ramienia Janaty Morarji Desai, polityk o ascetycznym, ale jednocześnie autokratycznym sposobie rządzenia. Desai wywarł ogromny wpływ na politykę indyjską w owym czasie. Krytykowano w tamtych latach odchodzenie od tradycji narodowych, zbytnie otwieranie się Kongresu na świat, zapomnianie o interesie narodowym Indii. W kontekście tego, co napisałem do tej pory o rządach dynastii Nehru i kierowanego przez tę dynastię Kongresu, brzmi to zaskakująco, ale ówczesna Janata już wtedy była partią nacjonalistyczną. Po podziale partii i powstaniu BJP właśnie to ugrupowanie przejęło nacjonalistyczną retorykę i hasła nawołujące do obrony tego, co rdzennie indyjskie.

Obrona „indyjskości” to był jeden z zasadniczych elementów programu wyborczego Indyjskiej Partii Ludowej. Politycy BJP zapowiadali w razie zwycięstwa ograniczenie działalności na rynku indyjskim koncernów wielonarodowych, zwrócenie się w stronę samowystarczalności kraju, popieranie własnego przemysłu, doinwestowanie rodzimej wsi i wspieranie indyjskiego rolnictwa. Zapowiadali ograniczenie dostępu do indyjskiego rynku inwestycyjnego grupom kapitałowym spoza Indii. Taka była retoryka przedwyborcza BJP w kwestiach polityki gospodarczej. Równie kategorycznie działacze tej partii wypowiadali się w sprawach obrony tradycji narodowej i religijnej Indii.

Niehinduistyczna część społeczeństwa indyjskiego postrzegała BJP jako partię o nastawieniu fundamentalistycznie hinduistycznym. Przy okazji zarzutów o fundamentalizm religijny przypominano działaczom tej partii kampanię prowadzoną w 1992 r. na rzecz budowy świątyni hinduistycznej w Ayodhyi, mieście urodzenia Kriszny, w miejscu gdzie stał meczet. W czasie tej kampanii meczet został zniszczony i splądrowany, doszło do rozruchów na tle religijnym. Winą za rozruchy zostali obarczeni właśnie działacze BJP.

Tak więc Indyjska Partia Narodowa startowała w tegorocznych wyborach parlamentarnych w Indiach z wyraźnym piętnem partii nacjonalistycznej, dążącej do budowania państwa wyznaniowego, niechętniej reformom o charakterze liberalnym, z niepokojem patrzącej na otwarcie Indii na świat. Wydawać by się mogło, że proponując wyborcom taki właśnie program, nie bardzo może liczyć na poparcie ludności, szczególnie w sytuacji, gdy ostatnie reformy wytworzyły w Indiach stosunkowo liczną i wcale nie ubogą klasę średnią, która swoją pozycję zawdzięcza właśnie polityce modernizacji zainicjowanej przez rząd Narasimhy Rao i kierowany przez niego Kongres. Stało się wszakże inaczej – to właśnie nacjonaści i fundamentalści z BJP zyskali największą liczbę głosów. Wygrana w wyborach nie pozwoliła im co prawda utworzyć rządu, niemniej ich sukces wyborczy jest niekwestionowany.

Co się zatem stało w Indiach takiego, iż tak liczna grupa wyborców opowiedziała się za programem o charakterze nacjonalistycznym, w dużym stopniu przeciwnym temu, co proponował Kongres przez ostatnie pięć lat?

Z obawy przed społeczeństwem otwartym

W wielu komentarzach powyborczych zwracano uwagę, iż powodem upadku rządów Kongresu było zniechęcenie społeczeństwa aferami i korupcją, które wedle obserwatorów indyjskiego życia politycznego towarzyszyły rządowi Narasimhy Rao. Wyciągnięte na powierzchnię życia publicznego w okresie walki przedwyborczej, zmusiły rzeczywiście ówczesnego premiera do przeprowadzenia licznych przetasowań i dymisji

w rządzie oraz do wypowiedzenia walki korupcji. Wydaje się wszakże, że zniechęcenie społeczeństwa tego typu aferami i rozczarowanie do rządów Kongresowych właśnie z tych powodów nie wyjaśnia w sposób wystarczający tego, co się stało w Indiach.

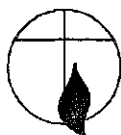
Oskarżenia o korupcję kierowane pod adresem działaczy politycznych w Azji, a szerzej w krajach rozwijających się, nie są niczym nowym. Podobnie rzecz wygląda w przypadku formułowanych bardzo często oskarżeń o udział polityków w najróżniejszych aferach. W krajach Azji, w tym także w Indiach, tego typu oskarżenia nie robią już na nikim wrażenia, a społeczeństwa przyzwyczały się do nich, tak jak można się przyzwyczaić do naturalnego elementu krajobrazu. W tym przypadku – krajobrazu politycznego. Czy zatem w Indiach miara się przebrała i Hindusi postanowili wyrzucić ze swego krajobrazu politycznego ten właśnie element? Wydaje się, że jednak nie, i to nie wiara w oczyszczenie życia publicznego z domniemyanych afer oraz korupcji sprawiła, że tak duża liczba wyborców opowiedziała się za BJP.

Powodem obdarzenia zaufaniem polityków BJP przez wyborców jest raczej rozczarowanie wobec tego, co oferuje im otwartość gospodarki, niechęć do podejmowania ryzyka na własny rachunek, strach przed utratą elementów państwa opiekuńczego, w sumie obawa i nieufność wobec nowej rzeczywistości różniacej się zdecydowanie od socjalizującego wizerunku państwa indyjskiego z epoki dynastii Nehru. Niebagatelne znaczenie ma też zapewne niechęć do inności kulturowej i cywilizacyjnej proponowanej przez państwo i społeczeństwo otwarte. Dla tradycyjnie nastawionych odłamów społeczeństwa indyjskiego, które – jak się okazało – wcale nie są małe, pojawienie się nowych wzorców kulturowych i obyczajowych było trudne lub wręcz nie do zaakceptowania.

Spółeczeństwa zamknięte, przez lata odcięte od kontaktu z innymi modelami cywilizacyjnymi i kulturowymi, z odmiennymi sposobami gospodarowania i organizowania życia publicznego, zwykły widzieć ZAGROŻENIE we wszystkim, co inne od modelu tradycyjnego. To poczucie zagrożenia rodzi w tych społeczeństwach ksenofobię oraz podejrzenie, że świat, ten

świat, który proponuje inne rozwiązania, który potrafi odnajdywać się pod każdą szerokością geograficzną, stawia sobie za cel zniszczenie owych zamkniętych enklaw uchylających nieśmiało drzwi przed innością i nowością. Reakcje na tego typu myślenie to najczęściej odwołanie się do nacjonalizmu i obrona tradycyjnych wzorców. Także oskarżanie świata zewnętrznego o spisek, o chęć wykorzystania i upokorzenia krajów próbujących odnaleźć się w świecie globalnej wioski, w świecie nieskrępowanej wymiany wartości i towarów.

Właśnie te obawy i ten typ myślenia legł, zdaniem piszącego te słowa, u źródeł sukcesu wyborczego nacjonalistycznej Indyjskiej Partii Ludowej. Wychodzenie z rzeczywistości państwa zamkniętego o socjalizującej gospodarce jest, jak się okazuje, trudne pod każdą szerokością geograficzną.



GRZEGORZ MUSIAŁ

Ostatni różaniec w kościele
Świętych Braci Męczenników

pamięci księdza Popiełuszki

w ogromnej hali pustawego kościoła
ksiądz w czarnej sutannie
którego głos drżał
jak stara rzeźbiona harfa

więc można iść do nieba
bez fanfar i aniołów
z gromadką staruszek przyklejonych do boku

z kielicha
jak na fresku Giotto
rozdawał
ptasie komunie słów

Zima w Europie

Wieje wiatr od południa i wschodu
i liście, które zazieleniły się na jeden krótki sezon
zżółkły a drzewa zgiął wiatr.

Oddech tygrysa;
którego ogon wstrząsa miastami
którego oddech pali gołębie i drzewa
którego łapy to doliny wiosek
już niepotrzebnie tulących się do zboczy
którego ślepiec to szkliwo dziecka przybitego do wrót obory
a łuska to węgiel psa
który ujadał i ujadał do swego pana i pani

teraz beczynnie leżących na klepisku
gdy ogień wesoło tańczy w chrustach stodoły;

Wieje wiatr od południa i wschodu
szkli ludzi, którzy niedawno wymachiwali sztandarami
nucąc wesołe pieśni
– o, ta dziewczyna tuląca policzek do policzka żołnierza
i emeryt złorzeczący nad poranną gazetą
i opiekunka społeczna odwracająca wzrok od siedzącej
na chodniku dziewczyny
która ma ksywę „Hrabina” i mogłaby pracować
zamiast wypisywać te bzdury na strzępie kartonika;

Bzdury, których nie chcemy
patrząc ze spokojem w krwawiące od mrozu niebo
i przyspieszając kroku za zatrzaśnięte okna
bo tu nie dobiega krzyk dzieci
ani ujadanie psa
tu cisza, cisza śmierci
której bez winy umknęliśmy
do której niewinni się zbliżamy.

Kroki

mój ojciec stoi nade
mną zawsze stał uprzejmy
siwowłosy pan
„dlaczego piszesz te wiersze
nie boisz się wieczności?”

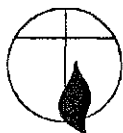
nie boję się tato
dopóki stoisz nade mną
nie lękam się wiersza
jakżebym się bał

„a Bóg, widziałem Boga
ma ważne niebieskie oczy”

to twoje oczy tato
drżą w nich iskierki śmiechu

„a usta, ust się nie boisz?
niejeden wyrok wydały”

mów jeszcze Ojczy, nie odchodź
nie odchodź przed końcem wiersza
odszedł, zabrzmiał na schodach
znużony stalowy krok



Józef Bremer SJ

Cmentarz – jeszcze jedna twarz śmierci

Przestrzeń i czas to dwie podstawowe kategorie, dzięki którym mamy nie tylko dostęp do otaczającej nas rzeczywistości; określają one także istotę naszego spojrzenia na przeszłość i przyszłość. Przeszłość powstaje bowiem przez świadome ustosunkowywanie się do minionych zdarzeń. Takie sformułowanie brzmi na pierwszy rzut oka obco, bo wydaje nam się przecież naturalne, że właśnie upływ czasu tworzy przeszłość. Nasze „dzisiaj” będzie jutro należało do przeszłości, stanie się „wczoraj”. Społeczności ludzkie mogą się jednak ustosunkowywać w różny sposób do upływu czasu rozumianego jako naturalny. Mogą albo żyć z dnia na dzień, bez troski o zachowanie swojego „dzisiaj”, które tym samym popada w niepamięć, albo próbować owo „dzisiaj” zatrzymać na dłuższy czas. XX wiek ze swym chrześcijańskim dziedzictwem kulturalnym inwestuje dużo trudu w zachowanie „dzisiaj”. Ponieważ nasze spojrzenie na „dzisiaj” widzi w nim „jutro”, musi zachować „wczoraj” od zapomnienia. „Wczoraj” zostaje zachowane, zrekonstruowane we wspomnieniu. W tym sensie możemy powiedzieć, że przeszłość powstaje przez to, że się do niej ustosunkowujemy.

Podstawowym doświadczeniem rozłamu pomiędzy przeszłością i przyszłością, doświadczeniem, w którym w radykalny sposób pojawia się pytanie o zachowanie przeszłości, jest śmierć. Nie wnikać bliżej w dostępny tylko wierze wymiar egzystencji po śmierci, mówimy często, że zmarły żyje w naszym wspomnieniu. Używanie takiej formy językowej wskazuje na odniesienie do egzystencji podobnej do egzystencji żyjących. W rzeczywistości chodzi jednak o akt zachowania w pamięci, w którym żyjący zabierają zmarłego w ich teraźniejszość. Tak rozumiane wspomnienie zmarłych to niewątpliwie pierwotna i najbardziej znana forma ustosunkowania się do upływu czasu. O jej złożoności świadczy fakt, że nie można jej objąć takim pojęciem, jak „przekaz”. Przekazywać można np. obserwacje otoczenia ujęte w formę prostych albo skomplikowanych formuł czy tabel. „Przekaz” wprowadza aspekt ciągłości, a tym samym zamazuje owo prowadzące do powstania przeszłości załamanie, które mamy na

myśli, gdy mówimy o śmierci. Wspomnienie zmarłych rodzi się wprawdzie na podstawie emocjonalnego związku ze zmarłym, ale jest równocześnie częścią dziedzictwa kulturowego, które w ciągu wieków przybierało różne formy i zakładało świadome ustosunkowanie się do tajemnicy śmierci. Zmarły żyje we wspomnieniu żyjących, jest obecny w powstającej teraźniejszości, a tym samym jest jednym z elementów tworzących wspólnotę i nadającym jej tożsamość. Nadzieja na zachowanie w pamięci grupy należy do uniwersalnych struktur ludzkiej egzystencji. Dziedzictwo kulturowe danej wspólnoty określa także te cechy charakteru, czyny czy osiągnięcia, które pewnych jej zmarłych czynią osobami sławnymi. Pomiędzy naszym nastawieniem do śmierci – z jego aspektami społecznymi – pomiędzy powolnymi zmianami w spojrzeniu na samoświadomość osoby i świadomość innych osób i pomiędzy zrozumieniem indywidualnego sensu życia oraz jego powiązania z losami zbiorowości ludzkiej istnieją ściśle związki. Zewnętrzne formy (otoczenie, w którym nastąpiła śmierć, oplakiwanie zmarłego, ceremonie pogrzebowe, miejsce chowania zmarłych, odwiedzanie grobu), za pośrednictwem których żyjący ustosunkowuje się do swoich zmarłych, nie są stałe. W przeszłości zmiany tych form zachodziły bardzo powoli, tzn. rozciągały się na długie okresy i były tym samym niezauważalne dla poszczególnych osób czy nawet pokoleń. Sytuacja ta zmienia się w ostatnich latach, przy czym intensywność zmian zależy – ogólnie mówiąc – od postępującego procesu atomizacji społeczeństwa. Proces ten jest szczególnie widoczny w wielkich miastach.

Społeczne i indywidualne nastawienie do śmierci i umierania w danej epoce historycznej odzwierciedla – jeżeli ograniczymy się do „chrześcijańskiej Europy” – nie tylko antropologiczny, eschatyczny czy eklezjologiczny punkt widzenia życia ludzkiego, ale także rozwój gospodarczy danej społeczności, jej rozumienie narodu czy państwa. Dobrym przykładem jest rozwój, który doprowadził do dzisiejszej formy, wystroju cmentarza i rozumienia jego funkcji. W spojrzeniu na śmierć odbija się spojrzenie na cmentarz. Jednym z najlepszych opracowań ukazujących wspomnianą metamorfozę jest obszerne studium francuskiego historyka Ph. Ariesa (1914-1986)¹. Pokazuje on główne linie rozwoju kultu zmarłych od wczesnego średniowiecza do XX w. w krajach Europy Zachodniej.

¹ Dalej posługuję się niemieckimi tłumaczeniami książek: Ph. Aries, *Geschichte des Todes*, 1980; tenże, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, 1976.

Średniowieczna koegzystencja żywych i umarłych

Kult zmarłych w starożytnym Rzymie miał na celu m.in. oddzielenie świata żyjących od świata zmarłych. Zmarli nie powinni powracać do świata żyjących. Takie powroty postrzegano jako naprzykrzanie się. Początek średniowiecza przynosi zjawisko nie znane nie tylko kulturze antycznej, ale i wczesnemu chrześcijaństwu – swego rodzaju koegzystencję zmarłych i żyjących. Od czasów Oświecenia ta koegzystencja jest nam obca. Rzymianie raczej unikali sąsiedztwa zmarłych. Pochówki w obrębie murów Rzymu były zabronione. Cmentarze leżały poza murami miasta. Razem z powstającym kultem męczenników chrześcijańskich zmarli zaczynają powoli „wchodzić” do miast. Proces ten rozpoczął się na przedmieściach, gdzie początkowo chowano zmarłych za wiarę. W pobliżu ich grobów zaczęły się pojawiać inne. Pragnienie bycia pochowanym w pobliżu świętych stało się coraz powszechniejsze. Od V w. zaczęły tracić na znaczeniu argumenty przytaczane na uzasadnienie zwyczaju zabraniającego pochówków w obrębie miasta. Jednym z pierwszych przypadków pochówku w mieście – a konkretnie w kościele, a jeszcze konkretniej w katedrze – był według Ariesa pogrzeb arcybiskupa Vaasta z Amiens w 540 r. Zmarli, którzy wcześniej dzielili razem z żywymi przestrzeń przedmieść, zaczynają teraz dzielić zamkniętą przestrzeń murów miejskich. Zwłoki zmarłych zaczęto grzebać w kościołach, przy czym pod terminem „kościół” rozumiano wówczas nawet kościelną, dzwonnice i otaczający plac nazywany cmentarzem. Groby znajdowały się pod posadzką kościoła, przy jego murach i na placu. Patrząc z eschatologicznego i eklezjologicznego punktu widzenia, zmarli należeli do słownie do Kościoła, tzn. do społeczności świętych (*być pochowanym ad sanctos* – Aries). Ten punkt widzenia da się zauważyć nie tylko w miejscu, gdzie umieszczony jest grób – budynek kościelny czy jego najbliższe otoczenie – ale i w samej formie grobu. O ile wcześniej normalne były napisy na grobie, o tyle znikają one od V w. Zmarły został powierzony Kościołowi i oczekuje dnia zmartwychwstania. Cmentarze z tego czasu to zbiorowisko anonimowych sarkofagów. Od XII w. pojawiają się znowu napisy na płytach umieszczanych na murach kościołów: „tu spoczywa...”, data śmierci, stan czy sprawowany urząd. Większe płyty przedstawiają zmarłego stojącego przed Chrystusem czy umieszczają go w jakiejś scenie z życia Jezusa Chrystusa. Często jest to ukrzyżowanie.

Rozwój sztuki nagrobkowej do XVII w. wskazuje na wzrastające poczucie personalizacji. Zmarły jest często dwukrotnie przedsta-

wiany na płycie grobowca, np. w pozycji leżącej i klęczącej. W XVI-XVIII w. ściany i mury kościołów zaczynają pokrywać tablice i płyty nagrobkowe, co jest wyrazem rosnącej tendencji do zindywidualizowania grobu, uwiecznienia imienia zmarłego w konkretnym miejscu. Zmarły zaczyna być postrzegany jako indywiduum. Właśnie w miastach z ich rosnącymi w liczbę cechami rzemieślniczymi pojawia się pragnienie wyjścia z anonimowości i zachowania swej tożsamości także po śmierci. Lustro śmierci pomogło człowiekowi renesansu odkryć jego tożsamość. Kazania czy mowy pogrzebowe tego czasu koncentrują się nie tyle na życiu po śmierci, ile chwałą czyny zmarłego, ustosunkowują się do sytuacji społecznej i politycznej, w której było mu dane żyć.

Człowiek późnego średniowiecza odkrył niejako własną śmierć. We wczesnym średniowieczu był głęboko i bezpośrednio związany ze społecznością. Rodzina, otoczenie nie opóźniały socjalizacji dziecka, której celem była jego integracja z szeroko rozumianą naturą i jej prawami. Żyłość, obycie ze śmiercią to równocześnie formy uznania i wyraz obeznania z prawami natury. Śmierć wskazywała na przynależność do rodzaju ludzkiego, była wyrazem zbiorowego losu: „wszyscy umrzemy”, „wszyscy ludzie są śmiertelni”. Od XII w. coraz wyraźniej do głosu dochodzi świadomość własnej śmierci. Według Ariesa człowiek średniowiecza nie bał się śmierci jako takiej, bał się natomiast śmierci niespodziewanej, bez rodziny i jej modlitw, śmierci, która nie pozostawia czasu na przyjęcie sakramentu pojednania. Ówczesna sceneria śmierci to umierający na łożu w otoczeniu płaczącej rodziny i spadkobierców ojciec, który przekazuje swoją ostatnią wolę i spokojny, pogodzony ze swoim losem, odchodzi do wieczności. Z drugiej strony należy moim zdaniem przyjąć, że lęk przed niespodziewaną śmiercią, tzn. przed możliwością wiecznego potępienia, towarzyszył życiu ówczesnego człowieka w sposób dojmujący.

Średniowieczny cmentarz był zamieszkaną, tętniącą życiem częścią miasta, miejscem życia publicznego. Na cmentarzu można było szukać azylu, mieszkać przez dłuższy czas. Widok wystających z ziemi kości zmarłych nie wywierał większego wrażenia. Za normalne przyjmowano niechlujstwo czy wręcz zapuszczenie cmentarzy, na których krzyżowały się drogi ludzi i zwierząt, gdzie stały budy handlarzy, gromadziły się śmieci. Dopiero w późnym średniowieczu, i to pod karą ekskomuniki, zakazano tańców, gier i przedstawień na cmentarzach. Dalszą ewolucję w publicznej funkcji cmentarzy przyniosła reformacja. Cmentarze zaczęto postrzegać jako miejsce zmarłych, miejsce spokoju i snu. Luteranie akceptują krzyż na grobie, dla kalwi-

nistów jest on przykładem wiary w przesady i zostaje zastąpiony prostą płytą. Od XVII w. cmentarze są bardziej uporządkowane i zadbane. Zaczyna się rozpowszechniać praktyka pochówku w trumnie, ustawia się piękne nagrobki, buduje grobowce rodzinne.

Estetyczna immunizacja śmierci

Człowiek późnego średniowiecza był oswojony ze śmiercią. Oznaczała ona wprawdzie brzemienne w następstwa, skłaniające do refleksji wydarzenie, ale nie była przedmiotem obsesyjnego czy docieklivego zastanowienia. Powstające pomiędzy XVI a XVIII w. dzieła literackie stawiają śmierć obok miłości, thanatos jest ukazywany w jedności z erossem. Słowa „śmierć”, „umieranie” zaczynają oznaczać radykalny rozdział, rozłam, pęknięcie. Śmierć nigdy nie była czymś pożądanym. Podjęte w tym czasie próby jej przezwyciężenia przedstawiają ją jako coś pięknego i godnego podziwu. Średniowieczne obrazy śmierci, szkielet z kosą czy tzw. tańce śmierci stały się nagle niemożliwe do zaakceptowania. W XVIII w. zaczęto im przeciwstawiać obrazy pięknej śmierci. W tym czasie powstały m.in. alegoryczne opisy „śmierci jako snu” pióra Lessinga czy Herdera. Opisy te, przez swoją upiększającą formę i spojrzenie na abstrakcyjny cel, oddalają i minimalizują tragedię i okropność indywidualnego umierania². Sen w tym kontekście oznacza redukcję postrzegania zmysłowego, ale nie jest to coś, co ogranicza, a tylko utrudnia dostęp do świata zewnętrznego. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia przy śmierci. Sen jest bratem śmierci, a obydwoje są dziećmi nocy (Herder).

Owo estetycznie określone spojrzenie na śmierć stanowi część współczesnego nam kultu zmarłych, odbija się w wystroju i formie cmentarza. Umotywowane pobożnością czy melancholijnością odwiedziny grobów znanych czy bliskich osób były do XVIII w. raczej nie znane. Nagromadzenie grobów w kościołach czy na małych placach przykościelnych stało się nagle – przede wszystkim dla zdeklarowanych szczerzy idei Oświecenia – nie do zniesienia. Urzędnicy, eseiści, lekarze zaczynają coraz głośniej piętnować negatywne skutki towarzyszące pochówkom w miastach i powołują się przy tym na

²Por. Ch. Hart Nibbrig, *Ästhetik des Todes*, 1995, s. 212-219. Metafora śmierci jako snu jest oczywiście o wiele starsza i występuje już w babilońskim eposie o Gilgameszu.

argumenty natury higienicznej i urbanistycznej. Prawie tysiącletnia tradycja chowania zmarłych stała się przedmiotem krytyki całych grup społecznych (wyziewy z grobów, posadzki kościołów, przez które było widać kości, stały się nagle czymś sprzecznym z powagą i godnością zmarłych). Kościołowi zaczęto zarzucać, że czyni wszystkim dla duszy, ale nic dla ciała zmarłego, że nie interesuje się stanem grobów. Zmarli nie mogą dłużej zatrzymywać żyjących, ci ostatni powinni mieć możliwość oddania im należnej czci i szacunku, niezależnie od tego czy są praktykującymi chrześcijanami, czy nie. Taka możliwość wymagała innej formy kultu zmarłych, a przede wszystkim nowej idei cmentarza, w której poszczególne groby stałyby się znakami obecności ponad śmiercią. Grób otrzymał tym samym nowe znaczenie, miał niejako „zatrzymać” zmarłego. Opinia publiczna skłaniała się do zdania, że zmarli powinni być albo grzebani na terenie ich własnej posiadłości, albo na jakimś publicznym miejscu, na publicznym cmentarzu, m.in. dlatego, żeby można było ich odwiedzać. Tym samym musieli mieć własne i ściśle określone miejsce spoczynku, co przy średniowiecznym cmentarzu było często niemożliwe, jako że dokładne określenie takiego miejsca nie było wtedy istotne. Było się pochowanym w kościele, często pod obrazem Matki Boskiej czy w Kaplicy Ostatniej Wieczery. Obecnie chciano znać dokładnie miejsce, gdzie spoczywa ciało, co doprowadziło do życzenia, aby owo miejsce należało wyłącznie do zmarłego i jego rodziny. Grób ukochanej osoby można odwiedzać, podobnie jak odwiedza się krewnych czy znajomych w ich domu czy posiadłości. Przy grobie można się zatrzymać, wspominać. Wspomnienie nadaje zmarłemu swego rodzaju nieśmiertelność, która była obca chrześcijaństwu pierwszych wieków.

Oczekiwanie końca życia na łożu śmierci i w otoczeniu rodziny to nadal powszechne spojrzenie na śmierć. W XIX w. obraz ten zostaje uzupełniony o dodatkowy element. Odczucia i przeżycia stojących obok umierającego dochodzą coraz silniej do głosu: poruszenie wewnętrzne, lament, gestykulacja. Co więcej, samo wyobrażenie śmierci zaczyna wywoływać wzruszenie czy niepokój. Jedną z głównych cech Romantyzmu jest wyostrzenie wrażliwości na wyobrażenia o śmierci. Okazywane wyrazy smutku i żałoby czy opisy przeżyć wewnętrznych ukazują wyraźnie, że otaczający umierającego przyjmują jego śmierć z o wiele większą niechęcią czy odrazą aniżeli człowiek średniowiecza. Nie śmierć własna jest stanem rzeczy, którego należy się obawiać i przed którym czuje się odrazę, ale śmierć drugiego człowieka.

W XIX-wiecznej Francji przede wszystkim niewierzący odwiedzali regularnie cmentarze. Odwiedziny cmentarza stają się swego rodzaju

praktyką religijną. W dniu Wszystkich Świętych – we Francji także w Niedzielę Palmową – rodzina „spotyka się” ze zmarłymi na cmentarzu. Można nie chodzić do kościoła, ale odwiedzić na cmentarzu są obowiązkowe. Cmentarz staje się miejscem wewnętrznego skupienia, wspomnienia zmarłych. Tutaj bierze swój początek fakt, że w zsekularyzowanych społeczeństwach Europy Zachodniej kult zmarłych przerasta inne kultury religijne. Prywatny kult staje się z czasem publiczny, rozszerza się na całe społeczeństwo. Projektanci cmentarzy w XVIII i XIX w. zaczynają więc pracować nad koncepcją cmentarza, która umożliwiłaby urzeczywistnienie życzenia odwiedzania zmarłych. Odwiedziny na cmentarzu stają się podobne do krótkiego pobytu w parku. Cmentarze zaczynają się odznaczać swoją estetyką, groby sławnych ludzi stają się czymś w rodzaju muzeów utrzymywanych na koszt państwa³. Rozporządzenie królewskie z 1776 r. zabrania grzebania zmarłych w kościołach na terenie Francji. W 1800 r. założono w Paryżu cmentarze Montparnasse, Montmartre i Père Lachaise. Podobne cmentarze powstały w innych miastach ówczesnej Europy i Ameryki. Rozpowszechnia się zwyczaj przyozdabiania grobów kwiatami, a szczególnie wtedy ulubione to chryzantemy.

XVIII i XIX w. to okres powstawania nowego wyobrażenia o społeczeństwie, znajdującego swój wyraz w pozytywistycznym poglądzie na świat. Społeczeństwo zatem składa się z żyjących i zmarłych. Zmarli są tak samo ważni i nieodzowni jak żyjący. Miasto zmarłych – cmentarz – jest odwrotną stroną miasta żyjących, a co więcej, jego nieprzemijającą ideą. Zmarli mają czas przemijania za sobą, ich groby i pomniki są kojarzone z widzialnymi znakami nieprzemijalności. Cmentarz otrzymał tym samym funkcję, którą utracił na początku średniowiecza. Administracja cmentarzy leży w rękach władz miejskich, które powoli „instytucjonalizują” pozycję zmarłego: masowe groby dla biedoty, 10-30-letnia koncesja dla klasy średniej, nieograniczona koncesja dla warstwy zamożnej, która tym samym urzeczywistnia marzenie o ponadczasowości własnej i rodziny. Cmentarz staje się miastem zmarłych. Jego plan przestrzenny odzwierciedla plan miasta żyjących: od „dzielnic” prostych grobów po aleje ze wspaniałymi grobowcami. Napisy na grobowcach stają się coraz dłuższe. Do głosu dochodzi nowa świadomość rodziny, czego wyrazem są pomniki nagrobne. Statuy czy rzeźby ukazują zjednoczenie rodziny ponad śmiercią, ojciec rodziny jest przedstawiany jako

³M. Vovelle, *Der Friedhof*, w: H.-G. Haupt (wyd.), *Orte des Alltags. Miniaturen aus der europäischen Kulturgeschichte*, 1994, s. 270-274.

patriarcha w otoczeniu dzieci, co jest także znakiem wzrastającej wrażliwości na obecność dzieci w społeczeństwie. Szczególnie pięknie jest przyozdabiany grób małżonki. Duży wpływ na rozwój „miasta zmarłych”, jego formę i wystrój, miały oczywiście urbanizacja i industrializacja w końcu XIX w. Następnym czynnikiem było podniesienie standardu życia w miastach. O ile jeszcze w XVIII i na początku XIX w. większość mieszkańców miast stanowiła biedota, a życie w mieście uchodziło ogólnie za niezdrowe (czego oznaką była statystycznie większa śmiertelność niż na wsi), sytuacja coraz szybciej zmieniała się na lepsze⁴.

W XIX w. zaczyna być widoczna pewna różnica pomiędzy cmentarzami w Ameryce i Anglii a cmentarzami na kontynencie europejskim. We Francji, Włoszech i innych krajach Europy na cmentarzach jest wiele figur czy całych grup figur wyrażających żal czy zadumą. Cmentarz angielski staje się podobny do ogrodu angielskiego (kompozycje z grupami drzew, przycięta trawa), miejscem poszukiwania prostoty formy, która – o ile tak można powiedzieć – odbija się także w melancholii angielskiego wspominania zmarłych. Europa kontynentalna stawia w tym czasie swoim zmarłym wystawne pomniki. Nowy rozwój można zaobserwować w Ameryce, gdzie litografie i haftowane płótna używane do ozdoby mieszkań przejmują w tym sensie rolę „grobu”, że przypominają o zmarłym. Papier czy jedwab jako odpowiednik tego, co Europejczycy kojarzą z kamiennym nagrobkiem i jego znaczeniem dla pamięci o zmarłym. Swego rodzaju „kieszonkowy grób” odpowiadający równocześnie mobilności społeczeństwa amerykańskiego.

Tabuizowanie i patetyczne kompensowanie śmierci

Od późnego średniowiecza do XIX w. stosunek do śmierci zmienił się wprawdzie, ale tak powoli, że niedostrzegalnie dla jednostki czy nawet dla pokoleń. W ostatnich 50 latach jesteśmy świadkami zdumiewającej i szybkiej rewolucji w spojrzeniu na śmierć. Zatraca się i znika średniowieczne rozumienie śmierci jako przynależnej do natury ludzkiego życia, obecnej w życiu publicznym, czegoś, co traktowano poufale. Śmierć, umieranie stały się czymś wstydliwym,

⁴Z końcem XVIII w. śmiertelność na wsi była ok. 2,5%, w małych miastach 3,12%, w wielkich miastach (np. Berlin, ok. 170 tys. mieszkańców) 3,5%, a w ówczesnych metropoliach (Paryż, Londyn, Rzym) prawie 4%, por. M. Vasold, *Pest, Not und schwere Plagen*, 1991, s. 198-202.

co trzeba ukryć, wykluczyć. U źródeł takiego myślenia stoi pewna postawa (można ją również nazwać odczuciem), która wykrystalizowała się w drugiej połowie XIX w. Otoczenie zmarłego skłania się z jednej strony do oszczędzenia mu informacji o powadze jego położenia, do zatajenia przed nim jego rzeczywistej sytuacji, z drugiej strony zdając sobie sprawę z faktu, że ukrywanie nie może trwać zbyt długo. Chory musi pewnego dnia poznać prawdę, ale krewni czy otoczenie często nie mają odwagi, aby mu ją powiedzieć. Przez wzmożone pielęgnowanie próbują nie tylko ulżyć jego cierpieniu, ale również przesunąć w czasie ową chwilę powiedzenia mu prawdy o jego stanie.

Śmierć, walka ze śmiercią, obecność ciała zmarłego, stały się trudne do zaakceptowania albo wręcz nieprzyjemne, obrzydliwe. Dlaczego tak jest? Przyczyna leży moim zdaniem w pewnej formie – używając języka filozofii politycznej – „umowy społecznej”, która wyraża się w mniemaniu, że młodość można zachować przez całe życie, że życie jest wtedy szczęśliwe (albo przynajmniej powinno stwarzać taki pozór), gdy wyprze się z niego świadomość końca, w mniemaniu że zakłóca ona perspektywę spojrzenia na życie. Ryty pogrzebowe jeszcze się często nie zmieniły, ale proces powolnego pozbawiania ich dramatyczności już dawno się rozpoczął. W drugiej połowie naszego stulecia zjawisko to staje się w całej swojej pełni widoczne m.in. dlatego, że zmienia się miejsce śmierci. Nie umiera się w domu, w otoczeniu rodziny i bliskich, lecz samotnie w szpitalu. Szpital stał się miejscem, gdzie można otrzymać opiekę, której dom nie jest w stanie zapewnić. Umierającemu pomaga się przez to, że uśmierza się jego ból. Technika pozwala przesunąć w czasie chwilę śmierci. Także w późnym średniowieczu i w wiekach następnych szpital był miejscem udzielania pomocy, uzdrawiania. Dzisiaj jest on często widziany i rozumiany jako uprzywilejowane miejsce śmierci. Chory umiera w szpitalu, bo lekarze przy próbie uzdrowienia okazali się bezsilni. W wielu przypadkach idzie się do szpitala nie po to, aby powrócić do zdrowia, ale by umrzeć. Chory idzie do szpitala, bo umieranie w domu stało się niestosowne. Umieranie w szpitalu umożliwia stworzenie atmosfery, która towarzyszyła umierającemu w kręgu rodzinnym. Śmierć stała się fenomenem technicznym, serią małych lub większych faz, które zastąpiły dramatyczne zdarzenie widziane jako całość. Umiera się na określoną chorobę według medycznie zdeteminowanego porządku. Pomoc udzielana umierającemu przez zagoniony, zapracowany, a często nawet nie dorastający do wymogów sytuacji śmierci personel szpitalny, staje się mechaniczna i bezosobowa. Pobyt chorego w szpitalu odbija się także na jego rodzinie czy znajomych, którzy są często zakłopotani, jak w tych

obcych warunkach – również dla nich samych – dodać mu otuchy czy wyrazić współczucie. Nie jest łatwo pokazać ludziom umierającym w szpitalu, że nie stracili znaczenia dla otoczenia. Najtragiczniejsze przypadki mamy naturalnie wtedy, gdy umierający jeszcze żyjąc i będąc w pełni świadomości odczuwa, że żyjący już o nim zapomnieli.

Chory umiera samotnie. Wyobrażenie, że trzeba umrzeć samotnie, jest charakterystyczne dla współczesnego rozumienia osoby jako indywiduum, istoty samoświadomej. Owo „sam”, „samotnie” jest czymś kompleksowym i może oznaczać, że procesu umierania nie można z nikim dzielić, że w chwili śmierci zostanie się samemu, że własny świat indywiduum przestanie istnieć. Szczególną cechą naszych czasów Elias widzi właśnie w przekonaniu, że w chwili śmierci będzie się pozostawionym samemu sobie⁵. Zjawisko to odpowiada odczuciu, że także w życiu wielu ludzi czuje się samotnymi. Obraz samotnej śmierci jest związany z obrazem samego siebie, z perspektywą, w której widzimy nasze zakorzenienie w społeczności.

Zmiana w spojrzeniu na śmierć wyraża się także we współczesnych rytach pogrzebowych. Srodki i przedsięwzięcia potrzebne do złożenia w grobie zostają zredukowane do minimum. Całą stronę techniczną pogrzebu przejmuje tzw. zakład pogrzebowy, który także powiadamia – albo często i szuka – księdza czy mówcy pogrzebowego, u którego można „zamówić” odpowiednią mowę pogrzebową. Biorąc udział w uroczystościach pogrzebowych w jednym z dużych miast niemieckich (oczywiście przypadków tych nie można uogólniać, także w wioskach sytuacja wygląda inaczej), miałem czasami wrażenie, że rodzina stara się, aby sąsiedzi (o ile ma się z nimi w ogóle kontakt), znajomi, koledzy z pracy, czy nawet dzieci w tak małym stopniu jak to tylko możliwe spostrzegli, że ktoś z otoczenia umarł. Obrzędy pogrzebowe są wprawdzie zachowane, ale oczekuje się, by były w miarę dyskretne i nie dawały okazji do wzruszenia. Publiczne okazywanie żalu czy bólu wywołuje awersję, sprzeciw. Zewnętrznie ukazuje się ów fenomen w tym, że bliscy zmarłego nie noszą żadnego znaku żałoby. Prawo do płaczu ma się wtedy, kiedy nikt nie widzi. Smutek, żałoba stały się czymś wstydliwym i odsuniętym na czas, gdy jest się samemu. Zmarłego oddano ziemi, z odwiedzaniem grobu bywa różnie, w każdym razie jego pielęgnację przejmuje kolejny zakład. Krematoria, palenie zwłok stają się wyrazem współczesnego „Oświecenia”. Przynajmniej niektóre z coraz liczniejszych przypad-

⁵ Por. N. Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, 1982, s. 80-99.

ków kremacji zwłok mogą być rozumiane jako wyraz pragnienia zapomnienia o zmarłym, unicestwienia pozostałości. W przeciwieństwie do cmentarzy, prawie nikt nie odwiedza urn z prochami. Z drugiej strony znane są przypadki przechowywania urn z prochami zmarłych w domu.

Na jeszcze jeden rodzaj śmierci i z nim związaną formę wspomnienia zmarłych należy krótko zwrócić uwagę: śmierć na polu bitwy. Do I wojny światowej, a także w czasie jej trwania przestrzegano ogólnie normy gwarantującej każdemu poległemu żołnierzowi prawo do indywidualnego grobu. Wojna pozycyjna, grzebanie zmarłych w prowizorycznych warunkach na linii frontu, techniczne środki masowej zagłady sprawiały, że zmarłych często nie można było odnaleźć albo zidentyfikować. W trwającej pięć miesięcy bitwie nad Sommą (1916) prawie 90 tys. niemieckich żołnierzy uznano za „zaginionych” albo ich ciała nie mogły zostać zidentyfikowane. Indywidualna była niejako dzień po dniu pochłaniana przez masową śmierć. Na miejscach masowej śmierci zaczęto stawiać duże monumenty. Np. monument w Ypern uwiecznia imiona tych wszystkich poległych, którzy nie zostali pochowani w pojedynczych grobach, a których imię miało zostać ocalone od zapomnienia. Monumenty i pomniki z czasu I wojny światowej próbują patosem kompensować bezradność wobec ogromu śmierci. Z czymś podobnym mamy do czynienia po II wojnie światowej – np. wzniesiony w stylu heroicznego realizmu pomnik poległych pod Stalingradem. Unicestwienie nie tylko żywych, ale i ich ciał przez naloty bombowe, całkowite „zniknięcie” wielu ofiar bomby w Hiroszimie postawiły pod znakiem zapytania dotychczasowe formy wspominania umarłych. Ogrom i nieuniknioność śmierci w Auschwitz – jako nazwie zbiorowej wszystkich obozów śmierci – domaga się, żąda swego rodzaju „negatywnego monumentu” – który mówi swoim milczeniem, którego nie można porównać z tymi z I wojny światowej. Pytanie o ocalenie tożsamości tu zamordowanych jest nadal aktualne. Na to pytanie nie można odpowiedzieć tylko w ramach chrześcijańskiego widzenia śmierci i umierania. Pytanie to odnosi się może nie tyle do formy jakiegoś pomnika, któremu można zarzucić, że nie chroni w odpowiedni sposób tutaj zmarłych od zapomnienia. To jest pytanie do nas, żyjących, którzy uchylamy się od zachowania ich w pamięci jako indywidualów, bo widzimy czy znamy tylko ogromne liczby bezimiennych ofiar. Może właśnie tu potrzeba wyrobienia świadomości, że Bóg wprowadzie zna ich imiona, że tworzą oni – jako indywidua – swego rodzaju społeczność „ad sanctos”, ale także my, żyjący, musimy ich zabrać w naszą przyszłość, jeżeli chcemy się właściwie ustosunkować do naszej przeszłości i historii naszego wieku.

Olaf Kryowski

Trzy portrety szatana w lirykach genezyjskich Słowackiego

Kilka uwag o szatanie i symbolach

Szatan to postać, z którą od wieków próbują uporać się filozofowie, mistycy, a także badacze świętych tekstów. Zagadkowość i niejednoznaczność tej istoty owianej czarem legend i mitów sprawia, że staje się ona niezwykle atrakcyjnym obiektem refleksji nie tylko intelektualnej, ale też artystycznej. W epoce romantyzmu dochodzi nawet do swego rodzaju fascynacji diabłem i jego niezwykłą, równą niemal Boskiej potęgą. Artyści zaczynają poszukiwać klucza, pozwalającego dotrzeć do faktycznych podstaw istnienia i funkcjonowania zła na świecie. Ujmują to zło przeważnie w kategoriach symbolicznych, mając za wzór dualistyczny, najpewniej jeszcze manichejski pogląd filozoficzno-religijny, mówiący o kosmicznym konflikcie dobra, utożsamianego z bóstwem, duchem, i zła tkwiącego w materii, ciemności. Idee manichejskie obecne były w średniowiecznych wierzeniach bogomiłów na Bałkanach oraz katarów w północnych rejonach Włoch i na południu Francji. Według owych wierzeń istnieją dwie zwalczające się wszechpotężne istoty: bóg światła – stwórca rzeczy niewidzialnych i bóg ciemności – kreator świata widzialnego. Synem władcy ciemności jest Lucyfer, który przybierając postać świetlistego anioła, zwodzi duchy na drogę grzechu. Ten manichejski dualizm wpłynął niewątpliwie na myśl chrześcijańską. Pojawiające się w Starym Testamencie słowo „szatan” po hebrajsku znaczy „przeciwnik”. I rzeczywiście biblijny zły duch staje się rywalem Boga, stara się Mu przeszkodzić w realizacji planu zbawienia¹. Przyjęta przez romantyków koncepcja ukazywania szatana jako buntownika, przeciwnika Boga, jest prawdopodobnie filozoficzno-artystyczną konty-

¹Szerzej pisze o tym M. Lurker, w: *Przestanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994, s. 121-122.

nuacją pradawnego przekonania o nieustannej walce między dwoma zwaśnionymi bogami – władcami świata. Twórcy pierwszej połowy XIX w. odkrywają na nowo „Boską Komedie” Dantego, dzieła Szekspira i Milтона. Rozczytują się w pismach dawnych mistyków: m.in. Böhme, Swedenborga i Angelusa Silesiusa. Fascynacji tematyką szatana ulegają Blake, Goethe, a także Byron. Motyw demona zaczyna się pojawiać również w literaturze polskiej. Podejmują go w swych utworach: Mickiewicz, Krasiński, Garczyński, a przede wszystkim Słowacki, który zarówno we wczesnych, jak i w późniejszych, genezyjskich dziełach stara się wniknąć dogłębnie w istotę natury szatana i przedstawić najróżniejsze jego oblicza.

Można rozróżnić dwa rodzaje wyobrażeń poety o złym duchu. Oba nawiązują w jakiś sposób do wspomnianych wyżej idei manichejskich. Pierwszy z nich odwołuje się do przekonania o materialnej, cielesnej formie demona, stanowiącej zaprzeczenie doskonałej, transcendentnej postaci bóstwa. Ta linia myślowa oddziaływała na Słowackiego, jak się zdaje, głównie za pośrednictwem pism Swedenborga. Drugi rodzaj wyobrażeń charakterystycznych dla twórczości poety ma zapewne pośrednie źródła w rozważaniach Böhme. Typ ów obejmuje przedstawienia lucyferyczne, ukazujące diabła jako „nosiciela światła”², demona o mocy i naturze zbliżonej do Boskiej.

W niniejszym szkicu będzie mowa wyłącznie o pierwszym z wymienionych kierunków kształtowania postaci szatana w genezyjskim okresie twórczości Słowackiego. Zgodnie z tym kierunkiem diabeł to istota niezwykła, obdarzona wielką, prastarą mądrością i ogromnymi zasobami niszczyielskiej energii. Można go od razu rozpoznać po tym, iż jest przywiązany do formy, kocha świat doczesny i własne ciało. Ciekawe jednak, że doskonaląc swój kształt, nie doskonalili przez to ducha, co w systemie genezyjskim Słowackiego jest, poza tym jedynym przypadkiem, niespotykane. „Genezis z Ducha” mówi bowiem wyraźnie, że: *...wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje...*³ Wykreowany przez poetę demon nie podlega temu prawu. Rozrost, swoiste doskonalenie materii stają się dla niego celem samym w sobie. Nie towarzyszy im wcale postęp duchowy. W ten sposób szatan popełnia grzech, grzech

² W języku łacińskim „lucifer” znaczy „niosący światło”. Słowa tego używano niegdyś w odniesieniu do gwiazdy zarannej.

³ Cytały z utworów Słowackiego pochodzą z wydania: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleiner, Wrocław 1952-1975 (t. 7, 1956 /*Odpowiedź na „Psalmy przyszłości”*/; t. 14, 1954 /*Genezis z Ducha*/).

miłości do formy, który wprowadza go w *zaleniwienie*. Zły duch jest w genezyjskiej hierarchii istot buntownikiem, który nie może się wyzwolić od wielkich, cielesnych namiętności.

Słowacki w swych późnych utworach ukazuje diabła za pomocą dynamicznych obrazów-symboli. Symbolika jest bowiem tym środkiem, w którym wszelka myśl mistyczna, filozoficzna czy religijna znajduje najpełniejszy wyraz artystyczny. Nieostrość znaczeniowa i możliwość wielorakiej interpretacji emblematu sprawiają, że może on udostępniać percepcji treści transcendentne, nieskończone, nieuchwytnie – słowem absolutne. Co więcej, istotnymi zaletami symboli są zmysłowość i dynamika obrazowania. Zarówno w malarstwie, jak i w poezji sceny symboliczne wyróżniają się ogromną siłą ekspresji. Powstające w ogromnym napięciu twórczym, niemal „tryskające” z wyobraźni Słowackiego kreacje diabła stanowią przykład mistrzostwa w posługiwaniu się emblematem i wykorzystywaniu jego specyficznych cech. Bogatą galerię portretów szatana prezentuje poeta w utworach lirycznych z lat 1843–49. One też stanowią materiał badawczy wykorzystany w niniejszym szkicu. Z przyczyn natury formalnej można tu ukazać zaledwie trzy spośród wielu symboli demona pojawiających się w wierszach z tego okresu. Emblematy te pokazują cielesny, materialny aspekt bytu diabła. Mają zaś źródła nie tylko w kulturze chrześcijańskiej Europy. Ich rodowód często sięga znacznie głębiej. Wywodzą się bowiem niejednokrotnie z antyku, a także przypominają wyobrażenia pogańskie. Poeta otacza owe pradawne symbole nowym blaskiem, sytuuje je w nie znanych dotąd kontekstach, dodając im przez to oryginalności i tajemniczego uroku.

Niedźwiedź w mateczniku

Symbolika diabła znajduje głęboki wyraz w utworze powstałym prawdopodobnie w lutym lub marcu 1845 r., zatytułowanym „Matecznik”. Kuźniar wiąże powstanie wiersza z poprzedzającym go w „Raportularzu” pismem „Do Koła całego tak nazwanych Towiańszczyków”⁴. W piśmie tym Słowacki odwołuje się do publicznego protestu płk. Mikołaja Kamieńskiego z lutego 1845 r. przeciwko uchwale Koła w sprawie adresu do cara Mikołaja I. Autorem listu do cesarza nie jest Aleksander Chodźko, który się pod nim podpisał, ale sam Towiański. Zawarta w adresie krytyka polskich dążeń niepodległości-

⁴Zob. J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, t. 12, cz. 1, s. 43.

wych, manifestująca uległość wobec zaborcy, staje się bodźcem dla twórczej wyobraźni Słowackiego. Reakcja poety jest natychmiastowa i bardzo gwałtowna.

„Matecznik” to utwór przerażający otchłanią ciemności i śmierci, zagłębiający się w symbolikę piekła i mocy nieczystych, uderzający prawdziwie apokaliptycznym gromem w postać mistrza. Sam tytuł ma bardzo istotne znaczenie symboliczne. Nawiązuje niewątpliwie do znanego Mickiewiczowskiego motywu z „Pana Tadeusza”. Świadczy o tym m.in. pojawiająca się tu postać niedźwiedzia. Matecznik to bardzo gęsta i ciemna część lasu. Kojarzy się raczej z nieprzyjemnymi doznaniem, wzbudza lęk i niepewność. W wierszu ukazuje się *ohydny w duchu matecznik*. Poeta przenosi więc znaczenie słowa „matecznik” w sferę zjawisk duchowych, metafizycznych, gdzie nabiera ono charakteru symbolicznego. Staje się wyrazem określającym jakąś odległą, bardzo ciemną stronę świata duchowego, swego rodzaju czeluść piekielną, gdzie czai się wszelkie zło, cierpienie, śmierć, zdrada i oszustwo.

Ten sposób ukazywania siedziby złych mocy ma swoje odzwierciedlenie w tradycji mistycznej. Na uwagę zasługuje tu niezwykle zbieżność z poglądami Swedenborga, który tak oto przedstawia widok miejsc diabelskich: *Niektóre piekła wydały się jako pieczary i jaskinie w urwiskach ciągnące się wewnątrz, a stamtąd także w głąb, ukośnie lub prostopadle. Inne piekła wydały się podobne do mateczników i nór, jakie mają dzikie zwierzęta w lasach...*⁵ I u Słowackiego pojawiają się w mateczniku dzikie zwierzęta: *Pośrodku tron ujrzałem zboczony i czarny, / Na którym usiadł straszny duch – niedźwiedź polarny, / Figura z krwi i ciała, ohydna i tłusta, / MOCARZ zapowiedziany w prorocztwie OSZUSTA* („Matecznik”, w. 15-18). Prorokiem-oszustem jest prawdopodobnie Adam Mickiewicz, wierny wyznawca i propagator nauki Towiańskiego, pod postacią zaś ohydneho i tłustego niedźwiedzia-mocarza kryje się niewątpliwie mistrz. Powstaje pytanie: dlaczego poeta umieszcza tu akurat przedstawiciela tego, a nie innego gatunku zwierząt? Otóż niedźwiedź w tradycji chrześcijańskiej jest symbolem zła, diabła. W kościołach normandzkich uosabiał zwykle szatana. Być może podobne motywy występowały w czasach Słowackiego w kościołach paryskich. Nie wiadomo też, czy nie zetknął się z nimi w katedrze w Orleanie lub w świątyniach nantejskich podczas podróży do Parnu w 1843 r. Biblia przedstawia niedź-

⁵E. Swedenborg, *O Niebie i Piekło*, Warszawa b.r.w., s. 305.

wiedzia jako zwierzę niebezpieczne, brutalne i okrutne: *Lew ryczący i niedźwiedź łaknący – pan bezbożny nad ubogim ludem* (Prz 28,15)⁶. Należy także zwrócić uwagę na fakt, iż w wierszu jest mowa o niedźwiedziu polarnym. Jako „niedźwiedzia Północy” określano dawniej Rosję w znaczeniu niedostępnego i bardzo silnego państwa. Poza tym w tradycji powstańczej utrwaliło się powiedzenie: „pojechać na białe niedźwiedzie”, czyli „zostać zesłanym na Sybir”. Znaczenie te, związane z motywem niedźwiedzia, doskonale ilustrują postać, która mieści się w skórze tego zwierza – postać korzącego się przed Rosją i carem Towiańskiego.

Wizji matecznika towarzyszą obrazy ściśle z nią powiązane, wprowadzające nastrój apokaliptycznej grozy. Przypominają one niekiedy sceny średniowiecznego dance macabre. Szermują też rekwizytami barokowego teatru śmierci.

Obrazy diabła powołują do życia swoistą gamę barw, związaną również z charakterem piekielnego miejsca, tego marginesu ducha, jakim jest matecznik. Spotyka się tu kolory ciemne – zwłaszcza w fragmentach ukazujących obraz siedziby niedźwiedzia. Jest nią *tron (...) zboczony i czarny*. Pojawia się też *ciemna tajemnic kotara*. Wszystko odbywa się *w nocy, po ciemku, bez gwiazd i miesiąca*. Czerń wyraża się nawet w jakości materii (*twarze ołowiane*). Ołów to przecież jedyny „czarny” metal. W wierszu czerń symbolizuje przede wszystkim zło, śmierć, piekło, demona, wiąże się też z pejzażem totalnego zniszczenia. Właśnie owe obrazy destrukcji świata materialnego, odkrywające nagie piszczele, szkielety i czaszki, wskazują na interesujące źródła symboliki barwy u Słowackiego⁷. Jednym z nich jest zapewne lektura Swedenborga, który takie zapisuje słowa: *...większa część piekieł jest potrójna; wyższe wydają się wewnątrz ciemne, ponieważ tamtejsze duchy trwają w fałszach ze zła płynących...*⁸ Matecznik to przecież owa „wyższa”, naziemna część piekła, w której mieszka pogrążony w czerni i ciemnościach ducha szatan-niedźwiedź.

Motyw matecznika i niedźwiedzia jako symbol piekła i diabła pojawia się wyłącznie w omawianym utworze. Na próżno by go szukać w innych lirykach z lat 1843-49. Nie pojawia się on również

⁶ Pismo Święte cyt. za: *Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu*, przeł. J. Wujek, Warszawa 1923.

⁷ W alchemii czerń to „materia prima”, gnicie, rozkład i fermentacja.

⁸ E. Swedenborg, dz. cyt., s. 306.

w wierszach z cyklu „Przypowieści i epigramatów”. „Matecznik” jest zatem, z uwagi na obrazowanie dotyczące szatana, utworem wyjątkowym i niepowtarzalnym.

Nietoperz

W wierszu „Matecznik” (w. 52-53) można odnaleźć także inną kreację postaci czarta. Jest nią nietoperz. Motyw ten odnosi się znów do Towiańskiego – *upiora niby zachłyśnionego Bogiem, który nad okropnym, ciemnym piekła malowidłem / Szary tak machnął ręką, jak nietoperz skrzydłem...* Od najdawniejszych czasów uznawano nietoperza za wcielenie złego ducha. Było tak już w starożytnej Babilonii. W antycznej Grecji i Rzymie uważano go za istotę demoniczną, pozostającą w stałym kontakcie z królestwem Hadesa. Kultura chrześcijańska przejęła ten motyw w podobnym znaczeniu, w jakim występował wcześniej. Średniowiecze zaczęło przedstawiać nietoperza jako uosobienie czarów, śmierci i nieszczęścia⁹.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż w wierszu Słowackiego Towiański macha ręką *jak nietoperz skrzydłem*. Skrzydła nietoperza, szczegół wydawałoby się mało istotny, mają również ważne znaczenie symboliczne. Wystarczy sięgnąć do „Boskiej Komedii” Dantego, gdzie Lucyfer w piekle machaniem nietoperzych skrzydeł oziębia Hades¹⁰. Podobną funkcję pełnią skrzydła nietoperza w „Śnie nocy letniej” Szekspira, gdzie: *Sen, jak śmierć, stopą ołowianą wkroczy / I nietoperza skrzydłem skryje oczy*¹¹. Skrzydła nietoperza okazują się więc symbolem jakiegoś szatańskiego usypiania, oziębiania, znieczulania ducha. Posłużenie się przez poetę takim akurat znakiem, w tym kontekście nie może pozostawiać wątpliwości interpretacyjnych. Któż bowiem, jak nie Towiański, starał się różnymi sposobami uspić w emigrantach chęć walki niepodległościowej, szukając porozumienia z Mikołajem?

Oprócz motywu skrzydeł uwagę zwraca wizja wypijania przez nietoperze *cieplej polskiej krwi*. Szatański wymiar tej czynności wywodzi się jeszcze z czasów średniowiecza. Wówczas to w niektórych rejonach Europy sądzono, że zwierzęta te wysysają krew niemowląt.

⁹ Zob.: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1991, s. 255.

¹⁰ Dante Alighieri, *Boska Komedia. Piekło*, p. 34, w. 46-52.

¹¹ W. Szekspir, *Sen nocy letniej*, akt 3, sc. 2, w: tenże, *Pięć dramatów*, Warszawa 1955, s. 52.

Uważano także, że kontakt z nietoperzem może się stać przyczyną obłądki. Stworzenie to czyni przecież wszystko na odwrót: prowadzi życie nocne, śpi w dzień i to w dodatku z głową zwieszoną w dół. Do tych właśnie znaczeń nawiązuje Słowacki, pisząc, ażeby Spirydion nie sądził, że te piekielne „ptaki”, wyobrażające zapewne szlachtę, w narodzie polskim *mózg o wariackich zostawią siłach*.

W otoczeniu nietoperzy dominuje kolorystyka ciemna: *wszystko (...) zachodzi nocą, nietoperze są ociemniające*. Pojawiają się także charakterystyczne dla przedstawień szatana obrazy totalnej destrukcji i rozkładu. Materia *wiednie*, nie tworząc nic w zamian. Oznacza to całkowity zastój, a nawet działanie wsteczne na drodze do duchowej doskonałości.

„Matecznik” nie jest jedynym utworem, w którym pojawia się obraz nietoperza-diabła. Bardzo interesujący pod tym względem jest wiersz z końca 1847 r. zatytułowany „Córka Cerery”. Składa się on z dwóch sonetów, których treść odnosi się do burzliwego, pełnego przygód miłosnych życia Laury z Górskich Czosnowskiej, przyjaciółki Szopena, Norwida, a także Słowackiego. W wierszu tym doskonale widać mityczny aspekt symbolu nietoperza jako ptaka ciemności, utrzymującego łączność z podziemną krainą Hadesa. Utwór nawiązuje do znanego mitu o Cererze, bogini urodzaju i jej córce Persefonie, która została porwana przez boga piekieł Plutona do świata podziemi. Jest to poetycka metafora życia Laury z Górskich, oscylującego między zupełnym upadkiem (skandaliczne romanse) a wzniosłością i szlachetnością. Laura-Persefona, porwana przez ognistego Plutona, nie opiera się mu. Zaspokaja jego żądze, a nawet weseli ją *gwałt i wrzask nocnych ptaków*. Owe mityczne *nocne ptaki* to oczywiście nietoperze. We wczesnym średniowieczu wierzano, iż nietoperz jest ptakiem nocnym szatana. Uważano, że złe duchy i demony, zbliżając się nocą do ciała kobiety, przybierają kształt nietoperza. Takim właśnie obrazem posłużył się Słowacki, podkreślając motyw cielesnego obcowania szatana-nietoperza z kobietą.

Na uwagę zasługuje wielkie podobieństwo w sferze obrazu i mityzacji u Słowackiego i angielskiego poety, malarza i grafika, Williama Blake’a. Trudno powiedzieć, czy Słowacki kiedykolwiek zetknął się osobiście z malarstwem tego artysty. Listy i informacje dotyczące krótkiego pobytu poety w Anglii są mało szczegółowe i nic o tym nie mówią. Faktem jednak jest, iż istnieje akwarela Blake’a z 1795 r., znajdująca się obecnie w londyńskiej Tate Gallery, przedstawiająca troistą postać Hekate, bogini śmierci i czarów, nad którą unosi się nietoperz w upiorniej masce. Hekate wyobraża niszczący pierwiastek

zmysłowy żeński, jest symbolem upodlającego seksu. Unoszący się nad nią ptak nocy oraz znajdujące się w pobliżu inne zwierzęta (przeróżający pies – jaszczurka, osioł i sowa) reprezentują różne wcielenia demona. Nietoperz zajmuje miejsce najbliższej ciała bogini opierającej rękę na jakiejś tajemniczej księdze czarów. Sprawia to wrażenie bezpośredniego, niemal intymnego kontaktu Hekate z upiorem. Ten właśnie aspekt intymności, a także ciemny koloryt i nastrój grozy, upodabiają wizję Persefony i otaczających ją w piekle nietoperzy z wiersza Słowackiego „Córka Cerery” do niezwykłego obrazu Blake’a.

Wąż

Kwestia motywu węża w poezji Słowackiego była już nie tylko przedmiotem badań, ale także sporów. Ignacy Matuszewski dowodził, że szatan Słowackiego jest wężem¹². Temu stwierdzeniu zdecydowanie przeciwstawił się po kilkudziesięciu latach Jan Tomkowski, posługując się jako przykładem m.in. wierszem „Na drzewie zawisł wąż...”¹³. Utwór ten powstał w 1845 r., zapewne zaraz po kwietniowej „wizji ognistej”, gdyż znajduje się na tej samej karcie z rękopisem wiersza „Radujcie się, Pan wielki narodów nadchodzi...” Głównym jego motywem tematycznym jest znana biblijna scena kuszenia Ewy owocem z drzewa wiadomości dobrego i złego. Otóż Tomkowski, powołując się na jeden tylko cytat ze wspomnianego wiersza, a następnie konfrontując ów cytat z „Listem do Rembowskiiego” i „Genezis z Ducha”, twierdzi bez cienia wątpliwości, iż w każdym wypadku wniosek Matuszewskiego, że szatan Słowackiego jest wężem, upada. Takie stawianie sprawy wydaje się całkowitym nieporozumieniem. Mylne przekonanie wysnute jest z ostatniej strofy wiersza, która ukazuje przyjęcie szatańskiej, węzowej formy przez skażonego grzechem ducha: *Oto z ziemią się stało, / Co z gwiazdy tropionemi: / Ze próżność poszła z ziemi, / A duch węża wziął ciało* („Na drzewie...”, w. 37-40). Chodzi tu zapewne o ducha człowieczego, gdyż to on jest winny i musi ponieść karę. Tomkowski uważa właśnie owego ducha za nosiciela formy węża. To jednak, że po grzechu Ewy duch ludzki zostaje przez swą niedoskonałość zmuszony do wejścia w ciało

¹² I. Matuszewski, *Diabeł w poezji*, Warszawa 1899, s. 258-264.

¹³ J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984, s. 131.

węża, nie znaczy wcale, iż szatan takiej formy u Słowackiego przybrać nie może ani też, że jej nie przybiera. Wystarczy zajrzeć do początkowych fragmentów utworu, gdzie rajski wąż-kusiciel występuje jako typowy symbol diabła nawiedzającego krainę wiecznej szczęśliwości i uzyskującego przez grzech pierwotny wpływ na dalsze losy świata:

*Na drzewie zawisł wąż
I rzekł szatan do Ewy:
Patrz – pod ciemnymi drzewy
We śnie leży twój mąż. (...)*

*Ja ci dam tajemnicę
Duchów, Jehowy sług,
Że Duch w Trójcy to Bóg,
Słowo – trzy błyskawice...*

*Zwycięż na ziemi zgon,
Rozwesel cały Eden;
Ja w was dwóch będę jeden,
A we mnie – ty i on...*

(„Na drzewie...”, w. 1-4, 9-16).

Obietnica zostaje spełniona. Szatan-wąż łączy się przez grzech z duchem pierwszego człowieka, oddając mu całą swą wężową cielesność. Symboliczne napiętnowanie winą jest w tym obrazie ukazane jako przyjęcie ciała złego demona. Symbol węża odnosi się zatem tylko pośrednio do ducha spadającego na niższy szczebel genezyjskiego rozwoju, bezpośrednio zaś do sprawcy tego upadku – diabła. Przekonuje o tym zwłaszcza fragment utworu (w. 27-28), w którym szatan sam nazywa siebie wężem: *Ty i on – to dwa duchy / Z wami – trzeci ja, wąż*. Odmiennego zdania jest Tomkowski, który przypisuje symbol węża wyłącznie grzesznemu duchowi.

Jeszcze jednym argumentem, który według tego badacza świadczy na niekorzyść tezy, iż wąż u Słowackiego wyobraża szatana, jest fakt, że „Genezis z Ducha” nie ukazuje tej formy jako najniższej, lecz daje jej znaczące miejsce w hierarchii istot¹⁴. Zasadność przytoczonego

¹⁴Zob.: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, t. 14, s. 52-53.

argumentu wzbudza poważne wątpliwości. Zły demon zmierza przecież w mistycznej koncepcji poety do nieustannego i, jak już powiedziano, specyficznego doskonalenia swego ciała. Późne dzieła Słowackiego nie pokazują nigdy diabła w najniższych wcieleniach. Niedźwiedź, nietoperz czy wreszcie wąż nie zajmują wysokich pozycji w hierarchii genezyjskiej, ale też nie stanowią początkowych faz rozwojowych. Maria Cieśla-Korytowska widzi np. u poety *postać „ognistego” Lucyfera, w dwu naraz tkwiącego sferach; zarazem grzesznego i dążącego w górę*¹⁵. Taki jest też Lucyfer wyobrażany przez nieobcą Słowackiemu Kabałę. Jego grzech to specjalny rodzaj *zalenienia*. Przywiązanie do zewnętrznej powłoki sprawia, że nigdy nie osiągnie on takiej formy, która pozwoliłaby mu zbliżyć się do ducha najwyższego – Boga. Wina nie okupiona ofiarą utrzymuje go na określonym stałym miejscu w ewolucji ciała. Miejsce to jest z pewnością niskie, lecz nie najniższe. Błędem byłoby zatem szukanie wyobrażeń diabła wśród organizmów prymitywnych. Hipoteza Tomkowskiego, że szatan w twórczości Słowackiego nie jest wężem, wydaje się więc niesłuszna.

Biblijny wąż-kusiciel, pojawiający się w wierszu, jest bez wątpienia szatanem. Stary Testament traktuje ten symbol całkowicie jednoznacznie, widząc w nim upostaciowanie władcy piekieł, który chce zapanować nad światem. Oto, co pisze na ten temat Kopaliński: *Chrześcijaństwo uczyniło węża (z drzewa wiadomości) Szatanem-kusicielem; jako symbol diabła przedstawiano go we wczesnej sztuce chrześc. u stóp Madonny, nowej Ewy, która w przeciwieństwie do poprzedniej pokonała węża – Szatana*¹⁶. W liryku diabelskie ciało gada zostało jednak przypisane duchowi ludzkiemu i przez grzech z nim złączone. Ostatnia strofa mówi przecież, że *próżność poszła z ziemi, / A duch węża wziął ciało*. Jak wytłumaczyć pojawienie się takiego pomysłu u Słowackiego? O niczym podobnym nie wspomina biblijna Księga Genesis. Stary Testament nie może więc być w tym wypadku tekstem inspirującym myśl poety. Nie jest nim także „Raj utracony” Milтона. Bardzo szeroko rozbudowana w tym dziele symbolika węża-szatana całkowicie pomija fakt jakiegokolwiek łączenia się rajskiego ducha z ciałem gada. Czyżby omawiany motyw był wyłącznie dziełem wyobraźni Słowackiego? Chyba nie. Ciekawe światło rzuca na tę zagadkową kwestię pobyt poety w Rzymie wiosną

¹⁵ M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna*, Kraków 1987, s. 170.

¹⁶ W. Kopaliński, dz. cyt., s. 450.

1836 r., kiedy zwiedził m.in. galerię watykańską i Kaplicę Sykstyńską. Otóż właśnie na sklepieniu Sykstyny znajduje się fresk Michała Anioła przedstawiający grzech pierworodny i wypędzenie z raju. Z ukazanego tam ciała węża-kusiciela wyrasta nagi tułów kobiety, która podaje jabłko Ewie. Niemal identyczny wizerunek węża z głową i tułowiem kobiety oplatającego drzewo wiadomości przedstawia fresk Rafaela, znajdujący się na sklepieniu Stanza della Segnatura w Watykanie. Jest to również wyobrażenie biblijnej sceny kuszenia Ewy. W obu przypadkach piekielny gad ma silne związki z zasadą żeńską, a więc przede wszystkim z postacią Ewy. Pomysł łączenia grzesznego ducha ludzkiego z węzowym ciałem w wierszu „Na drzewie zawisł wąż...” wywodzi się, jak można przypuszczać, właśnie z obserwacji watykańskich obrazów. Innym źródłem omawianego motywu mogła być „Boska Komedia” Dantego. Znajduje się w niej sugestywny obraz przestępców florentyńskich, których piekielna pokuta polega na nieustannych przemianach z postaci ludzkiej w węzową i odwrotnie¹⁷.

Wąż w lirykach genezyjskich Słowackiego pojawia się obok postaci kusiciela w dwóch jeszcze kreacjach. Pierwszą z nich zawiera wiersz „I ujrzałem te bałwany...” napisany w związku z wieścią o powstaniu galicyjskim w 1846 r. Przerazająca swym rozmachem wizja świata pogrążonego w totalnym chaosie kończy się atakiem na Grzegorza XVI. Wydał on w latach trzydziestych XIX w. encyklikę potępiającą powstanie listopadowe i nawołującą Polaków do uległości i posłuszeństwa carowi. Prócz tego zasłynął szczególnym okrucieństwem wobec więźniów Watykanu, których z upodobaniem skazywał na śmierć. Słowacki ukazuje tę postać w kategoriach charakterystycznych dla symbolicznych przedstawień diabła. Grzegorz XVI to *mężo-bójca początkowy, rybak dusz... i wąż myśliwy*. Nie mówi się tu już o gadzie-kusicielu. Papież jest za sprawą swej szatańskiej polityki wyobrażony jako wąż drapieżny, polujący podstępnie na dusze swych ofiar. Podobny motyw *węża myśliwego* pojawia się w Biblii. Jakub mówi w Księdze Genesis do swych synów: *Niech będzie Dan węzem na drodze, zmiją na ścieżce, kłusując kopyta końskie, aby spadł jeździec jego nazad* (Rdz 49,17).

W innym znowu wymiarze występują węże w utworze pochodzącym z tego samego roku co poprzedni, zaczynającym się od słów „Prowadził mnie na bardzo ciemne węzowisko...” Pod postacią pro-

¹⁷ *Piektó*, dz. cyt., p. 25.

wadzącego kryje się niewątpliwie Mickiewicz. Samo zaś wskazane miejsce jest *proroka [Towiańskiego] kołyską. Wężowisko* – siedziba złych duchów – wyobraża zapewne miejsce piekielne. Świadczy o tym przede wszystkim towarzysząca mu ciemność, a także duża liczba gadów symbolizujących zło, podstęp i śmierć. Jest to u Słowackiego drugie po mateczniku wyobrażenie piekła, niezwykle bliskie wizji podziemnej krainy węzów stworzonej przez Dantego oraz metafizycznym spekulacjom Swedenborga, mówiącego, że duchy piekielne *nanoszą zło w ukryciu, którym zieją naokoło jako gadziny jadem...*¹⁸

Symbol węża nie zawsze miał w dziejach kultury charakter chłoniczny. W starożytności pojawia się jako emblemat falliczny, związany z obrzędami płodności. Występuje też wówczas jako atrybut boga lekarzy, Asklepiosa. Niesie więc ze sobą odnowę, długowieczność i błogosławieństwo. Zły aspekt tego symbolu funkcjonuje w kulturze antycznej bardzo rzadko i łączy się przeważnie z otoczeniem Hekate lub Cerbera. Zdecydowanie szatański wymiar uzyskuje wąż dopiero z nadejściem chrześcijaństwa. Wtedy to właśnie pojawia się wykorzystywany przez Słowackiego biblijny motyw węża-kusiciela oraz węża-mysliwego.

Szatan w postaci beznogiego gada to obraz lubiany i często używany przez romantyków. Posługuje się nim m.in. Novalis, sięgając po źródła do Kabały, która przedstawia węża jako upadłego ducha natury, uzurpującego sobie prawo do mocy demiurgicznej¹⁹. Wiele uwagi poświęca mu Blake, tworząc wspaniałe kreacje malarskie węża-demonu²⁰. Twórczość Słowackiego stanowi jeszcze jeden przykład obecności tego motywu w romantycznej świadomości. Badając czas i częstotliwość pojawiania się węża w lirykach genezyjskich, dochodzi się do wniosku, że zjawisko to dotyczy trzech utworów powstałych w latach 1845-46. Świadczy to o krótkiej, choć głębokiej fascynacji twórczej tym symbolem. Trzeba jednocześnie dodać, iż większość istniejących w późnych wierszach Słowackiego wyobrażeń szatana ma ściśle określony i zdeterminowany przez poetycką fantazję autora czas występowania. Pojawiają się one nagle, jakby powołująca

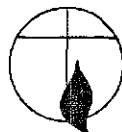
¹⁸ E. Swedenborg, dz. cyt., s. 302.

¹⁹ Kabalistyczne źródła motywu węża-szatana zauważa M. Cieśla-Korytowska, dz. cyt.

²⁰ Na uwagę zasługują zwłaszcza akwarele: *Upadek człowieka, Kuszenie i upadek Ewy, Szatan podglądający pieśczęty Adama i Ewy* (ilustracja do *Raju utraconego* Milтона). Wszystkie wymienione obrazy pochodzą z 1808 r.

je do życia wyobraźnia została niespodziewanie porażona jakimś tajemniczym przeżyciem lub widzeniem. Znikają równie szybko, jak się pojawiły, by już nigdy w żadnym liryku nie znaleźć miejsca.

Nakreślone z wielkim rozmachem symboliczne portrety diabła wskazują, iż poeta uległ prawdziwej fascynacji szatanem i niezbadaną, ciemną stroną bytu. Takie pasje nie były w okresie romantyzmu niczym niezwykłym. Artyści pragnęli odkrywać właśnie to, co wydawało się niepoznawalne. Zagadkowe, owiane mgłą tajemnicy zjawiska stanowiły silne wyzwanie dla twórczej imaginacji. Słowacki dostrzegł niewątpliwie intrygującą tajemnicę w mrocznej i niejednoznacznej postaci szatana. Zagłębił się przeto myślami w najdalsze otchłanie piekieł. Ukazując zaś w lirykach serię symbolicznych przedstawień demona, obnażył różne jego twarze, z których każda ma swoisty, niepowtarzalny wyraz.



ks. Krzysztof Pawlina

Nowa ewangelizacja i młodzież

Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego Tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki – wchodzi na nowo Ewangelia (...) Rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama co pierwsza. Dziękujemy dzisiaj (...) za ten nowy początek ewangelizacji¹.

W homilii w Nowej Hucie w 1979 r. Ojciec Święty po raz pierwszy – o czym mało kto pamięta – użył określenia „nowa ewangelizacja”. Odtąd pojawia się ono w różnych kontekstach i miejscach na oznaczenie zadań duszpasterskich Kościoła. Prowadzone w latach dziewięćdziesiątych badania socjologiczne młodzieży rzucają światło na kontekst polskiej sytuacji i skłaniają do wyciągnięcia wniosków pastoralnych².

Świat młodzieży a ewangelizacja

Jak dzisiaj ludzie traktują pytanie o sens swego istnienia i istnienia świata? 37% ankietowanej młodzieży stwierdza w odpowiedzi, że współczesne społeczeństwo zastanawia się nad sensem swego życia i istnienia świata; 36% respondentów uważa, że ludzie zastanawiają się nad sensem swojego życia jedynie w sytuacjach losowych; 21% badanych jest zdania, że współcześni ludzie nie zastanawiają się nad sensem życia. Ogólnie rzecz biorąc ponad połowa respondentów uważa, że społeczeństwo polskie nie zastanawia się nad sensem swojej egzystencji.

Czym tłumaczyć taki stan rzeczy? Jednym z głównych powodów braku refleksji nad sobą i światem, zdaniem większości respondentów, są sprawy egzystencjalne, bytowe, troska o dzień powszedni. Uczeń IV klasy liceum tak uzasadnia brak refleksji nad sensem życia:

¹Jan Paweł II, homilia podczas mszy św. w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie, 9 VI 1979, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1979, s. 278-279.

²Por. ks. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995 (przyp. red.).

Obecnie brakuje ludziom czasu na rozważanie problemu sensu istnienia i działania człowieka. Jeśli takie pytania się pojawiają, to najczęściej w szczególnych, kryzysowych momentach życia. Pośpiech cywilizacyjny, zatroskanie o codzienność, zaangażowanie w rozmaite interesy – to są sprawy dzisiejszego człowieka. Świat pochłania nas niemal bez reszty. Dużym utrudnieniem w stawianiu pytań o sens życia, jest bezkrytyczny styl życia, maksymalnie eliminujący refleksyjność. Lansuje się styl propagujący drobne, częściowe, małe sensy (uczeń I kl. liceum).

Powstaje więc pytanie: Jak głosić Ewangelię społeczeństwu zaabsorbowanemu troską o sprawy dnia codziennego, o sprawy materialne? 97% respondentów uważa, że głoszenie prawd objawionych trzeba rozpocząć od DOŚWIADCZEŃ ŻYCIOWYCH. Badana młodzież stwierdza, że dzisiejszy człowiek jest bardzo praktyczny, konkretny i istnieje dla niego tylko to, czego sam doświadcza, co się znajduje w polu jego przeżywania. O jakie doświadczenia chodzi? W hierarchii wartości wyboru doświadczeń życiowych na pierwszym miejscu znalazło się DOŚWIADCZENIE MIŁOŚCI – 85%. Oto komentarze młodych ludzi: *Ludzie obecnych czasów spragnieni są łagodności, spokoju, dobroci. Mają przesyt pokrzykiwań, nerwowości, mocnych słów. Gdy doświadczają odrobiny dobra, miłości – stają się inni (uczennica I kl. liceum). Ludzie końca XX w. są zabiegani, sfrustrowani, ciągle bombardowani wiadomościami na temat wojen, morderstw, gwałtów. Tak naprawdę pragną odrobiny ciepła, bezpieczeństwa i wiary w to, że mają kogoś, kto może dać im miłość. Jeśli jej doświadczają, żyją zupełnie inaczej. Miłość uskrzydla do życia i do działania (uczeń III kl. technikum).*

Drugim doświadczeniem życiowym, mającym duży wpływ na przekaz Dobrej Nowiny jest POŚWIĘCENIE – 68% wskazań. Tyle samo respondentów uważa, że CIERPIENIE jest dobrym momentem do przekazu prawd ewangelicznych: *W sytuacji cierpienia, gdy przychodzi gorycz zawodu, choroba, śmierć, człowiek zaczyna szukać Boga, który jeszcze wczoraj był mu niepotrzebny (uczeń IV kl. liceum). Kiedy człowiek znajduje się w położeniu „bez wyjścia”, zaczyna szukać Boga. Są to takie chwile w życiu, kiedy myśli się najintensywniej o Bogu; chwile, które nieraz są początkiem głębszej wiary (uczennica I kl. liceum). Doświadczenie cierpienia usposabia psychikę, a właściwie całego człowieka, do innych zachowań niż w normalnych sytuacjach. Uczennica I klasy technikum pisze: Jeśli cierpię, wtedy prawie zawsze rozmawiam z Bogiem. Rozmawiam tak głęboko, jak nigdy z nikim z najbliższych. Jest jeszcze inny powód głoszenia Ewangelii*

w ekstremalnych sytuacjach życiowych: *Dzisiejszy człowiek boi się chyba tylko śmierci i cierpienia. Myślę, że tylko to do niego jeszcze trafia. Mocne wstrząsy zmuszają do zastanowienia się, budzą refleksję w człowieku w tym ogłupiałym świecie* (uczeń II kl. ZSZ).

Kolejnym doświadczeniem życiowym, pomocnym w przekazie prawd o Bogu, jest SOLIDARNOŚĆ MIĘDZYLUDZKA – wskazuje ją 56% ankietowanych. Na ostatnim miejscu znalazło się DOŚWIADCZENIE PIĘKNA.

Jakie są najlepsze sposoby dzielenia się doświadczeniem Boga z innymi? W odpowiedzi 80% respondentów stwierdza, że SŁUŻBA NAJUBOŻSZYM: *Sakramenty są dla ludzi wierzących. Osoba niewierząca może ich znaczenia nie rozumieć i nie doceniać. Wydaje mi się, że dzielenie się doświadczeniem Boga winno przebiegać raczej na płaszczyźnie wspólnotowej, to znaczy Kościół powinien też prowadzić działalność na zewnątrz: nieść bezinteresowną pomoc potrzebującym bez zamiaru ich nawracania, mieć postawę otwartą i przyjacielską, wspólnie z wiernymi angażować się w dzieła dobroczynne* (uczeń III kl. liceum).

PRZYJAŹŃ, za którą tęsknią zarówno ludzie młodzi, jak i starsi, okazała się również ważna w dzieleniu się doświadczeniem Boga z innymi – tak uważa 79% badanej młodzieży: *W obecnym, pluralistycznym świecie wielu czuje jakieś zagubienie; słabną więzi międzyludzkie między wierzącymi oraz między wiernymi a duchowieństwem. Zrodziła się mentalność indywidualistyczna, która przenoszona jest na wiarę. W takiej sytuacji potrzebne są w Kościele, w parafii małe wspólnoty ludzi jako lekarstwo na ból osamotnienia, anonimowości i zniechęcenia. W małych wspólnotach rodzą się relacje międzyosobowe, nawiązując się przyjaźnie, których tak bardzo dziś potrzebujemy* (uczeń III kl. technikum).

Zastanawiający jest fakt, że młodzież na dalszych miejscach wymienienia wiarę (57%), modlitwę (40%), sakramenty (35%) jako sposoby dzielenia się Bogiem: *Ludzie tak naprawdę nie wierzą dziś tym, którzy się tylko modlą. Mniej deklaracji słownych, a więcej konkretnych czynów. Same deklaracje o modlitwie, wierze czy sakramentach specjalnie nas nie przekonują. Potrzebne jest świadectwo życia wiarą* (uczeń I kl. technikum).

Młodzieżowy język przepowiadania

Słuchamy kazań bardzo mądrych, słów uczonych, górnołotnych, jakby „nie z tego świata”. Słuchamy, kiwamy głowami – jaki ten

mówca jest mądry – i wychodzimy ze świątyni. Gdy zaś włączę radio, to słyszę, że ludzie mówią normalnie (...) Mówią do mnie. Coś z tym językiem kazań trzeba zrobić (uczeń IV kl. liceum).

Jakiego języka wymaga dziś głoszenie ludziom Boga? Na pierwszym miejscu, według opinii młodzieży, do przekazu prawd objawionych powinien być używany język czynu. Tak uważa 34% ankietowanych: *Człowiek, który ma nauczać drugich o Bogu, musi przede wszystkim o Nim świadczyć. O tym, co głosi, winno świadczyć Jego życie. Niestety przekaz wiary niekiedy kończy się na kazaniu w kościele (uczeń II kl. technikum). Aby Boga głosić, nie wystarczy o Nim wiedzieć dużo, ale trzeba Go mieć głęboko w sercu. Kazania księdza żyjącego Słowem Bożym będą do nas przemawiać i trafiać (uczenica III kl. liceum).*

56% respondentów wskazało język prosty, obrazowy jako dobry w głoszeniu Boga. Ale ten sam procent badanej młodzieży zwraca uwagę na język dialogu. Zdaniem młodego pokolenia *jedno jest pewne: dzisiaj nie może to być język, w którym osoby głoszące Dobrą Nowinę będą stwierdzały, że tylko one mają rację i trzeba wierzyć w to, co głoszą. Bóg do wiary wzywa, ale nie chce jej nikomu narzucać. Do człowieka należy wybór, dlatego trzeba z nami rozmawiać, a nie krzyczeć, żebyśmy mogli zrozumieć to, co mamy wybrać (uczenica II kl. liceum). Uważam – pisze uczeń III klasy technikum – że Boga nie należy głosić na siłę, ponieważ On jest wszędzie i kocha wszystkich ludzi, i pozwoli nam siebie znaleźć. Kaznodzieje czasami traktują nas, słuchaczy, tak, jakbyśmy byli dziećmi. Uważają, że wiedzą wszystko... więc nam każą tylko wierzyć w to, co mówią. Ten sposób mówienia o Bogu jest dziś nie do przyjęcia. Trzeba rozmawiać z nami o Bogu, ponieważ mamy pytania, wątpliwości (...) I dlatego też chcemy dialogu.*

Po przeprowadzonych analizach wypowiedzi młodzieży, rysuje się pewien obraz współczesnej ewangelizacji.

Współczesne społeczeństwo polskie nie ma szczególnie głębokich refleksji nad sensem swojego życia. Ale nie znaczy to, że żyje beztrosko, bez pytania o istotę swojej egzystencji.

Ponad połowa badanej młodzieży uważa, że ludzie najczęściej nie zastanawiają się nad sensem swojego życia. Powodem takiego stanu rzeczy jest zajęcie się sprawami życia codziennego, które niesie dużo problemów, absorbujących nie tylko siły fizyczne człowieka, ale szczególnie psychikę. Aby takiemu społeczeństwu mówić o Bogu, należy zwrócić uwagę na sposób i treść przekazu ewangelicznego, który powinien skłaniać do refleksji i budzić niepokój sumienia.

Uświadomienie sobie przez człowieka sensu życia wydaje się kluczem do powrotu do Boga.

Jak takie społeczeństwo skutecznie ewangelizować? 97% badanej młodzieży uważa, że wyjście od spraw, które współczesny człowiek przeżywa, wydaje się kluczem w przekazie prawd objawionych. UWZGLĘDNIENIE SYTUACJI EGZYSTENCJALNYCH CZŁOWIEKA w homiliach, kazaniach, katechezie i każdym działaniu Kościoła skierowanym do słuchaczy wyrywa ich niejako z myślenia, że to ich nie dotyczy. Dotknięcie spraw dnia powszedniego czyni formy przekazu Słowa Bożego bardziej personalnymi.

Ważną funkcję w przekazie prawd objawionych pełni słowo. Same słowa nie mają dziś wielkiego oddziaływania. Ale ich moc przekonywająca rośnie wówczas, gdy są poparte czynem, doświadczeniem życiowym i religijnym, świadectwem życia wiarą. Dlatego potrzebna jest ŚCISŁA WIĘŻ GŁOSZĄCEGO Z TYM, CO MÓWI I CO CZYNI jako jeden z warunków skuteczności homilii, kazań i katechez. Pomimo głębokiego przekonania młodzieży, że ewangelizacji bez słowa mówionego nie da się prowadzić, istnieje pragnienie, aby język przepowiadania Ewangelii uczynić BARDZIEJ PRZYSTĘPNYM dla ludzi epoki przemian cywilizacyjnych. Oczekuje się na homilie, kazania i katechezę, które będą głoszone językiem prostym, obrazowym, takim, jakiego ludzie używają w kontaktach codziennych.

Oprócz potrzeby przekładu języka teologii na język zrozumiały dla większości ludzi, istnieje również potrzeba przekształcania formy głoszenia Dobrej Nowiny. DIALOG głosiciela Ewangelii z jej odbiorcami powinien stopniowo, ale sukcesywnie zastąpić autorytatywne nauczanie i pouczenie.

Wnioski pastoralne

Dostęp do nowych osiągnięć naukowych i technicznych, zdobywanie umiejętności ekonomicznych i politycznych zapewnia wzrost materialnej sfery człowieka, ale nie można zapominać, że do pełni człowieczeństwa potrzebny jest także rozwój sfery duchowej. Człowiek z natury jest istotą religijną, a ukierunkowanie ku absolutowi jest wpisane w jego istotę. W tym kontekście zastępowanie Boga doczesnymi, pozornymi „wartościami”, bądź całkowite odrzucenie Go w rozwoju człowieka sprawia, że życie staje się puste, bezsensowne, a on sam niekiedy jest zagrożeniem dla siebie i innych³. Dlatego też,

³ J. Ratzinger, *Schyłek człowieka*, „Znaki czasu”, nr 20/1990, s. 27-35.

gdy dziś w Polsce człowiek staje na skrzyżowaniu dziejowych dróg w poszukiwaniu sensu życia, Kościół powinien przyjąć z pomocą w rozwoju jego sfery duchowej. Posługa duszpasterska ma więc pomóc człowiekowi nawiązać osobisty kontakt z Bogiem, aby mógł doświadczyć Jego wielkości, miłości i mocy. To wymaga przeorientowania polskiego duszpasterstwa MASOWEGO na bardziej INDYWIDUALNE. Nie oznacza to, iż dotychczasowe duszpasterzowanie Kościoła straciło na znaczeniu. Powinno istnieć nadal i rozwijać się, ale nie wyłącznie w dotychczasowych formach.

Przełom 1989 r. przyniósł Polsce wolność polityczną. W dobie odzyskanej wolności politycznej Kościół pragnie wskazać wiernym w Polsce, czym jest w istocie wolność dziecka Bożego. Jan Paweł II powiedział, że *okres miniony był czasem dojrzewania wolności odzyskiwanej, teraz zaś czas na dojrzewanie w wolności odzyskanej*⁴. Przypominał też, że sumienie jest świadkiem prawdy uprzedniej i wyższej wobec niego, na którą musi się otworzyć w postawie pokornego poszukiwania, aby stać się jej *siedzibą* i odbiciem jej *blasku* (por. VS, nr 57-58, 64).

Sumienie nie decyduje zatem o tym, co jest dobre, a co złe. W sumieniu jest zawsze obecna – jako niezniszczalny znak udziału w stwórczej mądrości Boga – iskra prawdy o dobru. To w imię dobra sumienia formułuje się osądy moralne, które mają charakter obligatoryjny, jako wyrażające „głos Boga”, który nakazuje kochać i czynić dobro, a unikać zła⁵. Aby umieć wybierać i rozpoznawać dobro, trzeba wiedzieć, co się chce wybrać, i poznać to, co się wybiera. W takiej sytuacji nie wystarczy zapoznanie się z fragmentami prawd wiary przy okazji okolicznościowych kazań i katechez. Trzeba od podstaw poznać prawdy o Bogu, Kościele i człowieku. Katecheza winna więc stawiać się szkołą poznawania Chrystusa, Kościoła i człowieka; ma być szansą formowania poglądów jednostek na sprawy wiary. Temu winna służyć katecheza w szkole. Ale formacja intelektualna wszystkiego nie załatwi.

Pierwszym środowiskiem, w którym dzieci uczą się życia wiarą, jest rodzina. Specyfika rodziny w kształtowaniu sumienia potomstwa zasadza się na uczestnictwie dziecka w doświadczeniach religijnych

⁴ Jan Paweł II, *Dojrzewanie w wolności odzyskanej*. Wigilijne spotkanie z Polakami 24 XII 1991, Watykan, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) nr 13/1992/1, s. 64-65.

⁵ L. Melina, *Sumienie i prawda*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), nr 15/1994/4, s. 42-43.

rodziców. Autentyczne życie chrześcijańskie rodziców jest bowiem dla dzieci nieodzowną pomocą w kształtowaniu prawego sumienia. Kondycja polskiej rodziny w okresie transformacji nie pozwala jednak pozostawić formacji religijnej dzieci tylko w jej gestii. Kościół nie może dziś liczyć tylko na rodziców; nie ma pewności, że oni sami nauczą swoje potomstwo rozpoznawać dobro i zło. Powiększająca się liczba rozbitych małżeństw, wolnych związków, kobiet wychowujących samotnie swoje dzieci, budzi niepokój o formację życia chrześcijańskiego przyszłego pokolenia. Dlatego Kościół w posłudze duszpasterskiej powinien bardziej niż dotychczas zwrócić uwagę na duszpasterstwo indywidualne. Polega ono na współpracy duszpasterza z konkretnym człowiekiem lub rodziną – przez spotkania osobiste. Ta posługa duszpasterska staje się obecnie konieczna, jako że część rodzin nie jest już środowiskiem formacji chrześcijańskiej, gdyż wielu rodziców żyje w konflikcie z własnym sumieniem. Kościół jest zobowiązany do dopełnienia braków funkcji rodzicielskich w kształtowaniu osobowości chrześcijańskiej dzieci i młodzieży.

Jan Paweł II w 1989 r. mówił do przedstawicieli świata kultury: *Kultura jest właściwym kształtem życia człowieka. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza się od całej rzeszy istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może obejść się bez kultury. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako osoba staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”⁶. Kultura europejska, a w tym kultura polska przeniknięta poczuciem transcendencji osoby ludzkiej, tworzyła przez wieki właściwy klimat do rozwoju człowieka⁷.*

Na gruncie wolności odzyskanej w 1989 r. w Polsce dość szybko zaczęły się rodzić nowe zjawiska kulturowe proponujące inny styl życia. Wśród wielu symptomów wskazujących na konieczność zachowania tożsamości kultury chrześcijańskiej na pierwszym miejscu jawi

⁶ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO, 2 VI 1980, Paryż, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), nr 2/1980/6, s. 4.

⁷ Tenże, *Ewangelizacja kultur*. Przemówienie do uczestników Sympozjum przedsynodalnego, 31 X 1991, Rzym, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), nr 13/1991/1, s. 58-59.

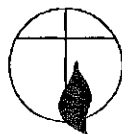
się wizja świata bez Boga. Antropologiczny wzorzec człowieka skoncentrowany na nienaruszalności godności osoby jako wizerunku Boga, charakteryzujący dotąd kulturę europejską, zostaje naruszony działaniem i postawami osób, które lansują koncepcję świata: „żyjmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał”, proponuje związany z tym styl życia konsumpcyjnego.

Wysiłki Kościoła w pielęgnowaniu tożsamości kultury powinny iść w trzech kierunkach. Pierwszy miałby polegać na zatrzymaniu erozji kultury chrześcijańskiej przez ukazywanie publicznie tego wszystkiego, co w proponowanej kulturze pomniejsza godność ludzką, i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Drugi kierunek miałby polegać na rozbudzaniu w świadomości ludzi tych wartości chrześcijańskich, które totalitaryzm minionego półwiecza usiłował uspić lub wymazać z codziennego życia. Należy na nowo uświadamiać społeczeństwu potrzebę wartości ogólnoludzkich w ich egzystencji, jeśli chcą prowadzić życie godne człowieka.

Trzeci kierunek miałby charakter ekspansywny. Religia powinna stawać się fermentem kreującym styl życia i propozycją bytowania dla pokolenia przelomu wieków. Wobec złożonego procesu kryzysu kultury, a nawet rodzenia się w szybkim tempie antykultur, trzeba tworzyć kulturę autentycznie odzwierciedlającą uniwersalne wartości osoby.

Przywrócenie tożsamości kulturze jest ważne nie tylko ze względu na samego człowieka. Autentyczna kultura – mówił Jan Paweł II – stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowi o stosunkach międzyludzkich, o ich społecznym charakterze. Wypełnia ona przestrzeń międzysobową; nie tylko w tym sensie, że jednoczy wspólnoty, ale także stanowi pomost między pokoleniami.



Z niedzieli na niedzielę

XXXI niedziela zwykła

Dobrze być świętym. Znać swoje życiowe powołanie i ze spokojnym sumieniem, konsekwentnie realizować je na co dzień.

My, żyjący tu i teraz, nie znajdujemy, czasem przez wiele lat, odpowiedzi na najprostsze pytania dotyczące naszej egzystencji. Próbuje się żyć dobrze, ale nie zawsze się to udaje. Czasami z naszej winy, w wyniku naszego zaniedbania, częściej jednak pomimo starań po prostu nie wychodzi. Tęsknimy wtedy za takim momentem naszego życia, kiedy będziemy już w stanie przewidzieć nasze reakcje i odróżnić zawsze dobro od zła. Ale na razie nic nie wskazuje na to, że taki moment wkrótce nadejdzie...

Obraz świętego cieszącego się z własnej świętości jest jedynie naszą wydumaną wizją. Wystarczy choćby pobieżnie przyjrzeć się biografiom świętych, aby zobaczyć, jak pełne trudów i walk z własną grzesznością było ich życie. Co więcej, nigdy nie przyszłoby im do głowy, że są przyszłymi świętymi. Błogosławiona Faustyna Kowalska czy św. Teresa z Lisieux były wręcz przerażone stanem własnej duszy. Ich wiedza o sobie, o swoich słabościach, była dla nich przerażająca. Postanowienia poprawy życia, przybliżenia się do Boga, prowadziły je do tego, iż coraz jaśniej widziały własne niedoskonałości. Na tym właśnie polega paradoks świętego – im bardziej zbliża się do Boga, tym wyraźniej widzi, jak mu do Niego daleko. Święty to przede wszystkim człowiek odważny. Stać twarzą w twarz ze sobą, z własnymi wadami, grzechami, złymi skłonnościami – wymaga dużego hartu ducha. Stać nie po to, aby się usprawiedliwiać, lecz by stwierdzić, kim jestem naprawdę. Może na tym właśnie polega owo ewangeliczne „poniżenie”. Przecież wszyscy chcemy być (i czasami już zaczynamy w to wierzyć) bez winy i grzechu. Prawda o nas prowadzi do Boga trudną, ale może jedyną drogą: *Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony.*

Wszystkich Świętych

Świat nie lubi ludzi smutnych. Uśmiech na twarzy od rana do wieczora gwarantuje sukces.

Niby nie dajemy się włóczyć w normy życia zachodniego i uchodzimy nadal za naród ponury i posępny, tu i ówdzie jednak daje się zauważyć służbowe, nienaturalne uśmiechy.

Uśmiech rodem z Zachodu, śmiech – reguła i norma zachowania – ma pokazać innym, że jestem silny, nie mam problemów (jeśli już mam, sam je rozwiązuję).

Miło jest przebywać wśród ludzi zadowolonych, nie obciążających nas swoimi problemami. Jednak głosząc hasła pozytywnego myślenia, zapomniano chyba, że człowiek ma prawo do okazywania swoich uczuć, w tym także smutku. Norma społeczna nie pozwalająca pokazywać smutnego oblicza wcale nie likwiduje istniejących problemów. Dlatego tyle pracy mają obecnie na Zachodzie psychoterapeuci.

A przecież smutek, tak często utożsamiany (niesłusznie zresztą) ze zwątpieniem i rozpaczą, może być tylko wynikiem pogłębionej refleksji nad światem. Człowiek smutny to przede wszystkim taki, któremu wrażliwość nie pozwala na obojętne czy też zamaskowane reakcje na pewne problemy. Człowiek, który potrafi okazywać swoje uczucia, w tym również smutek, wzbudza zaufanie. Możemy być pewni, że kiedy się do nas uśmiechnie, jego radość będzie autentyczna, wypływająca z głębokich przeżyć.

Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni.

XXXII niedziela zwykła

Lubimy mieć w życiu wszystko zaplanowane. Precyzyjny rozkład zajęć na jutrzejszy dzień, zaplanowany urlop (jeśli nigdzie nie wyjeżdżamy, to też zgodnie z planem). Chcemy układać życie i przyszłość swoją oraz swoich dzieci, a może nawet wnuków. Nic nas wtedy nie zaskoczy! Owszem, zdarzają się nagle i nieszczeniwe wypadki, ale na tę okoliczność mamy firmy ubezpieczeniowe. Ale czyż sama forma ubezpieczenia nie jest już planem awaryjnym? Pomaga nam bowiem zneutralizować to, co NIEPRZEWIDZIANE.

Czuwajcie (...) bo nie znacie dnia ani godziny. Jezus nie mówi: „planujcie”, nie mówi: „przewidujcie”, ale: *czuwajcie*.

Człowiek, który ma wszystko zaplanowane, postrzega życie tylko w kategoriach swoich zamiarów i chęci. Nie widzi nowych, niespodziewanych wyzwań, które przynosi każdy dzień. Jeśli nawet je dostrzega, to natychmiast spycha na dalszy plan, bo takie okoliczności nie są przewidziane. W ten sposób można zatracić wiele, bo przecież tak do końca sami nie wiemy, co jest dla nas najlepsze. „Czuwajcie” – to znaczy nie zasklepiać się w schematach, w które sami się wtłoczyliście albo ktoś was w nich zamknął. Spróbujcie spojrzeć na życie i samych siebie nie tylko przez pryzmat waszych dążeń, pragnień, ambicji. Może się wtedy okazać, że dostrzeżecie niespodziewa-

nie coś, co było do tej pory niewidoczne, nie zaplanowane, a co stanowi o istocie waszego życia.

Czuwajcie...

XXXIII niedziela zwykła

Rachunek sumienia. Zastanawiamy się nad naszymi grzechami, ale przy okazji dostrzegamy, z pewną satysfakcją również grzechy, których nigdy nie popełniliśmy. Być może nawet doceniamy te „talenty” dane nam przez Boga. Nie kradniemy, nie zabijamy... Nam przychodzi to z łatwością, a przecież inni to robią. Talentu, który otrzymaliśmy, nie gubimy, jak nam się wydaje. Najwyżej tylko zakopujemy gdzieś głęboko...

Tymczasem otrzymane talenty Jezus każe pomnażać. Dlaczego? Byśmy nie stali w miejscu, nie oglądali się przez całe życie na innych, na ich talenty, byśmy nie porównywali się z innymi.

Każdy kroczy własną, niepowtarzalną drogą. Ma takie talenty, jakich inni nie posiadają. Ma je po to, by z nich w pełni korzystać.

Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak, że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma.

XXXIV niedziela zwykła

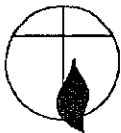
Gdyby Bóg był widzialny, o ileż łatwiej byłoby Go kochać. Stanąć z Nim twarzą w twarz, zobaczyć Go, dotknąć, porozmawiać.

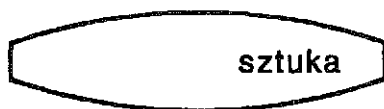
Tymczasem Bóg czasami wydaje się tak odległy, iż zastanawiamy się, dlaczego nas nie słyszy, dlaczego nie reaguje na nasze wezwania, prośby? Gdzie jest?

Bóg chce, aby nasz kontakt z Nim dokonywał się za pośrednictwem drugiego człowieka. Dla nas to wyjątkowo trudne zadanie. Ten drugi jest takim niedoskonałym odbiciem Boga...

Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili. (...) Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili.

Małgorzata Głabisz-Pniewska





W STRONĘ NATURY

Malarstwo i rysunek Marii Markowskiej: Ostatnie dziesięciolecie 1984-1994

**Muzeum Okręgowe
w Rzeszowie,
wrzesień – październik 1996 r.**

Maria Markowska (1923-1994) należała do pokolenia Arsenalu, które w opozycji do swoich profesorów – kolorystów, na pamiętnej wystawie w 1955 r., ujawniło odmienną, własną wizję rzeczywistości. Była to wizja dramatyczna. Kluczem do zrozumienia gremialnego sprzeciwu pierwszej powojennej generacji artystów wobec estetyzującej postawy starszych kolegów i nauczycieli było doświadczenie wojny i trudnych lat powojennych, które szczególnie dotkliwie odcisnęło się na psychice ludzi młodych.

Rówieśnicy Markowskiej z ASP w Krakowie: Andrzej Wróblewski i Andrzej Wajda, w obrazach i filmach przekazali to przejmujące doświadczenie w symboliczny i epicki sposób. Ona zamknęła je w obrazach z codzienności. W portretach i martwych naturach malo-

wanych z rzadką siłą wyrazu, z ekspresyjnym przerysowaniem, z zastosowaniem chłodnej, mrocznej skali barw. Galeria postaci przez nią portretowanych to ludzie STAD. Napiętnowane cierpieniem są także jej martwe natury, w których umieszczała pospolite przedmioty: maszynę do szycia, telewizor, kaloryfer, rozprute puszki po konserwach. Bezradosne bywały w jej obrazach nawet kwiaty, często zresztą były to bukiety uschniętych liści.

Od początku, często z braku innych modeli, malowała autoportrety. Ich surowa, nierzadko bezlitosna charakterystyka kobiety starzejącej się z biegiem lat i zmęczonej, oddaje wizerunek osoby żyjącej w stałym napięciu. Posługując się dużymi formatami zarówno w obrazach olejnych, jak i rysunkach, uzyskiwała wrażenie nadnaturalnej wielkości postaci i motywów, heroizacji rzeczywistości. Banalna codzienność nabierała w jej pracach cech patetycznych.

Do lat 80. tworzyła głównie w pracowni. Elementy natury, stanowiące czasem tło jej obrazów, uczestniczyły w dramacie przedstawianych postaci, względnie same go ilustrowały. Krytycy sztuki i koledzy malarze piszący o jej sztuce, m.in. Tadeusz Dobrowolski, Andrzej Wróblewski, Jerzy Madeyski, Stanisław Rodziński, Helena Blumówna, Wiesław Obrzydowski, Piotr Krakowski, w recenzjach z jej wystaw indywidualnych i zbiorowych, w opracowaniach i wstępach do katalogów zgodnie podkreślają oryginalność i niezależność jej talentu, mistrzostwo rysunku, rzadki dar syntetycznego widzenia. Z tego

okresu głównie pochodzą prace nabywane do zbiorów muzealnych, m.in. Muzeum Narodowego w Krakowie i Warszawie.

W połowie lat 80. w sposobie widzenia artystki zaszła zauważalna przemiana. W 1984, na rok przed planowanymi w Dobrzeczkowie nad Wisłokiem uroczystymi obchodami 800-lecia wsi, ich organizatorzy zaproponowali sławnej krajance urządzenie wystawy prac. Markowska urodziła się bowiem w tamtych stronach, w sąsiednim Strzeżowie. W Dobrzeczkowie stał wtedy jeszcze opuszczony dom jej rodziców – gniazdo rodzinne. Artystka przyjęła zaproszenie, ale na wystawę postanowiła przygotować same nowe prace. Tak narodził się pomysł artystycznego reportażu na temat współczesnej wsi. W ciągu dwu lat utrzymała w nim widoki stron rodzinnych, ludzi i domostw, rozległych pól i łąk podgórskiej okolicy.

Ponad setka obrazów olejnych, akwarel, rysunków piórkiem, także podkolorowanych, w których po raz pierwszy zmierzyła się z problemem malowania w otwartej przestrzeni, w różnych porach roku, w bezustannie zmiennym oświetleniu, została pokazana w czasie jubileuszu, potem także w BWA w Rzeszowie. Ten dwuletni plener, na który dojeżdżała z odległego Krakowa, uświadomił jej nowe możliwości wyrazowe. Otworzył przed artystką powrót w okolice pierwszych wtajemniczeń w świat natury.

Na ostatnią dekadę życia, naznaczoną chorobami i utratą sił, przypada trud ścigania wizji natury. Temat poszerzyła także o weduty miejskie: ulice Krakowa, Wawel, Planty.

Wyjeżdżała do miejscowości podkrakowskich, w Tarnowskie, nad morze, w Beskidy. Kilkrotnie na zaproszenie Fundacji Lanckorońskich wyjeżdżała do Wiednia i wsi podalpejskich. Na prywatne zaproszenie – do Kanady. Zawszą przewoziła obrazy i teki rysunków. Na ostatni plener do Częstochowy pojechała we wrześniu 1994 r. Wróciła stamtąd śmiertelnie chora. Zmarła 24 listopada w Krakowie i tam została pochowana.

Wystawa pośmiertna jej prac z ostatniego dziesięciolecia w Muzeum Okręgowym w Rzeszowie pokazana została w dwu pomieszczeniach na I piętrze poklasztornego budynku: we wschodnim skrzydle korytarza (rysunki) oraz w obszernej sali dawnego oratorium (obrazy). Ciąg rysunków otwierały po jednej stronie prace plenerowe z Dobrzeczkowa, Wiednia i innych plenerów, po drugiej – portrety rysunkowe, m.in. Heleny Blum, Cioci-Rybaczki, Kuzynki, Dr. Jana Rymara – męża artystki. W sali oratorium pokazano obrazy olejne: Dobrzeczków, widoki gór, ostępów leśnych, kęp drzew i pojedyncze drzewa, gałęzie w zbliżeniu, ulubione dęby z Ciężkowic pod Tarnowem, buki z podwawelskich Plant, a zwłaszcza brzozy. Te ostatnie wracają wielokrotnie jako temat obrazów zadziwiających tak późno odkrytymi przez artystkę możliwościami kolorystycznymi. Tłumione przez nią długo barwy wybuchają tu żarem cynobrow, żółcieni i świetlistymi, turkusowymi zieleniami.

Śladem urzeczenia pięknem natury są wyznania zawarte także w jej listach z tamtych lat, które zostały

zamieszczone w wyborze w katalogu wystawy. Świat bywa w nich określany jako *piękny obraz*, jako *najlepsze malarstwo*, o którym nie chcą wiedzieć współcześni malarze, o który żenują upomnieć się krytycy sztuki. *Nic też dziwnego, że „artyści” tak błędzą i krytycy sztuki po omacku szukają* – pisze w liście z 10 XI 1992 r. – *Przez ostatnie dwa tygodnie trochę rysowałam w Parku Jordana* – pisze 19 X 1992 r. – *Było pięknie – trudno powiedzieć, że jak w raju – bo w Raju ciepło – a tutaj chyba było jak w DUŻYM – OGROMNYM, pięknym w kolorze obrazie.*

Pomysł autorek wystawy i katalogu: Teresy Szeteli-Zauchowej, kustosa Działu Malarstwa w Muzeum Okręgowym w Rzeszowie, oraz plastyczki Barbary Sierżęgi, aby przybliżyć sylwetkę malarki widzom przez ustawienie grupy jej autoportretów na sztalugach pośrodku obszernej sali, okazał się nader szczęśliwy. Jeden z ostatnich, zatytułowany „Ciągłe dźwigam”, z 1992 r., umieszczony na wprost wejścia, tworzył całość z kilkoma sprzętami z jej krakowskiego mieszkania. Wypożyczono je, tak jak i pozostałe prace na wystawie, od zamieszkałej w Rzeszowie siostry artystki i jej rodziny, która przejęła opiekę nad dorobkiem twórczym Markowskiej.

Wernisaż uzupełnił pokaz filmu nakręconego pod koniec życia malarki przez krakowski ośrodek TVP. Jego autorki: Katarzyna Kotula oraz Ewa Wisła-Walh znakomicie wczuły się zwłaszcza w klimat malarstwa portretowego Markowskiej, ukazując poszczególne płótna na tle ruchliwej ulicy Karmelickiej, przy której ma-

larka mieszkała, a której charakterystyczne detale budynków znalazły się na jej obrazach. Kilkakrotnie pojawia się w nim twarz artystki. Komentatorem jej twórczości w tym filmie był Wiesław Obrzydowski, jeden z czołowych przedstawicieli polskiej odmiany Nowych Dzikich, ekspresjonistów nawiązujących do twórczości malarzy z kręgu Arse-nału.

Krystyna Paluch-Staszkiel

EFEKT HUMANISTYCZNY

Wystawa retrospektywna Wiesława Smużnego Idee – wyciągi – prowokacje

**Toruń, Dwór Artusa,
wrzesień – październik 1996 r.**

Kiedy w 1977 r. Wiesław Smużny wraz z kolegami z Grupy Działania pojechał ze swoją sztuką do małej podbydgoskiej wioski Lucim, koledzy ze świata artystycznego pukali się w czoła. Dziś, po prawie dwudziestu latach, eksperyment lucimski okazuje się jednym z najciekawszych epizodów współczesności w polskiej sztuce. Dokumentację Akcji Lucim i innych eksperymentów artystycznych Smużnego przez ponad miesiąc można było oglądać w toruńskim Dworze Artusa.

Artysta rozpoczął działalność we Wrocławiu. Tam ukończył Liceum

Sztuk Plastycznych i zadebiutował pierwszą indywidualną wystawą „Plakat autorski” w Galerii Współczesnej „Ruch”. W 1976 r. przeniósł się do Torunia i rozpoczął studia w pracowniach prof. Edmunda Piotrowicza i Ryszarda Krzywki. Niebawem został asystentem prof. Janusza Boguckiego w Zakładzie Pedagogiki Artystycznej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Od 1980 r. jest samodzielnym wykładowcą na UMK.

Jedną z najstarszych prac prezentowanych we Dworze Artusa ma nazwę „Magia liczb”, której to magii Smużny ulegał w wielu swoich działaniach twórczych. „Magia” rozpoczęła się już od kłopotów z datą urodzenia autora: 15 XII 1944 r. w oficjalnych dokumentach został zmieniony na 1 I 1945 r. Jednak bezpośrednim bodźcem do skorzystania z tego pomysłu był przypadkowo kupiony bilet tramwajowy oznaczony numerem 111 111. Cykl pochodzący z lat 1972-75 wykorzystuje mechaniczny zapis cyfr. Umieszczane w 370 słupkach albo na planie kwadratu lub pięcioboku uzyskują niespodziewany walor graficzny. Na tej zasadzie powstał plakat „Dni moje, dni Twoje, dni, których jeszcze nie znamy” pokazany na wystawie „Plakat autorski” w 1972 r.

Fascynację mnożeniem znaku graficznego można dostrzec także w jednej z najnowszych prac Smużnego „274 oblicza oblicza” – przeniesionych na papier fotograficzny kadrach nakręconego niegdyś 8-milimetrowego filmu. Dopiero statyczne zdjęcia pozwalają wyróżnić minimalne zmiany mimiczne

człowieka, które ulatują przy oglądaniu filmu sprzed ćwierćwiecza.

O swojej twórczości Smużny lubi mawiać „sztuka społeczna”: *Niepokoi mnie, że współczesny artysta nie tworzy już nawet dla innego artysty. W rywalizacji z innymi za podstawową cnotę uważa odmienność. Jego słabość polega na tym, że nie ma pojęcia, jak dotrzeć do odbiorcy. Nikt go zresztą tego nie uczy. On nawet nie wie, jak bardzo ta wiedza może być mu przydatna. Nic dziwnego, skoro na akademiach mówi mu się jedynie o warsztacie.*

W latach 70. akcje takie jak „Podróż” nie były w „środowisku” przyjmowane przychylnie. Galeria urządzona w pociągu z Bydgoszczy do Krakowa, a do tego artyści ankietujący widzów? To wyglądało jak kaganek oświaty niesiony z partyjnego nakazu robotnikom i chłopom. Tymczasem, co potwierdziły działania artystyczne w Lucimiu, Smużnemu udało się uniknąć ideologicznych zakotwiczeń. *Była w tym prawdziwa wiara, że jeśli dobrze poznamy odbiorców naszej sztuki, to da nam to przewagę nad innymi, że pomoże konkurować w układzie artystycznym – mówi autor. – W latach 70. władza była już bezideowa i tchórzliwa, tolerowała wszystko oprócz bezpośredniego ataku na siebie. Pamiętam tylko jeden przypadek, kiedy cenzor zdejmował z jednej z naszych wystaw obraz, bo facet, którego przedstawiał, za bardzo przypominał mu Gierka. Ale my, choć nie znaleźmy wówczas sztuki Beuysa, byliśmy wówczas tak przepojeni własnymi ideami artystycznymi, że ustrój nie miał dla nas większego znaczenia.*

„Siew-plony”, „Korekta”, „Słonecznikowe plety”, „Upomnienie o wodę”, „Popioły i dymy przedwiośnia” – to nie tylko działania artystyczne, ale i pierwsza zakrojona na taką skalę próba dialogu z odbiorcą. Kątowniki, które Smużny wbijał w miejscach pierwszych spotkań z mieszkańcami wsi, wrosły silnie w jej krajobraz. Niespodziewanie Lucim okazał się całkowicie otwarty na ten dialog. Smużny, wraz ze swoimi kolegami z Grupy Działania (później Grupy 111), Bogdanem i Witoldem Chmielewskimi, zaproponował jej za to nowy sposób postrzegania codzienności, nauczył mówić o żywiołach, postrzegać związki z lokalną „kulturą symboliczną”.

Ekstrapolacje działań lucimskich Smużnego – zmodyfikowane realizacje „Zielonego wiatru” i „Kładki dla ptaków” – zostały bardzo dobrze przyjęte w ramach Tygodnia Sztuk Efemerycznych w Bruay-La-Buissière. Znalazły również odbicie w przedsięwzięciach artystycznych Ekumenicznego Klasztoru Sztuki prof. Janusza Boguckiego i Niny Smolarz w Warszawie. *Pozostało po Lucimiu doświadczenie, którego nie ma nikt w Polsce. Na rynku wartości artystycznych nieporównywalne, którego nie będzie można pominąć w panoramie sztuki polskiej. I jeśli nawet w ludziach z Lucimia w zapomnienie pójdzie cały ten efekt artystyczny, to pozostanie inny – humanistyczny.*

Zapis ludzkich reakcji, rozmów, gestów ma dla Smużnego największą wartość. Ich ogromna liczba utrwalona na fotografiach, slajdach, nagraniach dźwiękowych i filmach

video pozostaje obecnie w archiwach autora. Zaledwie drobny ułamek tej dokumentacji zdołano pomieścić na toruńskiej wystawie.

Adam Willma



SZEKSPIR POLITYCZNIE POPRAWNY

Teatr Ateneum w Warszawie
Kupiec wenecki
William Shakespeare'a

**przekład – Stanisław Barańczak
scenografia – Maciej Preyer
reżyseria – Waldemar
Śmigasiewicz
premiera w marcu 1996 r.**

„Kupiec wenecki” to sztuka grywana po II wojnie bardzo rzadko i nawet wspominana niechętnie; postać Żyda Shylocka wywołuje zakłopotanie zarówno ludzi teatru, jak i dużej części potencjalnej publiczności. Jakby się umówiono, ulegając szlachetnym oczywiście podszeptom duszy, że należy zapomnieć Szekspirowi ten dwuznaczny wybrzyk. W efekcie moje choćby pokolenie dotąd nie oglądało tego dramatu w teatrze. A przecież „Kupiec wenecki” należy do najbardziej frapujących dzieł w twórczości Szekspira. Okrucieństwo, z jakim

został opisany świat i postaci, jest posunięte do najdalszych granic, od kłębówiska żądz, namiętności, nienawiści bije niemal fizycznie wyczuwalny żar. Nic nie jest tu jednoznaczne, każdy postępek ma motywacje jawne i skrywane, każda niemal postać to osoba o skomplikowanej naturze, wewnątrznie potrzaskana, zadraśnięta głęboko przez Opatrzność. Także, a raczej przede wszystkim, taki jest Shylock. Nikt, kto przeczytał uważnie dramat, nie może traktować tej figury jak Szekspirowskiego odpowiednika Żyda Süssa. Dowody na to można zresztą odnaleźć choćby w XIX-wiecznej i międzywojennej polskiej praktyce teatralnej. Bardzo niewielu polskich aktorów ukazywało na scenie Shylocka jako podłego lichwiarza albo uosobienie demonizmu. Idąc za wskazaniem jednego z największych aktorów angielskich, Keana, podkreślano tragiczny wymiar charakteru tej postaci, cierpienie, złożone podglebie jego obsesyjnej nienawiści, motywacje psychologiczne pchające go do spełnienia okrutnej zemsty.

W pierwszym polskim przedstawieniu „Kupca weneckiego”, jakie zdarzyło mi się oglądać – wykorzystującym znakomity przekład Barańczaka – Shylocka gra, zgodnie z tradycją, aktor uważany za jednego z największych naszych artystów dramatycznych, Gustaw Holoubek. Ma on tu fragmenty znakomite, jak choćby kluczowy monolog o żydostwie i antysemityzmie, jednak nie sposób zgodzić się z koncepcją całościową roli. Holoubek zdecydowanie przesadził z obroną Shylocka. W jego interpretacji jest to smutny

anioł, głęboko skrzywdzony przez świat. Naciągany do tej tezy tekst aż trzeszczy i w końcu to Szekspir wygrywa, teatr zaś ponosi porażkę. Shylock przecież, mimo wszelkich okoliczności łagodzących, jest jednak najpierw człowiekiem, któremu makabryczny practical joke z wycinaniem dłużnikowi funta ciała przychodzi do głowy, a staje się wkrótce człowiekiem zdecydowanym w ten sadystyczny sposób zamordować wroga. Aniołom rzadko zdarza się mieć w swoich biografiiach takie fakty.

Za porażkę przedstawienia nie sam Holoubek jednak ponosi winę, bo też najwyraźniej i nie jego tylko był to pomysł interpretacyjny. Reżyser, dążąc do wybielenia Shylocka w myśl zasad „politycznej poprawności”, przeczercił świat dookoła, by na tym tle czystość owej postaci uwydatniła się jeszcze dobitniej. Poza miłością Shylocka do Jessiki (Dominika Ostalowska) tylko uczucie Antonia (Jerzy Kamas) do Bassania (Krzysztof Kolberger) miewa tony prawdziwsze. Wszystkie inne namiętności są skarłate, rozpustne albo naznaczone fałszem. Amanci jeden w drugiego okazali się homoseksualistami, stąd ich miłosne wyznania skierowane do zamożnych partnerek brzmiały aż nadto podejrzanie. Nikt z wykonawców nie wydobył dwuznaczności charakterów i motywów; po scenie chodziły same wredne typki raczej rodem z Gogola niż z Szekspira. Przyznam, że mnie najbardziej zabolalo to, iż obie nader interesujące, barwne, złożone postaci kobiece, Porcja (Magdalena Zawadzka) i Jessica, wypadły fatalnie. Porcja była na przemian nadętą i miz-

drzącą się parweniuszką, nie zaś arystokratką o przenikliwym umyśle, zdolną do głębokich uczuć. O Jessice Ostalowskiej nie dowiedzieliśmy się niczego, może poza tym, że jest wstrętą kreaturą. Dlaczego ta ubóstwiana przez ojca córka Shylocka spotwarza go w obrzydliwy sposób, nienawidzi, a wreszcie okrada i umyka z kochankiem – nie mam zielonego pojęcia.

Charakter świata teatralnego podkreśla finał, w którym odbywa się pantomimiczna orgia u Porcji; uczestnicy jej półnędzy i odziani w maski obmacują się lubieżnie. W zabawie tej nie biorą udziału tylko dwie osoby, te, które zostały głęboko zranione: Shylock i – Antonio. Jest to dość zaskakująca próba rehabilitacji Antonia, w żaden sposób wcześniej nie sygnalizowana. Wydaje się też pomysłem niekonsekwentnym w zestawieniu z tezą główną; to przecież Antonio najokrutniej prześladował Shylocka, posuwając się nawet do rękoczynów, a wreszcie zabrał mu majątek i zmusił do przyjęcia chrztu. Ale widać zasady „politycznej poprawności” tak głęboko przemawiają do twórców spektaklu, że namiętna skłonność Antonia do własnej płci musiała przeważać i stać się tarczą chroniącą ową postać.

Wszystko razem – jeśli dodać jeszcze niespójność stylistyki spektaklu, w którym elementy tragiczne, komiczne, baśniowe i groteskowe, zamiast współgrać, gryzą się zawzięcie – jest dość irytujące i prowokuje do rozzłoszczonego wzruszenia ramionami. Korzyść z tej premiery taka tylko być może, iż teatr polski

przypomni sobie o istnieniu owej wyklętej a pełnej tajemnic sztuki Szekspira. Oby tak się stało.

Joanna Godlewska



KONSEKWENCJE ADOPCJI

Matka swojej matki

reżyseria – Robert Gliński
Polska, 1996

Przyznaję – od dawna nie widziałam dobrego polskiego filmu. Z tym większymi nadziejami wybrałam się na „Matkę swojej matki” w reżyserii R. Glińskiego. Bowiem i reżyser ma za sobą pewne dokonania (wystarczy przypomnieć film o tematyce dziecięcej – „Niedzielne igraszki”), i scenarzystka – Joanna Żółkowska – próbowała swych literackich sił w autobiograficznej książeczce („Układanka”), a obsada głównych ról (Maria Seweryn, Joanna Żółkowska, Krystyna Janda) sugerowała, że warto się tym filmem zainteresować. Jednakże dwie godziny w kinie pozbawiły mnie złudzeń.

Tematem filmu jest adopcja, a ściślej mówiąc odwieczne pytanie: czy i kiedy powiedzieć przybranemu dziecku, że miało innych biologicznych rodziców. Rzeczywiście jest to skomplikowany problem, zwłaszcza że chęć poznania swoich korzeni jest w każdym człowieku tak silna, iż

może odwrócić jego los. Główna bohaterka filmu to 18-letnia, dorastająca dziewczyna w maturalnej klasie. Uczy się w szkole muzycznej, jest uzdolnioną skrzypaczką, zamierza studiować w Nowym Jorku. Matka (naukowiec, weterynarz) powoli pakuje dla nich obu walizki. Właśnie w trakcie przeglądania papierów niechcący wychodzi na jaw ów dokument stwierdzający, że dziewczynkę zabrano niegdyś z domu dziecka. Wtedy pada nieuniknione pytanie: *Dlaczego mi nie powiedziałaś?* I bezbronna, ale nadzwyczaj szczerza odpowiedź: *Najpierw byłaś za mała, a potem zapomniałam.* Córka krzyczy: *Tego nie można zapomnieć!*

Może jednak można, a przynajmniej bardzo by się chciało. Dla przybranej matki przyniesiona do domu dziewczynka była nierozrwalną częścią jej życia, zawsze obok niej, jak na fotografiach w rodzinnym albumie. Odkrycie tajemnicy dla tej ponadczterdziestoletniej kobiety jest wielkim zagrożeniem, katastrofą psychiczną. Ta rola, którą Joanna Żółkowska przeznaczyła dla siebie, wydaje się najdojrzalsza, najlepiej zagrana i najbardziej wiarygodna (może z wyjątkiem ostatniej sceny, chyba przejęskrawionej). Niestety dwie pozostałe nie dorównują jej swym poziomem.

Fabula prowadzi nas w kierunku łatwym do przewidzenia. Dziewczyna szuka swojej prawdziwej matki. I znajduje ją. Gdzieś pod Warszawą, w zaniedbanej kamienicy mieszka Ewa, nie spełniona piosenkarka o burzliwym życiu uczuciowym, dotąd nie ustabilizowana i infantylna. Właściwie nie potrzebuje

dorosłej córki. W chwili gdy się pojawia, traktuje ją jak przyjaciółkę, z którą można się zabawiać. To córka stara się zaopiekować matką (stąd tytuł filmu).

Obie aktorki – Krystyna Janda i Maria Seweryn (w rzeczywistości, jak wiadomo, także matka i córka) – nie sprostają swoim zadaniom na ekranie. Młodsza jest sztywna, nie potrafi „zagrać twarzą” emocji, które nią targają. Nawet w jednej z kulminacyjnych scen – rozbicia skrzypiec – nie bierzemy udziału w jej rozterkach. Natomiast starsza szarżuje w stylu dobrze nam już znanym z jej wcześniejszych wcieleń filmowych („Kochankowie mojej mamy”, „Stan posiadania”). Gra osobą prymitywną za pomocą arsenału środków, wśród których nie zmienił się ani jeden szczegół. Być może bliskie pokrewieństwo nie sprzyja pracy na planie, a chęć zapewnienia własnemu dziecku jak najlepszego startu w trudnym rzemiośle aktorskim również paraliżuje, ale wszystkie te domysły nie usprawiedliwiają rezultatu, jaki proponuje się publiczności. Zresztą, kto wie, może jestem zanedo wybredna, może widownia telewizyjna, ta, która lubi oglądać popularne telenowele, zaakceptuje i taki produkt rodzimej kinematografii.

Na obronę twórców filmu trzeba dodać to, że sam scenariusz oparty na faktach jest wart głębszej refleksji. Powróćmy do pytania o konsekwencje decyzji o zostaniu zastępczymi rodzicami. Zdaniem Benjamina Spocka (amerykańskiego pediatry, autora poczytnego poradnika „Dziecko”), *nie należy ukrywać przed dzieckiem faktu adopcji. Czy*

przysposobione dziecko powinno o niej wiedzieć? Osoby doświadczone, mające do czynienia z tymi sprawami, zgodnie twierdzą, że tak. Z całą pewnością dziecko dowie się o tym wcześniej czy później od przypadkowych osób, choćby rodzice jak najstaranniej ukrywali ten fakt. Praktycznie nie ma przypadku, aby takie nieoczekiwane odkrycie nie wiązało się dla starszego dziecka, a nawet dla osoby dorosłej, z silnym wstrząsem psychicznym. Przez lata całe nie udaje się potem dziecku odzyskać utraconego poczucia bezpieczeństwa. Autor twierdzi, że adopcja w swej istocie jest świadomym darem serca, nie należy się jej wstydić ani ukrywać. Te wskazówki, jakkolwiek z pozoru proste i naturalne, niełatwo realizować w życiu.

Anna Pietrzak



książki

GLÓD ŻYCIA, GLÓD WIECZNOŚCI

Anna Janko

Zabici czasem długo stoją

Wyd. „OKIS”,
Wrocław 1995, ss. 63

Anna Piwkowska

Skaza

Wyd. „Wyzwania”,
Warszawa 1996, ss. 55

Każda z tych poetek zasługuje na osobne omówienie, o obu pisałam zresztą na tych łamach. Obie są młode i ambitne, Janko wydała dotychczas cztery zbiory wierszy, Piwkowska trzy. Ich żywa, aktywna kobiecość zainspirowała mnie myśleniem o fenomenie poetyckiego talentu jako sposobie osvajania świata. I Janko, i Piwkowska używają tej samej żeńskiej broni w walce z groźbą przemijania, z upływem czasu, z względnością naszych doczesnych poczynań, obie posługują się jak tarczą uczuciem miłości, cielesnością, ale też kulturowymi symbolami i mitami. A przecież, jak przystało na prawdziwe kapłanki muzy poezji, obie mają swoje własne metody obłaskawiania

rzeczywistości, mówią osobnymi językami, czerpią z innych arsenali środków ekspresji. Janko wyróżnia postawa agresywna, jej poezja to prowokacja, wyzwanie rzucone światu w akcie desperacji, próba ocalenia wartości istnienia przez wskazywanie palcem zła, okropności i paradoksów codzienności. Poezja Piwkowskiej to raczej zaklinanie, egzorcyzmowanie rzeczywistości, stwarzanie wierszem zasłony dymnej między otchłanią cierpienia a przeżywającą duszą.

Wiersze Janko z tomu „Zabici czasem długo stoją” już tytułem sugerują ton arogancji, ironii, wyzwania, który je przepełnia. Ów ton nie jest bynajmniej grą podjętą przez osobę złośliwą czy wyrachowaną, przeciwnie – to efekt rozpacz, poczucia zagubienia, świadomości grozy, jaką niesie życie. Dla tej poetki życie to rzeczywistość nieustanna walka z upływającym czasem, z udręką pamięci, z poczuciem niespełnienia, z problemami partnerstwa: *choć jesteście stworzeni / przeciwko sobie / chodzi o to aby się nie dać / i pozwolić całemu światu / by sobie przeszedł / pod naszymi złączonymi dłońmi*. Miłość nie jest więc dla Janko siłą jednokierunkową, wiąże się z nią ciągły niepokój, towarzyszy jej uczucie na przemian absolutnej wszechmocy i skrajnej bezradności. Jej erotyki pełne mrocznego piękna, fizycznej bliskości, przepełnia jednocześnie lęk przed utratą, degradacją piękna, groźbą rozpadu. Poetka stwarza swojej bohaterce lirycznej wciąż nowe bariery do przekraczania, aby nie poczuła się zbyt szczęśliwa. Spełnionym nadziejom przeciwsta-

wione jest okrucieństwo przypomnień z okresu wojny – przeżycia rodziców i innych krewnych – wciąż powraca widmo apokalipsy zatruwając chwile beztroski. Piętrząc przed samą sobą zmienne nastroje i stany ducha, poetka nie może oddać się w całości kontemplacji urody świata; jej sceptycyzm wciąż mnoży obrazy zagłady i duchowej ułomności człowieka: *i jeśli nawet jedna pieśń ta sama / przeszła wszystkie gardła przy okrągłym stole, (...) to jest to tylko seans / półpijaków prawdy*.

Dla Janko także język jest bronią wymierzoną przeciwko sobie samej: *Ani mieć / ani być* – powiada w wierszu „Androgyne”, tak uzupełniając dramatyczny dyalekt: *wreszcie siadłam naprzeciw siebie / jakbym zamierzała się golić*. Jej „słaba” płeć przejawia niezwykłą moc w kreowaniu potencjalnych, alternatywnych i relatywistycznych rozwiązań. Ostatecznie jednak poczucie rozdarcia, niejednorodności czasu, historii, biologii, przeznaczenia, składa się w dramat nie do rozwiązania:

– czy nikomu nie jest dane
zstać się w jedno
i zaciążyć głębokim szlachetnym
[ciężarem
we własnych rękach
(„Androgyne”)

Dramat niestabilności i niespełnienia stanowi również dominantę wierszy Anny Piwkowskiej. Żeńskość Piwkowskiej ma jednak odmienne promieniowanie emocjonalne. Nie agresja, bunt, szyderstwo, ale ciepło łagodności, rezygnacja i poddanie się losowi stanowią atuty

poetki w potyczce z grozą świata. Jej aktywność jest aktywnością marzenia, tęsknoty tak subtelnej, że aż zatracającej własną realność. Piwkowska podobnie jak Janko ma świadomość przemijalności i rozpadu doświadczanego świata, podobnie przemawia z pozycji śmierci, zaniku rozproszonej na nieskończoną ilość elementów materii istnienia, jednak w jej postawie nie ma wojowniczości i zawziętości Janko, jest to raczej uległość kogoś, kto poznał ostatecznie wszystkie mechanizmy i żywioły życia i nie wierzy w sens protestu i złorzeczenia.

Świat dla Piwkowskiej jest jak powtarzająca się scena w teatrze istnienia, gdzie wszystko już było, gdzie ból i szczęście odkrywają uparcie swoje role i nic nie może odmienić ustalonego raz na zawsze porządku. Poetka wierzy święcie jedynie w magię miłości tożsamą z magią sztuki. Janko zadaje dramatyczne pytania, wiedząc, że nie ma na nie odpowiedzi. Piwkowska uprzedza nie zadane jeszcze pytania przystając na świat taki, jaki jest. Jej język – rytmiczny, harmonijny, śpiewny – oblewa rzeczywistość jakby miękką falą słów, aby pochłonąć wszystko, cokolwiek istnieje, istniało, czy będzie istnieć. Uniestwienie dokonane w porwywie miłosnej ekstazy staje się ekwiwalentem, a może wręcz racją ocalenia. Bardzo to chrześcijański punkt widzenia, ale Piwkowska artykułuje przy okazji swoje własne indywidualne rozpoznania. Wcielając się w cudze grzechy, żądze, nieszczęścia, owijając się nimi jak welonem, poetka staje się po części wszystkimi przywoływanymi przez siebie

istotami, pomnażając, intensyfikując własne bycie: *Siostro moja, Ofelio, biała droga mleczna, / uwierz, rozumiem więcej, tak samo odwieczna / jak twój ból, jest ta żądza, która mnie w proch starła, / to pragnienie wielkości w małej duszy karła. / Więc kulę się na łóżku, chcę być jeszcze mniejsza, / przeczczysta jak kropla, od powietrza lżejsza. / Chcę stopić się w swej winie, chcę, by mnie nie było, / gdy jej jedynym grzechem była tylko miłość („Z Makbeta”).*

Piwkowska dociera do kresu możliwości ludzkiego poznania: piętrząc w swoich wierszach sprzeczności istnienia, kreuje światy na pograniczu życia i śmierci, jawy i snu, dnia i nocy, historii i zmyślenia, by przez wnikięcie w niemożliwe, niepojęte, nie istniejące zdobyć *pewność własnego losu*. Programowym utworem manifestującym ontologiczne rozterki i poznawcze konstelacje jest tytułowa „Skaza” opiewająca triumf wieloznaczenia. Iście Salomonowa mądrość wyziera z wierszy Piwkowskiej, która wie, że przyrodzonymi atrybutami człowieka są samotność i bezradność, zmienność i niekonsekwencja, głód akceptacji i żądza zatrąty. Między biegunami życia i śmierci trzeba zbudować dom, który musi zaświadczyć o ludzkim heroizmie. *Nie mamy o co kłócić się ze światem* – powie poetka w wierszu „Podaj mi ogień”, który jest hymnem na cześć niedoskonałości stworzenia i aktem afirmującej miłości. Miłość opisywana przez Piwkowską ma cechy boskie, albowiem tylko Bóg poleca kochać to co chore i ułomne. *To sprawa wiary, pomieszaną pojęć /*

i pomniejszenia zadawanych ciosów – mówi poetka w cytowanym już wyżej wierszu. W wierszach Piw-kowskiej pełno jest tej mądrej wiary i wyrozumiałej cierpliwości, gotowości cierpienia. Osoby przywoływane z imion i nazwisk, a także bezimienne symbole człowieczeństwa dźwigają brzemień istnienia jak łaskę. Nie można też nie wzruszać się obecnością w tych wierszach zwierząt, roślin, sprzętów i przedmiotów użytkowych, martwych okrucich rzeczywistości, które poetka ożywia swoją wyobraźnią, a także owych gestów, westchnień i chwil zapałnienia, gdy *wieczność mnie dotyka / i strach przed śmiercią cichnie, znika*.

Poetka ma wielki dar odkrywania we wszystkim, co jest i czego nie ma, znaków wieczności, boskiego piętna nieustannego rodzenia: *Gdy gdzieś na zawsze gaśnie gwiazda, / gdzie indziej owocują wiśnie*. Piw-kowska posiadała także i tę wiedzę, że:

*Nie to jest w życiu ważne, co
daje nam życie samo, ale
pragnienie, które jest jak tło
gdy skrzypce tkwią już w futerał.*
(„Upał”)

Dwie poetki, dwie wizje, dwa sposoby odpędzania demona śmierci, zniszczenia, rozpadu świata, przekleństwa niepewności, niejednoznaczności losu. Czytelnik niech sam wybierze, która z przedstawionych propozycji poetyckich ma dla niego większą wartość, która jest bliższa jego wrażliwości etycznej i gustom artystycznym.

Adriana Szymańska

PRZEKRACZANIE GRANIC

Michał Jagiełło
Trójkątna Turnia

„Iskry”, Warszawa 1996, ss. 140

Pierwsze z zamieszczonych w tym tomie opowiadań (przypomnijmy: autora kilku już pozycji prozatorskich, który po wydaniu powieści „Studnia” w 1985 r. na długie lata zamilkł jako twórca, wykorzystując z pożytkiem i oddaniem swe talenty działacza społecznego i wytrawnego negocjatora politycznego) zaczyna się jak utwór z dziedziny science fiction czy modnej dziś fantasy: bohater budzi się na tarasie skalnym wysoko nad doliną, w połowie filara prowadzącego na wysoki szczyt, i nie wie, dlaczego ani jak się tu znalazł. Mało tego, mimo usilnych, gorączkowych starań nie umie wyłuskać z pamięci niczego sensownego na temat własnej tożsamości i wie tylko tyle, że *nie wie, kim jest*. Próbuje się więc uczyć znowu siebie, od początku, i pierwsze, co odkrywa – jako wyjątkowo korzystne w jego położeniu – jest to, że wiedza o górach i pragmatyka wysokogórska jest dla niego czymś tak naturalnym jak *oddychanie*. Ta iluminacja nie tylko pozwala mu podjąć właściwe działania na skale, ale staje się też wyrazistym impulsem aktywizującym pamięć; powoli, sukcesywnie wyłaniają się z jej nieczynnej głębi urywane, zaczepiające jedno o drugie, ogniwa przeżyte.

Migawki przypadkowych przypomnień uruchamiają sekwencje

kolejnych retrospekcji. Jako najsilniejszy, przebija się *na powierzchnię* naprzód doświadczony niegdyś epizod lawiny i pomocy udzielonej współtowarzyszom nieszczęścia, później wracają reminiscencje ze wspinaczek po nie określonych jeszcze z nazw górach z partnerem, również na razie nie zidentyfikowanym w myśli, choć przecież był on *bliski jak najbliższy brat*. Po tych nitkach retrospektywy – mimo że z wolna nabrzmiewają one konkretnymi i nazwami (czasem obcojęzycznymi, wskazującymi na dość „międzynarodowe” korzenie osobowości bohatera, choć wiadomo, że jest Polakiem) – nie można jednak dojść do kłębka; zapewne nie tyle nie można, ile bohater zdaje się z coraz mniejszym entuzjazmem, a nawet jakby z narastającą niechęcią szukać owego najważniejszego dla siebie wyjaśnienia. Ba, kiedy przypadkiem znajduje się już blisko tego „kłębka” – kiedy mianowicie przypadkiem podsłuchuje zza skał głosy ratowników GOPR-u szukających, jak mamy prawo się domyślać, właśnie jego – podejmuje, chyba też ku własnemu zaskoczeniu, paniczną i jakby instynktowną ucieczkę, która okazuje się ucieczką od prawdy i równocześnie od siebie, takiego siebie, z jakim zapewne sam się nie godził (co chyba spowodowało nagłą decyzję samotnego wyjazdu w góry). Jak możemy my, czytelnicy, domniemywać na podstawie rozmów ratowników i strumienia świadomości bohatera, bezpośrednią przyczyną jego niezwyklej sytuacji jest to, że rozbił się wcześniej, prowadząc samochód na szosie górskiej, po czym zniknął z miejsca wypad-

ku... Ale jeśli to był zwykły wypadek, to dlaczego poszkodowany od razu uciekł zacierając wszelkie ślady, dlaczego zabrał z sobą plecak, pożywienie i był doskonale przygotowany do długotrwałej samotnej wyprawy wysokogórskiej...? Trzeba podkreślić, że narrator z wielką subtelnością, kunsztem psychologicznym, znajomością arkanów „suspensu” fabularnego odtwarza wędrówkę po górskich szlakach – i równocześnie intencjonalną w głąb siebie – tego uciekiniera od rzeczywistości współczesnej i zwłaszcza od swojego w niej „przydziału” egzystencjalnego.

Jest to niewątpliwie najbardziej mistrzowskie z trzech zamieszczonych w tomie Jagieliły opowiadań – które łączy nie tylko górską sceneria akcji i nie tylko podobieństwo schematu fabularnego: najbardziej „przechodnia” i fundamentalna jest tu kreacja bohatera. We wszystkich trzech przypadkach poznajemy mężczyznę w tzw. sile wieku, który w zasadzie ma już za sobą wszystkie blaski i gorycze życia i który ponadto czuje, że w gruncie rzeczy przeżył to, co może w istotny sposób wpłynąć na kształt i sens jego życia, więc już nic go nie zaskoczy, ani w wymiarze społecznym (ma do siebie wiele pretensji za dotychczasowe funkcjonowanie w zbiorowości ludzkiej), ani w planie indywidualnym (wiele znaczyły dla niego fascynacje erotyczne, miłości do wybranych Jurat i Ew, które to uczucia znajdowały swe spełnienie zawsze bardziej w wyobraźni niż w życiu). Jest to mężczyzna niezwykle wrażliwy, może nadwrażliwy, o nader czułym, wyostrozonym głosie sumie-

nia i stawiający sobie dość maksymalistyczne cele; trudno się więc dziwić, że z latami pogłębia się jego wewnętrzny dyskomfort psychiczny, narasta stan niezadowolenia z siebie – co w rezultacie, który poznajemy już bezpośrednio z treści opowiadań, doprowadza do dramatycznej decyzji postawienia siebie przed jakimś nadzwyczajnym, przełomowym zadaniem.

Ponieważ mężczyzna od młodości był związany wyczynowo i duchowo z górami, postanawia (jest to sytuacja wyjściowa schematu fabularnego we wszystkich trzech utworach) zerwać raptem i całkowicie – bodaj na pewien czas – ze swym cywilizowanym otoczeniem i swoimi w nim rolami i poddać się narzuconemu sobie surowemu, męskiemu egzaminowi życia, właśnie w górach. Dodatkowego wyjaśnienia, dlaczego są to akurat góry, możemy poszukać w podpowiedzi już nie narratora, a samego autora, uczestniczącego w ankiecie miesięcznika „Znak” (nr 7/1996) pt. „Jak wychowywać sumienie” i twierdzącego tam m.in.: *W górach, w sytuacjach skrajnych – a miewałem z takimi do czynienia jako ratownik górski i alpinista – wartości są tak wyostnione, że wyraźnie widać GRANICE, których przekroczenie równa się katastrofie biologicznej lub moralnej. Często-kroć faktycznie człowiek nie ma tam wyboru, albo inaczej: te dwie możliwości wyboru drogi są tak od siebie oddalone, że decyzję podejmuje się bez wahania – za ichórozostwem i męską kompromitacją lub za życiem, za zwyczajną przyzwoitością (...).* Wbrew pozorom, wybory w górach są łatwiejsze i czytelniej-

sze niż w mgielnej, rozmytej panoramie współczesnych nizin *łęk* – pisze Jagiełło – dlatego takie właśnie wyzwanie może wystawić mężczyznę na prawdziwą próbę; męczyzną, który – jak bohater „Trójkątnej Turni” – próbuje wyrwać się z macek zniewieściałej cywilizacji i sprawdzić swoją wartość, postępując nb. jakby w myśl scenariusza ideowego zarysowanego przed kilku laty przez krytycznego analytika współczesnej męskiej duszy, amerykańskiego poetę, Roberta Bly’a, w przetłumaczonym również w Polsce „Żelaznym Janie” (rozwijają te myśli ostatnio w 7/8 numerze „Odry” także Krzysztof Lechnicki w prowokacyjnie zatytułowanym tekście „Między Rambo a mięczakiem”).

Bohater książki Michała Jagiełły – zwłaszcza w drugim i trzecim opowiadaniu (w finale pierwszego jeszcze dając się skusić *łękem* i wraca ku dolinom) – nie tylko rzuca losowi męskie wyzwanie, ale posuwa się dalej: świadomie wyznacza sobie przeszkody, stawia przed sobą *granice, których przekroczenie równa się katastrofie*. Narzuca sobie dodatkowe utrudnienia, które w oczach mieszkańców nizin mogą uchodzić już za samobójcze. Takie, jak np. wypróbowywanie na sobie tego, ile dni głodówki można przeżyć w skrajnie trudnych warunkach w górach (konsultowany przed wyprawą lekarz wieści bohaterowi niechybną śmierć, co wcale go nie zraża) albo jak głęboko można zejść samotnie o jednej linie, z jedną latarką itp. do przepastnej jaskini (i tutaj bohater zdaje się podświadomie liczyć z ewentualnością ostate-

cznego rozstrzygnięcia swego losu, choć w myślach bagatelizuje te intencje).

Znamienne, że ten ideowo-psychologiczny scenariusz górskiej odysei bohatera jest w zaskakujący sposób pokrewny schematowi treściowemu innego utworu, który ukazał się niedawno na naszym rynku, który był pisany niezależnie i którego autora od Jagiełły raczej wiele dzieli, niż łączy (bo i „przydział” pokoleniowy, i filozofia społeczna, i temperament literacki, i upodobania stylistyczne) – myślę o „Białym kruku” Andrzeja Stasiuka. I tam grupa mężczyzn, przechodzących na różne sposoby przez swoją „smugę cienia” i nie znajdujących satysfakcjonującego spełnienia swoich życiowych ambicji oraz młodzieńczych marzeń, przygnębionych warunkami współczesnej cywilizacji w polskim wydaniu, gardzących (jak bohater „Trójkątnej Turni”) merkantylno-zniewieściałą rutyną wegetacji miejskiej, postanawia w środku najcięższej zimy wyruszyć w góry, w najbardziej niedostępne macezniki Bieszczad. Tyle że tej piątce „wspaniałych” przyświeca od początku zamiysł poddania się ostatecznej próbie, naruszenia „nieprzekraczalnych granic”; oni w zasadzie wyruszają w góry – jak po Londenowską przygodę – po piękną męską śmierć, nie godząc się ze swoim skazaniem na życie „mięczaków”. Bohaterowie Jagiełły, jak już sugerowałem, raczej ukrywają głęboko w podświadomości podobne intencje, o ile w ogóle je naprawdę żywią; w każdym razie nigdy się przed sobą do nich nie przyznają, wyruszając na granie i filary skalne. Chcą

sprawdzić siebie, poddać się prawdziwym kryteriom bytu, tak jak go pojmują, i być może dopiero wysoko w górze (albo głęboko w jaskini, w „Czytaniu jaskini”) nęci ich ta katastroficzna możliwość. Jeśli wzorów dla powieści Stasiuka można by szukać w przenicowanym schemacie powieści przygodowej, Londonowskiej, to opowiadaniom Jagiełły patronuje raczej model (a także chyba w pewnym stopniu styl) prozy Hemingwayowskiej.

Mieczysław Orski

NIEPOKORNI – STO LAT PÓŹNIEJ

Marian Brandys
Dziennik 1976–77

„Iskry”, Warszawa 1996

Mariana Brandysa nie trzeba przedstawiać czytającej publiczności. Jest powszechnie znanym prozaikiem, a jego „Koniec świata szwależerów” znajduje się niemal w każdej ambitniejszej bibliotece domowej. Jednak w swojej ostatniej książce „Dzienniku 1976–77”, odchodząc od wizerunku pisarza historycznego. Pokazuje nam siebie i swoje najbliższe otoczenie całkiem prywatnie, publikując po 20 latach brulion z osobistymi zapiskami. Ich początek łączy się z dniem 23 IX 1976 r., datą powstania Komitetu Obrony Robotników, którego aktywną działaczką była żona pisarza, aktorka – Halina Mikołajska.

„Dziennik 1976–77” to ślad pamięci o wydarzeniach, które rozgrywały się bezpośrednio wokół ich domu.

Dziś nie wypada pisać o KOR-ze po pierwsze dlatego, że KOR-u chyba w ogóle nie było. Po drugie, jeśli ostatecznie KOR był, to nie na swoim miejscu i nie w porę. Po trzecie KOR nie składał się z odpowiednich osób. Po czwarte, KOR niezupełnie robił to, co powinien był robić, żeby teraz robić dobre wrażenie – te słowa napisał Jacek Bocheński we wstępie do recenzji w „Gazecie Wyborczej” („Gazeta o książkach”, 12 VI 1996). Rzeczywiście są one obecnie niesłychanie trafne.

KOR powołała do życia grupa intelektualistów-zapaleńców ożywionych własnym uporem, którzy opowiadanie się po stronie prześladowanych opłacali represjami skierowanymi przeciwko nim samym. KOR wspierały osoby o znaczących nazwiskach, m.in. Jerzy Andrzejewski, Stanisław Barańczak, Ludwik Cohn, Jacek Kuroń, Jan Józef Lipski, Aniela Steinsbergowa, ks. Jan Zieja. O ich działaniach i kolejach zmagania z władzami PRL najbardziej wyczerpująco opowiedział Jacek Kuroń w książce „Gwiazdny czas” (a ostatnio przyjaciółom poświęcił wspomnienie na łamach czerwcowej „Polityki”). Jednak dziś, po 20 latach, jego głos, jednego z najbardziej zaangażowanych ludzi KOR-u, jest słabo słyszalny. Za to głośno, napastliwie i wręcz obelżywie krzyczy obecny przewodniczący „S” Zakładów „Ursus” – Zygmunt Wrzodak. Pozwolę sobie użyć w charakterze komentarza cytatu z tekstu Józefy Hennelowej: *Uroczystości 20-lecia robotniczego protestu*

w Ursusie pokazały, że można (...): zamiast najprostszego „dziękujemy” za tamtą odwagę i determinację solidarności w warunkach terroru, w których najpowszechniejszą reakcją był zwyczajny strach, obrzucić dawnych pomagających wyzwiskami i oszczerstwami. (...) Jest wewnętrzna sprawa związku, dalej spokojnie nazywającego się „Solidarność”, że chce mieć w swoich szeregach Zygmunta Wrzodaka i brać na swój rachunek wszystko, co on reprezentuje i mówi („Tygodnik Powszechny”, 7 VII 1996). Gorzka lekcja spotkała działaczy KOR-u, a słowa Jacka Bocheńskiego okazały się prorocze.

Jednakże „Dziennika” Mariana Brandysa nie można traktować tylko jako obserwacji zjawisk politycznych, które wstrząsnęły dostatnią erą Gierka. Pisarz dał w nim wyraz swoim wewnętrznym nastrojom, wątpliwościom i lękom. Początkowo nie wierzył w to, że ten osobliwy ruch przetrwa, że przerodzi się w coś więcej niż mała grupa opozycyjna, którą w dogodnej chwili władza zdusi. Dopiero gdy KOR okrzepł i stał się znany na Zachodzie, Brandys pozwolił sobie na odrobinę optymizmu. Był bardzo ostrożny, chciał być na tyle daleko, aby gwarantować bezpieczeństwo domu: dla babci i swojej wychowawcy, Tosi Krzysztofi, a zarazem na tyle blisko, aby w każdej chwili móc podać pomocną dłoń żonie, którą nieustannie inwigilacje doprowadziły na skraj samobójstwa. Brandys nie ukrywa swoich sympatii i niechęci w samym środowisku literackim: ceni Jana Józefa Szczepańskiego, Jerzego Łojka, Józefa Hena, nato-

miast bez ogródek wypomina koniunkturalizm Andrzejowi Kuśmierzewiczowi. Przy okazji wymienia i innych „luminarzy kultury” hołubionych przez władzę ludową: Romana Bratnego, Adama Hanuszkiewicza, Olę Lipińską. Ci wszyscy ludzie, o skrajnie odmiennych poglądach, spotykają się w Domu Literatów w Oborach i rzucają sobie spod oka kose spojrzenia. Pisarz je notuje.

Brandys nie próbuje ukrywać, że czuje się zmęczony, wyczerpany życiem w stresie i znękany nieustannym niepokojem o najbliższych. *Tylko spokojnie – mówię sobie. – Tylko spokojnie. Za wolność trzeba płacić.* Cena, oczywiście, jest wysoka. Pisarz odbiera burzliwe czasy każdym nerwem, skokami ciśnienia, depresją przemieszaną z euforią. Daje świadectwo tym stanom ciała i ducha na kartach dziennika, który dzięki temu jest niezwykle autentyczny. Nie ma w nim cienia kreacji, a jest po prostu zapis życia. Mikołajska, Brandys, jego brat i grono przyjaciół są niepokorni; podobnie jak ludzie z pokolenia pozytywistów, o których pisał w „Rodowodach niepokornych” Bohdan Cywiński. Są tacy w sto lat później, z własnego wyboru, i co najważniejsze, poczytują to sobie za cnotę. Niestety, cnota wybiera wąskie ścieżki i nie bywa powszechna.

„Dziennik 1976–77” Mariana Brandysa jest również dziełem literackim. Jacek Kuroń w jednym z listów pisanych do autora z więzienia zauważył: *Pisarz, prawdziwy pisarz, to, myślę sobie, po prostu taki facet, co wchodzi w nasze życie i zmusza, aby patrzeć na nie inaczej.*

Według tej definicji Marian Brandys z pewnością jest prawdziwym pisarzem, który nie tylko pokazuje świat, ale jeszcze wie, kiedy to zrobić. W 20 lat po powstaniu KOR-u, po fenomenie „Solidarności” i w obliczu rozbitcia obozu „po-sierpniowego” trafia ze swoją książką do tych, którzy myśleli lub myślą podobnie. Do niepokornych. Czy to prawda, że jest ich coraz mniej?

Anna Pietrzak

ATLANTYDA LITERATURY POLSKIEJ

Władysław Panas
Pismo i rana
Szkice
o problematyce
żydowskiej
w literaturze polskiej

DABAR,
Lublin 1996, ss. 155

Są teksty krytyczne, które wydają się ważniejsze niż obszar literatury podlegający w nich opisowi. Wystarczy przypomnieć dzieła choćby tych najbardziej znanych: Manfreda Kriedla, Stanisława Brzozowskiego, Henryka Elzenberga. Tak się stało i tym razem, gdy światło dzienne ujrzała nowa książka Władysława Panasa „Pismo i rana” wydana jako I tom serii edytorskiej Critice Literaturae Judaicae.

Zbiór ten, jak pisze jego autor, to rzecz o tym czego nie ma – choć jest

– w literaturze polskiej. Panas układa podejmowane przez siebie problemy chronologicznie. Zaczyna od minionego stulecia esejem: „Sacer: święty-przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku”. Zaczyna od szokującego i prowokującego stwierdzenia: *W 1821 roku w literaturze polskiej dokonał się akt fundamentalnej transgresji i epifanii. (...) Oto niezwykle popularny ówczesny pisarz, człowiek-instytucja, „dyktator moralny”, „człowiek-Polska” – Julian Ursyn Niemcewicz – publikuje powieść „Lejbe i Siora, czyli listy dwóch kochanków”. Ow „romans żydowski” – taki ma podtytuł – otwiera historię tematu żydowskiego w polskiej literaturze pięknej: pierwszy duży utwór w całości, od początku do końca, wypełniony problematyką żydowską.*

Autor już w pierwszym z omawianych tu szkiców wyznacza nawias czasowy dla swych dalszych obserwacji: *Tak jak symbolicznym początkiem tematu żydowskiego w literaturze polskiej jest „Lejbe i Siora” Niemcewicza, symbolicznym jej zakończeniem jest „Weiser Dawidek” (1987) Pawła Huelle – rzecz proklamująca nieobecność Dawidka-Innego.* Po wydaniu doskonałej powieści młodego prozaika gdańskiego temat żydowski w literaturze polskiej istnieje już tylko jako „postscriptum”. Panas zwraca uwagę, że w „Lejbie i Siorze”, pierwszej powieści żydowskiej pióra polskiego autora, dominują dwa tematy: przekroczenie w domenie erotyki – miłość dwojga kochanków, oraz w domenie sacrum – postulat reformy judaizmu. Świętość i erotyka

towarzyszą więc od początku problematyce polsko-żydowskiej, stając się centralnymi kategoriami tej topiki. Amplitudy tematyki żydowskiej wyznaczone przez Panasa to miłość, świętość i śmierć... Miłość i śmierć są więc w kontekście literatury polsko-żydowskiej dwoma biegunami sacrum. Terminom tym odpowiada zresztą stale obecna w tej literaturze opozycja „światłość – ciemność”, dzięki której świat żydowski jest obszarem świętym, lecz spowitym mrokiem. Jest, używając terminologii kabalistycznej, *ciemnym świecidłem*. W kolejnych esejach autor pozostaje wierny tym wyznacznikom aksjologicznym.

W szkicu „Sacer: święty-przeklęty” poruszane są również bolesne rewiry w relacjach polsko-żydowskich. Mówi się więc tu o nabrzmiałym napięciu, które przecież istnieje między sacrum żydowskim a chrześcijańskim, o ambiwalencji w dziedzinie przeżywania świętości, którą Panas określa językiem Caillois jako *sacer: święty-przeklęty. Droga do świętości prowadzi przez kłutwę* – przypomina jeden z bohaterów „Meira Ezofowicza”. Co ciekawe, kategoria „sacer” okazuje się użyteczna w odniesieniu do obrazu judaizmu w całej literaturze polskiej. Żyd to ktoś wybrany, ale jednocześnie przeklęty.

Panas wielokrotnie przywołuje imiona XIX-wiecznych pisarzy polskich pochodzenia żydowskiego: Czyńskiego, Klaczkę, Kraushara, Feldmana... i tych bardziej współczesnych: Karola Rosenfelda, Maurycego Szymła, Romana Brandstaetera, Andę Eker, Irmę Kanfer... Stosuje ten zabieg świadomie, wska-

zując w ten sposób na trzeci wymieniony już biegun literatury polsko-żydowskiej: śmierć-nieobecność. Równocześnie przypomina o pulsacji tej tematyki w dziełach Polaków, dla których obszar żydowski zawsze jednoznacznie kojarzył się z obcością. Wśród przywoływanych pisarzy warto wymienić Orzeszkową, Norwida, Konopnicką, Zapolską czy Świętochowskiego. W literaturze polsko-żydowskiej XIX w. *wszystko dzieje się w przestrzeni sacrum, która staje się przestrzenią dialektycznego napięcia i ambiwalencji*. Również problematyka wiary, obecna w tej topice, jest w napięciu między racjonalnym poznaniem żywym w refleksji Mojżesza Majmonidesa a ezoterycznym oświeceniem mędrców Kabały. Oba typy epistemologii łączy żydowskie doświadczenie egzystencjalne „bycia w drodze”, którego żywą materializacją jest starożytna literacka forma midraszu, opowiadanego w czasie uczt sederowej w noc paschalną. W ten oto sposób midrasz – „żywa opowieść” łączy w literaturze polsko-żydowskiej formę z treścią.

Kolejnym obszarem, w który zagłębia się W. Panas, jest tematyka związana z fenomenem literatury polsko-żydowskiej okresu 20-lecia międzywojennego. Refleksja nad tym zjawiskiem jest zawarta aż w trzech wymienionych esejach: „Ja – polski poeta hebrajski niemowa”, „Zamach pióra” oraz tytułowe „Pismo i rana”. Wyróżnikiem tej literatury jest *funkcjonowanie w obiegu komunikacyjnym obsługującym żydowski dyskurs w języku polskim oraz jej percepcja na tle treści tam artykułowanych*. Pytania, które sta-

wia Panas, odnoszą się do istoty zjawiska: czy ten „pobyt” w polskiej literaturze miał mieć charakter trwały, czy tylko przejściowy i okazjonalny? Żydzi w okresie 20-lecia w Polsce używali nie tylko języka polskiego, istniały wskazywane przez Panasa trzy obiegi kulturowe: polski, żydowski i hebrajski. Cechą przedwojennego żydowskiego paradygmatu kulturowo-komunikacyjnego jest więc wielojęzyczność. Literaturę pogranicza polsko-żydowskiego wyróżnia także *specyfika hipotetycznego podmiotu czynności twórczych oraz niepowtarzalny świat przedstawiony, czyli tematyka i topika, która odwołuje się do znaków żydowskiego kodu kulturowego i religijnego, a także zasady semantycznej organizacji wypowiedzi*. Ciekawym problemem teoretycznoliterackim jest również kwestia odbiorcy wirtualnego. Czytelnikiem literatury polsko-żydowskiej okresu przed II wojną światową nie zawsze był Żyd. Więcej – częściej był to Polak, rzadziej Polak-filosemita.

Relacje kształtujące oblicze literatury polsko-żydowskiej oddaje najlepiej, zdaniem Panasa, chiazm – figura retoryczna, której zasadą, obok odwróconej symetrii członów składniowych, jest różnicujące powtórzenie, jak w tytule eseju polsko-żydowskiego autora, Edmunda Steina: „Naród Mesjasza i Meszasz narodów”. Spotkanie Żyda i Polaka w literaturze to, parafrazując słowa Emmanuela Lévinasa, *spotkanie w samym sercu chiazmu*. Chiazm mający swoją realizację graficzną w alfabecie greckim, ma również swój odpowiednik semiotyczny w hebrajszczyźnie – alef. Chiazm

dokonyuje się również w samym wnętrzu wspominatej topiki żydowskiej, to tutaj ma miejsce spotkanie świeckości i sakralności. Chciałoby się tu powiedzieć „miejsce Mesjasza”, obszar epifanii, gdzie Inny ma szansę określić swoją tożsamość i głośno oświadczyć, jak niegdyś Samuel: *Jestem*. Chciałoby się tu na końcu również mówienie o Izraelu, Ziemi Świętej, w mowie obcej, i to w kategoriach czysto politycznych.

Literatura polsko-żydowska i żydowsko-polska jawi się jako ostatnie ghetto żydowskie w Polsce – pisze Panas. W literaturze tej Żyd przemawia poniekąd właśnie z getta, tzn. od wewnątrz, ze środka polskiej literatury. W 1931 r., roku debiutu największego poety polsko-żydowskiego 20-lecia, Maurycyego Szymła, po raz pierwszy przemawia w literaturze polskiej Żyd jako Żyd, Żyd jako podmiot kultury polskiej. Podmiot ten odślania siebie jako Innego, obwieszcza swą inność z wnętrza Tego Samego języka, z serca mowy – z poezji: *Zwierzam się tobie Eliasz, / mówą swych ojców sepleniąc / (...) Że nigdy nie nazwę w swych / wierszach matki mojej imienia. / Bo nie pomieści się smutkiem / w pogodzie słowiańskich słów*.

Sytuacja poetów polsko-żydowskich była tragiczna, bo być poetą oznacza przecież posiadanie nadmiaru słów, to największa intensywność mowy, szczególnie zwiększona jej obecność. Przez swoją „obecność” i swoistą nieporadność językową poeci odkrywali *dychotomię pisma i rany, jej asymetrię i niewspółmierność* – można być poetą polskim, nie będąc Polakiem; można być poetą polskim, będąc Żydem, ale

sytuacja ta boli, powoduje krwawienie...

Szkic „Zagłada od zagłady” Panas rozpoczyna od przytoczenia pozbawionego sensu zdania jednej z bohaterów opowiadania Marii Dąbrowskiej „W piękny letni poranek”: *Dlaczego Warszawa nie zrobi tej rzezi zagłady od zagłady?* Rzecz więc będzie dotyczyć zakłócenia mowy, „szumu informacyjnego”, nie tylko na płaszczyźnie językowej, ale również etycznej, ontologicznej, estetycznej. Zakłócenie to wywołało doświadczenie zagłady. Słusznie we wstępie Panas odróżnia pojęcie „zagłada” od religijnie nasyconego greckiego terminu „holocaust”, który niesie ze sobą aspekt dobrowolności i poświęcenia. Żydowska „ofiara” nie była dobrowolna i trudno doszukiwać się w niej znaków obecności sacrum. Przedmiotem szkicu jest więc nieprzekładalne na język dyskursu doświadczenie cierpienia i śmierci Innego. Pożydowskie słowo „szoa” jest więc z „literaturą polską” w interakcji, w zderzeniu.

Pisarze polsko-żydowscy mówią o doświadczeniu Szoa różnie. Raz tak jak Henryk Grynberg, jako *naoczni świadkowie nieobecności*, którzy znajdowali się w epicentrum. Innym razem jako *ukryci*, dla których największą wartością jest przeżycie *po aryjskiej stronie*. Wszystkie przekazy łączy mówienie o rzeczywistości z pozycji ofiary oraz świadomość, że tu, w Polsce, miejscu zagłady, przebiega oś świata, serce historii. Tematyka zagłady dla tych, którzy przeżyli spośród narodu *skazanego na rzeź*, stała się po wojnie obsesją.

Drugi biegun wyznaczają świadectwa polskie, głosy tych, którzy znajdowali się poza *światem umarłych* i nie byli skazani na Szoah. Oni także dawali świadectwo, może niewspółmierne z rozmiarem dokonanej zbrodni, ale jednak... Panas przywołuje więc listę również polskich literatów: Andrzejewski, Borowski, Miłosz, Nałkowska, Różewicz, Zagórski... I jeszcze najnowsze świadectwa, pisane już z innej perspektywy, często przez tych, dla których zagłada była tylko epizodem z kart podręcznika od historii: Rymkiewicz, Huelle, Szewc... Pisarze ci już z pewnej perspektywy próbują przemyśleć sens i konsekwencje tego wydarzenia. W pisarstwie polsko-żydowskim widoczna jest dychoetomia – różnica stanowisk obserwacji: miejsce ofiary i miejsce świadka. *Szoah w literaturze polskiej to głos ofiar i świadków. I ten zmieszany chór głosów wydaje się jej istotną cechą*. Obie strony przedziela jednak jakiś nie tylko historyczny i widzialny mur getta, ale również polaryzujący mur obojętności, różnica różnic: *Im bliżej śmierci tym więcej różnic*. Czuje się to również dzisiaj, 50 lat po wojnie...

Ostatni szkic Panasa „Topika judajska w literaturze polskiej XX wieku” jest próbą uporządkowania wcześniej analizowanej problematyki. Panas pokazuje więc główne źródła archetypiczne literatury żydowskiej: Biblię, Talmud i Kabałę. Wskazując więc na główne tropy, wyróżnia w topice judaiskiej charakterystyczne dla niej motywy religijne: Prawo, klótnia z Bogiem, Księga-Autentyk; motywy świeckie: Żydowskie miasteczko, Erec Izrael;

tropy mistyczne: kabalistyczny Golem, Światło, Anioł; oraz jedyny topos antysemicki: Żyd – wieczny tułacz. Tom zamyka „Addena” – krótki wybór wierszy poetów polsko-żydowskich 20-lecia międzywojennego – Maurycego Schlanger’a i Maurycego Szymała.

Zbiór szkiców krytycznych „Pismo i rana” oprócz swoich niewątpliwych walorów historyczno- i teoretycznoliterackich wyróżnia się jeszcze jednym: Władysław Panas, mam wrażenie skutecznie, odbudowuje zniszczoną przez „nieobecność”, podstawową relację, jaka winna istnieć pomiędzy nadawcą a odbiorcą na tym kruchym obszarze „Atlantydy literatury polskiej”, relację: Ja – Ty...

Sławomir Żurek

UWIEDZIONY PRZESZŁOŚCIĄ

Antoni Czyż
Światło i słowo
Egzystencjalne
czytanie
tekstów dawnych

Tow. „Ogród Ksiąg”,
Warszawa 1995

Jako V tom serii wydawanej przez Towarzystwo „Ogród Ksiąg” ukazała się książka A. Czyży. Opały tom z okładką zaprojektowaną przez autora, z płomiennym, wręcz mistycznym rysunkiem, już zapowiadającym podobną treść. Bóg to

tytuł obrazu, ale i klucz do całości: migotliwej, bogatej, wymykającej się słowu. Wszak nie tylko o Bogu traktującej, a może przede wszystkim o człowieku tęskniącym za Bogiem, po omacku szukającym, z trudem, ale wytrwale, dla tej tęsknoty i dla wyrazu tego szukania.

Czyż jest badaczem wytrawnym. Chciałby polską literaturę odczytać na nowo, z uwzględnieniem jej wielogłosowości i niejednorodności. Zachęca do odkrywania, publikowania i rozumnego czytania tekstów dawnych, a niesłusznie zapomnianych czy wręcz nieznanych. Jego rozumienie literatury (za S. Skwarczyńską) jest bardzo pojemne. Wielokrotnie powtarza, że *każdy sensowny twór słowny zasługuje na miano literatury*.

Autor ma swoich ulubieńców. Często przypomina Jana Pawła II i jego encykliki wnikliwie analizujące kondycję duchową współczesnego człowieka i świata; św. Ignacego Loyolę, który dzięki „Ćwiczeniom Duchownym” skutecznie przekonał nowożytnego człowieka o możliwości zmiany i przemiany, jeśli tylko się w ową możliwość uwierzy i będzie współpracować z łaską. Teksty Kaspra Drużbickiego i Magdaleny Mortęskiej są wielce przekonującym zapisem tej wiary. Mamy też odkrywcze i nowatorskie odczytanie staropolskich arcydzieł, jak choćby „Bogurodzicy” czy „Żywota człowieka poczciwego”. To, co pisze Czyż, jawi się jako ważne dla właściwego zrozumienia literatury i nie tylko. A pisze polemizując i odcinając się od osądów klasycznych, jak choćby I. Chrzanowskiego, który nie znośił twór-

czości ks. Baki, M. Janion, chyba przeceniającej rolę romantyzmu w historii literatury polskiej, czy wreszcie Gombrowicza, genialnego ignoranta własnej przeszłości (to w niczym nie umniejsza znaczenia i wagi przekornego „dialogowania” Gombrowicza z uświęconymi autoritetami).

Teksty zebrane w tomie „Światło i słowo” były w większości publikowane w różnych czasopismach i pracach zbiorowych, tutaj jednak układają się w nową całość. Każdy z nich stanowi uchylenie okna na świat obiecujący jeszcze więcej. Jest to świat rozumiejącej humanistyki, dla której tekst z przeszłości to nie szacowny i z pietyzmem analizowany zabytek, ale klucz otwierający tajemnice bytu autora i czytelnika. Właśnie w tym ponownym „pisanii”, jakim jest lektura dziedzictwa przeszłości, tekst zaczyna żyć nowym życiem. Staje się źródłem światła z przeszłości oświecającego mroki słowa, a może wręcz Logosu.

Jest też mowa o kulturotwórczej roli benedyktynów, o jezuitach, o benedyktynie pozostającej pod wpływem duchowości zarówno benedyktyńskiej, jak i jezuickiej, o malarstwie wschodnim i zachodnim, a zatem o szeroko rozumianym dziedzictwie duchowym i o konieczności zakorzenienia w nim. Autor tak mówi we wstępie o spuściźnie staropolskiej: *Z całą powagą i mocą pragnę wskazać na staropolskie dziedzictwo jako niezbędne, żywe, bogate, wspaniałe, niezwykle, a zresztą – otwarte na wielkie tematy ludzkie* (s. VII).

Czyż potrafi to robić. Wskażę kilka przykładów. Oto jak pisze

o „Bogurodzicy”: *Trwa poprzez wspólnotę, śpiew i obrzęd. I tylko tak przemienia. Gdy jednak tak ją przyjąć i – w nadziei Eucharystii – współzłóż z innymi (z ojcami...) wyśpiewać, będzie pieśnią-przejściem i pieśnią iluminacją: osadzi człowieka w domu Prawdy i odsłoni ten dom. Stanie się wtedy ikoną Obcowania, a puste myśli („napełń myśli”) i spragnione serca wypełni dar Bożej obecności, jakiej dostąpić mogą – w spotkaniu mistycznym – tylko ludzie ufni i przemienieni. Liturgia i pieśń będą „niegasnącym światłem teofanii” (s. 19).*

O Reju: *Zgodę na świat wywodzi z całego, porażającego bogactwa doświadczeń ludzkich i biada temu, kto chciałby dojrzeć w „Żywocie” kostyczny traktat metafizyczny! Jest to portret: bujny, barwny, porywający. Bo tylko tak – w rozwichrzonej bujności życia i nieobliczalnie wartkim strumieniu doznań naturalnych – da się ujrzyć to, co nadnaturalne (s. 102).*

Spostrzeżenia na temat osoby i twórczości Józefa Baki nie tylko zachęcają do sięgnięcia po wydany (przy współudziale Czyży) w 1986 r. tomik „Poezji”, ale są też istotnymi uwagami o kulturze w ogóle: „Uwagi” stają tak tekstem rdzennie metafizycznym, rytuałem inicjacyjnym, wejściem w dobro i światło poprzez cierpienie i mrok. Jak wcześniej „Treny” Kochanowskiego. Jak pisma mistyczne św. Jana od Krzyża: z ich myślą, że uczestnictwo w Bogu „wymaga nocy”. Baka żyje i tworzy w czasach dojrzewania kultury oświecenia: przecież jej nie ulega, widzi raczej jako ciemną i nieludzką. I wyszukuje. Dla wstrzą-

su. Dla Boga. Jako misjonarz (s. 261). I jeszcze jeden cytat o Bace: *Retoryką w ujęciu Baki staje się po prostu żywa mowa. Chłodny ożywczy strumień. Wykończona, dokładna teoria retoryczna objawia swą bezużyteczność. O ileż ciekawsze zdają się formy niewykończone, in statu nascendi, ów chaos istnienia! Dawna retoryka – dowodzi struktura „Uwag” – jest kłamstwem. Prawem człowieka jest przecież kształtowanie swej wypowiedzi wedle naturalnych cech żywego słowa. Nieostateczność określa mowę Baki i jego styl. Chodzi o wolność (s. 285).*

Krótko mówiąc Antoniego Czyży warto czytać, bo naprawdę mądrze pisze o przeszłości. Dał się jej uwieść i skutecznie kusi czytelnika swoich arcyciekawych i zapładniających analiz.

Stanisław Obirek SJ

PRZEJŚCIE DO DEMOKRACJI

Victor M. Pérez-Díaz
*Powrót
społeczeństwa
obywatelskiego
w Hiszpanii*

Znak, Kraków 1996

Stawiamy sobie coraz częściej pytanie, dlaczego udaje się, albo przeciwnie, nie udaje się, dokonać przejścia do demokracji. Co mianowicie decyduje o powodzeniu poko-

jowego demontażu jednego systemu i wynagocjowanej instalacji innego? Wśród sporów o odpowiedzialność za niepowodzenie zatracala się myśl, że przecież nie jest wcale obojętne, jaki to system miał ulec zmianie. W porównaniach polsko-hiszpańskich eksponowano zwykle porozumienie sił politycznych, mniej uwagi przyznając kwestii zasadniczej odmienności układów odejścia. Błąd ten stał się powodem wielu nieporozumień.

Odmienność systemów Hiszpanii i Polski jest oczywista dla Pérez-Díaza, socjologa z Uniwersytetu Harvarda. Hiszpański autor idzie jednak dalej. Zwraca mianowicie uwagę, że o powodzeniu przejścia w Hiszpanii zdecydowała obywatelskość społeczeństwa. Strategie sił politycznych i taktyki jednostek nie miałyby skuteczności bez uprzedniego powrotu na scenę społeczeństwa obywatelskiego. Jest to bardzo istotne przedstawienie akcentów. Najpierw dokonują się zmiany społeczne, a ich konsekwencją są przekształcenia systemów politycznych i ustrojów państwowych. To jest dosyć trywialne sformułowanie, z daleka trącające prymitywnym marksizmem. Tym niemniej warto się nad nim chwilę zastanowić.

Autor dowodzi, że *przejście zakończy się sukcesem tylko wtedy (i tylko w tej mierze), gdy społeczeństwo obywatelskie lub podobne ciało albo istniało już u jego progu, albo zostało ustanowione w jego toku* (s. 53). Jego analizy posługują się rozbudowaną literaturą, ale przynoszą także bardzo interesujące interpretacje przypadku hiszpańskiego. Mam nadzieję, że zastąpią

nadal częste w Polsce uproszczone lub ideologicznie zorientowane interpretacje.

Pokazanie hiszpańskiego przejścia i analiza społeczeństwa obywatelskiego to mniej więcej trzecia część omawianej książki. Dalej jednak znajdujemy niezwykle interesujące analizy trzech zjawisk współczesnej Hiszpanii, które mogą się okazać pomocne w rozumieniu istotnych zagadnień naszej epoki. Są to, w kolejności poruszania, KOŚCIÓŁ I RELIGIA, REGIONY I WŁADZE ŚREDNIEGO SZCZEBŁA oraz ROBOTNICZY I ZWIĄZKI ZAWODOWE. Są to przedstawienia bardzo szczegółowe, chwilami nużące żargonem naukowym, ale bezwzględnie rewelacyjne. Przystojenie nam tej książki w serii „Demokracja. Filozofia i praktyka” zasługuje na najwyższe uznanie.

Może nie wszystkie interpretacje i wnioski dotyczące Kościoła w Hiszpanii będą nam odpowiadać. Warto natomiast zwrócić uwagę na wnioski dotyczące trwania religii i perspektyw odrodzenia roli Kościoła. Dzieje Kościoła w Hiszpanii XX w. są u nas prawie nie znane, tymczasem bez tego aspektu nie da się zrozumieć fenomenu frankizmu i przejścia do demokracji. To Kościół wezwał do pojednania narodowego i okazał gotowość do próby o wybaczenie, czyniąc decydujący krok w kierunku przełamania antyreligijnych i antyklerykalnych postaw. Autor nie prowadzi swej relacji w kategoriach czarno-białego stereotypu, podkreśla złożoność warunków, które związały Kościół z państwem po wojnie domowej, a następnie prowadziły do separacji. Autor eksponuje dopasowanie się

Kościół do konstytucji uznającej zasadę bezwyznaniowości państwa, ale wskazuje też na cenę, jaką przyszło zapłacić za skupienie wysiłku na łagodzeniu konfliktu wewnętrznego. *Religia nie polaryzuje już Hiszpanów ani politycznie, ani społecznie* (s. 197) i to jest zjawisko pozytywne. Natomiast kryzys wartości jest ewidentnie związany z ewolucją Kościoła. Wbrew jednak mitom o historycznej nieuchronności sekularyzacji autor dostrzega oznaki nadziei. Książka doprowadzona do początku lat 90. tylko ubocznie zatracą o kwestię kryzysu moralności publicznej, ale pozwala na głębsze zrozumienie docierających do nas informacji i wrażeń.

W dwu pozostałych kwestiach autor przedstawia nie mniej ciekawe informacje i przemyślenia. Hiszpania jest krajem autonomicznych regionów, ale doświadczenie to nie okazuje się ani trochę egzotyczne. Powiedziałbym nawet, że wnioski brzmią dla nas wyjątkowo aktualnie. Dotyczy to także istoty paktów społecznych i konsekwencji, wcale niejednoznacznych, negocjowania między społeczeństwem a państwem, między aktorami życia społecznego.

Aż nadto wykorzystywano możliwość snucia analogii w procesach dziejowych Polski i Hiszpanii. Przyznaję jednak, że jest to tendencja zdrowsza od popularnego u nas dopasowywania Hiszpanii do odgórnie przyjmowanych założeń. Omawiana książka ma szansę dokonania wyłomu w stereotypach. Byłoby dobrze, gdyby ją czytano nie tylko na seminariach uniwersyteckich!

Jan Kieniewicz

PROBLEM KRESÓW ZACHODNICH

Marian Mroczo
*Ziemie dzielnic
pruskiej
w polskich
koncepcjach
i działalności
politycznej
1864-1939*

„Marpres”,
Gdańsk 1994, ss. 302

Problematyka ziem zaboru pruskiego i stosunków polsko-niemieckich w dziejach Polski doczekała się już ogromnej literatury, acz o nierównej wartości. Na tym tle wyróżniają się dotychczas wydane monografie gdańskiego historyka, Mariana Mroczo, wybitnego badacza polskiej myśli zachodniej dziejów najnowszych.

Prezentowana tutaj książka prof. Mroczo bazuje w dużej części na jego dotychczasowych badaniach, szczególnie na ustaleniach zawartych w studium „Polska myśl zachodnia 1918-1939” (Poznań 1986). Autor w swej najnowszej pracy analizuje nie tylko polską polityczną myśl zachodnią, ale też pokazuje jej miejsce w działalności głównych polskich sił politycznych tego okresu. Wszystkie te fakty są prezentowane na szerokim tle najważniejszych ówczesnych wydarzeń z dziejów ziem polskich i stosunków polsko-niemieckich. Studium zostało

podzielone na kilka części: okres zaborów; I wojna światowa i walka o granice zachodnie Polski; problem ziem byłego już zaboru pruskiego (ale też terenów, które pozostały w państwie niemieckim) w II Rzeczypospolitej. Praca interesująca pokazuje wzrost zainteresowania ziemiami zaboru pruskiego po zjednoczeniu Niemiec w 1871 r. Mroczko skupia się tutaj nie tylko na koncepcjach polityków, ale też prezentuje poglądy ówczesnej elity (np. J.I. Kraszewskiego, H. Sienkiewicza, W. Nałkowskiego, E. Romera). Problem kresów zachodnich był bowiem nie tylko domeną polityków, ale też wzbudzał zainteresowanie społeczeństwa ziem polskich, bez względu na dzielące je kordony zaborcze. Tutaj szczególnie wiele uwagi zajmuje analiza poglądów obozu narodowego, w którego myśli politycznej kwestia stosunków polsko-niemieckich i sprawa zaboru pruskiego zajmowała bardzo eksploatowane miejsce.

Książka pokazuje, choć chyba w zbyt wąskim zakresie, rolę Kościoła katolickiego, który uczynił przecież wiele dla podtrzymania polskości i walki z germanizacją na ziemiach zaboru pruskiego. Opinia na temat działalności Kościoła nie jest tylko jednoznacznie pozytywna. Autor zauważa pojednawczą postawę abpa gnieźnieńskiego Mieczysława Ledóchowskiego wobec władz pruskich po 1866 r. Na tym tle przypomina krytykę Kościoła w tym okresie przez Kraszewskiego za zbyt nikłą, jego zdaniem, zaangażowanie w obronę Polaków przed polityką germanizacyjną rządu pruskiego. Odmienne już opinie na temat roli

Kościola wyraża prof. Mroczko co do okresu Kulturkampfu. Połączenie prześladowań antypolskich z walką z Kościołem miało i ten skutek, że *powodowało jeszcze większą identyfikację polskości z katolicyzmem*. Wyrazem tego był utrwalony stereotyp Polaka-katolika (przy wszystkich pozytywach i negatywach tego zjawiska). Ogólnie zatem prowadziło to do procesu charakterystycznego dla zaboru pruskiego, mianowicie do *wzrostu wpływów i autorytetu duchowieństwa, nie tylko w sferze życia religijnego, lecz także w życiu politycznym i kulturalnym*. Mroczko przypomina również duchownych polskich zasłużonych na niwie pracy narodowej, jak np. ks. Augustyna Szamarzewskiego, ks. Piotra Wawrzyniaka, historyka ks. Stanisława Kujota.

Druga część pracy poświęcona problematyce zaboru pruskiego w latach I wojny światowej ukazuje przyczyny i przebieg powrotu części tych ziem do niepodległej Polski po 1918 r. Eksponuje wielki wysiłek polityczny, dyplomatyczny i wreszcie militarny, który do tego doprowadził.

Okres II Rzeczypospolitej zajmuje w książce szczególne miejsce. Niemcy nigdy nie pogodzili się z utratą swych ziem wschodnich i robili wszystko, by powrócić one do Rzeszy. W tych planach ważką rolę odgrywała mniejszość niemiecka w Polsce. Zatem problematyka ziem byłego zaboru pruskiego bardzo ciążyła na stosunkach polsko-niemieckich w okresie międzywojennym. Autor trafnie zauważa, iż *zbyt wiele różnic dzieliło oba państwa i narody, zbyt bliskie, tkwiące*

w świadomości powszechnej, zwłaszcza zaś w świadomości społeczeństwa ziem zachodnich, były negatywne doświadczenia wyniesione z historii dalszej i bliższej, u podstaw których kwitła wciąż niewiara w możliwość racjonalnego ułożenia wzajemnych relacji. Dodaje też, że przemożny wpływ na stan stosunków polsko-niemieckich wywierało wszakże również wiele innych czynników, w tym nastroje i układ sił politycznych w samych Niemczech, stopień aktywności mniejszości niemieckiej w Polsce oraz sytuacja mniejszości polskiej w Niemczech. Wszystko to razem składało się na ogólny obraz kształtujący wzajemne stosunki, co znajdowało swe odbicie w prasie oraz w działalności poszczególnych ugrupowań politycznych w kraju. Autor słusznie konkluduje, iż dominująca w polskiej polityce w okresie międzywojennym zasada obrony systemu wersalskiego, którego ważką dla Polski przesłanką było objęcie terenów zaboru pruskiego, uniemożliwiała racjonalne porozumienie z Niemcami, zmierzającymi do rewizji granic i obalenia traktatu wersalskiego.

Na tle rozważań o miejscu byłego zaboru pruskiego w myśli i praktyce politycznej najważniejszych partii II Rzeczypospolitej (najwięcej miejsca zajmuje tutaj obóz narodowy), uderza zupełny brak analizy funkcjonowania Kościoła katolickiego na kresach zachodnich Polski, zwłaszcza na tle garści informacji dotyczących okresu wcześniejszego. Co prawda Kościół nie był i nie jest siłą polityczną, jednak w życiu tych ziem odgrywał wielką rolę, wykraczającą poza wymiar czysto religij-

ny. Wpływał niewątpliwie na tworzenie wielu koncepcji politycznych. Zważyć tu trzeba również, że badania nad tym aspektem działalności Kościoła są słabo zaawansowane. Kościół na tych ziemiach był niewątpliwie czynnikiem integrującym i polonizacyjnym, ale też musiał się liczyć z obecnością mniejszości niemieckiej na kresach zachodnich, jej zaognionymi stosunkami z Polakami i polską administracją, wreszcie z nie najlepszymi stosunkami polsko-niemieckimi, dla których zachodnia część Polski była czułym barometrem. Dochodziły do tego konflikty związane z ostrym polonizacyjnym i antyniemieckim kursem administracji państwowej np. na Górnym Śląsku, podgrzewającym napięcia nacjonalistyczne, czemu sprzeciwiał się Kościół. Problematyka ta czeka jeszcze na swojego badacza.

Jarosław Macała

W POSZUKIWANIU SENSU DZIEJÓW

Hans Urs
von Balthasar
Teologia dziejów

Wyd. Znak,
Kraków 1996, ss. 135

Potrzeba teologii dziejów płynie z doświadczenia czasowości człowieka, doświadczenia indywidualnych dziejów. Przeżywanie historii własnego życia zmusza do zadawania pytań o jej sens. Teologia dziejów pragnie szukać sensu dziejów świata i osoby w świetle Objawienia. Książka von Balthasara podejmuje tę właśnie problematykę. Zarys teologii dziejów, jaki otrzymujemy, może służyć jako kompetentny przewodnik w trudzie doszukiwania się Bożego sensu świata.

Oś rozważań von Balthasara stanowi napięcie między tym, co w dziejach wydaje się powszechne, ogólne, wręcz konieczne, a tym, co jednostkowe, konkretne, przypadkowe. Obie te rzeczywistości przeplatają się nieustannie w polu naszego widzenia, tworzą szczególną ośnowę naszego życia. Co stanowi normę? Czy możliwe jest ustalenie jakiejś normy, jakiegoś sensu nadrzędnego wobec tego splotu? Czy możemy znaleźć jakiś punkt dziejów, w którym oba te czynniki tak się ze sobą złączyły, że punkt ten, wydarzenie, może się stać dla wszelkich dziejów – zarówno powszechnych, jak i indywidualnych – punktem odniesienia?

Tym punktem jest oczywiście postać Jezusa. W Nim w szczególnie sposób spotkały się dzieje powszechne i jednostkowe. Chrystus ukazuje się przede wszystkim jako zwieńczenie pewnej historii, cel, do którego ta historia zmierzała. Swoim przyjściem wypełnia tę historię, nadając jej *ex post* właściwy sens. Każdy pojedynczy element historii zbawienia, każdy czyn prorocki, każde słowo głoszone przez wieki w imieniu Boga, w Jezusie Chrystusie znajduje swą ostateczną realizację i właściwe, najgłębsze, prawdziwe znaczenie. Jednocześnie Chrystus kładzie się niczym fundament pod właściwy sens dziejów, które następują po Jego przyjściu. Dzieje się to na mocy daru Ducha Świętego przez sakramenty, istnienie i życie Kościoła, które to rzeczywistości uobecniają Chrystusa w historii powszechnej. Staje się tak dlatego, że Chrystus przeżywa zwykły, ludzki, jednostkowy los. Nie pozostaje jedynie stwórczym Logosem, ale wchodzi w dzieje jako konkretna jednostka. W Jego życiu jako prawdziwego człowieka pojawia się szczególnie spłot dziejów ogólnoswiatowych i jednostkowych – dzieje świata spotykają swój sens i punkt odniesienia.

Wydaje się, że najcenniejsze fragmenty książki von Balthasara to dociekania dotyczące przeżywania czasu przez Jezusa Chrystusa. Ten, który jest odwieczny, przeżywa czasowość, wieczność staje się obecna w czasie. Jak przeniknąć tę tajemnicę, jak się do niej przybliżyć? Von Balthasar ukazuje Chrystusa jako tego, który wszystko, czym

jest, otrzymuje odwiecznie od Ojca. On sam jest niejako przyjmowaniem – lecz nie przyjmowaniem „czegoś”, ale samego siebie, co się realizuje nie tylko w wieczności, ale w przedziwny sposób otwiera możliwość działania Boga w świecie przez wcielenie Syna. Otwartość Jezusa na przyjmowanie wszystkiego od Ojca, gotowość oddania się całkowicie ojcowskiej misji, wypełnia Jego ziemskie życie, staje się sposobem przeżywania czasowości, a także sposobem wyrażenia wieczności Syna w czasie: sposób istnienia Syna w wieczności i w czasie istotnie się nie zmienia – pozostaje przyjmowaniem samego siebie od Ojca.

Ostatni rozdział ukazuje wymiar daru, łaski w życiu chrześcijanina. Tym samym otrzymujemy klamrę spinającą dzieło – jest nią naśladowanie Chrystusa. Sens dziejów, zarówno jednostkowych, jak i powszechnych, polega na naśladowaniu Chrystusa i Jego przeżywania czasu. Naśladowanie to realizowanie tej normy, którą On nadał ludzkim dzieciom przez swoje ludzkie życie.

Tak jak Chrystus żył w czasie: otwarcie, z ufnością, nie troszcząc się o siebie i nie planując swego postępowania, nie uprzedzając woli Ojca, lecz wierząc, żywiąc nadzieję i miłując Boga i ludzi – tak uczeń powinien iść w Jego ślady. Winien pozostawać w czasie i nie wznosić się ponad czas. Gotów starać się zrozumieć znaki czasu i zawarte w nich przesłanie, bez chęci tytanicznego narzucenia czasowi swojego własnego, przez siebie wymyślnego sensu. Przyjmować treść

i wykładnię swego życia, a nawet po prostu swój czas jako w każdym momencie podarowane przez Boga, nie próbując prometejsko nimi zawładnąć. Pamiętać o tym, że podstawowym stanem duchowym, w którym sens w ogóle się pojawia i urzeczywistnia, jest otwarcie się człowieka ku Bogu: wiara i modlitwa. Tylko takiemu zachowaniu dane zostaje posłannictwo, a łaska posłannictwa jest nieustanną pełnią aktualnego w danym momencie dziejowego sensu (s. 106-107).

Tomasz Grodecki SJ

Ankieta '95

Niezastąpione środki ewangelizacji

Kwietniowy numer „Przeglądu Powszechnego” przyniósł odpowiedź na „Ankietę '95”: „Jakie są szczególne zadania, które katolicyzm u nas, w Polsce, ma dziś do spełnienia?” W swej odpowiedzi Nauczyciel pisał o *swoistym darze niekomunikatywności i niezrozumiałości* polskiego Kościoła i podał dwa źródła tego stanu rzeczy: język, jakim się posługujemy, i nieznajomość współczesnej kultury. Jako nauczycielka, na dodatek nauczycielka języka polskiego, całkowicie podpisuję się pod tą wypowiedzią, ale chciałabym refleksję przedłużyć, bo to, co sama mogłabym powiedzieć, ma podobne źródła: poziom języka i poziom kultury.

Te braki nie objawiałyby się tak żenująco i kompromitująco, gdyby nie inna cecha charakterystyczna Polaków. A my, katolicy, nie daliśmy sobie z nią rady. Gorzej – nadal święci tryumfy, a godzi w najwyższe posłannictwo Jezusa Chrystusa: przyszedł po to, abyśmy byli jedno i o tę jedność modlił się w modlitwie arcykapłańskiej. My tymczasem uprawiamy po prostu pieniactwo. Warto sobie przypomnieć, że nasze arcydzieła: „Pan Tadeusz” Mickiewicza, „Zemsta” Fredry i „Nad Niemnem” Orzeszkowej, mają jako ośnowę akcji spór, kłótnię i sądy. Przecież nieprzypadkowo. I nieprzypadkowo wodzimy się dziś po sądach opinii publicznej na łamach katolickiej prasy i na falach katolickiego radia.

Jedną z moich wielkich przyjemności intelektualnych jest czytanie książek francuskiego jezuitę, Henri de Lubaca, mianowanego pod koniec życia kardynałem. Panuje w nich tak rzadko spotykana, autentyczna miłość prawdy i miłość człowieka. Dlatego i u wrogów Kościoła potrafi on dostrzec ziarna prawdy, a ich samych potraktować życzliwie. Tymczasem we współczesnych katolickich środkach przekazu w Polsce dochodzi do głosu podejrzliwość (także w stylu „polowania na czarownice” czy „świętego donosu”), nieufność, agresja u jednych, u drugich wydawanie natychmiastowych, jednoznacznie negatywnych ocen, bez troski o rzetelną informację i chęci zrozumienia, u trzecich jeszcze pouczanie hierarchii, jak powinna postąpić, i domaganie się publicznej reprimendy w stosunku do ludzi Kościoła, gdy rzeczywistość postąpiła bardzo niewłaściwie. A gdy tego zabraknie, katolickie pismo sprawę nagłośni i poda nazwiska znanych całej Polsce księży jako ludzi „stojących po stronie zła i nienawiści”.

Uogólniam, ale za każdym moim uogólnieniem stoi rzeczywisty fakt czy wydarzenie. Dawniej, gdy w towarzystwie ktoś popełnił nie-takt, sprawę okrywało się milczeniem. A jeszcze dawniej, w Biblii, synowie Noego okryli nagie ciało ojca płaszczem. Ale to było dawno. Dziś już nikt nie zna słowa „pietyzm”, cóż więc mówić o cnocie pietyzmu. Dziś jednak do któregoś z polskich pisarzy i intelektualistów, który przyjął chrzest tuż przed sierpniem 1980, zadzwonił jego przyjaciel antyklerykał, od urodzenia katolik, zirytowany jakąś niezręcznością biskupa podczas kazania na Jasnej Górze. „Słyszałeś?” – „Słyszałem – padła spokojna odpowiedź. – Pewnie Duch Święty wtedy zasnął.”

Nie jest łatwo przeżywać „zupełność” Kościoła, jego charyzmatyczność i instytucjonalność równocześnie. Właściwie staje się to możliwe, gdy przeżywamy wszystko w aspekcie „my”, gdy myślimy i mówimy: moja parafia, mój proboszcz, mój biskup, moi bracia w kapłaństwie – od intelektualistów i naukowców po najskromniejszych proboszczów na zapadłej wsi, członkowie mojej wspólnoty parafialnej czy zakonnej, moi koledzy, profesorowie wyższych uczelni katolickich itd., itd. Różnimy się bardzo, ale tworzymy jedno Ciało Mistyczne, jeden organizm ludu Bożego, i chcemy naprawdę budować cywilizację miłości.

Kiedy czytam w piśmie katolickim informację, uwagi czy polemiki dotyczące innego pisma katolickiego, jego redaktorów czy artykułów, odnoszę wrażenie, że autorom bardziej chodzi o popisanie się ciętością własnego pióra niż o meritum sprawy. A przy tym zauważam coś może ważniejszego niż niekomunikatywny język. Niekomunikatywność zależy od słownictwa, od używania słów, które zmieniały swe znaczenie czy zabarwienie uczuciowe. Tymczasem język polski stał się dla niektórych językiem obcym, bo okazuje się, że nie rozumieją, o co chodzi, sami zaś nie wypowiadają się dość jasno (niewłaściwie używane spójniki, wadliwa budowa zdań złożonych, błędy frazeologiczne). Dlatego tyle niepotrzebnych polemik prowadzonych zbyt często stylem nie przynoszącym zaszczytu ani autorowi, ani pismu.

Z poziomem języka jako języka w ogóle łączy się poziom posiadanej przez zabierających głos wiedzy religijnej, zagadnienie rzeczywistej, pogłębionej znajomości chrześcijaństwa. Dziennikarze katoliccy popełniają rozmaite gafy, także – już w innym stylu – intelektualiści, pisarze i poeci. Nie naprzykrzają się Panu Bogu, czytają Miłosa i Kołakowskiego jak Ewangelię i z całą swobodą wyrokuja na temat religijności jakiegoś autora. Młodsze pokolenie księży i zakonnic, pokolenie wychowane przez cywilizację obrazu, zadowala się poziomem telewizyjnych wiadomości i seriali.

Wiara jest ze słuchania. O tym, jak mało nas obchodzi słowo, mówi sprawowana po naszych kościołach liturgia. Nie widać wrażliwości na harmonię znaczeniową tekstów, troski o dopasowanie treści śpiewanych pieśni do treści czytań mszalnych, również treści modlitwy wiernych, która chociaż w jednym wezwaniu winna być prośbą o to, co nasuwa się w związku z odczytaniem Słowem Bożym. To Słowo ma przecież kształtować postawę wiernych. Pozostanie w sercu i w uchu dłużej dzięki zharmonizowaniu jego treści z treściami pieśni. U nas panuje w tej dziedzinie niefrasobliwy przekładaniec. Sobota? A więc zaczynamy od pieśni maryjnej, choć właśnie przypada uroczystość św. Wojciecha, a Ewangelia mówi o ziarnie pszenicy, które obumiera.

Przenikaniu świadomości wierzących przez Słowo Boże służą też chwile zatrzymania się, ciszy i milczenia. Prawdziwe chwile, nie tylko minuta po homilii i dwie na dziękczynienie.

Kto zaś korzysta z liturgii godzin, uczy się z polskiego przekładu niewłaściwego używania zaimka osobowego (po polsku mówimy: „Dziękujemy Ci, Ojcze; Tobie, Ojcze, składamy dzięki”, a nie: „Dziękujemy Tobie, Ojcze”) i bardzo rzadko znajduje pomoc w hymnie, który by pięknem wyrazu wciągał od razu w klimat liturgicznego święta.

Kilka lat temu, po śmierci francuskiego poety religijnego, Pierre'a de La Tour du Pin, przeczytałam artykuł wspomnieniowy i dowiedziałam się, że po soborowej reformie liturgicznej episkopat Francji powołał go do Komisji Liturgicznej języka francuskiego. Zrozumiałam wtedy, dlaczego brewiarz francuski jest tak piękny językowo, zwłaszcza jego hymny, starannie dobrane i przetłumaczone czy napisane na nowo.

Tak więc wydaje się, że stoi jeszcze przed nami zadanie wprowadzenia w życie w całej pełni soborowej reformy liturgicznej, tak by wspierała tworzenie autentycznych wspólnot parafialnych, uczących wzajemnej miłości i dających świadectwo: „Patrzcie, jak się kochają”.

Drugie zadanie, to osiągnięcie wspaniałego poziomu wiedzy religijnej u wszystkich, nie tylko u pracujących na rzecz środków społecznego przekazu, ale u nich szczególnie, łącznie z doskonałym profesjonalizmem. Nie możemy sobie pozwalać na przypadkowość, powierzchowność, bylejakość.

Mam swój pogląd na lekcje religii w szkole. Winny to być lekcje poświęcone bogaceniu wiedzy religijnej tak w szkołach podstawowych, jak i w średnich, oraz – w jakiś dostosowany sposób – także na wyższych uczelniach. Lekcje dające wiedzę i kulturę religijną.

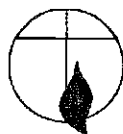
Tylko tyle i aż tyle, bo nauczyciel z prawdziwego zdarzenia, ucząc, zawsze wychowuje. Bezpośrednie wychowanie religijne zostawiłabym parafiom: przygotowanie do I Komunii św. i do bierzmowania, niedzielne msze św., poprzedzone np. przygotowaniem w sobotę, spotkania grup nieformalnych i formalnych stowarzyszeń dla dzieci i młodzieży, podejmowane akcje. Możliwości jest wiele.

Pewnym problemem pozostaje dziś poziom kultury ogólnej młodszych księży. Wydaje się niemal konieczne przeznaczenie pierwszego roku studiów seminaryjnych na pogłębienie duchowości i poszerzenie wiedzy i wrażliwości w zakresie historii, literatury, sztuki, muzyki, oraz podniesienie poziomu języka. Bez tego kapłan pozostaje dziś bezbronny, także bez procy Dawida.

Jeśli zlekceważymy język, którym mówimy, jeśli nie docenimy wiedzy religijnej oraz istniejącej kultury, a przede wszystkim jeśli nie weźmiemy sobie do serca sprawy jedności, to właściwie kim chcemy być i co zrobić?

Nauczycielka

(nazwisko i adres do wiadomości redakcji)



Z życia Kościoła

I. WIZYTY OJCA ŚWIĘTEGO.

1. WOJCIECHOWY AKCENT WIZYTY JANA PAWŁA II NA WĘGRZECH. Bezpośrednim powodem wizyty papieża na Węgrzech (6-7 IX) były obchody 100-lecia benedyktyńskiego opactwa w Pannonhalmie, ważnego ośrodka religijno-kulturalnego, który dawniej łączył chrześcijański Zachód ze Wschodem. Papież odprawił także (7 IX) mszę świętą w Győr, na którą przybyło około 150 tys. pielgrzymów, oraz spotkał się z węgierskimi biskupami, prezydentem i premierem.

Opactwo w Pannonhalmie zostało założone przez uczniów św. Wojciecha i jest znakiem jedności między narodami Europy Środkowej. Ojciec Święty powiedział: *Św. Wojciech – pierwszy męczennik i święty patron mojego kraju, jest świętym wspólnym narodom historycznych królestw czeskiego, polskiego i węgierskiego. Wskazał, jak Bóg potrafi posługiwać się jednostkami w tworzeniu narodów czy państw: Jeśli w istocie na przestrzeni wieków pewne osobistości dokonały wielkich dzieł, jeśli początki państw są związane z pojedynczymi ludźmi, to człowiek wierzący odczytuje w tych ludzkich zdarzeniach tajemnicze i mądre działanie Bożej Opatrzności.*

2. PIELGRZYMKA JANA PAWŁA II DO FRANCJI. W dniach 19-22 IX Ojciec Święty odbył swoją 5. podróż apostolską do Francji. Tym razem odwiedził Bretanię, Wandę, Tours, które obchodzi 1600-lecie śmierci św. Marcina, oraz Reims, gdzie świętowano 1500. rocznicę chrztu króla Franków.

SPOTKANIE Z RODZINAMI w Sainte-Anne-d'Auray (20 IX). Ojciec Święty podkreślił rolę rodziny, wzajemnej miłości służebnej, pełnej przebaczenia, bo *czymże byłaby miłość, gdyby nie zdążyła do przebaczenia. Mówił o dialogu w rodzinie: W naszych czasach, gdy troska o zyski we wszystkich działaniach pozostawia niewiele miejsca na bezinteresowne spotkania, jest ważne, aby małżonkowie i rodziny mogły wygospodarować czas na wymianę myśli, która pozwoliłaby umocnić ich miłość. (...) Jesteście zaproszeni do ukazania światu piękna ojcostwa i macierzyństwa, do popierania kultury życia, która zawiera się w przyjmowaniu potomstwa, którym jesteście obdarzeni i o które się troszczycie.*

SPOTKANIE ZE „ZRANIONYMI PRZEZ ŻYCIE”: bezdomnymi, bezrobotnymi, nieuleczalnie chorymi, prostytutkami, miało miejsce w katedrze w Tours (21 IX). Po wysłuchaniu przedstawicieli tej grupy

Ojciec Święty powiedział m.in.: *Cóż jest bowiem większego i ważniejszego niż być kochanym i uznanym ze względu na siebie samego i na swe wewnętrzne piękno, niezależnie od powierzchowności ani od bezpośredniej wartości, jaką posiada się dla innych? (...) Każda istota zraniona w swoim ciele lub na duszy, każda osoba pozbawiona swych podstawowych praw, jest żywym obrazem Chrystusa. (...) Tak, drodzy przyjaciele, was, którzy cierpicie, was właśnie przede wszystkim kocha Bóg.*

WYZWANIE DLA KOŚCIOŁA FRANCUSKIEGO. Pobyt Ojca Świętego we Francji kończył się mszą św. w Reims, gdzie Jan Paweł II zaprosił Kościół francuski do podsumowania swych wielkich dokonań i dalszego dawania tak wspaniałego świadectwa: *Wy wszyscy, ochrzczeni chrześcijanie, wy, katolicy Francji, jako jedna wspólnota, możecie albo zachować smak chrześcijańskiego orędzia albo też go utracić. (...) Świętowana dzisiaj rocznica chrztu Chłodwiga jest dla was okazją do refleksji nad otrzymanymi przez was darami i wynikającymi z nich zobowiązaniami. (...) Obecna wielka uroczystość rocznicy chrztu powinna być dla was okazją do przeprowadzenia szerokiego bilansu duchowej historii „francuskiego ducha”. Wspomnicie również zapewne mroczne czasy, wiele niewierności i konfliktów, które są konsekwencjami grzechu. Jednak trzeba pamiętać, że każde bolesne doświadczenie jest też nagłym wezwaniem do nawrócenia i świętości, tak, by można było pójść aż do końca za Chrystusem, który wydał swe życie za zbawienie świata. Gdy otacza nas noc, trzeba myśleć już o zbliżającym się poranku, trzeba wierzyć, iż każdego rana Kościół odradza się dzięki życiu ludzi świętych.*

II. CARITAS. Działalność Caritas Polskiej świadczy o żywym zaangażowaniu tej organizacji i Kościoła w pomoc najbardziej potrzebującym.

1. POMOC KOŚCIOŁOWI I POLAKOM NA WSCHODZIE. W listopadzie ub.r. przeprowadzono zbiórkę pieniężną na rzecz Polaków i Kościoła na Wschodzie; zebrano około 2 mln zł. Z pieniędzy tych sfinansowano program bezpłatnej prenumeraty prasy dla środowisk polskich na Wschodzie (30 tys. zł). W grudniu 1995 r. pokryto koszty transportu leków do Czkałowa w Kazachstanie (150 tys. zł). 13 III wyruszył z Warszawy transport z lekami i podstawowym sprzętem medycznym dla domu starców w Wawiórcie na Białorusi, a 19 IV wysłano koleją do Kazachstanu dwa kontenery z lekami, jednorazowym sprzętem medycznym, odzieżą i środkami czystości. Koszt tego ostatniego

transportu to 400 tys. zł. Część pozostałych pieniędzy zostawiono w gestii Caritas Polskiej na pomoc charytatywną, a z drugiej części Konferencja Episkopatu Polski realizuje pomoc strukturalną (odbudowa zniszczonych kościołów, wydawnictwa itp.).

2. POMOC DLA RWANDY. Caritas przekazała do Rwandy 97 tys. dol. USA, które pozostały ze zbiórki ogłoszonej w lipcu 1994 r. Ze zbiórki tej uzyskano ogółem 1,4 mln zł. Caritas spożytkowała powyższy fundusz na opłacenie transportu lekarstw wysłanego za pośrednictwem PCK, pokrycie części kosztów przelotu dla misjonarzy powracających do Rwandy, a także na zorganizowanie dwóch własnych transportów samolotowych z pomocą humanitarną.

3. POMOC DLA CZECZENII. W połowie września dotarł do uchodźców czeczeńskich w Prochładnym w Kabardyno-Bałkarii 4. transport Caritas z pomocą humanitarną: ponad 20 t lekarstw, jednorazowy sprzęt medyczny, żywność i odzież, o łącznej wartości 250 tys. zł. Poza czterema konwojami z pomocą humanitarną dla ofiar wojny w Czeczenii Caritas zorganizowała również letni wypoczynek dla ponad 200-osobowej grupy dzieci z Groznego. Jarosław Bittel, który towarzyszył ostatniemu konwojowi z darami, podkreślił, że Polska jest jedynym krajem, który organizuje w miarę regularną pomoc. Bez niej trudno byłoby przeżyć wielu ofiarom wojny. Np. uchodźcy w Prochładnym nie otrzymują od miejscowych władz żadnej pomocy rzeczowej ani żywności.

O. Hubert Matusiewicz, zastępca dyrektora, poinformował, że Caritas Polska przekazała ogółem w ramach zagranicznej pomocy humanitarnej dary o łącznej wartości 4 mld 200 tys. PLN. Jednocześnie wyraził podziw dla ofiarności społeczeństwa polskiego, które w duchu solidarności z cierpiącymi i potrzebującymi okazało taką szczodropliwość (KAI).

4. WIELKANOCNA AKCJA CARITAS WARSZAWSKIEJ. W okresie przedwielkanocnym Caritas rozprowadzała baranki z chleba. Sprzedano 30 tys. baranków za sumę 6 tys. zł. Uzyskaną kwotę przeznaczono na paczki świąteczne dla biednych oraz na wakacje dla dzieci z najuboższych rodzin.

oprac. Piotr Samerek SJ