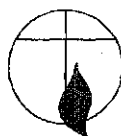


przegląd powszechny

11/939/99

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
Wydawnictwo WAM
Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM*

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 849-02-39
(022) 848-91-31 w. 212, 211
tel. administracji (022) 848-91-31 w. 214
tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 71,50 zł
za 1 półrocze 39,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
8,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,
nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 10201068-51624-270-1-PLN
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 21 IX 1999 r.

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

Spis treści

Marek Blaza SJ

Jest jeden Bóg, bo jest jeden Ojciec

137

Ojciec pozostaje dla człowieka Bogiem ukrytym. Jednak Jego pragnieniem jest, aby wśród wszystkich chrześcijan – tak jak w Trójcy Świętej – istniał prymat miłości, bo tylko miłość Boga Ojca może zjednoczyć podzielone chrześcijaństwo.

Zbigniew Sudolski

Wiara Mickiewicza

152

Cała twórczość Adama Mickiewicza obrazuje drogę dojrzewania duchowego poety. On sam uważał, że wartość i prawdziwa wielkość sztuki polega na jej funkcji moralnej i głębokich związkach z filozofią chrześcijańską.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Postmodernistyczny jakobinizm

165

Lektura raportów parlamentarnych na temat sekt, opracowanych we Francji i w Belgii, może prowadzić do wniosku, że ich autorzy przyjęli pewną wizję „normalnej” religijności, uznając za nienormalność silne przekonanie o odkryciu uniwersalnej prawdy. W ten sposób ujawniło się postmodernistyczne oblicze współczesnych jakobinów.

Amaury Begasse de Dhaem SJ

Ubdzy są naszymi nauczycielami

Ks. Józef Wrześniński i Międzynarodowy Ruch ATD

Czwarty Świat

178

Francuski ksiądz katolicki polskiego pochodzenia Józef Wrześniński założył Ruch ATD Czwarty Świat, aby wśród najuboższych i wraz z nimi przewycięzać nędzę, nie tylko by dać im chleb, ale przede wszystkim, by zwrócić im godność, wolność i prawo do odpowiedzialności, innym zaś uświadomić, że są dłużnikami nędzarzy.

Andrzej Samborski
Wiersze

192

Zbigniew Florczak
Zbliżenie do katedry

193

Katedra przez wieki była encyklopedią świata. Później stała się muzeum piękna, rozstając się ze swą treścią duchową.

ks. Mieczysław Mikołajczak
Szatan niejedno ma imię

202

Starotestamentowe demony sprawiały, że naród wybrany odczuwał strach przed ich zgubnym działaniem. W Nowym Testamencie zły duch, wpływając na sferę moralną, chce uniemożliwić człowiekowi osiągnięcie królestwa Bożego.

Renata Rogozińska
Pieczęć życia wiecznego**Rola ikonografii pasyjnej w twórczości Janusza Marciniaka**

209

Refleksja nad sensem zbawczym męki krzyżowej leży u źródła przedstawień pasyjnych, które w twórczości Janusza Marciniaka przez wiele lat odgrywały istotną rolę.

Jerzy Sosnowski
Światło w klatce (dokończenie)**O sacrum w kinie lat dziewięćdziesiątych**

217

Świat współcześnie zatracił rozpoznawalną tożsamość – przestąpiły go zwierciadła odbijające siebie nawzajem.

Z niedzieli na niedzielę (Wacław Oszejca SJ)

226

Sesje – Sympozja**Stanisław Cieślak SJ: Tradycja i przyszłość 228**

(„Przełomy w historii” – XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich, Wrocław, 15–18 IX 1999 r.)

Sztuka**Krystyna Paluch-Staszkiel: Artystkom w hołdzie 230**

(„W kręgu Cepellii. Tkanina, malarstwo, rysunek, ceramika, rzeźba”, Oddział Sztuki Współczesnej Muzeum Narodowego w Gdańsku, Pałac Opatów w Oliwie, wrzesień – październik 1999 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: Opera staropolska 233

(Warszawska Opera Kameralna, „Cud, czyli Krakowiacy i Górale” Wojciecha Bogusławskiego, reżyseria – Kazimierz Dejmek)

Film

Katarzyna Bieńkowska: Ziemia, planeta ludzi 235

(„Dworzec nadziei”, reżyseria – Walter Salles)

Książki

Mieczysław Orski: O prozie Olgi Tokarczuk 238

(Olga Tokarczuk, „Dom dzienny, dom nocny”)

ks. Waldemar Chrostowski: Po co się tak odśłaniać? 241

(rabin Simon Philip De Vries Mzn, „Obrzędy i symbole Żydów”)

Wojciech Kudyba: Niemieckie głosy o polskim katolicyzmie 244

(„Der polnische Katholizismus vor und nach 1989. Vor der totalitären zur demokratischen Herausforderung”)

Jarosław Macała: Kobiety Śląska 247

(Jolanta Kamińska-Kwak, „Polski ruch kobiecy w województwie śląskim w latach 1922–1939”)

Tadeusz P. Polanowski: Godzenie przeciwieństw 248

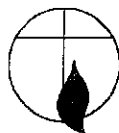
(Mirosława Hanusiewicz, „Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku”)

Andrzej Datko: Władca mowy i łuska słów 250

(ks. Janusz A. Kobierski, „Na ziemi i w niebie”)

Z życia Kościoła: Prześladowanie chrześcijan w Timorze Wschodnim

(Marek Blaza SJ) 252



Sommaire

Marek Blaza SJ

Un seul Dieu, un seul Père

137

Le Père reste pour l'homme un Dieu caché. Cependant ce que souhaite le Père c'est que, parmi tous les chrétiens – comme au sein de la Trinité Sainte – règne la primauté de l'amour, c'est que seul l'amour paternel de Dieu peut unir les chrétiens divisés.

Zbigniew Sudolski

La foi de Mickiewicz

152

Toute l'oeuvre d' Adam Mickiewicz illustre le chemin de la maturation spirituelle du poète. Lui-même, il estimait que la valeur et la vraie grandeur de l'art consistaient en sa fonction morale et en lien profond avec la philosophie chrétienne.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Un jacobinisme postmoderniste

165

La lecture des rapports parlementaires sur les sectes, rédigés en France et en Belgique, permet de conclure que leurs auteurs ont adopté une certaine vision d'une foi „normale” et tiennent pour anormale la conviction profonde sur ce qu'est la vérité universelle et sa découverte. Ainsi, apparaît la face postmoderniste des jacobins d'aujourd'hui.

Amaury Begasse de Dhaem SJ

Les pauvres sont nos maîtres à agir

Le Père Józef Wrzesiński et le Mouvement international

ATD Le Quatrième Monde

178

Un prêtre catholique français d'origine polonaise, Józef Wrzesiński, a fondé le mouvement ATD (Aide à toute détresse) Le Quatrième Monde pour surmonter la misère parmi eux et avec eux, non seulement pour leur donner du pain, mais

avant tout pour leur restituer la dignité, la liberté, le droit à la responsabilité, et pour faire prendre conscience aux autres qu'ils sont des débiteurs des misérables.

Andrzej Samborski

Poésies

192

Zbigniew Florczak

L'approche d'une cathédrale

193

Pendant des siècles entiers, la cathédrale était l'encyclopédie du monde d'alors. Plus tard, elle est devenue un musée du beau, en se séparant d'avec sa fonction spirituelle.

abbé Mieczysław Mikołajczak

Le Démon a plus d'un nom

202

Les démons vétero-testamentaires ont fait que le peuple élu craignait leur action pernicieuse. Dans le Nouveau Testament, le mauvais esprit, en influant sur la morale, cherche à empêcher l'homme de faire sien le Royaume Divin.

Renata Rogozińska

Le sceau de la vie éternelle

**Rôle de l'iconographie de la Passion dans l'art
de Janusz Marciniak**

209

La réflexion sur le sens salvifique de la Passion du Christ se trouve à la source des représentations pascales de Janusz Marciniak qui ont joué, pendant de longues années, un grand rôle dans l'art de ce peintre.

Jerzy Sosnowski

De la lumière dans le cadre (fin)

Le sacré dans le cinéma des années quatre-vingt-dix

217

Le monde d'aujourd'hui a perdu une identité reconnaissable, celle-ci ayant été occultée par des miroirs qui se reflètent les uns les autres.

Comptes rendus

228

DOM REKOLEKCYJNY KSIĘŻY JEZUITÓW

ul. Stawiszyńska 2, 62-800 Kalisz
tel. (062) 757-34-46 fax (062) 766-41-36

Rekolekcje ignacjańskie

12-17 X 1999	Wprowadzenie w modlitwę Ćwiczeń Duchownych
13-21 XII 1999	I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
28 XII 1999 – 2 I 2000	Wprowadzenie w modlitwę Ćwiczeń Duchownych
10-18 I 2000	II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
10-18 I 2000	III i IV Tydzień Ćwiczeń Duchownych
29 I – 6 II 2000	I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
7-12 III 2000	Wprowadzenie w modlitwę Ćwiczeń Duchownych
28 III – 5 IV 2000	I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
8-16 IV 2000	II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
8-16 IV 2000	III i IV Tydzień Ćwiczeń Duchownych

Rekolekcje

26-28 XI 1999	Spotkania Małżeńskie – weekend pogłębiający
24-27 I 2000	Rekolekcje dla katechetów
28 II – 5 III 2000	Modlitwa Psalmów
15-19 III 2000	Ze św. Józefem na przełomie tysięcy

Sesje

7-9 I 2000	Jak się bawić bez alkoholu?
19-23 I 2000	Świat ikony cz. I
18-20 II 2000	Poznaj młodego człowieka, zanim zaczniesz ćpać (profilaktyka uzależnień)
23-27 II 2000	Świat ludzkich kryzysów
24-26 III 2000	Wychowanie do uczestnictwa w kulturze multimedialnej
1-4 XII 2000	Spotkanie formacyjne dla katechetów

Marek Blaza SJ

Jest jeden Bóg, bo jest jeden Ojciec

Podjmując kwestię tajemnicy Boga Ojca, należałoby się najpierw zastanowić, czy zacząć od tajemnicy Boga, czy tajemnicy Ojca. Ojcowie Kościoła na Zachodzie i na Wschodzie różnili się podejściem do tego dylematu, gdy rozważali tajemnicę Trójcy Świętej. I tak na Zachodzie Tertulian (zm. ok. 220) stwierdził, że Trójca Święta to jeden Bóg w trzech Osobach. Oznacza to, że boska substancja jest jedna i rozciąga się na Syna i Ducha Świętego. Substancja pozostaje jedna (*una substantia*), choć owa jedność rozkłada się na Tróję Osób (*tres personae*)¹. Odtąd za Tertulianem na Zachodzie tajemnicę Trójcy Świętej najpierw rozważa się w kontekście tajemnicy Boga Jednego (*De Deo Uno*), aby następnie przejść do refleksji nad tajemnicą Boga w trzech Osobach (*De Deo Trino*). Natomiast na chrześcijańskim Wschodzie Ojcowie brali najpierw pod uwagę trzy Osoby Boskie, aby potem dojść do jedności natury Boga. Jednakże na określenie Osób w Trójcy nie używali terminu „*persona*” (gr. „*prosopon*”), który przyjął się na Zachodzie. Słowo „*prosopon*” oznacza bowiem twarz, oblicze, a także przywdzianą maskę bądź rolę teatralną. Użycie zatem tego terminu na określenie Osób Boskich mogłoby zostać niewłaściwie zinterpretowane: że Ojciec, Syn i Duch Święty są jedynie „*twarzami*” bądź „*maskami*” tego samego jednego Boga, a to oznaczałoby herezję modalizmu, której zwolennicy uważali Ojca, Syna i Ducha Świętego jedynie za trzy sposoby (modus) objawiania się jednego Boga. Dlatego św. Bazyli (zm. 379) na określenie Osób Boskich użył terminu „*hipostaza*”. Słowo to nie było terminem filozoficznym. W języku potocznym oznaczało

¹H. Pietras SJ, *By nie milczeć o Bogu*, Kraków 1991, s. 79.

to, co realnie istnieje. Hipostaza wskazuje na to, co jednostkowe. Natomiast określając to, co wspólne dla wszystkich trzech hipostaz, św. Bazyli użył słowa „ousia”. Dlatego Trójca Święta to jedna „ousia” (to, co wspólne) w trzech hipostazach (to, co jednostkowe). Kiedy jednak na Zachodzie przetłumaczono grecki termin „hipostaza” na łacinę w sposób dosłowny, czyli jako „substancja”, oskarżono Wschód o to, że głosi, iż w Bogu są trzy substancje, a to oznaczałoby herezję tryteizmu, według której każda Osoba Boska jest tak niezależna od pozostałych, że właściwie należałoby mówić o trzech Bogach. Wschód natomiast oskarżył Zachód o herezję modalizmu, ponieważ na Zachodzie na opisanie Osób Boskich użyto słowa „persona”, do którego Wschód był nastawiony sceptycznie². Dopiero I Sobór Konstantynopolitański (381) położył kres temu sporowi; okazało się, że obie strony w istocie orzekały to samo o Trójcy Świętej, używając jednak innych pojęć. W tym kontekście o. de Régnon słusznie twierdzi, że *filozofia łacińska rozważa najpierw naturę samą w sobie i zdąża do osoby; filozofia grecka rozważa najpierw osobę i przez nią szuka natury. Łacinnik myśli o osobowości jako o sposobie bycia natury, Grek myśli o naturze jako o treści Osoby*³. Dlatego na Zachodzie zasadniczo najpierw mówi się o Bogu (Deus Unus), a potem o Ojcu jako o Pierwszej Osobie Trójcy. Na Wschodzie natomiast najpierw mówi się o Ojcu, bo jedność Boga pochodzi nie z Jego natury, ale od Ojca jako źródła i zasady Bytu Bożego. Ojcowie kappadoccy (św. Bazyli, św. Grzegorz z Najzanzu i św. Grzegorz z Nyssy) sformułowali jedno z bardziej istotnych twierdzeń w teologii wschodniej dotyczące tajemnicy Trójcy Świętej, które brzmi: *Jest jeden Bóg, bo jest jeden Ojciec*⁴. Z drugiej strony takie rozumienie tajemnicy Boga Ojca nie jest na Zachodzie nieznanne. Chociaż bowiem Tertulian podkreśla, że Boska substancja jest jedna, to jednak rozciąga się ona z Ojca na Syna i Ducha

² W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 44-46; H. Pietras SJ, dz. cyt., s. 156-157.

³ W. Łoski, dz. cyt., s. 51; por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1963, s. 152.

⁴ P. Evdokimov, tamże; T. Ware, *The Orthodox Church*, London 1987, s. 219.

Świętego, tak jak pędy wyrastają z korzenia, potok wypływa ze źródła czy promienie wychodzą ze słońca⁵.

Ojciec jako Deus absconditus

W Starym Testamencie Bóg ukryty (Deus absconditus) objawia się w ciągu dziejów Izraelowi jako Ojciec (Ps 89,27; Mdr 2,16; 14,3), zwłaszcza w księgach prorockich, gdzie z jednej strony Izrael uznaje Boga za swojego Ojca (Iz 63,16; 64,7), z drugiej zaś Bóg sam mówi o sobie, że jest Ojcem Izraela (Jr 31,9). Bardzo wymowne pod tym względem są słowa skierowane przez Boga do kapłanów składających skażone ofiary: *Syn powinien czcić ojca, a sługa swego pana. Lecz skoro Ja jestem Ojcem, gdzież jest cześć moja, a skoro Ja jestem Panem, gdzież szacunek dla Mnie?* (Ml 1,6). Chociaż Bóg objawia się narodowi wybranemu jako Ojciec, jednak pozostaje Bogiem ukrytym. I tak np. do Abrahama przybywają trzy tajemnicze Osoby (Rdz 18,1-22) oraz przemawia do niego tajemniczy Anioł Jahwe (Rdz 22,11.15). Anioł ten przemawia również do niewolnicy Hagar (Rdz 16,7; 21,17) i do Jakuba (Rdz 31,11-13). Ten ostatni ponadto stacza walkę z tajemniczą postacią (Rdz 32,25-30). Również Mojżeszowi Bóg ukazuje się jako Anioł Pański w płomieniu ognia ze środka krzewu (Wj 3,2). Po wyjściu z Egiptu Bóg prowadził swój lud jako słup obłoku w dzień i słup ognia w nocy (Wj 13,21). Gdy natomiast Mojżesz prosi Boga o to, by mógł zobaczyć Jego oblicze, otrzymuje taką odpowiedź: *Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu* (Wj 33,20). Mojżesz otrzymuje również przykazanie, aby Izrael nie wykonywał żadnych przedstawień Boga w rzeźbie bądź w obrazie (Wj 20,4). I tak np. freski zdobiące mury synagogi w Dura Europos, pochodzące z III w., nie przedstawiają żadnego wyobrażenia Boga, a jedynie Jego symboliczną rękę, świątynię i Arkę Przymierza, które są nośnikami Jego obecności. Również obecność cherubinów

⁵H. Pictras SJ, dz. cyt., s. 79.

nad Arką Przymierza w świątyni jerozolimskiej wynikała z woli samego Boga (Wj 25,18-22)⁶.

O ile jednak Izraelowi Bóg (choć ukryty) objawił się już jako Ojciec, o tyle filozofowie w poszukiwaniu absolutu byli zdani przede wszystkim na swój rozum. Platon (427-347 przed Chr.) poszukując najwyższej idei (absolutu), w „Uczcie” stawia najpierw na szczycie ideę piękną, które jest wieczne i niezmiennie, natomiast w „Państwie” za najwyższą ideę uznaje już dobro, które jest umieszczone poza lub ponad istnieniem. Jednakże ani idei piękna, ani idei dobra Platon nie nazywa Bogiem. Z drugiej strony dla Platona najwyższa idea z pewnością ma charakter transcendentny, a być może nawet boski, oraz jest przyczyną i źródłem wszystkich innych bytów. Przypuszcza się również, że Platon bał się otwarcie mówić o istnieniu Boga, ponieważ mógłby to przypłacić życiem, tak jak jego mistrz Sokrates. Z drugiej strony w „Timajosie” Platon utożsamia twórcę wszechświata z Ojcem. Pojawia się tu jednak problem, ponieważ według Platona świat materialny został stworzony przez demiurga (rzemieślnika), a nie przez Boga. Dlatego dla Platona Ojciec-twórca nie jest absolutem. Natomiast w dalszych dociekaniach Platon zatrzymuje się nad pojęciem Jednego (to hen). W „Parmenidesie” mówi m.in. o Jednym jako nie mającym kształtu, początku ani końca. Co więcej, Platon twierdzi, że Jednemu nie przysługuje żaden atrybut, tak że nie można nawet powiedzieć, że Jedno jest jednym, bo doszłoby wówczas do różnicy między podmiotem a orzecznikiem. Platońskie Jedno jest zatem skrajnie zanegowane i wyabstrahowane. Nie przysługuje mu ani nazwa, ani wypowiedź o nim, ani wiedza o nim, ani spostrzeżenia, ani nawet mniemania. Jest ono całkowicie niepoznawalne i niekomunikowalne⁷. W takiej filozofii trudno mówić o Jednym jako o osobie, a tym bardziej o Ojcu. A zatem Platońskie Jedno jawi się bardziej jako bóg całkowicie zamknięty w sobie (deus obscurus) niż Bóg ukryty (Deus

⁶ M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, Białystok 1997, s. 13.

⁷ S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 121 i 136.

absconditus), który jest już obecny w filozofii Arystotelesa (384–322 przed Chr.). Ten ostatni otwarcie mówi już o absolutcie jako nieporuszonemu Poruszcycielu. Arystotelesowski absolut jest przyczyną i źródłem wszystkiego, a zatem jest Twórcą świata i dlatego mógłby być nazwany Ojcem. Również w filozofii Plotyna (204–269), który nawiązał do Platońskiej filozofii Jednego, poczesne miejsce zajmuje absolut. Plotyn nazywa absolut Bogiem (ho theos), Jednym (to hen) lub Dobrem (agathon). Jednak Jedno nie myśli ani nie czuje, nie można nawet powiedzieć, że jest nieskończone, bo dla Plotyna Jedno nie jest nawet bytem, ale jest *wyłącznie i istotowo sobą, podczas gdy wszystko inne jest sobą i jeszcze czymś*⁸. Plotyn określa absolut jako „nadpełnię” (hyperousia), z której powstały niższe byty w wyniku emanacji. Najpierw *Jedno, [które] jako doskonałe – nie szuka niczego i nie posiada, i nie potrzebuje – przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego, a to, co zaistniało, zwróciło się ku Niemu i się wypętniło, i stało się Je widzące, i to jest umysł (Nous)* („Enneady”, V,2,1). Po umyśle w wyniku emanacji powstaje dusza (psyche). Umysł i dusza istnieją wraz z Jednym i razem stanowią „nadpełnię” oraz swoją trójjednię, którą można by nazwać filozoficzną Trójką, w której Jedno jest Ojcem, Umysł (Nous) Synem, a Dusza (Psyche) Duchem. Jednakże mimo pewnych podobieństw trójjedni Plotyna do teologii Trójcy Świętej istnieją między nimi znaczne różnice: Jedno Plotyna jako źródło trójjedni nie jest osobą, a Umysł i Dusza powstały w wyniku emanacji, czyli są „gorszymi” bytami od Jednego. Z drugiej strony człowiek dąży do zjednoczenia z absolutem rozumianym jako Jedno i dobro. Choć Plotyn nie nazywa nigdzie Jednego Ojcem, to jednak „rodzi” ono w wyniku emanacji Umysł, a Dusza również od niego pochodzi. Dlatego można powiedzieć, że w filozofii Plotyna odczuwa się już obecność Ojca jako Boga ukrytego, który jawi się jako jeden i dobry, choć ta obecność nie jest tak wyraźna jak obecność Boga Ojca w Starym Testamencie. U Plotyna

⁸G.J.P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon 1968, s. 90; por. Plotyn, *Enneady*, VI,8,21.

na nie ma jeszcze mowy o Bogu osobowym, choć – w przeciwieństwie do filozofii Platona – z Jednym można nawiązać relację w celu zjednoczenia się z nim. Polega to u Plotyna na powrocie człowieka do Jednego z którego powstał drogą emanacji. Filozofia Plotyna jest jednak nacechowana panteizmem, a jego poszukiwania filozoficzne domagają się wyjaśnienia w kontekście Objawienia Boga Jahwe i Jezusa Chrystusa.

W Nowym Testamencie Jezus jako Syn Boży objawia swoje- go Ojca (Mk 14,36) oraz uczy modlić się do Niego słowami: *Ojcie nasz, który jesteś w niebie* (Mt 6,9). Jezus wskazuje również na ścisłą więź, jaka łączy Go z Ojcem (J 10,30; 14,9-11,20). Natomiast podczas chrztu w Jordanie oraz podczas przemienienia na górze Tabor Ojciec nazywa Jezusa Synem umiłowanym (Mt 3,17; 17,5; Mk 1,11; 9,7; Łk 3,22). Z kolei w pismach Janowych Bóg Ojciec został nazwany *Miłością* (1 J 4,8.16), *Światłością* (1 J 1,5) oraz *duchem* (J 4,24). W Nowym Testamencie miłość ściśle wiąże się z Bogiem Ojcem (2 Kor 13,13; 1 J 3,1; 4,7), który jednak nadal pozostaje Bogiem niewidzialnym, a Jego obrazem (ikoną) jest Syn (Kol 1,15), który jest w Ojcu, a Ojciec jest w Nim (J 14,10). Syn objawia Ojca do tego stopnia, że kto widzi Syna, widzi także Ojca (J 14,9). Jednak Eunomiusz, biskup Kyzikos na Hellesponcie, opierając się na objawieniu Jezusa Chrystusa, zaczął wyciągać zbyt pochopne wnioski, twierdząc, że zna Boga jak siebie samego, owszem, nie tyle zna siebie, ile Boga tak, że Bóg o swojej własnej istocie nie wie więcej niż człowiek. Tą istotą Boga według Eunomiusza jest niezrodzoność. Dalej twierdzi on, że mówiąc o Bogu jako niezrodzonym, wyraża się całą naturę Boga, a ci, którzy uważają, że istota Boga jest niepoznawalna, nie zasługują wręcz na miano chrześcijan⁹. Polemikę z Eunomiuszem podjęli Ojcowie kappadocy, którzy odpowiedzieli mu w ten sposób: *Kto się więc chępli, że posiadał wiedzę co do istoty rzeczy istniejących, niechaj nam najpierw istotę*

⁹ I. Opióła SJ, *Poznawalność i niepojętość Boga u Ojców Kappadockich*, „Przegląd Teologiczny”, t. V, Lwów 1924, s. 1-5.

mrówki objaśni, a potem niech rozprawia nad potęgą, która przewyższa wszelki rozum. Jeżeli zaś nie posiadał znajomości małej mrówki w przyrodzie, to jakimże sposobem chęłpi się, że pojął Tego, co w sobie ogarnia (...) wszystkie stworzenia?¹⁰ Z drugiej strony Ojcowie kappadoccy wskazali jednak wyraźnie, że Boga można poznać na podstawie Jego dzieł. Świat zatem staje się dla poznającego człowieka *szkołą ćwiczeń*, gdzie się zdobywa poznanie Boga¹¹. Ponadto przez wcielenie *nieopisywalne Słowo Ojca stało się opisywalne*, o czym przypomina hymn uroczystości Triumfu Ortodoksji, którą obchodzi się na Wschodzie w pierwszą niedzielę wielkiego postu na pamiątkę zatwierdzenia przez II Sobór Nicejski (787) kultu ikon przedstawiających Chrystusa i świętych. Sobór ten zarazem orzekł, że przedstawianie Osoby Boga Ojca na ikonie jest niemożliwe, powołując się na argument papieża Grzegorza II, który napisał do cesarza bizantyjskiego Leona III Izauryjczyka: *Dlaczego nie opisujemy czy nie przedstawiamy Ojca Pana Jezusa Chrystusa? Dlatego, że nie wiemy, jaki On jest (...) Gdybyśmy widzieli Go, czy poznali, tak jak widzieliśmy i poznaliśmy Jego Syna, próbowalibyśmy opisać Go i przedstawić za pośrednictwem sztuki*¹². Jednakże od XVII w. pod wpływem Zachodu w Kościele prawosławnym zaczęto również przedstawiać Osobę Boga Ojca na ikonach, co zostało zakazane przez Wielki Sobór Moskiewski (1666–1667). Bóg Ojciec pozostaje niepojmowalny i niepoznawalny, o czym przypominają słowa z prefacji liturgii św. Jana Chryzostoma: *Ty bowiem jesteś Bogiem niewysłowionym, niepojętym, niewidzialnym, niedoścignionym*. A zatem o Bogu Ojcu mówi się raczej, kim nie jest niż kim jest. Ta teologia negatywna nie ma jednak nic wspólnego z agnostycyzmem, bo choć Bóg Ojciec pozostaje Bogiem ukrytym, człowiek odczuwa Jego bliskość, która jawi mu się jako *oślniewająca ciemność*, dzięki której teolog nie pragnie już dociekać, kim jest Bóg, ale pragnie się przemienić.

¹⁰ Tamże, s. 269–270.

¹¹ Tamże, s. 12.

¹² L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 123.

Ojciec jako źródło i zasada

Już Pseudo-Dionizy Areopagita nazywa Boga Ojca źródłem Boskości (*pégaia Theotis*) (PG III, 645 B). Nie jest On bowiem ani przez nikogo zrodzony, ani od nikogo nie pochodzi. Nie ma przyczyny, bo ma być sam z siebie. Syn natomiast jest zrodzony przez Ojca przed wszystkimi wiekami, a Duch Święty od Ojca pochodzi, co zostało sformułowane na I Soborze Konstantynopolitańskim¹³. Dlatego też na Wschodzie Bóg Ojciec jest nazywany monarchos, ale nie w sensie jedynowładcy, ale w pierwotnym znaczeniu tego słowa, czyli w sensie jedynej zasady (*moné arché*). Ojcowie greccy twierdzą więc, że zasadą jedności Trójcy jest monarchia Ojca, bo Ojciec jest zasadą dwóch pozostałych Osób i dzięki Niemu każda hipostaza ma swoje cechy: Syn jest zrodzony, a Duch Święty pochodzący. Dzięki tym cechom Ojciec ustanawia relację z Synem i Duchem Świętym, dla których z kolei kresem relacji staje się Ojciec. Tak więc Ojciec jako źródło boskości udziela Synowi i Duchowi Świętemu swojej natury, która jest niepodzielna¹⁴. Jan Damasceński wręcz stwierdza, że wszystko, co ma Syn i Duch, mają to od Ojca, nawet sam być. (...) *I jeśli czegoś nie ma Ojciec, to tego nie ma również Syn ani Duch*¹⁵. W tym kontekście nasuwa się jednak pytanie, czy owa monarchia Ojca nie wyznacza Synowi i Duchowi Świętemu niższej pozycji w stosunku do Ojca, co oznaczałoby herezję subordynacjonizmu, która została potępiona na I Soborze Nicejskim (325). Na tę wątpliwość bardzo trafnej odpowiedzi udzielił Grzegorz z Nazjanzu: *Chciałbym o Ojcu powiedzieć, że jest większy, jako że z Niego równi Mu Syn i Duch Święty mają to, że są równi i że są (...) Boję się jednak wyrazu „początek”, bym nie zrobił z Ojca początku mniejszych (Syna i Ducha Świętego) i nie obraził ich przez wywyższenie Tamtego. (...) Boskość ani się nie powiększa ani nie pomniejsza*

¹³ S. Głowa SJ, I. Bieda SJ (oprac.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1997, IX, 10.

¹⁴ W. Łoski, dz. cyt., s. 51-52.

¹⁵ *De fide orthodoxa*, I,8; PG 94, 821 C – 824 B, 829 B.

przez dodawanie czy odejmowanie, lecz jest pod każdym względem równa¹⁶. A zatem teologia prawosławna mówiąca o Bogu Ojcu jako o jedynej zasadzie (monarchos) i źródle (pégé) Trójcy Świętej jednocześnie utrzymuje, że Syn i Duch Święty są równi Ojcu tak, że nie można mówić o żadnej *dialektyce* trzech Osób (idealizm niemiecki), *stawaniu się* Trójcy czy *tragedii w Absolucie* na podobieństwo Plotyńskiej trójjedni czy subordynacjonizmu, którego zwolennikiem był m.in. Ariusz (zm. ok. 336) odmawiający Synowi Bożemu rzeczywistej i pełnej natury Boskiej oraz tzw. pneumatomachowie (gr. „zwalczający Ducha Świętego”) głoszący, że Duch Święty został stworzony przez Syna. Na Wschodzie można mówić o Ojcu jako jedynej zasadzie Trójcy dlatego, że Ojcowie greccy, rozważając tajemnicę Trójcy Świętej, rozpoczynają od trzech Osób, by następnie dojść do jednej Ich natury. Rozważają bowiem najpierw to, co konkretne, by przejść do tego, co abstrakcyjne. W tej koncepcji Zachód widział niebezpieczeństwo nadmiernego zajmowania się Osobami na niekorzyść natury, a to prowadziłoby do herezji tryteizmu. Teologia zachodnia bowiem zaczyna rozważanie na temat Trójcy Świętej od jednej natury Boga, by następnie przejść do Osób. W tej koncepcji natura Boga wyprzedza mówienie o Osobach. Co więcej, cechy hipostaz Ojca (niezrodzoność), Syna (zrodzenie) i Ducha Świętego (pochodzenie) są niejako wchłonięte przez naturę, która w ten sposób staje się zasadą jedności Trójcy Świętej, a imiona Osób oznaczają relacje, wewnętrzny stosunek natury, który ją wyróżnia¹⁷. W tej koncepcji Wschód widział niebezpieczeństwo nadmiernego skupiania się na naturze Boga, pomniejszając znaczenie samych Osób, co mogłoby prowadzić do herezji modalizmu.

Między filiokwizmem a solipatryzmem

W Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskim zatwierdzonym na I Soborze Konstantynopolitańskim dla Kościoła tak wschod-

¹⁶ *In sanctum baptisma*, or. XI., 43; PG 36, 419 B; 36, 417 B.

¹⁷ W. Łoski, dz. cyt., s. 50-51.

niego, jak i zachodniego, o pochodzeniu Ducha Świętego stwierdzono: *I w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi*. Jednakże co do słowa „pochodzi” zaistniała istotna różnica pomiędzy tekstem łacińskim i greckim. O ile bowiem w tekście greckim zostało użyte słowo „ekporeuementon”¹⁸, które wskazuje, że Duch Święty wychodzi od Ojca, o tyle w tekście łacińskim użyto słowa „procedit”¹⁹, które wskazuje nie tylko na wychodzenie, ale także na postępowanie naprzód. Dlatego grecka wersja Credo mówi o Duchu Świętym, który wychodzi od Ojca, a łacińska o Duchu Świętym, który pochodzi od Niego. A zatem grecki czasownik precyzyjniej określa pochodzenie Ducha Świętego. Z kolei Zachód dokonał precyzacji swojej nauki na temat pochodzenia Ducha Świętego, stwierdzając, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna (Filioque), co zostało najpierw uchwalone na synodach w Toledo (589) i Braga (675). Ostatecznie słowo „Filioque” weszło do Credo w liturgii rzymskiej w 1014 r., przez co w Cesarstwie Bizantyjskim wykreślono imię papieża z liturgii i oskarżono Zachód o herezję. Po pierwsze dlatego, że Zachód dokonał zmiany w tekście wyznania wiary, nie pytając o zdanie Kościoła wschodniego, a postanowienia I Soboru Konstantynopolańskiego zakazywały dokonywania zmian w tekście Credo²⁰. Po drugie, dodanie przez Zachód słowa „Filioque” do Credo zostało na Wschodzie odczytane w kontekście greckiego tekstu Credo, co oznaczałoby, że Duch Święty wychodzi od Ojca i Syna. Takie twierdzenie nie tylko podważa monarchię Ojca w Trójcy Świętej, ale wręcz może być odczytane w ten sposób, że w Trójcy istnieją dwie zasady: Ojciec i Syn, z których wychodzi Duch Święty. Takie rozumienie pochodzenia Ducha Świętego mającego charakter skrajnego filiokwizmu zostało odrzucone przez II Sobór Lyonński (1274) oraz Sobór Florencki (1439), a w sposób najdobitniejszy zostało ujęte w dekreście dla

¹⁸ „Ekporeuomenon” to imiesłów przymiotnikowy bierny od czasownika „ekporeuomai” – „wychodzić”, „wyruszać”, „być wyprowadzanym”.

¹⁹ „Procedit” to forma czasownika „procedo”, „procedere” – „postępować naprzód”, „wyjść”, „iść dalej”.

²⁰ P. Evdokimov, dz. cyt., s. 154.

jakobitów (1442): *Ojciec i Syn nie są dwiema zasadami Ducha Świętego, ale jedną zasadą: [podobnie] jak Ojciec i Syn, i Duch Święty nie są trzema zasadami stworzenia, lecz jedną zasadą*²¹. Jednak i z tą koncepcją Wschód się nie zgadza, wskazując, że Duch Święty pochodzący od Ojca i Syna jako jednej zasady przekształca ją w bezosobową Boskość (Deitas), a jedyną zasadą Trójcy nie jest już Ojciec, ale natura Boga. Z drugiej strony, choć w teologii prawosławnej podkreśla się odwieczne pochodzenie Ducha od Ojca, jednak mówi się również o tym, że Duch Święty pochodzi przez Syna, ale nie w sensie istnienia, ale w sensie przejawu, bo Duch Święty przyjmuje całą treść Syna (J 16,4) i choć jest Duchem, który od Ojca wychodzi (J 15,26), to jest również Duchem Syna (Ga 4,6)²².

I Sobór Konstantynopolitański, a także kolejne sobory i synody uznawane przez Wschód i Zachód, nie zajęły się zagadnieniem relacji między Synem i Duchem, wskutek czego doszło do sporu na temat pochodzenia Ducha Świętego. Obecnie Kościół rzymskokatolicki w dokumencie Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan z 13 IX 1995 r. zatytułowanym „Tradycja grecka i łacińska o pochodzeniu Ducha Świętego” uznaje prawowierność greckiego Credo, w którym nie występuje Filioque, a ponadto przyznaje, że *tylko Ojciec jest początkiem bez początku dwóch innych osób Trójcy, jedynym źródłem (pégé) zarówno Syna, jak i Ducha Świętego. Duch Święty ma swój początek z samego Ojca w sposób źródłowy, właściwy i bezpośredni*²³. Z drugiej strony grecka formuła Credo dotycząca Ducha Świętego, który od Ojca wychodzi, nie wskazuje na to, że Duch Święty pochodzi jedynie od Ojca w tym sensie, że Duch nie ma żadnej relacji z Synem (solipatryzm), bo wówczas Duch musiałby pochodzić od Ojca w ten sam sposób, co Syn, a to oznaczałoby, że Duch i Syn byłiby bliźniakami zrodzonymi

²¹ *Breviarium Fidei*, dz. cyt. IV, 44.

²² Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 155.

²³ W. Hryniewicz OMI, *Bliski koniec sporu o Filioque?* „Tygodnik Powszechny”, nr 48/1998, s. 8-9; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 248: „Ojciec jest pierwszym początkiem Ducha Świętego jako »zasada bez zasady«”.

przez Ojca. Tak więc grecki tekst *Credo* stwierdza, że Duch Święty wychodzi od Ojca, ale nie precyzuje, jaki jest udział Syna w pochodzeniu Ducha Świętego. Natomiast tekst łaciński *Credo* wskazuje na to, że Duch Święty od Ojca i Syna pochodzi (*procedit*), ale słowo „*procedit*” nie precyzuje do końca pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna jako od jednej zasady. A zatem obydwie koncepcje zdają się wobec siebie komplementarne.

Bóg Ojciec w epiklezie eucharystycznej

We wszystkich modlitwach eucharystycznych Kościoła rzymskokatolickiego przed słowami konsekracji jest umieszczona epikleza²⁴ mająca charakter prośby o przemianę darów chleba i wina. W IV Modlitwie Eucharystycznej wzorowanej na wschodnich modlitwach eucharystycznych celebrans prosi Boga Ojca, aby Duch Święty uświęcił dary, aby stały się Ciałem i Krwią Chrystusa. W V Modlitwie Eucharystycznej celebrans prosi Ojca Wszechmogącego o zesłanie Ducha na chleb i wino, aby Jego Syn stał się obecny wśród nas w swoim Ciele i w swojej Krwi. Również w II Modlitwie Eucharystycznej w mszy z udziałem dzieci celebrans prosi Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego na dary, aby stały się Ciałem i Krwią Chrystusa. W pozostałych modlitwach eucharystycznych natomiast celebrans prosi Boga Ojca, aby mocą Ducha Świętego dary eucharystyczne stały się Ciałem i Krwią Chrystusa. Ogólnie rzecz ujmując, w odnowionej liturgii wszystkie epiklezy mają charakter wyrażnie trynitarny: wszystkie są skierowane do Boga Ojca, we wszystkich wyrażnie obecny jest Duch Święty, we wszystkich jest prośba o przemianę darów w Ciało i Krew Chrystusa. Natomiast gdy się mówi o epiklezie eucharystycznej na Wschodzie, często kojarzy się ją przede wszystkim z Osobą Ducha Świętego. Czy słusznie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przytoczyć tekst epiklezy liturgii św. Jana Chryzostoma, którą w Kościele prawosławnym i greckokatolickim

²⁴Słowo „epikleza” pochodzi od gr. „epikalco” – „wyzwać”, „przywoływać”.

sprawuje się najczęściej. Celebrans po wypowiedzeniu słów ustanowienia (konsekracji) zwraca się do Boga Ojca: *I wzywamy, i prosimy, i błagamy: ześlij Ducha Twojego Świętego na nas i na leżące tutaj dary. I uczynź przeto chleb ten najdroższym Ciałem Chrystusa Twojego. Amen. A co w kielichu tym najdroższą Krwią Chrystusa Twojego. Amen. Przemieniwszy Duchem Twoim Świętym. Amen. Amen. Amen.* Również w liturgii św. Bazylego Wielkiego (sprawowanej jedynie 10 razy w roku) występuje podobna epikleza, ponieważ obydwie liturgie wywodzą się z tradycji antiocheńskiej. Ta forma epiklezy występuje także w większości modlitw eucharystycznych na Zachodzie, gdzie Bóg Ojciec jest głównym działającym. On posyła Ducha Świętego i Jego mocą przemienia dary. Natomiast w bardzo rzadko obecnie sprawowanej liturgii św. Jakuba Jerozolimskiego (IV w.), wywodzącej się z tradycji jerozolimskiej, celebrans prosi Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego na lud i dary, aby je *uświęcił i uczynił chleb ten świętym Ciałem Chrystusa. Amen. A kielich czcigodną Krwią Chrystusa. Amen.* W tej epiklezie Bóg Ojciec jedynie posyła Ducha Świętego, który sam dokonuje przemiany darów. Taka forma epiklezy występuje na Zachodzie w IV Modlitwie Eucharystycznej. Choć zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie epikleza ma zasadniczo formę trynitarną, to jednak istnieją wyjątki od tej reguły. Przed reformą liturgii, której dokonał II Sobór Watykański, w Kanonie Rzymskim celebrans prosił Boga Ojca o przemianę darów, ale o Ducha Świętym nie było żadnej wyraźnej wzmianki. Natomiast we wschodniej Modlitwie Eucharystycznej Serapiona z Thmuis (IV w.) celebrans prosi Boga Ojca o zesłanie nie Ducha Świętego, ale Słowa (Logosu) na dary, aby stały się Jego Ciałem i Krwią. Okazuje się zatem, że zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie Osoba Boga Ojca jako głównego działającego jest bardziej związana z modlitwą epiklezy niż Osoba Ducha Świętego...

Primus inter pares czy super pares?

Jan Paweł II w encyklice „*Ut unum sint*” wzywa do wsparcia go, żeby w duchu ekumenicznym mógł znaleźć *taką formę*

sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację (nr 95). Jednakże rozumienie roli i znaczenia urzędu biskupa Rzymu w poszczególnych Kościołach w dużej mierze zależy od tego, jaki model eklezjologii przyjmuje dany Kościół. I tak eklezjologia katolicka i prawosławna są oparte na teologii Trójcy Świętej. Skoro zatem w prawosławiu rozważa się tajemnicę Trójcy, podążając od Osób do natury, to i w eklezjologii przechodzi się od Kościołów lokalnych do Kościoła powszechnego. Natomiast w teologii katolickiej, która rozważa tajemnicę Trójcy, przechodząc od natury do Osób, eklezjologia traktuje najpierw o Kościele powszechnym, by następnie przejść do Kościołów partykularnych. W tym modelu biskup Rzymu i jego powszechna władza w Kościele stają się niejako aksjomatem: Chrystus powołuje Piotra i jego następców do tego, aby kierowali Kościołem (Mt 16,17-19). Natomiast dla prawosławia ten model eklezjologii traci swoistym monarchizmem, w którym papież jest postrzegany jako pierwszy ponad równymi (primus super pares), a więc również ponad biskupami. W tym miejscu dochodzimy do pewnego paradoksu, ponieważ w teologii Trójcy Świętej nauczanie Wschodu o monarchii Boga Ojca będącego jedyną zasadą Trójcy (monarchos) trąciło Zachodowi herezją subordynacjonizmu. Dlatego należałoby się zastanowić, czy prawosławne rozumienie roli i znaczenia Osoby Ojca jako jedynej zasady w Trójcy Świętej nie jest w istocie podobne do katolickiego rozumienia roli i znaczenia biskupa Rzymu w Kościele, a zwłaszcza w Kolegium Biskupów? Tak jak w teologii prawosławnej Syn i Duch Święty są równi Ojcu, tak w teologii katolickiej biskupi na mocy przyjętych święceń również są równi biskupowi Rzymu, który w tym sensie mógłby być nazwany pierwszym spośród równych (primus inter pares). *Nie można [bowiem] uważać biskupów za zastępców papieża, którego zwyczajna i bezpośrednia władza nad całym Kościołem nie przekreśla władzy biskupów, ale ją potwierdza i jej bro- ni*²⁵. A zatem wzajemny stosunek między Kolegium Biskupów

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 895.

a biskupem Rzymu nie opiera się na relacji subordynacji, ile raczej na koordynacji. Co więcej, nowo wybrany biskup Rzymu nie może sprawować urzędu bez święceń biskupich. Gdyby więc na urząd biskupa Rzymu został wybrany ktoś, kto nie przyjął jeszcze święceń biskupich, wówczas należy mu ich niezwłocznie udzielić. Dopiero po ich udzieleniu nowo wybrany papież odbierze hołd od kardynałów i nastąpi ogłoszenie wyboru²⁶. Z drugiej strony, choć Kolegium Biskupów jest *podmiotem najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem*, to władzę tę może sprawować tylko za zgodą biskupa Rzymu, który jest głową Kolegium Biskupów²⁷. A zatem jak w teologii prawosławnej Ojciec jest zasadą Trójcy, tak w teologii katolickiej papież jest zasadą, głową Kolegium Biskupów. Jak w teologii prawosławnej Ojciec nie jest Pierwszym wśród Równych na zasadzie honoru, bo rodzi Syna i od Niego wychodzi Duch Święty, tak też w teologii katolickiej papież nie jest tylko pierwszym spośród równych na zasadzie honoru, bo to on jako następca Piotra jest Zastępcą Chrystusa i Pasterzem całego Kościoła. Jak twierdzenie, że Ojciec jest zasadą Trójcy, tak nauka o prymacie biskupa Rzymu nie jest wynikiem jakiegoś uzgodnienia czy konsensu biskupów czy teologów zebranych na soborze lub synodzie.

Ojciec pozostaje dla człowieka Bogiem ukrytym. A jednak *Bóg jest Miłością* (1 J 4,8.16), bo choć wschodnie chrześcijaństwo podkreśla, że Ojciec jest jedyną zasadą i źródłem Trójcy Świętej, to jednak nie podporządkowuje On sobie Osób Syna i Ducha Świętego. Jednak pragnieniem Ojca jest, aby – tak jak w Trójcy Świętej – wśród wszystkich chrześcijan panował prymat miłości i aby Jego miłość była z nami wszystkimi (por. 2 Kor 13,13), bo tylko miłość Boga Ojca może zjednoczyć podzielonych chrześcijan.

²⁶ Jan Paweł II, *Universi Dominici gregis*, nr 88-89.

²⁷ *Lumen gentium*, nr 22.

Zbigniew Sudolski

Wiara Mickiewicza*

Paradoksalne może się wydać stwierdzenie, iż kultura duchowa młodego Mickiewicza tkwi korzeniami w wieku Oświecenia i racjonalizmu. Urodzony u schyłku XVIII w. w swej edukacji szkolnej i lekturach samokształceniowych raz po raz ocierał się o poglądy głoszące wyższość rozumu nad uczuciem, odrzucające sceptycyzm i z przekonaniem mówiące o możliwości poznania obiektywnej rzeczywistości. Dom rodzinny Mickiewicza i szkoła księży dominikanów nowogródzkich, do której uczęszczał, uczyły go tradycyjnej religijności, wprowadzały jakby w inny świat, zobowiązując do przemyśleń i refleksji. Głęboka wiara matki, której modlitwa przywraca mu życie w dziecięctwie, czemu daje świadectwo inwokacja do „Pana Tadeusza”, wskazywały na skuteczność religijności maryjnej. To matka uczyła go pacierza i zapoznała z katechizmem, z nią też przed obrazem Pani Nowogródzkiej mógł *za wrócone życie podziękować Bogu* (PT, w. 12). Zgodnie też z jej życzeniem pierwsze kroki po przyjeździe jesienią 1815 r. na studia do Wilna skierował do Ostrej Bramy i zamówił mszę świętą w intencji pomyślnego przebiegu studiów. Niewątpliwie też z tej atmosfery wyrasta jeden z pierwszych wierszy młodego Mickiewicza, napisany w grudniu 1820 r. „Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi”, bardzo jednak daleki od autentycznego przeżycia religijnego, nawiązujący do obrazowania i mitologii greckiej o narodzinach Wenus, mówiący o profetycznych mocach poezji i jej twórcy, bogatszy od ludowego widzenia – obraz Boga i Ducha Świętego, zapowiadający jednak bliskie przemiany w duchowości, odrzucający wcześniejszą fascynację libertynizmem Woltera.

* Tekst wygłoszony w kościele parafialnym Śmiełowa, w Brzostkowie, na uroczystościach Mickiewiczowskich we wrześniu 1998 r.

Na głębsze przemiany w duchowości Mickiewicza nie trzeba było długo czekać. W styczniu 1821 r. powstaje programowa ballada „Romantyczność”, której motto zaczerpnięte z Szekspira przywoływało świadectwo duszy jako podstawowy argument w dyskusji światopoglądowej. Poeta identyfikował się z modłącą gromadą przeciw empiryzmowi, doświadczeniu *szkiełka i oka* mędrca. *Czucie i wiara* jako *prawdy żywe* stawały się najistotniejszymi argumentami poznawczymi, pozwalały przekroczyć bariery rozumu i empirii. Dokonuje się decydujący przewrót w świadomości poety w kierunku irracjonalnym. Poeta patrzy odąd na świat „oczyma duszy”, aprobeuje postawę poznawczą dającą pierwszeństwo wyobraźni, imaginacji, przez pogłębienie swej duchowości przewyżcza świat materialny, odrzuca fałszywą mądrość i prymitywny empiryzm, przenika do nieskończoności. Bardzo znamienne, iż temu rozwojowi duchowemu patronuje „Hamlet” Szekspira, przywołany raz jeszcze w motcie do II cz. „Dziadów”: *Są dziwy w niebie i na ziemi, o których ani śniło się waszym filozofom*. Część II „Dziadów”, choć nie była utworem religijnym, przemawiała siłą moralną, ukazywała bowiem, jak obojętność i obcość wobec ludu staje się źródłem cierpienia i kary. Głębia etyczna aforystycznych, brzmiących jak przysłowia pouczeń powstała nie tylko na podstawie wierzeń ludowych, ale tchnęła głębokim humanizmem o ewangelicznym wprost rodowodzie:

*Bo kto nie był ni razu człowiekiem,
Temu człowiek nic nie pomoże.*

Autor, tworząc ten niezwykle dramat, wyznawał we wstępie, iż *obrzędy pogańskie pomieszane są z wyobrażeniami religii chrześcijańskiej* (Dz. II, t. III, w. 11)¹.

Kiedy dochodzi do dramatycznych powikłań życiorysu Mickiewicza wskutek wykrycia konspiracji filomackiej i zapada wyrok skazujący poetę na bezterminowy wyjazd w głąb Rosji,

¹ Wszystkie cytaty z utworów A. Mickiewicza wg Wydania Narodowego *Dzieł*, Warszawa 1945.

noc poprzedzającą wyjazd poeta spędza na niemal *chrześcijańskiej agape*, prawie tuż przy Ostrej Bramie i na odgłos dzwonka udaje się na prymarię, jak zaświadcza najbliższy jego przyjaciel Antoni Edward Odyniec: *...słuchał mszy na galerii, klęcząc z twarzą ukrytą w dłoniach. Twarz potem była blada, ale najzupełniej spokojna. Wracając, tonem pedagoga mówił (...) o obowiązku człowieka, poddania się wyrokom Opatrzności, która nigdy nie opuszcza nikogo, kto w niej z wiarą ufność położy*².

Doświadczenie procesu, przymusowego wyjazdu na zesłanie, zetknięcie się z machiną carskiego samodzierżawia, kontakty z ludźmi z rozmaitych środowisk miały ogromny wpływ na dalszy rozwój duchowości Mickiewicza. Szczególne znaczenie miało poznanie Józefa Oleszkiewicza, człowieka o bogatym życiu wewnętrznym, mistyka i malarza, który według Odynca wywarł *stanowczy wpływ na przyszłe usposobienie i religijny kierunek myśli i uczuć poety*³. To Oleszkiewicz wprowadził Mickiewicza w świat mistyki, możliwości bezpośredniego kontaktu z Bogiem, duszy tęskniącej do Absolutu i pragnącej z nim tajemnego zjednoczenia. On też ugruntował zainteresowania poety nauką mistyka francuskiego XVIII w. Louis-Claude Saint-Martina, pod którego urokiem pozostał Mickiewicz już do końca życia i dzięki któremu ostatecznie wyleczył się z indyferentyzmu, obojętności dla spraw religijnych. O dokonujących się wówczas zmianach w świadomości poety informuje nas jego bliski przyjaciel Franciszek Malewski – credo filozoficzne poety wygląda następująco: *Wiara w nieśmiertelność jest jedyną pobudką do znoszenia tu cierpień. Człowiek, doskonaląc się na tym świecie, idzie za instynktem nieśmiertelności; jak ptak uściela sobie instynktem gniazdo. Bez tego nie można wytłumaczyć poruszeń wyższych i lepszych w człowieku. (...) Opatrzność prowadzi ród ludzki, może barka być miotana, zawsze trafi, gdzie musi*⁴.

² Cyt. za: Z. Sudolski, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995, s. 160.

³ Tamże, s. 223.

⁴ Tamże, s. 224.

Zapewne te głębokie przemiany światopoglądowe zadecydowały o kierunku europejskiej podróży Mickiewicza po wydostaniu się z Rosji – podróży z Sankt-Petersburga do stolicy chrześcijaństwa, Rzymu. Według świadectwa Odyńca poeta na widok kopuły Bazyliki św. Piotra na horyzoncie zdjął czapkę przed *tiarą świata*, jak ją nazwał, i wysiadł z powozu. Dalej już pielgrzymowali pieszo z świętą pokorą. Wędrowki po Rzymie starożytnym i chrześcijańskim dostarczyły niejednej refleksji i ugruntowały dokonujący się przełom w świadomości poety. Szczególnie wielkim przeżyciem była dla Mickiewicza obserwacja spowiedzi i komunii świętej przyjętej w kościele Il Gesu czy też w Genazzano przez niezwykle uduchowioną pannę Marcelinę Łempicką. Uwiecznił to w wierszu „Sen po spowiedzi”, ostatecznie zatytułowałym „Do M.Ł. W dzień przyjęcia komunii św.” Ten 26-wersowy utwór zapoczątkowuje serię wypowiedzi religijnych Mickiewicza, w których dochodzą do głosu przeżycia duchowe związane z pobylem w Wiecznym Mieście, przyjaźnią i rozmowami z ks. Stanisławem Chołoniewskim oraz nowymi lekturami i przemyśleniami. Już na samym początku poetę poraża pokora komunikującej, jej *świętość i skromność*, poddanie się opiece boskiego anioła *zlatującego* z nieba i rozsuwającego senne marzenia duszy zjednoczonej z Bogiem. Utwór kończy niezwykle wymowny dwuwiersz wyrażający tęsknotę za życiem sakramentalnym:

*Ja bym dni wszystkich rozkosz za nic ważył,
Gdybym noc jedną tak jak ty przemarzył.*

Zdaniem Odyńca refleksja ta była związana z pielgrzymką odbytą do Genazzano, do cudownego obrazu Matki Bożej, gdzie wysłuchano *solennej wotywy*, którą Mickiewicz *całą przeklecał*.

Wielkich przeżyć religijnych i artystycznych dostarczył też poecie Wielki Tydzień 1830 r. spędzony w Rzymie, uczestnictwo w nabożeństwach i koncercie w Kaplicy Sykstyńskiej. Ówczesny stan duchowy Mickiewicza wyraża się coraz częściej w uczestnictwie w nabożeństwach oraz w głębokim przekonaniu, ugruntowanym obserwacją wspaniałych arcydzieł sztuki, iż

talent i natchnienie są darem Bożym, a sztuka i trud artysty winny podnosić ducha ludzkiego ku celom Boskim. Niezwykłych przeżyć dostarcza Mickiewiczowi pielgrzymka do Asyżu, odnowienie kultu św. Franciszka, który zdaniem Odyńca był dla poety ideałem człowieka *najcichszego, najuboższego, najpokorniejszego, który bóstwo i pokorę za szczyt ziemskiej cnoty i chwały poczytał*⁵. W Asyżu pokora i ubóstwa przeświecone wiarą prowadzą już Mickiewicza ku podstawowym stwierdzeniom pisanych w pięć lat później „Zdań i uwag” oraz liryków pozostających w kręgu refleksji nad lekturami Saint-Martina.

Bogactwo i różnorodność lektur, stałą tendencję do refleksji światopoglądowych i poszukiwań ukazuje najlepiej powstały w 1830 r. fragment poetycki pt. „Aryman i Oromaz, z Zenda-Westy”, będący artystycznym opracowaniem myśli zaczerpniętej z księgi świętej Persów. Po doświadczeniu pokory wyniesionym z Asyżu wątek Arymana dążącego do opanowania Oromaza *przedwiecznego słońca*, walka zła i dobra ukazywana w wierzeniach Persów dostarczyła jeszcze jednego przykładu niszczącej pychy; potrzeba pokory i odrzucenia pychy była wówczas niemal obsesją Mickiewicza. Prowadzi go to w końcu do życia sakramentalnego, jak bowiem zapisała Julia z Grocholskich Henrykowa Rzewuska: *Jadziemy do grobu św. Piotra, do sakramentów św. przystępować, tam ks. Stanisław [Chołoniewski], mając mszę św., po polsku mówił, podając hostię św. i Mickiewicz do onej przystąpił. (...) Łatwo ks. Stanisław wywarł na jego duszę wpływ dobroczynny. Jego dusza prosta, szlachetna, bez obłudy poddała się rozumowi. (...) Admirowałam iluminację [kopuły św. Piotra], ale on zwraca moją uwagę na utwór wspanialszy, doskonalszy, mówi mnie: „Wznieś, Pani, oczy na to niebo gwiazdziste, piękniejszy to widok niż to, na co małość ludzka zdobyć się może”*⁶.

Wielką sztukę Mickiewicz odbierał też niekiedy jako wyraz ludzkiej pychy – nie mogła się ona równać z prawdziwą wielkością dzieł samego Boga.

⁵Tamże, s. 289.

⁶Tamże, s. 302.

W listopadzie 1830 r. dotarła do Mickiewicza wiadomość o śmierci w dalekim Petersburgu Józefa Oleszkiewicza, mistyka, który zapoczątkował proces przemiany duchowej poety. Wcześniej Mickiewicz zamówił mszę w intencji chorego, a z początkiem grudnia spowiadał się i komunikował w którymś z podmiejskich kościołów Rzymu. 8 grudnia odbył prawdopodobnie głęboką rozmowę z ks. Chołoniewskim, od którego otrzymuje książkę przypisaną Tomaszowi à Kempis „O naśladowaniu Chrystusa”, którą *nic zatracić nie zdoła w sercu jego*, jak głosiła dedykacja.

Wyrazem pogłębiającej się duchowości Mickiewicza jest powstanie bardzo znamiennej utworu o tematyce religijnej pt. „Arcymistrz”; przygotowującego późniejszy tryptyk drezdeński. Wiersz „Arcymistrz” ukazywał straszliwy rozbrat między Stwórcą a stworzeniem niezdolnym Go pojąć. Jest to nad wyraz bolesny dramat rozmijania się Stwórcy i stworzenia, tym tragiczniejszy, iż pycha nie daje nawet człowiekowi przyjąć Arcymistrza Boga ani w jego dziełach, ani w braterskim człowieczeństwie Chrystusa. Zgodnie z założeniami romantyzmu proces twórczy człowieka w jego dziełach malarskich, rzeźbiarskich czy poetyckich zostaje przebóstwiony i zrównany z biblijnym aktem stworzenia, doznaje też podobnego jak w życiu Chrystusa niezrozumienia i odrzucenia. Cierpienie z powodu rozminięcia się i pogardzenia darami Bożymi stanowi dramatyczną puentę tego wiersza.

Narastające lawinowo wydarzenia polityczne związane z wybuchem powstania listopadowego zawiodły Mickiewicza do Paryża i w Poznańskie, skąd miał nadzieję przedostać się do walczącego kraju. Nieudolność organizatorów wyprawy poety na Litwę, a następnie szybko rozwijające się wydarzenia pokrzyżowały jego plany. Większym czynem, na miarę wielkości poety, stała się jego twórczość. Prawdopodobnie już w Poznańskim powstała „Reduta Ordona”, utwór niezwykle, mówiący o bohaterstwie powstańców, ale zawierający też refleksje ogólniejsze, prowadzący do wniosków światopoglądowych – walka dwóch armii, carskiej i powstańczej, nabiera symbolicznego znaczenia odwiecznego zmagania się zła z dobrem, jasności i ciemności; walka Polaków o niepodległość jest powtórzeniem

schematu myślenia z Zenda-Westy, zmagania się Arymana z Oromazem. Wiersz kończy się ostrzeżeniem przed możliwą Apokalipsą w sytuacji zwycięstwa zła:

*Kiedy od ludzi wiara i wolność uciecze,
Kiedy ziemię despotyzm i duma szalona
Obleją (...) Bóg wysadzi tę ziemię, jak on [tj. Ordon] swą*
[redutę.
(„Reduta Ordona”, t. I, s. 283)

Ten katastroficzny finał wiersza jest aktualny o dziś dzień; ostrzega przed uleganiem złu, przed pychą Arymana, którą zrozumiały już święte księgi Persów.

Droga tułacza prowadzi poetę do Drezna, gdzie wkrótce po przybyciu, wiosną 1831 r., powstaje tryptyk o tematyce religijnej złożony z wierszy: „Mędracy”, „Rozum i wiara” oraz „Rozmowa wieczorna”. Korzenie zaprezentowanej tu orientacji filozoficznej sięgają z pewnością aż do okresu rosyjskiego i wskazanych przez Oleszkiewicza lektur Saint-Martina, a ugruntowanych doświadczeniami rzymskimi i dramatem powstania listopadowego. W drezdeńskim tryptyku religijnym pojawiają się bowiem wątki myślenia spotykane już we wcześniejszej twórczości, teraz potwierdzone z całym przekonaniem za pomocą rozbudowanej egzemplifikacji osobistej. Podstawowym warunkiem mistycznego zespolenia się z Bogiem jest wyrzeczenie się pychy i pseudomądrości, wszystkie trzy wiersze ukazują bowiem zgubne jej skutki. „Mędracy” nawiązują do ewangelicznej sceny sądu nad Chrystusem przez dumny sanhedryn; „Rozum i wiara” odślania możliwość oderwania się od ziemi i widzenia spraw Bożych, a pełna pokory „Rozmowa wieczorna” ukazuje skażenie natury ludzkiej skłonnej do krzyżowania samego Boga.

*Rozumie ludzki! tyś mały przed Panem,
Tyś kroplą w Jego wszechmogącej dłoni,
(.....)
Twoja fala nigdy ku niebu nie zbliża –
(.....)
Ach! ty bez Wiary byłbyś niewidomy.*
(„Rozum i wiara”, t. I, s. 258)

Tryptyk drezdeński to najmocniejsze, poświadczone autentycznością przeżycia wyznanie wiary w poezji polskiej. Pojawia się też w nim wątek mesjański narodu wybranego, przed którym Bóg rozsnuwa biblijną tęczę przymierza. Dzięki wierze i pokorze swego poety, na przekór klęskom, jego naród odzyskuje nadzieję w przyszłość. Omawiany tryptyk religijny podstawowymi wątkami zapowiada już arcydramat Mickiewicza „Dziadów” cz. III.

Ten największy dramat narodowy uwznioślający autentyczne przeżycia poety jest bowiem rozpisaniem na role głównych bohaterów – Konrada i Księdza Piotra – podstawowej opozycji między buntowniczym rozumem a pełną pokory wiarą. Bunt Konrada, sprzeciw wobec cierpienia narodu i świata jest bez perspektyw. Dopiero dzięki wierze i modlitwie Księdza Piotra Konrad promieniuje światłem i może stać się *namiestnikiem wolności na ziemi widomy*[m]. Treści mesjańskie dramatu ujawniają się w wizji świata i męczeństwa Polski przedstawionej w figurze męki i zmartwychwstania Chrystusa; romantyczna historiozofia dramatu zostaje podbudowana relacją ewangeliczną, wyrasta z głębokich przemian dokonujących się od kilku lat w świadomości poety. Historia dzięki mistycznym darom Księdza Piotra ma też nadprzyrodzony sens; jej znaki prowadzące w przyszłość, zapowiedź zwycięstwa wolności i klęski despotyzmu rozumie i przekazuje pełen pokory i rozmodlenia bernardyn.

Należy też podkreślić, iż cały arcydramat zostaje nasycony aurą nocy wigilijnej i misterium paschalnego, odzywającymi się echami liturgii kościelnej. „Dziady” drezdeńskie tkwią głęboko w chrześcijańskiej tradycji misteriów i moralitetów religijnych, ta tradycja była wiodąca w budowaniu największego dramatu narodowego. Wkomponowanie dramatu filomatów i całego narodu w rytm liturgii kościelnej nadało całości przejmującą wartość misterium o wymiarach ponadczasowych.

Nowe doświadczenia polityczne wyniesione z emigracji paryskiej prowadzą też Mickiewicza do nawiązania do formy ewangelicznej i zredagowania na wzór biblijny „Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego”. Tułactwo polskie po klęsce listopadowej podlega sakralizacji, a naczelną potrzebą i zada-

niem staje się odrodzenie moralno-polityczne: *O ile powiększycie i polepszycie duszę Waszą, o tyle polepszycie prawa Wasze i powiększycie granice Wasze* („Księgi”, t. VI, 51).

Nie kończącym się swarom politycznym Mickiewicz przeciwstawiał potrzebę odrodzenia moralnego, zdrowia psychicznego budowanego na głębokich pokładach duchowości czerpanej z Pisma Świętego.

Doświadczenia pisarskie Mickiewicza prowadzą do ugruntowania jego życia wewnętrznego opartego na filozofii chrześcijańskiej. Proces ten całkowicie poświadcza korespondencja poety z przyjaciółmi na przełomie 1833/34 r. Dotyczy ona przede wszystkim sprawy doskonalenia się wewnętrznego, konieczności zwrócenia większej uwagi na życie wewnętrzne. 16 XII 1833 r. poeta pisał do Hieronima Kajsiowicza i Leonarda Retla: *Ciężka to jest walka życie! (...) lękam się, abyście nie myśleli, że walka wewnętrzna jest stratą czasu, jest niepożyteczna światu zewnętrznemu. Od walki wewnątrz i od zwycięstwa zależy cała siła zewnątrz. Kraj i człowiek wewnątrz bezładny, upada⁷. Jednostka i społeczeństwo zdrowe moralnie stanowią siłę narodu, są gwarantem jego wielkości i niepodległości. Odwołując się do Tomasza à Kempis i Psalmu 115 pisał dalej: *Stusznie powiedziano „Kłamcą jest człowiek” i dalej „Ludźmi jesteśmy i niczym, tylko ludźmi ułomnymi, choćby nas inni brali za aniołów”. (...) poznacie po tym słowo prawdy, że pada cicho i leży długo (...) a potem powoli wschodzi; owocem jego jest miłość i zgoda. (...) słowo fałszu, słowo ludzkie, wypada z hukiem jak kula, a zostawia zaraz po sobie ranę lub śmierć. Więc kule wymyślili i zrobili ludzie, ale ziarnka zboża dotąd nie umieją zrobić, tylko przechowują i sieją.**

Taka postawa światopoglądowa podbudowana doświadczeniami osobistymi i lekturami mistyków: Saint-Martina, Jakuba Boehmeo, Anioła Ślązaka, prowadziła do głębokich refleksji i wierszy zebranych pod wspólnym tytułem „Zdania i uwagi”. Dopiero w tym cyklu poetyckim mającym charakter kilkuwersowych sentencji poeta ukazał człowieka rozumianego eschatolo-

⁷Tamże, s. 398-399.

gicznie w jego relacjach z Bogiem i ze światem. Sens ludzkiego życia zostaje odczytany w dążeniu do Boga, pokoju, wieczności i radości, a dojście do tych celów staje się możliwe przez pokorę, cierpienie, prawdę, wyrzeczenia i rezygnację z pychy i pseudomądrości. Sentencje moralne Mickiewicza ukazywały idealny świat odrodzonej moralnie ludzkości. O kierunku rozwoju decydował nie heroizm jednostek, lecz cisi i bezimienni bohaterowie mający wewnętrzną siłę duchową, wierni do końca wyznawanym ideałom. Krytyka gwałtu i rewolucji, wszelkiej demagogii zmierzała do ukazania, iż prawdziwy postęp i rozwój ludzkości zależy przede wszystkim od podnoszenia wewnętrznej duchowości człowieka.

*Wierzysz, że się Bóg zrodził w betlejemskim żłobie,
Lecz biada ci, jeżeli nie zrodził się w tobie.*

Rozwijane w ciągu najbliższych miesięcy myśli o rodowodzie mistycznym znajdują również powinowactwo z późniejszą o kilkanaście miesięcy liryką Mickiewicza, myślowo związaną z cyklem „Zdań i uwag”: „Broń mnie przed sobą samym...” „Pytasz za co...” „Gęby za lud krzyczące...” Niewątpliwie najbogatszy treściowo jest wiersz ostatni z wymienionych:

*Gęby za lud krzyczące sam lud w końcu znudzą.
I twarze lud bawiące na końcu lud znudzą.
Ręce za lud walczące sam lud poobcina.
Imion miłych ludowi lud pozapomina.
Wszystko przejdzie. Po huk, po szumie, po trudzie
Wezmą dziedzictwo cisi, ciemni, mali ludzie.*

(t. I, 372)

Stajemy porażeni tym najbardziej wstrząsającym aforyzmem Mickiewicza. Utwór jest kategorycznym rozliczeniem się z rewolucyjną kartą historii, prawdziwą perspektywę przyszłości poeta ukazuje w odrodzeniu moralnym człowieka. Zagadkowy wiersz o demagogii i terroryzmie zapowiada ostateczny triumf duchowości o franciszkańskiej sile wyrazu, promieniuje optymizmem i głębokim przekonaniem o nieuchronnej reintegracji, to jest odzyskaniu przez ludzkość utraconej wspólnoty z Bogiem.

W tym samym mniej więcej czasie powstaje też tekst eseju w języku francuskim pt. „O nowszym malarstwie religijnym niemieckim”, w którym nadał Mickiewicz ostateczny kształt myślom nurtującym go w Rzymie już w 1830 r. W eseju tym wykazywał, iż utracenie przez malarstwo chrześcijańskie *charakteru uduchowionego* doprowadziło je do upadku; o wielkim malarstwie można bowiem zdaniem poety mówić tylko wówczas, gdy *Ewangelia była (...) historią powszechną i prawem pospolitym ludów. Zachodził przeto związek serdeczny i nieustanny między artystami a ludem, w jednych oni wzrosli wierzeniach, jedne ich tradycje wykarmiły*. Wielkie malarstwo zostało zniszczone przez zaparcie się ducha Ewangelii. Wartość i prawdziwa wielkość sztuki zdaniem Mickiewicza polega na jej funkcji moralnej i głębokich związkach z filozofią chrześcijańską.

Wielokierunkowość Mickiewiczowskiego świadectwa przemian wewnętrznych wyraża się jeszcze w przekładzie hymnu anonima z IX w. pt. „Veni Creator”, przygotowanego dla książeczki do nabożeństwa ogłoszonej w 1836 r. przez Stefana Witwickiego, a także w poparciu inicjatywy zorganizowania tzw. Domku Jańskiego, dającego możliwość kilku mężczyznom praktykowania życia chrześcijańskiego. To świeckie zgromadzenie organizujące się w Paryżu z początku 1836 r. wyrastało z tych samych tęsknot do moralnego odrodzenia świata w duchu ewangelicznym, którym świadectwo dawał Mickiewicz. Z Domku Jańskiego i mesjanizmu Mickiewicza wyłoniło się w kilka lat później zgromadzenie zakonne Księży Zmartwychwstańców.

Jednym z ostatnich wierszy poety powstałych w okresie lozańskim jest utwór rozpoczynający się od słów „Snuć miłość...” pozostający w bardzo silnym związku z ideologią Saint-Martina. Zwraca się m.in. uwagę na to, iż utwór ten stał się poetycką transkrypcją następującej myśli francuskiego mistyka: *Bądźcie prości i mali – nasz wierny przewodnik da nam odczuć swoją cichą łagodność. Wyzyskajmy te pierwsze dary – a szybko uciszą nas dary czystego ducha, następnie te, które płyną ze słowa, następnie te, które dają świętość najwyższą, a wtedy ujrzymy, że wszystko jest w człowieku wewnętrznym*⁸. Wiersz

⁸ Tamże, s. 465.

Mickiewicza rozwija tę myśl z niezwykłą sugestywnością, wzbogaca egzemplifikację poetycką, by odsłonić całą głębię *człowieka wewnętrznego*. Punktem wyjścia staje się dla poety miłość jak u św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian, ona jest źródłem wszystkich cnót udzielającym człowiekowi najwyższej mocy. Mickiewicz ogarnia myślą nie tylko wszystkie dziedziny ducha, ale również przyrody martwej i żywej, od której prowadzi nas ku człowiekowi, ku jego przeanieleniu i przeobstwieńciu. Od widzenia i umiłowania natury prowadzi droga do stopniowego oczyszczania się i dochodzenia do Absolutu:

*Snuć miłość, jak jedwabnik nić wewnątrz swym snuje,
Łać ją z serca, jak źródło wodę z wnętrza leje,
Rozwijając ją jak złotą blachę, gdy się kuje
Z ziarna złotego, puszczać ją w głąb, jak nurtuje
Źródło pod ziemią – w górę wiać nią, jak wiatr wieje,
Po ziemi ją rozsypywać, jak się zboże sieje,
Ludziom piastować, jak matka swych piastuje.*

*Stąd będzie naprzód moc twa, jak moc przyrodzenia,
A potem będzie moc twa, jak moc żywiołów,
A potem będzie moc twa, jak moc krzewienia,
Potem jak ludzi, potem jako moc aniołów,
A w końcu będzie jako moc Stwórcy stworzenia.*

Jest to już właściwie łabędzi śpiew poety wyrażającego głębię swej niezwykłej duchowości, całkowicie zespolonego z naturą, potrafiącego odczytywać znaki świata, przez które *mówi Bóg do stworzenia* w Nim odnajdującego moc i wytchnienie.

Zdawałoby się, że już niczego więcej powiedzieć nie można, ale Mickiewicz pod koniec życia jeszcze czynem starał się potwierdzić prawdziwość swego rozwoju duchowego. Takim heroicznym aktem była przynależność do Koła Sprawy Bożej Andrzeja Towiańskiego. Ruch po dziś dzień bardzo kontrowersyjny, ale niewątpliwie działalności Mickiewicza w Kole przyświecały najlepsze intencje. Było też w tym działaniu wiele troski o odrodzenie chrześcijaństwa i samej instytucji Kościoła,

wiele akcentów, które dziś z perspektywy II Soboru Watykańskiego odczytujemy jako światła prekursorskie. Znamienne również, iż w ciągu kilku lat działalności w Kole Mickiewicz zdołał przezwyciężyć wszystkie wynaturzenia ruchu i stworzyć własny, samodzielny odłam Koła. Umożliwiło mu to powrót do życia sakramentalnego i jasnego sformułowania programu w tzw. „Składzie zasad” legionu polskiego założonego przez poetę we Włoszech w marcu 1848 r. Zawarł w nim Mickiewicz postulaty radykalnych reform demokratycznych z nadaniem chłopom ziemi, poszanowaniem własności, powszechnością praw obywatelskich, religijnych, równouprawnieniem kobiet, Żydów i Słowian, postulaty tak dla nas dziś z perspektywy wydarzeń XX w. oczywiste. Warto jednak zwrócić uwagę na to, iż cały ten program reform społeczno-politycznych był przesycany duchem chrześcijańskim, ewangelicznym – na 15 sformułowanych zasad, aż 7 wyraźnie to podkreślało, nadawało kierunek wszelkiemu działaniu:

1. *Duch chrześcijański, w wierze świętej katolickiej rzymskiej jawiony czynami wolnymi.*

2. *Słowo Boże, w Ewangelii zwiastowane, prawem narodów, ojczystym i społecznym.*

3. *Kościół stróż Słowa.*

4. *Ojczyzna pole życia Słowu Bożemu na ziemi.*

5. *Duch polski Ewangelii sługa, ziemia polska ze swym społeczeństwem ciało. Polska zmartwychwstaje w ciele, w którym cierpiała i złożona została w grobie przed laty stu. Polska w osobie wolnej i niepodległej staje i Sławiańszczyźnie dłoń podaje.*

6. *W Polsce wolność wszelkiemu wyznawaniu Boga, wszelkiemu obrzędowi i zborowi.*

I wreszcie ostatnie zdanie w punkcie 15: *Pomoc chrześcijańska wszelkim narodom jako bliźniemu.*

Tym niezwykłym programem społeczno-politycznym wyrażającym z ducha ewangelicznego dawał Mickiewicz świadectwo przebytej drogi. Niezwykły to testament sformułowany w dążeniu do ideałów najwyższych.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Postmodernistyczny jakobinizm

Temat sekt i nowych ruchów religijnych zajmuje od paru lat niezmiennie ważne miejsce w doniesieniach prasowych, talk-show organizowanych przez przeróżne telewizje europejskie, a także na posiedzeniach ważnych i mniej ważnych ciał gremialnych i kolegialnych. Nie sposób też nie zauważyć, że problematyka nowych form religijności stała się interesująca czy wręcz bardzo ważna dla parlamentów wielu krajów europejskich. Z pewnością wpłynęły na to dramatyczne wydarzenia w Jonestown, Waco czy też zbiorowe samobójstwa członków sekty Świątynia Słońca. Obecnie można mówić wręcz o fali dokumentów poświęconych różnym kwestiom związanym z nową religijnością, fali, która przewaliła się przez izby parlamentów.

Parlament Europejski już w 1982 r. uchwalił dokument mówiący o destrukcyjnym wpływie na rodziny Zjednoczonego Kościoła wielebnego Moona¹. W 1984 r. deputowany M. Richard Cottrell przedstawił raport na temat rozwoju sekt i nowych ruchów religijnych w krajach Unii Europejskiej, zakończony projektem uchwały przyjętej przez Parlament Europejski. Raport ten, nazywany raportem Cottrella, stał się natchnieniem i wzorem dla innych raportów parlamentarnych. Choć czcigodny parlamentarzysta w swej enuncjacji nie ustrzegł się powierzchowności i pewnych uproszczeń, to jednak zwracał uwagę na olbrzymią złożoność problemu, wziął pod uwagę głosy ekscentryków różnych grup, jak i rzeczników rodzin, których członkowie wstąpili do tych grup, ale także konsultował się z nie kwestionowanymi specjalistami zajmującymi się prob-

¹ Dokument nr 1-2/82 i Dokument nr 1-109/82.

lemem naukowo, jak choćby z Eileen Barker². Kolejny raport o nowych ruchach religijnych (NRR) pojawił się na forum Parlamentu Europejskiego w 1991 r., a jego autorem był sir John Hunt. Oczywiście raportom towarzyszyły rezolucje; nie będę przytaczał tutaj ich wszystkich.

Za przykładem Parlamentu Europejskiego poszły parlamenty poszczególnych krajów, a wśród nich przoduje francuskie Zgromadzenie Narodowe. Już bowiem w 1984 r. został w nim przedstawiony przez Alaina Viviena raport poświęcony działalności NRR. Raport będący efektem dwóch lat pracy był pierwszą próbą oceny rozprzestrzeniania się „sekt” we Francji. Kończyło go dziewięć propozycji, a wśród nich projekt stworzenia specjalnych agend administracji państwowej, które zajmowałyby się mediacją pomiędzy „destruktywnymi sektami” a np. członkami rodzin jej członków. Równocześnie raport proponuje stworzenie dokumentów prawnych, które umożliwiałyby legalne ściganie takich przestępstw, jak manipulacja psychiczna, szkodliwa propaganda itd. – występów typowych dla „sekt”. Na zagrożenia płynące z raportu wskazał Jean Vernet odpowiedziałny za problem NRR w Konferencji Biskupów Francji³. Ks. Vernette postawił jasno pytanie, kto będzie decydował o uznaniu takiej czy innej grupy religijnej lub jakiejś praktyki religijnej za destrukcyjną? Sąd, administracja państwowa? Nie ma zatem żadnej gwarancji, że kategoria ta nie zostanie użyta przeciwko jakiejkolwiek religii uznanej arbitralnie za sektę. Przecież ktoś może uznać za destrukcyjne wychowanie w niższym seminarium duchownym lub ocenić jako taką praktykę obrzezania. Przy około 10 000 NRR nie sposób wyliczyć wszystkich grup „destrukcyjnych”, a tym bardziej wszystkich praktyk uznanych za takie. Zaś pozostawienie tak dużej możliwości oceny urzędnikom państwowym praktycznie ogranicza wolność wyznania zagwarantowaną przez konstytucję. Przeko-

² Risoluzione del Parlamento Europeo, *Contro le violazioni della legge da parte delle sette religiose*, „Il Regno (Documenti)”, nr 29/1984.

³ J. Vernette, *Sectes et liberté religieuse*, „La Documentation Catholique”, nr 82/1985, s. 755-757.

namy się, że te uwagi zyskały na ostrości w kontekście kolejnych raportów.

Także w 1984 r. raport poświęcony NRR został przedstawiony w parlamencie holenderskim⁴. Uderzające jest w nim posługiwanie się terminem i ideologią prania „mózgu” zakwestionowanego przez badania naukowe⁵. W 1995 r. sprawą NRR ponownie zajęli się parlamentarzyści francuscy, czego owocem stał się tzw. Raport Guyarda. Dwa lata później ogromny raport poświęcony tej samej tematyce ogłosiła La Chambre parlamentu belgijskiego. Tymi dwoma dokumentami chciałbym się zająć bliżej w związku z tym, że wywołały one szerokie zainteresowanie opinii publicznej i ostre polemiki, w które zaangażowali się specjaliści badający problematykę NRR i poszczególne konferencje episkopatów. Trud zaznajomienia się z tymi dokumentami nie będzie bezowocny w związku z powstaniem podobnego dokumentu w Bundestagu, jak również ze względu na ciągle powracające głosy w Polsce, także w środowiskach katolickich, domagające się podobnego raportu, który opracowałaby odpowiednia komisja sejmowa.

Raport Guyarda

Raport Guyarda (dalej: RG) jest owocem prac komisji parlamentarnej wyłonionej z posłów dwunastej kadencji francuskiego Zgromadzenia Narodowego (licząc od konstytucji z 1958 r.) i opublikowany 10 I 1996 r.⁶ W omówieniu pominiemy skądinąd ciekawą historię powstawania dokumentu, koncentrując się

⁴ *Overheid en nieuwe religieuze bewegingen*, Dok. nr 16 635, nr 4, sesja 1983-1984.

⁵ Przedstawia je choćby J.R. Gascard, *Le nuove religioni giovanili*, Milano 1986, s. 29-47.

⁶ *Assemblée Ationale, Rapport fait au nom de la Commission d'enquête sur les sectes (document n. 2468)*, „Documents d'information de l'Assemblée Nationale”, Paryż 1996. Będę się posługiwał wersją dostępną na stronach internetowych Zgromadzenia Narodowego: <www.assemblee-nat.fr/sectes.htm>, przyjmując tamtejszą numerację stron. Odnośniki do dokumentu dla ułatwienia będę umieszczał w tekście, posługując się skrótem: (RG, nr).

na samym tekście⁷. Dokument liczy sto kilkadziesiąt stron i został podzielony na trzy części, z których dwie pierwsze są poświęcone definicji fenomenu sekty i różnym typom sekt obecnym na terenie Francji, trzecia zaś, mająca charakter prawniczy, proponuje konkretne rozwiązania mające uchronić obywateli państwa francuskiego od zgrubnego działania tych sekt. Interesujący jest także fakt opatrzenia obrad klauzulą tajności, co we Francji jest stosowane tylko wobec kwestii związanych z obronnością państwa, i nieujawnienie listy osób przesłuchiowanych w charakterze świadków czy też ekspertów.

Pierwsze dwie części pracy zawierają tak wiele błędów merytorycznych i redakcyjnych, że praktycznie dyskwalifikują sam dokument. Już w pierwszej linijce dokument podaje błędnie nazwę grupy, której 88 członków popełniło samobójstwo w Waco, nazywając ich *członkami sekty Dawidsonianów* (...*membres de la secte des Davidsoniens*, RG, 5), gdy tymczasem chodzi o dawidianów – czyli członków the Branch Davidian. Na stronie 25 grupę Białe Braterstwo Uniwersalne zalicza się do sekt liczących 500–2000 osób, a na stronie 30 przypisuje tej samej grupie 30 000 członków. Błędów takich można by przedstawić wiele. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na dwa, jak sądzę kluczowe, punkty pierwszych dwóch części RG: na definicję sekty i listę grup uznanych za sekty.

Dokument podkreśla zaraz na początku części poświęconej definicji sekty, że takowa jest bardzo trudna do sformułowania. Dalej mówi się o niemożliwości definicji prawnej (RG, 8-9), o nieprecyzyjności języka potocznego określającego jako sekty bardzo różne grupy. Nieprzydatne w ustalaniu, czym jest sekta, wydają się też poszukiwania etymologiczne czy badania socjologiczne, którym nota bene dokument poświęca jedynie kilkanaście linijek (sic!), włączając do ich omówienia dwie linijki na

⁷Historię tę, jak również wszystkie wydarzenia towarzyszące opublikowaniu dokumentu, a także szczegółowe obserwacje krytyczne zawiera: M. Introvigne, „*Sette*” e „*diritto di persecuzione*”: *le ragioni di una controversia*, w: G. Cantoni, M. Introvigne, *Libertà religiosa*, „*sétte*” e „*diritto di persecuzione*”, Piacenza 1996, s. 59-77; tam też można znaleźć odnośniki do artykułów prasy francuskiej poświęconych nie tylko kontrowersji wokół raportu.

temat ekumenizmu (sic!) jako ewentualnego kryterium odróżniającego Kościół od sekty (RG, 10-11). Pozytywnie trzeba natomiast ocenić odrzucenie definicji sekty opartej na jej negatywnym, szkodliwym działaniu. Ostatecznie grupa parlamentarna przygotowująca dokument zdecydowała się na nieformułowanie definicji sekty, lecz na podanie dziesięciu wyznaczników, których występowanie będzie wskazywać, że dana grupa jest sektą. Oto one: destabilizacja umysłowa, nadmierne żądania finansowe, nakłanianie do zerwania ze środowiskiem pochodzenia, działania naruszające jedność fizyczną, intensywna indoktrynacja (*embrigadement*) dzieci, wypowiedzi o charakterze mniej lub bardziej antyspołecznym, zakłócanie porządku publicznego, przywiązywanie dużego znaczenia do rozwiązań prawnych, ewentualne odwołanie od tradycyjnych form ekonomicznych, usiłowanie wywarcia wpływu na ośrodki władzy (RG, 13). Dokument nie podaje żadnych precyzacji. Nie jest jasne, czy według raportu sektą jest grupa, w której występują wszystkie te cechy, czy też ta, w której działaniu da się wyróżnić jedną z nich. Kto ma oceniać, co jest *nadmiernym żądaniem finansowym* albo *intensywną indoktrynacją dzieci*? W wielu denominacjach protestanckich płaci się dziesięcinę, niektóre ruchy katolickie także wracają do tej praktyki. Czy to jest wygórowane żądanie? Pojawiają się też obawy dotyczące wychowania dzieci. Przecież rodzice mają prawo do wychowywania dzieci w światopoglądzie przez siebie przyjętym. A czy obrzezanie praktykowane w judaizmie jest naruszaniem integralności fizycznej? Kto będzie oceniał występowanie którejś z tych cech? Przecież ani urzędy państwowe, ani sądy nie mają żadnych kompetencji w tym względzie. I pozostając przy nadużyciach: czy wystarczy przestępstwo jednego z członków grupy, np. *zakłócenie porządku publicznego*, aby uznać grupę za sektę? Już choćby te wątpliwości ukazują niejasność kryteriów zaproponowanych przez RG i możliwości manipulowania nimi w celu zwalczania wszelkich przejawów zaangażowania religijnego, także w *religiach tradycyjnych* (pojęcie pochodzące z RG).

Jeszcze więcej wątpliwości budzi lista sekt zawarta w dokumencie, a więc zestawienie grup uznanych za sekty na podsta-

wie podanych wyżej kryteriów. Grup jest 172 i są one podzielone według kryterium liczby członków, od mniej niż 50 do powyżej 2000 (RG, 15-32). Niestety, także ta lista pełna jest od błędów i niekonsekwencji. Przytoczę przykładowo kilka z nich. I tak np. RG uznaje za sektę Reiyukai, pomija natomiast jej schizmę Risshō Kōsei-kai, z niewiadomych przyczyn wymienia jedną wielką lożę inicjacyjną rytu egipskiego (*Grande loge souveraine internationale magique et theurgique de rite égyptien*), pomijając dziewięć innych, podobnie jest z organizacjami różokrzyżowcowymi, z których jedne są umieszczone na liście, zaś inne nie. Podobnie nie wiadomo dlaczego na liście znalazły się dwie grupy związane z objawieniami prywatnymi, nie uznawanymi przez Kościół katolicki (*Amis de la croix glorieuse de Douzule* i *Ordre du coeur immaculé de Marie et de Saint Luis de Monfort*), gdy tymczasem we Francji jest ich znacznie więcej. Wreszcie znalazła się na liście organizacja katolicka *Office culturel de Cluny*. Zastanawiający jest też brak na liście jakiegokolwiek fundamentalistycznych ugrupowań muzułmańskich, jak również wielu tzw. małych Kościołów – czyli wielu różnych małych ugrupowań schizmatyckich czy heretyckich, które oderwały się od Kościoła katolickiego. Czyżby parlamentarzyści bali się reakcji fundamentalistów islamskich?

Grupy te zostały określone jako sekty, gdyż jak można sądzić, w ich działalności doszukano się jednej z wcześniej wymienionych cech „sektarskości”, cech typowo kryminalnych, rejestrowalnych według autorów dokumentu niezależnie od światopoglądu, który propagują. Jednakże typologia znajdująca się w tekście dokumentu bezpośrednio po liście sekt (RG, 49-65) odwołuje się właśnie do treści wierzeń, czy też ogólniej do światopoglądu. Komisja parlamentarna rości sobie prawo do klasyfikowania jakiejś grupy jako pseudokatolickiej, innej jako neopogańskiej czy satanistycznej, psychoanalitycznej czy uzdrowicielskiej, robiąc przy tym błędy, które gdyby nie chodziło o tak poważną materię i tak wysokie gremium, można by określić jako zabawne. I znowu tytułem przykładu podajmy, że Kościół Scjentologiczny jest zakwalifikowany jako sekta psychoanalityczna, gdy tymczasem L.R. Hubbard, twórca scjentologii, stawiał sobie za cel zniszczenie do 2000 r. całej psychoanalizy;

dokument mówi też, że ruchy satanistyczne mają jako element wspólny oddawanie czci „Przeciwnikowi” z tradycji biblijnej, gdy wiadomo, że S. La Vey, twórca Kościoła Szatana, nie wierzył w istnienie diabła, a kult mu oddawany traktował jako rodzaj psychodramy.

Część trzecia dokumentu, napisana znacznie lepiej od dwóch poprzednich, zawiera pewne propozycje odpowiedzi na zagrożenie ze strony sekt. Przede wszystkim dokument słusznie zauważa, że ze względu na różnorodność zjawiska, jakim są sekty i ich działanie, niemożliwe jest uchwalenie specyficznego prawa wymierzonego przeciwko ich szkodliwemu działaniu, proponuje natomiast lepsze aplikowanie obowiązującego prawa (RG, 95-101). Wątpliwości wzbudza natomiast propozycja, aby na drogę sądową przeciwko sektom mogły z pozwem cywilnym w imieniu jej ekscelentów występować organizacje antysektowe (RG, 120). Może to dawać pewnym organizacjom prawo występowania przeciwko różnym organizacjom uznanym za sekty w imieniu osób, które rzekomo nie są do tego zdolne na skutek dokonanego „prania mózgu”. Jest jasne, że otwiera się tu olbrzymie pole do nadużyć.

RG postuluje także rozwinięcie szerokiej akcji informacyjnej poświęconej NRR, zwłaszcza w środowiskach edukacyjnych (RG, 102-115). Postulat jest słuszny, pod warunkiem że owa akcja informacyjna nie zostanie wykorzystana do zwalczania religii jako takiej.

Na obfitujący w tak liczne błędy dokument zareagowały bardzo jednoznacznie środowiska naukowców zajmujące się NRR. 6 lutego, a więc niespełna miesiąc po opublikowaniu RG, w Paryżu, w trakcie konferencji prasowej zorganizowanej przez przedstawicieli CESNUR (Centrum Studiów nad Nowymi Religiami), ogłoszono wspólny dokument filii turyńskiej i amerykańskiej tej instytucji zatytułowany „Przywrócenie prawa do prześladowania. Odpowiedź na raport Komisji Dochodzeniowej w sprawie Sekt”⁸. Pod dokumentem podpisali się znani bada-

⁸CESNUR di Torino – CESNUR USA, *Instaurazione di un diritto di persecuzione? una risposta al rapporto delle Commissione d'Inchiesta sulle Sette*, w: G. Cantoni, M. Introvigne, dz. cyt., s. 119-126.

cze NRR, jak J. Gordon Melton, S. Palmer, M. Introvigne czy A. Faivre. Naukowcy z CESNUR ukazali szczegółowo błędy znajdujące się w RG, te dotyczące zarówno opisu poszczególnych grup uznanych za sekty, jak i nieścisłości zaproponowanej definicji sekty⁹. Podkreślili też, że tajność prac komisji pozwoliła wielu osobom na oskarżanie różnych grup anonimowo, bez przyjęcia odpowiedzialności za słowa. W trakcie tej samej konferencji prasowej poinformowano także, że w pracach nad RG nie uczestniczył ani jeden (sic!) specjalista akademicki zajmujący się problematyką nowej religijności. Ujawnienie tego faktu, nie zdementowanego przez rzecznika parlamentu, wywołało głosy krytyczne w mediach, także w tych będących wcześniej bardzo pozytywnie nastawionych do RG¹⁰.

Także Sekretariat Generalny Konferencji Episkopatu Francji 8 lutego wydał oświadczenie, w którym obok pozytywów dokumentu komisji parlamentarnej podkreśla liczne jego braki¹¹. Do pozytywów RG oświadczenie episkopatu zalicza powstrzymanie się od prób wprowadzania nowego prawodawstwa określającego działanie sekt, a także wezwanie do szerokiej akcji informacyjnej na temat NRR. Równocześnie podkreśla zupełne pominięcie przyczyn *metafizyczno-religijnych* wstępowania do NRR zwłaszcza ludzi młodych. Przypomina się także, iż Kościół katolicki we Francji od dawna domagał się lepszej informacji w tej materii, a sam podjął odpowiednie działania duszpasterskie stanowiące odpowiedź na proliferację sekt. Dwa miesiące później, 19 kwietnia, ukazała się także wypowiedź specjalnej agendy Konferencji Episkopatu zajmującej się problematyką nowej religijności – „Service national »Pastoral sectes et nouvelles croyances«”, która podziela protesty kół naukowych wobec RG, podkreślając zarazem, że dokument parlamentarny

⁹ Szczegółowe omówienie RG przez przedstawicieli CESNUR można znaleźć w książce: M. Introvigne, J. Gordon Melton (red.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de commission parlementaire*, Paris 1996.

¹⁰ Przykładowo: H. Tincq, *Le sectes sous le regard des sociologues*, „La Monde”, 9 II 1996.

¹¹ Le Secretariat General de Conference Episcopale, *L'Eglise catholique et les sectes*, „La Documentation Catholique”, nr 93/1996, s. 240-241.

grzeszy selektywnym i niekompetentnym podejściem do zagadnienia, co doprowadziło do powstania czarnej listy i atmosfery polowania na czarownice¹².

Mimo tych protestów, ocen krytycznych jasno ukazujących fundamentalne braki RG, francuskie Ministerstwo Sprawiedliwości wydało 29 lutego okólnik dotyczący walki z sektami i zawierający pochodzącą z raportu listę 172 grup uznanych za sekty¹³.

Raport belgijski

Młodszy kuzyn RG z rodziny raportów parlamentarnych o sektach to raport belgijskiej Izby Reprezentantów (RB). Został on opublikowany 28 IV 1997¹⁴. RB liczy około 600 stron, jest zatem dokumentem tak potężnym, że rodzi obawę, iż niewiele osób zapozna się z nim w całości. Objętość dokumentu wynika z zupełnie innej metody przyjętej przez komisję parlamentarną przygotowującą go. Otóż komisja zdecydowała się na poinformowanie opinii publicznej o swych pracach. Znajdujemy zatem w dwóch opasłych tomach, na które dokument został podzielony, pełny harmonogram prac komisji oraz sprawozdania z każdego posiedzenia, które zawierają także zapisy stenograficzne wypowiedzi ekspertów, urzędników państwowych i innych osób przesłuchiowanych przez komisję (RB 1, 10-14). Parlamentarzyści wysłuchali najpierw wszystkich powołanych w charakterze świadków osób, a następnie podzieleni na grupy wypracowali z pomocą ekspertów wnioski o charakterze prawnym. Prześledzenie choćby pobieżne przesłuchań poszczególnych

¹² „Service National »Pastorale, sectes et nouvelles croyances«”, *Regards et interrogations sur „le problème des sectes” dans l’actualité*, „La Documentation Catholique”, nr 93/1996, s. 489-490.

¹³ Przytaczam za M. Introvigne, dz. cyt., s. 103.

¹⁴ Chambre des Représentants de Belgique, *Enquête parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu’elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d’âge*, Doc n° 313/7-8-95/96, Session Ordinaire 1996-1997; dokument jest dostępny na stronach serwera parlamentarnego: <www.laChambre.be>, gdzie wśród dokumentów figuruje jako n° 313. Jest podzielony na dwa tomy, dlatego przy cytowaniu po skrócie (RB) będą występowały dwie liczby: pierwsza oznacza numer tomu, a druga stronę.

osób, czasami bardzo interesujących¹⁵, a czasami zadziwiających ignorancją¹⁶, znacznie przekraczałoby rozmiary skromnego artykułu, a zatem ograniczę się podobnie jak w przypadku RG do zaprezentowania przyjętego określenia sekty, dołączonej do dokumentu listy sekt oraz rozwiązań zaproponowanych przez dokument.

Definicja sekty jest wyprowadzana podobnie jak w RG przez zestawienia słownikowe, etymologiczne, uwagi socjologiczne i prawnicze, ażeby dojść w końcu do mało odkrywczego stwierdzenia, że sekta lub nowy ruch religijny tylko dlatego, iż jest sektą lub należy do rodziny NRR, nie musi być szkodliwa. Jednak obok tych istnieją według RB także grupy zasługujące na miano *szkodliwej organizacji sekciarskiej* (*L'organisation sectaire nuisible*), która zostaje zdefiniowana jako: *stowarzyszenie (ugrupowanie) o podłożu filozoficznym lub religijnym lub uważające się za takie, które w strukturze lub działaniu oddaje się działaniom nielegalnym, szkodliwym, wyrządzającym szkodę jednostkom lub społeczeństwu, lub naruszającym godność ludzką* (RB 2, 100). Do tej mglistej definicji zostały dołączone kryteria szkodliwości, które mają dopomóc w ustaleniu, czy dana grupa jest *szkodliwą organizacją sekciarską*: oszukańcze bądź zwodnicze metody rekrutacji; uciekanie się do manipulacji umysłowej; złe traktowanie fizyczne lub psychiczne adeptów lub ich rodzin; odmawianie adeptom lub ich rodzinom potrzebnej im pomocy medycznej; akty przemocy, szczególnie seksualnej, wobec adeptów, ich rodzin, zwierząt bądź dzieci; narzucone adeptom zerwanie kontaktów z ich rodzinami, współmałżonkami, dziećmi, bliskimi i przyjaciółmi; uprowadzanie dzieci lub zabieranie ich od ich krewnych; pozbawianie możliwości dobrowolnego opuszczenia sekty; nieproporcjonalne wymagania finansowe, wyłudzenia lub defraudacje funduszy lub dóbr ze szkodą adeptów; nadużycia w wykorzystywaniu pracy człon-

¹⁵ Bardzo ciekawe jest np. dossier dotyczące „Ecoovie” – grupy, której lider miał poważne kłopoty z Temidą (RB 2,51-88).

¹⁶ Skandaliczne pod tym względem są np. wypowiedzi J.-M. Abgralla, psychiatry i przedstawiciela wojowniczych grup antysektowych, na temat CESNUR czy zgromadzenia Legionów Chrystusa (RB 1,102).

ków; całkowite zerwanie ze społeczeństwem prezentowanym jako siedlisko zła; chęć zniszczenia społeczeństwa z korzyścią dla sekty; odwoływanie się do nielegalnych metod, aby zdobyć władzę (RB 2, 101).

Uff, taka lista kryteriów mogłaby być zastosowana do rozpoznawania grup mafijnych! Przy jej lekturze pojawiają się podobne wątpliwości jak przy analizie kryteriów zaproponowanych przez RG. Kto np. będzie oceniał, czy dana działalność jest manipulacją umysłową czy nie? Podobne wątpliwości można by wyrazić pod adresem wszystkich wymienionych tu kryteriów. Podobnie jak w RG nie zaznacza się, czy grupa, aby zostać uznana *szkodliwą organizacją sekciarską*, musi spełniać wszystkie kryteria, czy też wystarczy jedno, czy owe szkodliwe działania ma realizować cała grupa, czy wystarczy, aby dokonali ich niektórzy członkowie. Pytania te pozostają bez odpowiedzi.

Do dokumentu dołączono listę grup uznanych według powyższych kryteriów za sekty. Zostało na niej umieszczonych 189 grup (RB 2, 228-273). Odnajdujemy w tym zestawieniu np. Assembles de Dieu – jedną z większych denominacji zielonoświątkowych, która na całym świecie liczy ponad 22 mln wyznawców, a także inne pomniejsze grupy zielonoświątkowe, są także obecne wspólnoty katolickie: Opus Dei, Oeuvre, Het Werk – wspólnota belgijska uznana w 20 diecezjach europejskich, Odnowa Charyzmatyczna, OPSTAL – wspólnota prowadzona przez księży jezuitów oraz Saint Egidius Gemeenschap. Na liście umieszczono też bez żadnych uściśleń buddyzm zen, a także należącą do ruchu chasydzkiego żydowską wspólnotę Szatmar. Te przykłady dobrze pokazują niedorzeczność tak sformułowanej listy.

Dokument parlamentarzystów belgijskich kończy propozycja, aby wnieść do kodeksu karnego poprawkę o karaniu więzieniem do 5 lat za *manipulację i przymus psychiczny* oraz nadużywanie łatwowierności w celu przekonywania o istnieniu *fałszywych istot, wyimaginowanych sił albo przyszłych chimerycznych wydarzeń* (RB 2, 224). I tu robi się bardzo nieprzyjemnie. Czyż bowiem na podstawie takiego sformułowania – nawiasem mówiąc, zdaniem prawników niemożliwego do przetransponowania na język konkretnych artykułów kodeksu karnego – nie można

rozpocząć prześladowania w imieniu prawa kogokolwiek, kto w sposób zaangażowany propaguje swe przekonania religijne?

Trudno się zatem dziwić, że dokument, a zwłaszcza dołączona do niego lista „sekt” wzbudziła polemiki, także międzynarodowe. Doprowadziła także do poważnych napięć w samym parlamencie belgijskim. Ostatecznie na wniosek premiera zdecydowano się przyjąć w głosowaniu RB bez listy, która stała się jedynie aneksem do dokumentu¹⁷. Powołano jedynie do istnienia specjalną instytucję, której zadaniem ma być obserwacja rozwoju i działania „sekt” na terenie Belgii.

Na dokument zareagowała również Konferencja Episkopatu Belgii. W wydanym 30 IV 1997 r. oświadczeniu biskupi podkreślają niejasność pojęcia sekty użytego w dokumencie i przypominają, że to właśnie do episkopatu należy czuwanie nad wiernością grup należących do Kościoła i przez Kościół zaaprobowanych. Jest tutaj oczywista aluzja do wyrokuwanego przez komisję parlamentarną o sekciarskości wymienionych wyżej grup katolickich bez pytania o zdanie biskupów, którzy odpowiadają za ortodoksję tych grup. Oświadczenie ocenia jako niesprawiedliwą walkę z grupami katolickimi pod pozorem zwalczania sekt.

Powrót jakobinów?

Massimo Introvigne, znany badacz NRR, artykuł omawiający RB opatrzył tytułem „Powrót jakobinów”. Rzeczywiście trudno nie dostrzec, że oba raporty, być może bez złej woli parlamentarzystów, ukazują bardzo niebezpieczną tendencję do prześladowania za pomocą środków prawno-administracyjnych grup religijnych, którym przyszywa się często w sposób arbitralny łąkę destruktywnej sekty. Z pewnością wraz z rozwojem nowej religijności i powstawaniem coraz nowych grup należących do bardzo licznej rodziny NRR pojawiają się nowe problemy społeczne, a co za tym idzie nowe kwestie administracyjno-prawne.

¹⁷ Odnosniki do wystąpień komentujących RB można znaleźć w: M. Introvigne, *Ritorno dei giacobini: il rapporto della commissione parlamentare belga d'inchiesta sulle sette, „Christianità”*, nr 269, wrzesień 1997, s. 16 n.

Nie można też zanegować istnienia nadużyć w niektórych spośród NRR. Jednak można sądzić, że do ich ścigania wystarczą ogólne normy prawne obowiązujące w danym państwie, a nie potrzeba tworzyć nowych norm, tym bardziej bazujących na tak wątpliwych naukowo pojęciach, jak „manipulacja psychiczna” czy „pranie mózgu”. Szczególnie dzisiaj, gdy współczesna reklama czy propaganda polityczna są najeżone produkcjami, do których opisu swobodnie można by zastosować kategorię manipulacji psychicznej. Zresztą są już dzisiaj stowarzyszenia wykorzystujące obowiązujące prawo do ścigania nadużyć dokonywanych przez przedstawicieli nowych religii, czy parareligii. Przykładem może tu być choćby sycylijskie stowarzyszenie Telefono Arcobaleno, które wygrało wiele spraw sądowych przeciwko magom posługującym się kłamliwą reklamą¹⁸. Tendencja tworzenia mglistych i nieprecyzyjnych dokumentów prawnych jest tym bardziej niebezpieczna, że jak wskazują choćby omówione listy „sekt” dołączone do RG i RB, mogą one służyć do prześladowania szczególnie aktywnych grup należących do tzw. religii tradycyjnych i do prześladowania mniejszości religijnych w ogóle. Bo jeżeli ktoś wierzy np. w ufoludki i wstępuje w związek małżeński z osobą podzielającą tę wiarę, to czy nie ma on prawa wychować dzieci zgodnie z przekonaniem, które wyznaje? I żadne, choćby najwyższe, ciało ustawodawcze nie może tego nazwać indoktrynacją.

Uważna lektura obu raportów parlamentarnych może doprowadzić do wniosku, że ich autorzy przyjęli pewną normę, pewną wizję „normalnej” religijności, która polegałaby na pewnych „normalnych” praktykach religijnych i unikała wszelkich form „nienormalnych”, typu głoszenie swych poglądów na ulicach, praktyki pokutne, wspólne głośnie modlitwy itd. Podstawową zaś cechą takiej „normalnej” religijności byłby brak niezachwianego przekonania, że odkryło się prawdę, bo tylko takie przekonanie może być motywem różnych „nienormalnych” praktyk i zachowań religijnych. I tu, w takim relatywizmie uznającym za nienormalność silne przekonanie o odkryciu uniwersalnej prawdy, ujawnia się właśnie postmodernistyczne oblicze współczesnych jakobinów.

¹⁸ <www.viesse.it/arcobaleno>.

Amaury Begasse de Dhaem SJ

Ubodzy są naszymi nauczycielami

Ks. Józef Wrzesiński
i Międzynarodowy Ruch ATD Czwarty Świat¹

Wypuść mój lud

Jest 14 lipca 1956 r. Już dziesięć lat minęło od zakończenia wojny. Zachód z trudem dźwiga się ze zniszczeń, by wkroczyć w trzydziestolecie szybkiego rozwoju gospodarczego. Z pewnością apel radiowy Abbé Pierre'a w 1954 r. uświadomił opinii publicznej istnienie ludzi pozostających na marginesie rozwoju. Panuje jednak powszechne przekonanie, że chodzi o sytuację przejściową, która powinna wkrótce się zmienić. Powszechny rozwój globalny powinien w końcu objąć także tych ostatnich.

W Noisy-le-Grand, na peryferiach Paryża, na dawnym wysypisku, blisko terenów bagiennych, w błocie, w barakach z płyt betonowych żyją 252 rodziny. Pięć studni dostarcza wodę dla 2000 osób. Jest upał. Pewien ksiądz, posłany przez swego biskupa, zbliża się i ogląda to miejsce. Ksiądz ten urodził się przed 40 laty w takiej samej nędzy. Instynktownie na twarzach i ciałach tych ludzi naznaczonych nędzą – mężczyzn, kobiet i dzieci, wyglądających jak żywe trupy przez całe swe życie² – rozpoznaje swą matkę, brata, siostry. Uderza go to z całą oczy-

¹ *I poveri sono i nostri maestri. P. Jozef Wrzesinski e il Movimento internazionale ATD Quarto Mondo.* Tekst ten jest przeróbką dwóch artykułów opublikowanych po włosku; jeden ukazał się w czasopiśmie „Cristiani nel mondo”, nr 3-4/1998; drugi ukaze się niebawem w „Aggiornamenti sociali”.

² Por. J. Wrzesinski, *I più poveri quali testimoni dei diritti dell'uomo*, Editions Quart Monde 1996, s. 21. Książka jest przyczynkiem do refleksji nad prawami człowieka z punktu widzenia najuboższych. Została przetłumaczona na 6 języków, inne tłumaczenia w przygotowaniu.

wistością. Tu nie chodzi o zespół poszczególnych przypadków osób niedostosowanych, jak to się zwykle mówi, ale o obecność „ludu” rodzin: jego „ludu”, który później zostanie nazwany Czwartym Światem. *Tego dnia* – pisze – *wróciłem do życia nieszczęsnego*. Sam w obliczu tej nędzy, właśnie 14 lipca, gdy Francja świętuje wolność, równość i braterstwo, został opanowany pewnym pragnieniem: *Obiecałem sobie, że jeśli pozostanę, wprowadzę ich w progi Pałacu Elizejskiego, ONZ i Watykanu*. Ten człowiek wywodzący się z nędzy, kapłan o wyjątkowym przeznaczeniu, nazywał się Józef Wrześniński.

Wyłyn na głębię i zarzuć sieć

Józef Wrześniński³ urodził się w Angers (Francja) 12 II 1917 r. Jego ojciec Władysław urodzony w Poznaniu był Polakiem, matka – Hiszpanką. Rodzina popadła w straszną nędzę. Ojciec wyruszył w poszukiwaniu pracy, potem wrócił do ojczyzny i nie dał więcej znaku życia. Już od czwartego roku życia Józef pomagał matce zarabiać na chleb powszedni dla czworga dzieci. W cudowny sposób wyrwany z tego zakłętego kręgu nędzy pozna na krótko młodych komunistów, a następnie JOC (Chrześcijańską Młodzież Robotniczą), założoną przez późniejszego kardynała Józefa Cardijna). Tam właśnie, w JOC, odkryje modlitwę, pogłębi swe powołanie i podejmie decyzję zostania księdzem, by *zwrócić najuboższych Kościołowi, a Kościół najuboższym*. *Wyłyn na głębię i zarzuć sieci* – jego dewiza kapłańska streszcza sens jego życia. Po święceniach w 1946 r. wyruszy na poszukiwanie najbardziej wydziedziczonych, zstępując coraz niżej: do robotników fabrycznych – w owym wielkim otwarciu Kościoła powojennego ku światu robotniczemu; do sezonowych robotników rolnych, gdy zostanie posłany jako proboszcz na wieś; do salin na Sycylii i rzymskich

³NL. życia, działania i myśli ks. Józefa istnieje obszerna bibliografia w różnych językach. Wiele jego prac zostało przetłumaczonych. Wyd. WAM wydaje krótką biografię ks. Wrześnińskiego *Ojciec Józef Wrześniński. Rzecznik najbiedniejszych wszystkich czasów* oraz tekst jego ostatniej konferencji *Życie Ewangelią w rodzinie* z przedmową kard. F. Macharskiego.

przedmieść podczas miesięcy spędzonych we Włoszech z okazji Roku Świętego 1950. Aż do owego 14 lipca, gdy Bóg oczekuje go pośród tej społeczności wyrzutków, o której nikt nie chce słuchać w epoce rosnącego dobrobytu. Bóg oczekuje go w tych *zaświatach ubóstwa*, gdzie panuje wstyd i pogarda. Wstyd, pogarda, *zaświaty nędzy* – ks. Józef przeżył to i rozpoznaje. Odczuwa trwogę i drży, ale wezwanie Pana jest silniejsze. Jeśli *wrócił do życia nieszczęsnego*, to po to, by wyprowadzić swój lud, wspólnie z innymi, z tej niewoli egipskiej.

Nie samym chlebem żyje człowiek

27 stowarzyszeń dobroczynnych działa na terenie dawnego wysypiska: rozdzielają żywność, ubrania, udzielają porad... Ks. Józef zna upokorzenie tej pomocy, ponieważ *ręka, która daje, jest ponad ręką, która otrzymuje*. Wie, że najbiedniejsi bardziej pragną uznania, szacunku, wspólnoty; bardziej nawet aniżeli chleba. Ponieważ *każdy człowiek jest człowiekiem*⁴ mającym pamięć, inteligencję, wolę i wolność, powołanym do odpowiedzialności.

Poprosi, by stowarzyszenia opuściły ten teren. A w 1957 r., gdy w Rzymie rodziła się Europa gospodarcza, na zapomnianych terenach Noissy-le-Grand ks. Józef wraz z tamtejszymi ubogimi rodzinami i ich przyjaciółmi zaczęli budować Europę, w której najbiedniejsi stają się kamieniem probierczym wszystkich planów, motorem działania, pierwszym czynnikiem przyszłej jedności. Razem stworzą to, co stanie się Ruchem Międzynarodowym ATD⁵ Czwarty Świat: ruchem stworzonym nie DLA rodzin, ale Z rodzin i PRZEZ rodziny. W następnych latach powstanie gałąź dziecięca zwana Taponi oraz gałąź młodzieżowa.

Na dawnym wysypisku rodziny zabierają się do dzieła razem z ks. Józefem i napływającymi ludźmi. Garkuchnia została zastąpiona żłobkiem oraz biblioteką. W miejsce rozdzielania

⁴J. Wrzesiński, dz. cyt., s. 36.

⁵ATD: Aide à toute détresse – Pomoc we wszelkiej nędzy.

ubrań pojawiła się „spółdzielnia” zajmująca się sprzedażą rzeczy i używanej odzieży. Otwarto przedszkole, by uniknąć pozostawiania dzieci bez opieki. Zostały utworzone dwa ośrodki, dla kobiet i mężczyzn, a potem warsztaty. Ks. Józef stara się, by dzieci chodziły do szkoły dzielnicowej, jak wszystkie dzieci w gminie. Zbudował również kaplicę ozdobioną witrażami jednego z największych artystów tego okresu, by położyć kres jednemu z największych skandali: skandalowi pozbawienia najuboższych Słowa, Eucharystii, przebaczenia... a także piękna.

Aby wszyscy stanowili jedno

Droga, która się otwiera przed nimi, to droga jedności i przymierza. *Nie mamy wrogów, których trzeba zwalczać, ale są przyjaciele, których trzeba pozyskać.* Ks. Józef i rodziny szybko pojmują, że nie walka klasowa, ale jedność wszystkich wokół najmniejszych może okazać się płodna i może przewyciężyć rzekomą nieuchronność nędzy. Ponieważ *miłość, która by kogoś wykluczała, nie jest miłością Chrystusową*, jak mawiała Madeleine Delbrêl pracująca ze swymi ekipami na przedmieściach Paryża. Na logikę grzechu, który dzieli, odpowiada logiką przymierza, która jednoczy to, co ludzie podzielili. Na logikę nienawiści odpowiada przebaczenie, owa *wielkoduszność bez logiki*. Wkrótce Ruch zgromadzi także innych mężczyzn i kobiety dobrej woli zjednoczonych w walce – nie przeciw ludziom, lecz przeciw nędzy. Wystarczy tylko, by ktoś zaakceptował postawienie TEGO OSTATNIEGO w centrum swych wyborów rodzinnych, zawodowych, politycznych, religijnych; by zaangażował się w walkę z nędzą i żył dogłębnie wiarą i zaangażowaniem po stronie człowieka.

Powoli rodzi się Wolontariat Stały, składający się z mężczyzn i kobiet o różnym pochodzeniu społecznym i przynależności wyznaniowej, którzy wyrzekają się wszystkiego, by poświęcić czas walce z nędzą u boku najbiedniejszych rodzin, oraz Przymierze – składające się z mężczyzn i kobiet będących w swych środowiskach rodzinnych, zawodowych, społecznych, ekonomicznych, politycznych i duchowych rzecznikami ludzi bez głosu.

Wraz z najuboższymi rodzinami, z których rekrutują się Bojownicy Czwartego Świata powołani do wspomagania swych współbraci w wychodzeniu z nędzy, stanowią jakby tęczę, w której białe światło miłości wyraża się w kolorach o zadziwiającej różnorodności: międzywyznaniowego i międzykulturowego ruchu, dzięki któremu kto tego pragnie, może znaleźć swe miejsce we wspólnym domu. Domu, w którym najślabsi członkowie zajmują przysługujące im miejsce: w pierwszym rzędzie i na katedrze, nauczyciele myśli i szkoły. W epoce, w której wiele się mówi o ekumenizmie, o dialogu międzykulturowym i międzyreligijnym, Ruch ATD przedstawia w ten sposób szczególną drogę jedności, drogę praktyki, otwartą dla wszystkich i tworzącą jedność, bez negowania różnic.

Przed wszystkim człowiek

W Noisy rzeczywistością staje się to, co pozostanie wzorcem działania ATD w różnych krajach, w których rozprzestrzeni się Ruch.

Działanie na rzecz kultury, przejawiające się szczególnie w bibliotekach ulicznych, warsztatach sztuki i poezji, warsztatach rehabilitacji zawodowej, klubach informatyki, tygodniach wspólnej przyszłości, Uniwersytetach Ludowych Czwartego Świata itd. Znajomość najuboższych otrzymuje tu sposób wyrazu pozwalający na wejście w prawdziwie wzajemną wymianę z innymi grupami społecznymi. Miejsca wzajemnego dzielenia się myślą, wiedzą, doświadczeniem i życiem najuboższych – Uniwersytety Ludowe Czwartego Świata – są wspaniałym przykładem. Raz w miesiącu dorośli Czwartego Świata wymieniają z innymi swoje przemyślenia na temat przez nich samych przygotowany. Co dwa lata przedstawiciele różnych krajów zjeżdżają się razem na wielki Uniwersytet Ludowy Czwartego Świata na poziomie europejskim.

Działania mające na celu zachowanie pamięci, wzorca wszelkiej nadziei: Stali Wolontariusze i niektórzy Sprzymierzeni angażują się przez codzienne kontakty w zbieranie wszystkich drobiazgów z życia spotkanych rodzin. Te wspomnienia są spisywane i przechowywane w tzw. Sommier, archiwum, dzięki

któremu niektóre monografie i genealogie rodzin bardzo biednych zostaną spisane i przekazane światu⁶.

Działania mające na celu przywrócenie człowiekowi utraconej czci, człowiekowi zdolnemu do wzięcia w swe ręce własnego losu i dania własnego wkładu w rozwój i ubogacenie kultury, aby uniknąć *godnego pożałowania marnotrawienia inteligencji, odkrywczości, nadziei i miłości*⁷.

Działania Ruchu są zatem skierowane na potrójną promocję: człowieka, sprawiedliwości i jedności. Promocja człowieka we wszystkich wymiarach, w jego życiu afektywnym, ekonomicznym, społecznym, kulturalnym, politycznym i duchowym – jest skoncentrowana na promocji rodziny. Promocja sprawiedliwości – dokonuje się przez absolutny priorytet dla najbardziej pokrzywdzonych. Promocja jedności społeczeństwa i rodzaju ludzkiego – na konkretnej drodze dialogu między ludźmi, kulturami i religiami. Przede wszystkim człowiek; ATD jest zasadniczo ruchem obrony praw człowieka.

**Wystawiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi,
że zakryłeś te sprawy przed uczonymi i mądrymi,
a objawiłeś je ludziom prostym**

Od początku historii Kościoła aż do czasów dzisiejszych miłość chrześcijańska stanowiła bodziec dla mężczyzn i kobiet do wychodzenia ku najbiedniejszym braciom. Św. Franciszek, św. Wincenty à Paulo, czy Matka Teresa są przykładami tej pięknej drogi schodzenia w dół. Specyfika odpowiedzi ATD polega na tym, że pochodzi ona od wewnątrz, od samych najbiedniejszych. W 1957 r. *rodzi się lud* z tych, po których niczego się nie spodziewano, z wyjątkiem przyjmowania naszej pomocy, życzliwości i dróg z góry dla nich przez nas przygotowanych. Ten *lud bez wyglądu, by się nam podobał (...)* jak *ktoś, przed kim się twarze zakrywa*, z którym Chrystus urodzony w stajni, ukrzyżowany, nagi, poza miastem, *wykupiony za*

⁶ Nt. życia tych rodzin zob. J.-M. Defromont, *Aż na końcu świata*, Kraków 1993.

⁷ J. Wrzesiński, dz. cyt., s. 21.

dwa gotówki i wydany za 30 srebrników, utożsamiał się od początku; ten lud proponuje nam wejście w prawdziwie wzajemny dialog w celu wspólnego budowania nowej cywilizacji.

Najubożsi pragną po prostu, by ich traktować serio, jako ludzi powołanych do wolności i odpowiedzialności, obdarzonych pewną wiedzą, a nie tylko jako przedmioty opieki społecznej. Przychodzi tu na myśl powiedzenie ks. Józefa, że *ten, kto jest chrześcijaninem, a traktuje ubogich jako przedmiot swej działalności społecznej, obraża Boga*; owa działalność społeczna to *chęć urządzania życia innym*. W 1968 r. ks. Józef odkrywa w Bibliotece Narodowej przedruk pewnego tekstu: „Zeszyty Czwartego Stanu” zredagowane przez Dufourny de Villiers’a dla Stanów Generalnych w 1789 r.⁸ Czwartemu stanowi, czyli *ubogim wyrobnikom, chorym, nędzarzom, stanowi nieszczęślików i wyrzutków*, nie przyznaje się prawa obywatelstwa w rewolucji francuskiej. Stąd narodzi się określenie Czwarty Świat na oznaczenie w każdej części Ziemi, czy to będzie Pierwszy, Drugi czy Trzeci Świat, tej warstwy ludności, której odmawia się prawa czynnego uczestniczenia w życiu społecznym, jak również aby zmanifestować wolę uczestnictwa ludu rodzin najuboższych.

Wejście w prawdziwą wymianę wzajemną na płaszczyźnie poznawczej stanowi wyzwanie dla świata intelektualnego. Ten aspekt zostanie szczególnie rozwinięty podczas historycznego publicznego odczytu ks. Wrzesińskiego na Sorbonie w 1983 r. Wzywając środowisko uniwersyteckie do radykalnego odwrócenia perspektywy, zaprosił je do wejścia na drogę prawdziwej wymiany wzajemnej z wiedzą i mądrością najuboższych⁹. W tej perspektywie można wymienić dwa typy działań. Grupa profesorów Uniwersytetu Francji i Belgii pracowała przez dwa lata z osobami z Czwartego Świata i Stałymi Wolontariuszami Ruchu ATD, by razem rozważyć i napisać książkę na następu-

⁸ D. de Villiers, *Cahiers du Quatrième Ordre, celui des pauvres Journaliers, des Infirmes, des Indigens, etc. L'ordre sacré des infortunés*, 25 avril 1789, Editions l'Histoire Sociale, réimprimé d'après l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, 1967.

⁹ *Échec à la misère*, Editions Quart Monde 1996.

jące tematy: rodzina, praca, wiedza, historia i obywatelstwo, realizując w ten sposób prawdziwą wzajemną wymianę wiedzy. W Rzymie o. Marc Leclerc SJ, profesor filozofii nowożytnej na Gregorianie, stara się realizować w swym nauczaniu przewrót epistemologiczny zawarty w wizji ks. Józefa, gdzie najuboższy, podmiot wiedzy i posiadacz prawdziwej mądrości, staje się również kamieniem probierczym każdej myśli filozoficznej i ujawnia pierwszą zasadę ludzkiego sensu.

Od Noisy-le-Grand do Bangkoku, od Nowego Jorku do Uagadugu, od La Paz do Moskwy

To, co się mogło wydawać utopią, przestaje być u-topią – otrzymuje pierwsze miejsce. Nie miejsce, z którego się zwykle przemawia i głosi radosne orędzie, ale rudery Noisy-le-Grand. Potem przyjdą liczne wezwania z innych miejsc nędzy. Ks. Józef zaczyna przemierzać świat. Pierwsi wolontariusze wyjeżdżają za granicę, skąd nadchodzą najbardziej pilne wezwania i dokąd nikt nie chce jechać... „Utopia” staje się rzeczywistością w najbardziej odległych miejscach: od mostu w Manili do śmietniska w La Paz, od ostatniej chatki zagubionej wioski w afryce do piwnic Mediolanu, od Bronxu do metra w Moskwie...

Cechą Ruchu jest właśnie jego powszechność. Wizja ks. Józefa szybko ogarnia cały świat. Nie jest zatem przypadkiem, że prawie od początku Ruch wychodzi z miejsca swych narodzin, by rozprzestrzenić się dalej we Francji i za granicą, najpierw w Ameryce Północnej i w Europie Zachodniej, potem w Ameryce Łacińskiej, Europie Wschodniej, Azji, Afryce i wyspach Oceanu Indyjskiego. W 1979 r., gdy Europa Wschodnia znajdowała się jeszcze w okowach komunizmu, ks. Józef pojechał do Polski i z tej podróży powstała książka „Pologne... que deviennent tes sous-Proletaires?” („Polsko, kim będą twoi sub-proletariusze?”), napisana razem z Alwiną de Vos van Steenwijk, obecnie przewodniczącą Ruchu Międzynarodowego. Książka zredagowana z pewną ostrożnością i w języku tamtego okresu ukazywała, że także w systemach oficjalnie dążących do równości polityczno-społecznej, zawsze

istnieje jakaś społeczność, która nie jest w stanie jej osiągnąć. Czwarty Świat istniał również w krajach o ideologii socjalistycznej.

Stali Wolontariusze pracujący w ekipach są dziś w 25 krajach. Niektórzy pracują w miejscach nędzy. Inni – w instytucjach międzynarodowych i miejscach, gdzie decyduje się przyszłość świata, jako rzecznicy najuboższych. Sprzymierzeni i Przyjaciele znajdują się w blisko 100 krajach (w Polsce w Kielcach, Poznaniu, Łaskach, Krakowie, Warszawie, Wrocławiu, Tarnowskich Górach). Z ich inicjatywy powstają np. grupy parlamentarne ATD Czwartego Świata, m.in. w Parlamencie Europejskim, „grupy prasowe”, Koła Myśli Wrzesińskiego...

Aby poznać i lepiej uświadamiać innym sytuację wielkiego ubóstwa w Europie, Ruch ATD Czwarty Świat publikuje co dwa miesiące przegląd prasy zatytułowany: „Stan ubóstwa i praw człowieka w Europie”. „Grupy prasowe” powstają, aby uważnie studiować prasę pod kątem pozwalającym na globalną ocenę społeczności przez pryzmat potrzeb tych, którzy pozostają w największej potrzebie. Ten punkt widzenia wymaga trzech ważnych założeń: znajomości ubóstwa i niedostatku ekonomicznego i społecznego; świadomości, że nędza jest pogwałceniem praw ludzkich; polityki w aspekcie walki z nędzą i zapobiegania ubóstwu. Zarówno artykuły ogólne, jak i wydarzenia dnia mogą stanowić podstawę refleksji nad tematami. Grupy gromadzą się w celu wymiany uwag nt. artykułów, wyodrębnienia tekstów najważniejszych i dostarczania we własnych krajach przeglądu prasy europejskiej.

Koła Myśli powstały w różnych miastach (Strasburg, Bruksela, Genewa, Nowy Orlean, Waszyngton, Ottawa, Rzym, Mediolan), pragnąc dać okazję do refleksji osobom zaangażowanym w walkę z nędzą i ubóstwem na różnych płaszczyznach, by mogły się spotykać i dzielić swymi doświadczeniami i wiedzą oraz wybierać najefektywniejsze sposoby działania, w zgodzie z myślą i doświadczeniem ks. Józefa. Koła, w większości o charakterze pluralistycznym, spotykają się cztery, pięć razy do roku. W Rzymie istnieje nawet Koło Myśli Józefa Wrzesińskiego przy Instytucjach Kościoła Powszechnego, otwarte na wszystkich, którzy pracują w Rzymie w służbie Kościoła –

w instytucjach Stolicy Apostolskiej, na uniwersytetach papieskich, w kuriach generalnych zakonów itd. – i którzy pragną wspólnie zastanawiać się nad sposobami niesienia pomocy najuboższemu w sercu Kościoła. Ta inicjatywa oddaje pragnienie Ruchu ATD dzielenia się ze wszystkimi, a szczególnie z Kościołem katolickim, w którym ks. Józef wiernie przeżył całe swe życie kapłańskie, dziedzictwem swego założyciela. W latach 1997–1998 wiele Kół wybrało za temat pracy porównanie własnych doświadczeń z tekstem „Najubożsi jako świadkowie niepodzielności praw człowieka” autorstwa ks. Wrzesińskiego, jego refleksji o nędzy jako pogwałceniu praw ludzkich. Temat ten wpisuje się w całość refleksji powstałych z okazji 50-lecia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz raportu dotyczącego praw człowieka wobec współczesnego ubóstwa Komisji Praw Człowieka ONZ z 1997 r.¹⁰ Ten ostatni raport, głęboko przeniknięty myślą ks. Wrzesińskiego, został zrealizowany przy współpracy grup ATD rozproszonych po świecie jako wypełnienie misji zleconej ks. Józefowi i ATD przez sekretarza generalnego ONZ Javiera Perezę de Cuellara: *Jesteście moimi oczami i uszami w strefach nędzy w świecie*¹¹.

Ks. Józef wiedział, jak bardzo samotność w obliczu nędzy może prowadzić do zniechęcenia, a nawet rezygnacji tych, którzy się jej przeciwstawiają. Najbiedniejsi potrzebują wierności, stałości, wytrwałej przyjaźni. Dlatego też utworzył Stałe Forum Wielkiego Ubóstwa, istniejące już w przeszło 100 krajach świata. Mężczyźni i kobiety, zaangażowani u boku najuboższych, powiązani lub nie z Ruchem ATD, tworzą wielki łańcuch przyjaźni i mogą wymieniać własne doświadczenia, trudności, radości i nadzieje oraz wzajemnie się wspierać. „List do przyjaciół w świecie”, publikowany w języku angielskim, hiszpańskim i francuskim, stanowi centrum więzi.

¹⁰ Komisja Praw Człowieka, Rada Gospodarczo-Społeczna Narodów Zjednoczonych, *Raport końcowy nt. praw człowieka i skrajnego ubóstwa, przedstawiony przez relatora specjalnego, p. Leandra Despuy*.

¹¹ Cytowane w: A. de Vos Steenwijk, *Père Joseph*, Paris 1989.

Wprowadzę ich do Pałacu Elizejskiego, ONZ i Watykanu

Stopniowo realizuje się sen z 1956 r.: wprowadzić najuboższych do Pałacu Elizejskiego, ONZ, Rady Europy, Watykanu, by z innymi dzielić ich myśl, marzenia, wiarę i modlitwę. Najubożsi byłiby więc nie tylko mistrzami od usługiwania, ale prawdziwymi MISTRZAMI DUCHA. Trzy historyczne wydarzenia zasługują tu na wzmiankę: tzw. raport Wrzesińskiego, inauguracja 17 X 1987 r. Kamienia Pamiątkowego ku czci Ofiar Nędzy i w związku z tym ogłoszenie 17 października Światowym Dniem Walki z Nędzą, oraz spotkania Ojca Świętego z Czwartym Światem.

W 1985 r. ks. Józef, członek Rady Gospodarczej i Społecznej Republiki Francuskiej, został obarczony zadaniem sporządzenia raportu „Nędza i ubóstwo gospodarcze i społeczne”. W 1987 r. raport przygotowany przy współudziale rodzin żyjących w ubóstwie został jednomyślnie przyjęty. Głos najuboższych dał się słyszeć na stopniach Pałacu Elizejskiego. Projekt prawa, aktualnie dyskutowany w parlamencie francuskim, stanowił jeden z postulatów tego raportu.

17 X 1987 r., wobec stu tysięcy obrońców praw człowieka wszelkiej proveniencji, ks. Józef uczestniczy w odsłonięciu Kamienia Pamiątkowego ku czci Ofiar Nędzy na placu Trocadéro w Paryżu, gdzie w 1948 r. została proklamowana Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Dzień 17 października zostanie wkrótce potem ogłoszony przez Narody Zjednoczone Światowym Dniem Walki z Nędzą. Przez ten symbol nędza zostaje określona jako pogwałcenie niezbywalnych praw człowieka. Oddać najuboższym realizację ich praw oznacza uzdalniać ich do wypełniania obowiązków, podejmowania decyzji dotyczących ich życia, do używania należnej im wolności. Stąd też zrodzi się tradycja gromadzenia się, w wielu miejscach świata, każdego 17. dnia miesiąca w celu wspólnego wyrażenia sprzeciwu wobec nędzy, pamięci i hołdu dla jej ofiar, ale także nadziei, że *nędza nie jest koniecznością. Jest wytworem ludzi i ludzie mają środki do jej zwalczania*. Głos najuboższych dał się słyszeć w ONZ.

W 1982 i 1989 r. Ojciec Święty przyjął najpierw młodych, a potem rodziny Czwartego Świata, a w 1997 r. w Paryżu rozpoczął Światowe Dni Młodzieży chwilą skupienia i modlitwą przy Kamieniu Pamiątkowym na Trocadéro, wraz z 300 młodymi z różnych krajów pomagającymi najuboższymi. Pięciu młodych z Klubu „Plus” z Kielc, wraz z ich odpowiedzialnym i tłumaczką, reprezentowało na tym spotkaniu Polskę. Cały świat mógł oglądać Sługę Sług Bożych, jak kroczy z wysiłkiem po Dziedzińcu Wolności i Praw Człowieka, opierając się na ramieniu chłopca z Czwartego Świata. Poruszająca scena. Głos najuboższych dał się słyszeć na progach Watykanu.

Będiesz czcił Pana Boga twego i Jemu oddawał pokłon

Ks. Józef powrócił do Boga 14 II 1988 r. W katedrze paryskiej obok kard. J.-M. Lustigera zgromadzili się biedni i bogaci, ludzie prawicy i lewicy, by oddać cześć ubogiemu i pokornemu kapłanowi, który poświęcił życie, by *gromadzić w jedno rozproszone dzieci Boże*. Dla ks. Józefa kluczowym momentem życia Jezusa, jego własnego życia i życia każdego chrześcijanina jest kuszenie na pustyni. Tam, w sposób wolny, Jezus wybrał drogę ku Jerozolimie, drogę krzyżową, oddając się całkowitej niemocy, która jest udziałem najbiedniejszych, wyrzekając się wszelkiej władzy, która by nie była z Ducha Bożego. Hymn z Listu do Filipian ilustruje całe jego powołanie kapłańskie – powołanie, by być *drugim Chrystusem*, który akceptuje *zstąpienie do piekieł*, aby stamtąd wyprowadzić tych, którzy byli w niewoli, bogatych i biednych. Powołanie *drugiego Chrystusa*, który słyszy wezwanie biednych do przebaczenia, ale umie także rozeznaczyć, *gdzie uniewinnić i gdzie przebaczyć*. Powołanie *drugiego Chrystusa*, który czyni naprawdę to, czego ludzie często nie potrafią czynić: zaufać najuboższemu. Ponieważ każdy człowiek jest człowiekiem, ponieważ każdy jest dzieckiem Bożym i każdy otrzymuje własny dar Ducha dla dobra wspólnego.

Dlaczego przyszedłeś nas niepokoić?

Przezwyciężyć nędzę, nie w tym sensie, by dać chleb każdemu, ale by wszystkim zwrócić godność, wolność, prawo do

odpowiedzialności za siebie i współtworzenia wspólnego domu – oto cel, jaki noszą w sercu, mniej lub więcej wyraźnie, ci wszyscy, którzy angażują się po stronie najbiedniejszych.

Najuboższy, co do którego nie ma się już żadnej nadziei, staje w naszych drzwiach. Stawia pod znakiem zapytania naszą fałszywą pewność siebie i ukazuje rozbieżność pomiędzy naszym działaniem a pięknymi słowami i pobożnymi życzeniami. Mówimy o prawach człowieka, człowieka jako takiego, a ubogi pokazuje nam, że tylko niektóre kategorie ludzi z nich korzystają, a zatem nie są to w pełni prawa człowieka. Mówimy, że kochamy biednych, ale nie chcemy uczyć się i otrzymywać od nich, a tylko dawać i pomagać. Ale jeśli kochać znaczy chcieć, by inny wzrastał, to czyż pragnienie otrzymywania od niego nie jest jedyną drogą, na którą prowadzi nas prawdziwa miłość do najuboższych? Mówimy o opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, ale uzurpujemy sobie prawo wyznaczania im drogi, jaką powinni przebyć...

Dlaczego przyszedłeś nas niepokoić? Byliśmy tak spokojni z naszymi myślami i drogami. Najuboższy jest na naszej drodze znakiem sprzeciwu, czasem kamieniem obrazy, a zawsze kamieniem probierczym każdej naszej teorii i działania. Najbiedniejszy staje się gwarantem ludzkiej uniwersalności, i dlatego priorytet najuboższego jest jedynym priorytetem politycznym prawdziwie demokratycznym. Nie dlatego, że wyklucza innych, ale właśnie dlatego, że w tym ostatnim jest *jakby cała ludzkość objęta w jednym człowieku*. Żąda się od nas nie pocieszenia, ale prawdziwego nawrócenia. Nawrócenia spojrzenia, rozumu i serca: kamień obrazy został wezwany, by stać się kamieniem węgielnym. Nawrócenia w sposobie postępowania: być mniej Martą, a więcej Marią u stóp ubogiego, naszego nauczyciela, znaku Chrystusa.

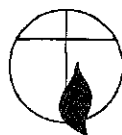
Boimy się, jak w obliczu każdego prawdziwego nawrócenia. Czujemy, że tutaj stawką jest całe nasze życie, wezwanie do radykalnego przewartościowania, że chodzi tu o prawdziwy przewrót kopernikański, znacznie bardziej radykalny niż ten, który domagałby się chwycenia za broń przeciw nieprzyjacielowi. Punkt ciężkości został zdecydowanie przesunięty. Boimy się, lecz Jezus nam odpowiada przez oblicze człowieka upoko-

rzanego: *Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się. Ecce homo, ecce Deus: Przyjdźcie i uczcie się ode mnie, bo jestem łagodny i pokorny sercem. Jarzmo moje jest słodkie, a brzemię moje lekkie.*

Gdybyś znała dar Boży

Ks. Józef, jego lud i Ruch przezeń założony wraz z ludźmi wszelkiego stanu prowadzą każdego z nas w naszym własnym życiu do refleksji i poszukiwań mających na celu realizację tego nawrócenia. To jest szczególny wkład, jaki nam mogą podarować: spojrzenie tych, którzy widzą wszystko od dołu i patrzą zawsze w górę, ku *Temu, który został przebity*. Pozwólmy sobie i my na poważne zastanowienie. *Gdybyś znała dar Boży i Tego, kto mówi z tobą na ulicy, przy stole, w barakach, przy okienku, na placu przed twoim kościołem, prosiłabyś „Daj mi pić”, a dałby ci wody żywej.*

tłum. Tomasz Ludwisiak SJ



ANDRZEJ SAMBORSKI**Po pas we łzach**

Zamknięty w sobie
Człowiek. Drzwi. Klamki nie ma.
Dziurką od klucza... łzy wylewa.

Bóg światłem

Bóg jest światłem, ale nie chce świecić w oczy.
Ukryty za plecami, pozwala zobaczyć.
Podnieś głowę ponad swój cień.

Przez szybę

Co dzieli ludzi,
bywa brudną szybą.
Kobieta właśnie wytarła
ze swej strony. Widzi
obraz jak w lustrze.
Mężczyzna kiedyś wytrze
drugą stronę. Zobaczą
jak są różni.

Mąż poeta

Mąż, poeta, ma swój świat z papieru.
Żona leje łzy, płonie gniewem.
– Żono!
– mąż tuli do serca papiery.
– Uważaj,
żeby nie zamokły,
żeby nie spłonęły.

Sztuka – procent od kontemplacji

Zbigniew Florczak

Zbliżenie do katedry*

Zbliżenie ostrożne i niepełne!

Niczym powietrze otacza nas niewyczerpana praktycznie przestrzeń znaków semantycznych. Niektóre mają nadzwyczajną rangę. Należy do nich KATEDRA. Pierwotnie to greckie słowo znaczyło krzesło, potem awansowało do krzesła nauczyciela, wreszcie – w innej już kulturze – określało siedzibę. W znaczeniu architektonicznym wywołuje całą burzę skojarzeń. Ks. Janusz Pasierb postawił znak równania między katedrą a Europą.

W „Estetyce średniowiecznej” Władysław Tatarkiewicz intrygująco powiedział, że kościół romański swoją urodę wyrażał ciężarem i masą. Był jak twierdza, z minimalnymi otworami. W odwrotnym kierunku pójdzie idea budowli gotyckiej. Wiek XII nie chce piękną ciężaru, od swoich inżynierów (*maîtres d'oeuvres*) oczekuje czegoś innego, co odpowiadałoby niesłychanemu napięciu uniesienia religijnego. Nowy typ świątyni wystrzela ku niebiosom – i w tych paru słowach w zasadzie zawarte jest wszystko.

Najbardziej królewskim z kościołów była w 1130 r. nie katedra, tylko opactwo Saint-Denis-en-France – tak odpowiedni rozdział swego dzieła zaczyna francuski historyk Georges Duby. Budowlę tego opactwa stworzył Suger, w polskiej historii architektury zwany z łacińska Sugerius (nota bene, nie doszła do nas wiadomość o jego imieniu). Mnich pochodzący ze skromnej szlachty stał się przyjacielem króla z okresu dzieciństwa, co go zawiodło na szczyty władzy. Jako opat lepiej niż ktokolwiek zdawał sobie sprawę z symbolicznych walorów klasztoru, którym kierował, obowiązki swoje pojmował jako zaszczyt wymagający przepychu. Był benedyktynem, szedł drogą klu-niacką, dla niego jak i dla Hugona z Cluny opactwo miało jaśnieć blaskiem dla większej chwały Bożej. Niechaj każdy postępuje wedle

* Rozwinięcie tekstu wygłoszonego w Polskim Radiu podczas pobytu Jana Pawła II w Pelplinie w czerwcu br.

*własnego zdania – pisał. – Co do mnie, oświadczam, iż wydało mi się słuszne, aby wszystko, co tylko jest najcenniejsze, służyło celebrowaniu Eucharystii Świętej*¹.

Nie brakło wtedy żarliwych rzeczników ubóstwa w Kościele. Suger nie ustąpił, rozpoczął wspaniałą budowę (właściwie najpierw przebudowę poprzedniego kościoła) między 1135 a 1144 r., ku chwale św. Dionizego. Opisał ją w dwóch krótkich traktach, „O zarządzaniu” i „O konsekracji”. Zasady wszystkich przyszłych katedr zostały wprowadzone z teologii Sugera. Katedry powstawały najpierw we Francji, w Saint-Denis, Paryżu, Chartres, Amiens, Reims, Beauvais, Sens, Mans, Bourges, Strasbourgu. W Niemczech we Fryburgu, Ratyzbonie, Ulm, Kolonii. W Wiedniu katedra św. Stefana. W Anglii w Salisbury, Oksfordzie, Canterbury, Welles, Lincoln, Lichfield, Yorku. W Hiszpanii w Burgos i Segovii, we Włoszech w Sienie, Bolonii, Florencji, Mediolanie... U nas w Krakowie, Wrocławiu, Toruniu, Gdańsku, w krzyżackim Malborku. W Gnieźnie została zbudowana katedra uważana za najbardziej na wschód wysunięty gotyk, ale przecież stoi w Wilnie koronkowa św. Anna, wszystkich wprawiająca w zachwyt – i chyba to jest gotyk najbardziej wysunięty na wschód.

Zgodnie z naczelną ideą Sugera katedra wcielała cały blask i sens światła. Wymiotła romańską mroczność, usuwając mury wewnętrzne i wyrzynając w zewnętrznych wielkie spiczaste okna idące ku górze tym samym rytmem, tym samym techniciem, co wieże. W harmonii do wszystkich niezliczonych pionów swej struktury. Równoległe do smukłych jak sosny filarów wspierających niewiarygodnie lekkie sklepienie konstrukcji żebrowo-krzyżowej. Cały materiał łączący został usunięty bez narażenia budowli. Przez ostrołuki okienne oszklone barwną mozaiką witraży wlewa się do katedry bezbrzeżna świetlistość. Symbolizuje istotę Chrystusa, czyli Caritas... Zresztą wszystko tu naznaczone tajemnicą symboliki. Estetyki gotyku nie da się odczytać poza estetyką scholastyki, i nie wolno nawet próbować, bo to byłoby bez sensu.

Twórcami katedr byli w podobnej mierze (choć inaczej) mistrzowie budów jak mistrzowie średniowiecznej myśli. Bardzo liczni teoretycy: Wilhelm z Owernii, franciszkanin Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Anglik Robert Grosseteste. Cała imponująca szkoła uczonych z Chartres, które było wtedy przodującym ośrodkiem myśli europejskiej. Współcześnie katedry i odnoszące się do nich bardzo liczne traktaty

¹ G. Duby, *Czasy katedr*, Warszawa 1986.

skatalogowali głównie Francuzi, co się samo przez się rozumie. Emile Mâle, autor całego cyklu książek o sztuce średniowiecza, które złożyły się na sumę wiedzy o przedmiocie, profesor Sorbony. Zastąpił go na tym stanowisku Henri Focillon, znawca sztuki romańskiej i gotyckiej o międzynarodowej sławie, wykładowca po obu stronach Atlantyku. Niżej podpisanemu jest szczególnie bliski z powodu szczupłej wymiarami, nadzwyczajnie pięknej książeczki pt. „Vie des formes” („Życie form”) z charakterystycznym podtytułem „Éloge de la main” („Pochwała ręki”). Jak to się dzieje, że to fundamentalne dzieło, skonstruowane jak słynna rozeta katedry Notre-Dame, od 1934 r. czeka na polski przekład?

Jean Hani w „Symbolice świata chrześcijańskiego” zwraca uwagę, że katedry nie można traktować jako pomnika architektury, jeżeli chce się być w zgodzie z jej twórcami. Katedra to nie pomnik sztuki budowlanej ani miejsce do pomieszczenia wiernych. Istotną funkcją katedry było stworzenie środowiska duchowego, które sprzyja ujawnieniu łaski. Jest więc sanktuarium, świątynią. Dopiero w XX w. katedra stała się tzw. zabytkiem albo i gorzej – towarem sprzedawanym niezliczonej gawiedzi międzynarodowej określanej mianem turystów. Inny bardzo mi bliski autor, współczesny filozof sztuki Jean Clair notuje w „Considerations sur l'état des beaux-arts” (1984): *Cały świat wkrótce będzie postrzegany sub specie muzei* (w niniejszym cyklu już parokrotnie cytowałem tego mądrego krytyka idei nowoczesności za wszelką cenę, którą Jean Clair zwie la folle de modernité).

Dwie naczelnne przesłanki rządziły estetyką gotyku: kult światła i kult proporcji. Wielkim metafizykiem światła był biskup Lincoln Robert Grosseteste. *Światło jest piękne samo w sobie, ponieważ jego natura odznacza się prostotą, zawiera wszystko naraz. Jest w najwyższym stopniu jednolite i wewnętrznie proporcjonalne przez swoją tożsamość. Piękno polega na zgodności proporcji.* Podejmą tę myśl Bonawentura i św. Tomasz: *Lux est natura communis... światło jest naturą powszechną, nie tylko dlatego, że dostarcza rozkoszy oczom (maxime delectabilis), ale dlatego także, że za jego pośrednictwem potrafimy różnicować barwy i świetlistości, ziemi i nieba.* Jak z tego widać, ówczesne umysły doskonale zdawały sobie sprawę, że bez światła nie mielibyśmy kolorów.

Niezmierne znaczenie przypisywane liczbie szło z bardzo daleka, bo aż od pitagorejczyków. Zostali oni wprowadzeni potępieni przez scholastyków, ale – rzecz ciekawa! – mistyka proporcji przetrwała w sekretnej wiedzy cechów rzemieślniczych, stanowiła bowiem o znajomości techniki (nie tylko zresztą architektury). Stąd koncepcja

tw. homo quadratus (a obok – homo pentagonis), bo uznano, że w rzeczach tego świata wciąż powtarza się czwórka: cztery strony świata, cztery żywioły, cztery temperatury, cztery władze duszy. Liczbą doskonałości moralnej stało się więc cztery. Jak wspomnieliśmy, również struktury pięciokątne (homo pentagonis) będą charakteryzować gotyk. Róża pięciopłatkowa odwołuje się do idealnej zasady estetycznej. Stąd słynne gotyckie rozety... Na głównych elementach budowli, jak zworniki czy sklepienie, budowniczkowie wyrzynali swoje signi lapidari, znaki kamieniarskie: tajemne wzory o wspólnym kluczu. Od tego wyszły znaki masonerii...

Wincenty z Beauvais (tam, w Beauvais, wznosi się jedna z najpiękniejszych katedr, o najwyższym we Francji prezbiterium – 48,2 m wysokości, budowana w XIII w., nie dokończona, z urzekającymi witrażami) pouczał, że sztuka budownicza opiera się na porządku, rozplanowaniu, eurytmii i pięknie... Z tych założeń zostanie wywieziony nieprzebrany repertuar symboli. Jednym z niezastąpionych w dziejach sztuki dokumentów jest notatnik, rodzaj albumu z rysunkami i studiami mistrza budów Villarda de Honnecourt, jego „*Livre de pourtraiture*”. Wędrujący po całej Europie bystry Pikardyjczyk stworzył w tym albumie (zostały tylko 33 kartki!) zbiór recept, wzornik z mnóstwem realistycznie odrysowanych przykładów detali architektonicznych, ludzi i zwierząt, głównie z okresu budowy katedry w Cambrai i kolegiaty Saint-Quentin. Otóż każda postać w tym albumie jest ujęta drogą porządkowania symetrycznego; autorowi nie chodziło o stylizację, tylko o dynamikę ruchu potencjalnie zapisanego w szkicu postaci. Erwin Panofsky, wielki mędrzec w historii sztuki, uważa, że główną ambicją średniowiecznych sztuk pięknych było osiągnięcie tego samego poziomu matematycznego, jaki ma muzyka. Głównie w Chartres ta estetyczno-matematyczna idea rozumienia sztuki, z architekturą na czele, została rozbudowana, w traktatach Wilhelma z Conches, Thierry'ego z Chartres, Bernarda Silvestrisa, choć najpierw należałoby wymienić nazwisko kierownika szkoły szartryjskiej, Porretanusa (Gilberta z Porrée), później biskupa Poitiers. Myśliciel spoza tego środowiska, filozof i poeta Alain z Lille, zmarły około 1202 r., szartryjskim poglądom na sztukę dał dobitny wyraz poetycki. W traktacie „*Anticlaudianus*” Alain pisał: *Forma, kształt, miara, liczba, związek pięknie dostosowują się do każdego członu i tworzą właściwą proporcję*².

² Cyt. za W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowiecza*.

Z tej nieustającej dyskusji teoretycznej przebija nadzwyczajny wysiłek, aby kult doskonałości uporządkować rozumowo. W naszej współczesnej ocenie może się to wydawać naiwne, ale trzeba pochylić czoło przed owymi praszczurami w średniowieczu, bo w istocie wyznaczali oni – zresztą nie pierwsi w rozwoju cywilizacji – charakterystyczny dla umysłowości człowieczej trend: wszystko ogarnąć, rozstrzygnąć, znaleźć najlepsze rozwiązanie w duchu epoki. Ilustruje to epizod mediolański. Przy wznoszeniu katedry rozgorzał jakże znamienity spór. Píše o nim W. Tatarkiewicz. Z akt budowy wyziera antagonizm między zasadą triangulacji a zasadą kwadratury. W 1386 r. wykonano model katedry, przyjmując, że będzie budowana zgodnie z zasadą trójkątów równobocznych. Sławny matematyk z Pizy Stornaloco zaproponował wytyczną, wedle której nawa główna, dwa razy szersza od bocznej, powinna być dwa razy wyższa. Ale zaproszony do Mediolanu wielki architekt z północy, Henryk Parler, domagał się proporcji smuklejszych – ad quadratum. Włosi byli zaskoczeni. W 1392 r. odbyła się walna debata architektów i inżynierów: czy należy kościół wznieść ad triangulum, czy ad quadratum? Parler został przegłosowany... Zachował się rysunek elewacji i poprzecznego przekroju katedry w Mediolanie. Cóż za niesłychana siła abstrakcji bucha z tych dociekań średniowiecznych, istna żądza rozszyfrowania natury: ale nie jej odkrycia! Zdaje się jednak, że już wtedy zmysł realizmu nieśmiało daje o sobie znać. W XIII-wiecznym albumie Villarda de Honnecourt znajduje się rysunek lwa z własnoręczną uwagą autora: *Wiedźcie o tym, że ten lew został odrysowany na żywo!* Villard, zdaje się, usilnie zaleca prawdę natury i owoce bezpośredniej obserwacji. Niech mi czytelnik tego pedantyzmu nie weźmie za złe, ale nie mogę się w tym miejscu oprzeć pokusie zacytowania starego pikardyjskiego dialektu Honnecourta: *Et bien Sacies que cis lions fu contrefais al vif!* Ulegam niewątpliwie złudzie, że przytoczenie tej uwagi w oryginale ma jakiś związek z budzącym się wtedy zaciekawieniem prawdą nie zaszyfrowanej w porządku liczb, ale bezpośrednio zobaczonej natury. Naśladując rzetelność Villarda, zaznaczam, że cytuję jego język z dzieła René Huyghe'a pt. „Sens et destin de l'art”.

Powstawanie z ziemi katedr było dziełem tysięcy ludzi i sprawą kilku, a najczęściej kilkunastu dziesięcioleci. Notre-Dame paryską budowano blisko sto lat, od 1250 r. poczynając. Katedrę w Chartres, dzieło głównie bpa Godfryda, zbudowano wręcz błyskawicznie: w niecałe trzydzieści lat. Jeszcze szybciej potoczyły się roboty w Amiens. W Reims roboty zaczęte w 1212 r. uwieńczyono już

w 1233 r. Trudno współczesnemu człowiekowi wyobrazić sobie charakter tych ogromnych warsztatów, zajmujących wielkie pola, tych osobliwych osiedli powstających dokoła i rodzaj prac, nie mówiąc o urządzeniach budowlanych i narzędziach. Były to miejsca kolosalnych inwestycji, bez wątpienia najrozleglejsze imprezy rzemieślnicze średniowiecza. Kierownictwo kompleksowych robót kapituły powierzały oczywiście najbardziej doświadczonym. Taki był Villard do Honnecourt. Owi dyrektorzy robót zwali siebie mistrzami, mianem tym równając się z mistrzami uniwersyteckimi, w czym łatwo dostrzec ambicję wejścia w obręb dialektyki, wciąż uważanej za główną metodę wiedzy.

Jak umiano tym robotom sprostać w praktyce? Z wzorników Villarda wyziera troska o ulepszenie wydajności pracy, o oszczędzenie prymitywnej pracy tysięcy ramion. Są tam np. pomysły udoskonalenia maszyn wyciągowych. Tym niemniej głównym narzędziem wciąż pozostaje zespół prostych instrumentów, na czele z niezastąpionym cyrklem. W Wiedniu zachował się egzemplarz tzw. Bible moralisée z wizerunkiem Chrystusa manipulującego wielkim cyrklem. Nie znano teodolitu do pomiaru kątów ani węgielnicy, ani kompasu! Nie wolno o tych prostych warunkach pracy zapominać, patrząc dziś na dzieła budownictwa gotyckiego i oceniając jego efekty, rozmiary w połączeniu z zegarmistrzowską precyzją, oszałamiającą urodę katedr o prawie niewidocznej, jakby wewnątrz ukrytej strukturze.

Wszystko opierało się na doskonałości obliczeń, architekturą rządziła geometria i matematyka – wpisane w organizm całości i każdego elementu. Wrażenie absolutnej harmonii nie pozwala dostrzec ogromu włożonych drobiazgowych prac matematycznych i geometrycznych. Katedry są lekkie, niemal ulotne – co jest cudownym paradoksalnym omamem wzrokowo-emocjonalnym, bo przecież zdajemy sobie równocześnie sprawę z masy, ciężaru, kolosalnych parametrów budowli. Właśnie o takie porywające wrażenie chodziło mistrzom katedr! Jest ono zgodne z naczelną przesłanką gotyku, że duch zwycięża materię. Mamy do czynienia z magicznym przeistoczeniem kamienia i cegły w twór jakby skrzydlaty, odrywający się od ziemi.

Wewnątrz gotyckiej świątyni elektryzuje napięcie dwóch decydujących czynników: ogromnej przestrzeni i energii kinetycznej. Nie czujemy masy, nie mamy wrażenia ciężaru: pozorna kruchość właściwie niedostrzegalnej konstrukcji tego skierowanego ku górze pudła zdecydowała o niezbędności zewnętrznych przypór. Gdy patrzy się na katedrę z lotu ptaka, widać pajęczę rozpostarte odnóża, które nieoczekiwanie nabierają efektu estetycznego. Kierować ducha ku niewysłó-

wionemu pięknu – było zasadą gotyku. Zasada została w pełni, w nadmiarze zrealizowana. Zgodnie ze swoimi założeniami teologicznymi opat Suger (i jego następcy) nie szczędzili pieniędzy na kumulację w katedrze wszystkiego, co wywołuje wrażenie przepychu. Wyposażano katedrę, strojono ją w najdrogocenniejsze materie i klejnoty, w najszlachetniejsze kruszce przekształcane z jubilerską maestrią w arcydzieła rzemiosła. Światło będące przedmiotem uwielbienia mistycznego wlewa się barwną falą przez farbowane szybki witraży, oprawne w ołów, układające się tematycznie i dekoracyjnie w nieprzeliczonych kombinacjach.

Wynalazek witrażu (znanego już w starożytności, ale rozkwitłego dopiero w XIII w.) stanowi odrębną kategorię estetyczną, to jest sztuka dopiero teraz w całej monumentalnej sile objawiona i sprzężona z pięknem, ale może przede wszystkim z duchowymi funkcjami kościoła katedralnego. Techniki witrażownictwa to wiedza pasjonująca, wchodzi w to rozmaitość gatunków szkła, wielka gama barwników – z użyciem np. miedzi czy żelaza w stanie płynnym – no i kunszt rysowania, sporządzania kartonów, sposoby ich przycinania obcęgami, następnie za pomocą diamentu. Suger sprowadzał najszlachetniejszych witrażowników aż z Nadrenii, nie licząc się z kosztami. Ostrokoły okien zdobią tzw. maswerki, kamienne i ceglane sploty dekoracyjne, z fincezyjnych elementów geometrycznych, stylizowanych trójk- i czterości, kół i odcinków koła, łaskowań (prętów o różnych profilach rozmaicie łączonych), tzw. rybich pęcherzy (motywów płaskorzeźbionych o ażurowym wykroju), bardzo piękny rybi pęcherz zdobi jedną ze stalli w katedrze w Pelplinie. Gromadzę te szczegółowe opisy, zdając sobie sprawę, że mogą się okazać nużące w lekturze. Ale to jedyna droga, aby wywołać wrażenie przepychu szczegółów podporządkowanych niezwyklej, majestatycznej i uduchowionej całości. Prześłanką ówczesnej estetyki było zbliżenie się do idealistycznie pojmowanego piękna niebios: *ut simulacro coeli imaginem reddat*... Wychodzono z kategorycznego założenia, że obrazem Stwórcy jest piękno. Trzysta lat musi minąć nim Michał Anioł wprowadzi swoje potężnie umięśnione, zdeformowane niewysłowionym cierpieniem istoty człekopodobne – znacznie bliższe naszemu doświadczeniu.

Przed ośmiu laty w zatłoczonej auli warszawskiego Pen Clubu w Domu Literatury słuchaliśmy odczytu filozofa kultury, ks. Janusza Pasierba (niedługo potem ks. Pasierb umarł). Rzecz swoją zatytułował wtedy „Katedra Europa”. Katedra metaforą Europy. Znakomity tytuł. W całym świecie roi się od ciekawych, często zdumiewających

kształtem i nastrojem świątyń wielu kultów. Katedra jest tworem rdzennie europejskim. Europa nie ma geograficznych granic naturalnych, jest niczym nie przedzieloną przysadką Azji. Prawdy Europy można szukać tylko w jej cywilizacji i kulturze.

W paru słowach i oczywiście po swojemu przedstawię najważniejszą część wykładu ks. Pasierba. Budowę katedry w Kolonii, wznieszonej od połowy XIII w., w połowie XVI w. musiano przerwać pod naporem Renesansu i Reformy. Katedry z trudnością opierały się brutalnemu rewizjonizmowi rewolucji francuskiej. Notre-Dame została zamieniona na siedzibę obmyślonego z natrętną pompą Kultu Rozumu. Zabierano się do zniszczenia Chartres, ale w klubie jakobinów wystąpił mądry Rousseau i ocalił Chartres. Romantycy, jak Goethe, Hugo, usiłowali przeniknąć symbolikę katedry. Znana w całym kręgu naszej kultury powieść Hugo „Katedra Notre-Dame w Paryżu” jest jednym ze świadectw intensywności tych zainteresowań. Prócz tego Hugo analizował filozofię katedry. Trafnie osądził, że przez wieki była ona encyklopedią wiedzy. Gdy wynalazek druku stworzył książkę, zagroziło to dydaktycznej roli katedry. Uprzątnięto jej przedpole, żeby najwyraźniej odsłonić zabytkowe cechy budowli. Odąd laicyzacja tej świątyni jest coraz bardziej oczywista, staje się ona szybko muzeum piękna, rozstając się ze swoją duchową treścią.

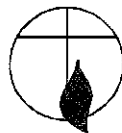
W dalszym ciągu będzie poruszać umysły, ale inaczej. Marcel Proust wspomagany przez matkę tłumaczy dzieło angielskiego filozofa sztuki, Ruskina, pt. „Biblia z Amiens”, pierwszy człon długiego cyklu esejów, które Ruskin zamierzał poświęcić francuskim katedrom. Saint-Exupéry dostrzega w katedrze pełny program inspiracji moralnych. Nadszedł czas, mówił ks. Pasierb, kiedy fenomen tej budowli może zostanie odczytany jako miejsce zbieżności dziedzictwa europejskiego. Jako znak konwergencji mnóstwa najgłębiej nas wiążących wartości, z których wylania się nadzieja na uznanie tożsamości Europy jako faktu wymagającego przemyslenia i przeżycia na nowo³.

Gdy na początku lat siedemdziesiątych pisałem esej książkowy o kulturze plastycznej europejskiego paleolitu („Sztuka łamie milczenie”), natknąłem się oczywiście na studia jednego z najwybitniejszych współczesnych znawców tej kultury, André Leroi-Gourhana. Szukał on klucza interpretacyjnego porównujących wyobrażenia malowideł ściennych przeszło stu grot po obu stronach Pirenejów. Wychodził

³Tekst odczytu ks. J. Pasierba zawdzięczam uprzejmości p. M. Wilczek, która opiekuje się jego spuścizną pisarską.

z założenia, że nie były dekoracją, tylko umownym szyfrem ówczesnej filozofii i kosmologii. Leroi-Gourhan nazwał te grotty paleolitycznymi katedrami. Uważam ten zwrot za jeden z przykładów naukowego natchnienia. Trudno złożyć większy hołd kulturze człowieka z Cromagnon, podkreślając równocześnie ciągłość i jedność wyobraźni europejskiej, od grot w Lascaux, Altamira, Trois-Frères – i wielu, wielu innych – aż do świątyń w Reims, Chartres, Strasbourgu, Kolonii i na całej przestrzeni Europy, także po drugiej stronie kanału La Manche.

W dzienniku znanego pisarza francuskiego Jules Roya, znalazłem zapis z 23 I 1983 r. Roy, krajan i przyjaciel Alberta Camusa, był w czasie wojny lotnikiem w armii de Gaulle'a. W książce lotów, odczytał zapis aż kilku lotów z grudnia 1944 r., kiedy zrzucał bomby na Kolonię... Straszne wspomnienia odżyły teraz, gdy jako pisarz znowu znalazł się w tym mieście. Notuje: *Niemcy to katedra w Kolonii. Wspaniała, ogromna, przyprawiająca o zawrót głowy, czarna, zjawiskowa, kolosalna, a jednocześnie oślepiająca swoimi wieżycami, gwałtowna, niezniszczalna, nieśmiertelna. Patrę, osłupiał, na katedrę w Kolonii. Komu poświęcona ta katedra? Nie mam pojęcia, nie myślę nawet, aby kogoś o to spytać, bo o niczym nie myślę. Wchodzę i czuję się zarazem przygnieciony i uduchowiony w tym domu z kamienia, który wszystkiemu się oparł. Miasto Kolonia zostało zmiecione do gruntu, ale katedra się ostała w postawie pionowej, nietknięta czy prawie nietknięta. Znak hołdu ludzi złożonego Bogu, znak Boga, arcydzieło cywilizacji. Oparła się mocą gniewu skierowanego do Hitlera, mocą, która musiała sama stać się barbarią, aby stanąć na równym poziomie z barbarią hitlerowską.*



ks. Mieczysław Mikołajczak

Szatan niejedno ma imię

Kiedy poszukujemy pierwszych danych na temat demonów, musimy się odnieść do wierzeń i praktyk religijnych starożytnego Wschodu. Odgrywały one znaczną rolę w kulturze narodów ościennych narodu wybranego. Znane były różne zaklęcia, które miały chronić człowieka przed zgubnym wpływem demonów.

Jeśli chodzi o Stary Testament, to w księgach, które powstały przed niewolą babilońską, znajdziemy niewiele danych dotyczących demonów. Naród wybrany był gorliwym czcicielem jednego Boga Jahwe, dlatego w jego kulcie religijnym nie było miejsca dla demonów. Kult Jahwe świadczył o monoteizmie Izraela. Jak uznano pierwotnie, Bóg był sprawcą wszystkiego: dobra i zła (Am 3,6; 4,6.9 nn.; Iz 45,7; Lm 3,37 nn.; Hi 9,24). Wierni wyznawcy jahwizmu nie zabiegali o wyjaśnienie początków działania demonów. Należy jednak stwierdzić, że przodkowie Żydów odczuwali strach przed ich zgubnym działaniem. Wyrazem tych obaw są przepisy i zakazy w Starym Testamencie (Kpł 11,12; 15,19-30; Wj 28,33-35). Dla prawowiernych niepokojący był fakt uprawiania przez Izraelitów magii, wróżbiarstwa i nekromancji (por. 1 Sm 28,13; 2 Krl 21,6). Prawo nie zezwalało na te praktyki, wręcz zabraniało ich (Kpł 19,31; 20,6.27; Pwt 18,10 nn.). Podobne stanowisko względem prawa zajmowali królowie (1 Sm 28,9; 2 Krl 23,24) oraz prorocy (1 Krl 28,9; Iz 8,19).

Jakie były IMIONA I CHARAKTER DEMONÓW występujących w Biblii?

W zależności od stopnia pewności co do faktu ich istnienia dzielimy je na: wątpliwe, prawdopodobne i niewątpliwe.

W grupie DEMONÓW WĄTPLIWYCH były różne ich rodzaje. Pierwszy to wampir rodzaju żeńskiego; nazwano go „aluqah” (Prz 30,15). We współczesnym tłumaczeniu oznacza to pijawkę. Drugi rodzaj demonów wątpliwych to satyry, fauny oraz syreny. Uważano, że określają je terminy biblijne „ijjim” (Iz 13,21-22; 34,14; Jr 50,39) oraz „sijjim” (Iz 13,21-22; 34,14; Jr 50,39). Współczesna egzegeza kojarzy je z dzikimi kotami i szakalami. Trzeci rodzaj demonów wątpliwych zamieszkuje miejsca pustynne i ruiny. Prorok Izajasz nazywa je seirim. Wskazują na nie żydowskie wierzenia ludowe (Kpł 16,21; Ba 4,35; Tb 8,3; Mt 12,43), według których duchy te miały *wygląd koz-*

łów. Izajasz wspomina również o jakimś lilit. W wierzeniach babilońskich był on rodzaju żeńskiego (lilitu). Przypuszcza się, że chodzi o gatunek sowy. Septuaginta nazywa tego demona onokentaurio, a Wulgata używa terminu „lamia”. Składanie mu ofiar zostało uznane za bałwochwalstwo (Kpł 17,7), co prowadzi do wniosku, że naród wybrany musiał w pewnym okresie swojej historii oddawać cześć temu demonowi. Tezę tę potwierdzałby okres rządów Roboama (2 Krm 11,15). Podaje się jednak w wątpliwość, czy rzeczywiście chodzi tutaj o kult demonów, ponieważ Izraelici każde obce bóstwo nazywali demonem (Ps 95,5; Ba 4,7; 1 Kor 10,20). Księga Kapłańska mówi tu o *rzeczach próżnych (mataia)*. Czwartym demonem wątpliwym jest szedin – nazywa go tak przekład biblijny w Septuagincie i Wulgacie. Wiadomo, że Żydzi otaczali go czcią (Pwt 32,17; Ps 105,37). Najprawdopodobniej był on przedstawiany w postaci bożków bądź cielców, których działanie oceniono jako dobre i złe. Utożsamia się go z babilońskim szedu.

Kiedy dokonywano greckiego przekładu Biblii, greckie słowo „daimonia” używane na określenie złych duchów było stosowane do większości hebrajskich demonów. Słowo to zastępowało różne określenia występujące w oryginale. Można podać wiele przykładów takiego tłumaczenia: *Bo wszyscy bogowie pogan to ułuda* (Ps 96,5 – hebr. *elilim*); *Nakrywacie stół na cześć Gada i napełniacie czaszę wina na cześć Meniego* (Iz 65,11 – bóstwa semickie Gada i Meniego Izajasz uznał za demony); *Ani zarazy, co idzie w mroku, ni moru, co niszczy w południe* (Ps 91,6 – termin „zaraza” został użyty w znaczeniu „demon południa”); *Rozgniewaliście bowiem Stworzyciela swego ofiarami składanymi złym duchom, a nie Bogu* (Ba 4,7 – demony, czyli złe duchy są tutaj przedmiotem kultu). Przykłady te wskazują reakcję monoteizmu izraelskiego na politeizm grecko-rzymski. Naród wybrany zalicza bogów pogańskich w poczet demonów.

Druga grupa demonów jest określana jako PRAWDOPODOBNE. Księga Sędziów mówi o złym duchu *ruah raah* – jako o *duchu niezgody*), który oznacza demona (1 Sm 16,4 nn.; 18,10 nn.; 19,9 nn.). W opisach dotyczących ataków szału Saula oraz buntu Sychemitów działalność złego ducha stanowi wykonanie kary Bożej. Prowadzi to do wniosku, że jest on ściśle uzależniony od Jahwe.

Demony trzeciej grupy są nazywane NIEWĄTPLIWYMI. W tej grupie wyróżnia się AZAZEL – demon pustyni. W Dniu Pojednania arcykapłan wysłał na pustynię kozła ofiarnego obciążonego grzechami ludzкими jako rytualny dar dla Azazela. Czyni to na znak oczyszczenia ludu z jego grzechów (Kpł 16,8.10.20-26).

ASMODEUSZ to demon rozwiązłości. Wymordował po kolei siedmiu mężów Sary (córkę Raguela, Tb 3,8; 6,14-17). Tobiasz, postępując zgodnie z pouczeniem Rafaela, pokonał Asmodeusza (Tb 6,8). Dokończył tego dzięki dymowi, unoszącemu się z rozżarzonych węgli, na których leżała część serca lub wątroby ryby złowionej w Tygrysie. Na pomoc Tobiaszowi przybył Rafael, który pojmał Asmodeusza i wygnał na pustynię górnego Egiptu (Tb 8,20). Jego nazwa (hebr. „Aszmedaj”) pochodzi najprawdopodobniej od „szamad”, co znaczy „burzyć”. Tak więc mówi się o nim jako o burzycielu i niszczyтелю. Jego imię wiąże się także z irańskim Eszma-dewa reprezentującym pierwotną potęgę szatańską. Jest to demon gniewu. Legendy Talmudu i Kalebu nazywają Asmodeusza Aszmedaj, Aszmedo, Szamdaj. Jest on uważany za księcia demonów.

WĘŻOWI autor natchniony w opisie z Księgi Rodzaju przypisuje wiedzę oraz przebiegłość, którą przewyższa on człowieka (por. 3,5). Współczesna egzegeza przyjmuje, że stanowi on symbol lub maskę demona. Księga Rodzaju mówi o nim jako zwierzęciu (3,1.14), które spotyka kara Boża (3,14). W wierzeniach starożytnego Wschodu często mówi się o zwierzętach-demonach. Myślę, że w taki sam sposób należy pojmować biblijnego węża. Nie jest to jedyny przykład zwierzęcia-demonu zaczerpnięty z wierzeń starożytnego Wschodu, a zawarty w Piśmie Świętym. Można jeszcze wymienić mitologiczne potwory wrogie Bogu. Są nimi LEWIATAN i RACHAB. Pierwszego z nich język hebrajski nazywa „liwjatan”, co oznacza „kręty potwór”. Można tu przywołać również powiązania z arabskim „lawaj”, co znaczy „skręcił”, „splótł”. Septuaginta używa terminów „smok”, „wieloryb”. Mitologia starofenicka daje podstawy nazwy Lewiatan. Jego wygląd – siedmiogłowego smoka – przedstawia pieczęć z Tell Asmar. Teksty z Ugarit, które mówią o potworze pierwotnego chaosu (Lotan) ginącym w walce z bóstwami, są bliskie opisowi Izajasza mówiącego o Lewiatanie jako *wężu płochliwym, wężu krętym, potworze morskim* (27,1). Lewiatan jest uosobieniem zła. Ów siedmiogłowy potwór podjął również bunt przeciw Jahwe. Został jednak pokonany wraz z morzem przez Boga (Ps 89,11; Ha 3,8; Ps 74,13 nn.). Sposobem na obudzenie Lewiatana są zaklęcia (Hi 3,8). Obudzony Lewiatan ma moc kosmiczną, nie tylko morską. Krokodyl, który jest symbolem Egiptu, jest określony tym samym terminem co Lewiatan (Hi 40,25-41; Ez 29,3 nn.; 32,2 nn.). Teksty biblijne mówią o Lewiatanie jako potworze morskim (Ps 104,26). Apokryfy judaistyczne powiadają, że został on stworzony wraz z morzem w piątym dniu (4 Ezd 6,49; Apokryf Barucha 29,4). W relacji Starego Testamentu nie ma wzmianki o wierze w jego istnienie.

Waż występujący w biblijnym opisie raju zwodzi człowieka i nakłania do nieposłuszeństwa względem Boga. Występuje przeciw Jahwe, nazywając Go zazdrosnym i kłamliwym. Wiele ksiąg Pisma Świętego utożsamia pojęcie węża z szatanem (Mdr 2,24; J 8,44; Ap 12,9; 20,2).

SZATAN (nazwa pochodzi od hebrajskiego „satan”) jako zły duch jest *przeciwnikiem* w różnych sytuacjach, np. w sporze sądowym (Ps 109,6; Za 3,1). Bardzo często występuje w charakterze przypominającego winę (Sm 29,4). Jest również przeciwnikiem Balaama, anioła Jahwe zagradzającego dostęp do Niego (Lb 22,22; Mt 16,23). W greckim przekładzie Septuaginty szatan jest *oszczercą* (*diabolos*). W języku nowożytnym występuje termin pochodzący od zlatynizowanej formy „diabulus” określający złego ducha. W Księdze Hioba natomiast termin „diablos” jest użyty w odniesieniu do jednego z aniołów, który jest wysłannikiem Boga. Kontroluje on postępowanie ludzi na ziemi i pełni funkcję oskarżyciela przed Bogiem. Za jego pośrednictwem Bóg próbuje wartość moralną Hioba. Nie jest on wolny w swym działaniu, lecz uzależniony od Boga (Hi 1,11 nn.; 2,5 nn.). Nie stosuje kuszenia jako metody. Jego postępowanie zapowiada wiele nieszczęść, którymi następnie będzie się posługiwał szatan. Klasycznym przykładem zwodniczego postępowania (z woli karzącego Boga) jest postawa *ducha kłamstwa*, który zwiódł króla Achaba, kierując go do walk w Ramot w Gileadzie, gdzie król poniósł śmierć (1 Krł 22,19-23). Duchem kłamstwa posłużyli się w tym wypadku prorocy Achaba. Natomiast przedstawiony przez proroka Zachariasza ha-satan nie może być uważany z całą pewnością za złego ducha. Oskarża on arcykapłana reprezentującego teokrację Izraela, którego Bóg bierze w obronę przez swojego anioła. Przekaz 2 Księgi Samucla ukazuje nieszczęście wywołane spisem ludności dokonany na polecenie króla Dawida. Nie można przypisywać Bogu wprowadzenie Dawida w błąd. Uczynił to najprawdopodobniej szatan (2 Sm 24,1-25). W innych relacjach Starego Testamentu (np. Septuaginty) *zły duch* może być także uważany za przeciwnika Bożego (Syr 21,27). Pełny starotestamentowy obraz szatana znajdujemy w Księdze Mądrości. Szatan jest zazdrosny o przeznaczenie człowieka (2,24).

Rozwijający się w Starym Testamencie obraz demona pozwala wnioskować o wpływach perskich. Ideą, punktu odniesienia dla obrazu szatana należy upatrywać w demonic – wężu Azhi Dahaca – okazującym pomoc wobec Angra Mainyn (uosobienia zła). Prawdopodobne jest przejęcie imion demonów perskich oraz zaliczanie ich do jednego królestwa.

Rozważanie o demonach prowadzone w aspekcie apokaliptycznym skłania do postawienia pytania o ich początek. Według wielu opisów pozabiblijnych są to upadli, pożądlivi aniołowie, zbuntowani przeciw Bogu (por. Księga Jubileuszów; Henoch etiopski; Testament Dwunastu Patriarchów – Rdz 6,1-4). Ich wodzem jest szatan. Według literatury rabinistycznej złe duchy upodobały sobie miejsca nieczyste, sprzyjające żądom ciała. Ponad upadłymi aniołami pragnie być szatan utożsamiający się z aniołem bezwzględnie niszczącym.

BELIAL (hebr. „Beliajjaal” – etymologicznie od „belijjaal”, co znaczy „bez pożytku”, a więc „najgorszy”) lub Sammael to określenie, które występuje w Starym Testamencie jako rzeczownik o charakterze abstrakcyjnym – „największe zło” (zawsze jako genetivus qualitatis – dopełniacz jakościowy, np. *syn nieprawości* – 1 Sm 25,17 nn.) lub konkretny przymiotnik, tj. „najgorszy” (1 Sm 30,22).

W Nowym Testamencie zachodzi istotna różnica w ujęciu złego ducha. Mówi się o jego wpływie na sferę moralną, mającym przeciwdziałać osiągnięciu królestwa Bożego. W całym Nowym Testamencie tylko Mateusz raz użył terminu „daimon”, czyli „demon” (Mt 8,31). W innych miejscach jest używany termin „daimonion” lub inaczej „pneuma akatharton”, co znaczy „duch nieczysty”. Św. Paweł w Liście do Efezjan mówi o złych duchach jako *rzędcach świata tych ciemności*, które pragną osiąść wartości duchowe na wyżynach niebieskich (6,12). Są to zatem aniołowie zbuntowani przeciw Bogu, podlegli szatanowi (Mt 25,41; 2 Kor 12,7; 2 P 2,4; Ap 12,7.9). Szatan jest przywódcą złych duchów (satanas). Jest nazwany także diabłem (diablos), Beelzebubem (Beeldzebul) oraz Beliałem (Beliarcem). Nowy Testament, mówiąc o szatanie, bardzo często używa terminów zastępczych, jak np. *zły* (Mt 13,29.38); *przeciwnik* (1 Tm 5,14); *kusiciel* (Mt 4,3; 1 Tes 3,5); *książę tego świata* (J 12,31); *bóg tego świata* (2 Kor 4,4). Św. Jan w Apokalipsie mówi o szatanie w powiązaniu z opisem z Księgi Rodzaju (Ap 2,1-7). Nazywa szatana *wężem (ofis)* lub *smokiem (drakon)*.

Szatan posługuje się opętaniem ludzi lub mocą kusicielską do grzechu. Jego wpływ na ciało człowieka jako forma skłaniania do grzechu jest znikomy (Łk 13,11.16). Miejscem jego przebywania jest powietrze rozumiane jako rejon najbliższy Ziemi (Ef 2,2; 6,12). Nie jest on przeciwnikiem łatwo ustępującym; cechuje go wielka zażartość w walce, która osiągnie apogeum przed końcem świata (1 Tm 4,1). Kiedy nastąpi paruzja, czyli przyjście Chrystusa na Sąd Ostateczny, nie będzie rozpatrywana ewentualność zbawienia demonów, gdyż ich

los jest już przesądzony – podlegają potępieniu (Mt 25,41; Jud 6). Ich przeznaczeniem jest *przepaść*, czyli piekło (Łk 8,31; 2 P 2,4; Ap 9,11). Ponieważ w obecności Boga demony odczuwają wielki strach, unikają jej (Mt 8,29; Mk 5,7; Łk 8,28). Źródłem ich radości są bałwochwalcy otaczający ich kultem (1 Kor 10,20; Ap 9,20). Wielce zwodniczym działaniem demonów jest czynienie fałszywych cudów (Ap 16,14).

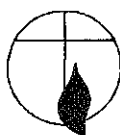
Szatan jako *przeciwnik Boga* jest dla człowieka, który daje mu się zwieść *od początku (...)* *zabójcą* oraz *kłamcą* i *ojcem kłamstwa* (J 8,44). Jest to klasyczny przykład, kiedy autor mówi o szatanie w liczbie pojedynczej, czyniąc jego sylwetkę wyrazistszą.

Najsilniejszym sposobem działalności szatańskiej jest grzech (1 J 3,8). Czyni on z szatana *księcia* (J 12,31) lub *boga tego świata* (2 Kor 4,4). Wpływ szatana na ludzi jest wielki, dysponuje on nimi swobodnie (Łk 4,6; Mt 4,9). Chrystus Pan w swojej modlitwie arcykapłańskiej nie modli się za ludzi o dążeniach antropocentrycznych (skoncentrowanych na człowieku jako celu samym w sobie – J 17,9), gdyż posługuje się nimi szatan (J 15,18-25; 1 J 5,18). Szatan obejmuje swoim działaniem również współczesne Chrystusowi Imperium Rzymskie, które staje się wrogiem Kościoła (Ap 12,1-8; 17). Główne oparcie szatan znajduje w bałwochwalstwie jako najpewniejszym środku działania (1 Kor 10,20 nn.; 2 Kor 6,15 nn.; Ap 9,20; 13,11-18). Człowiek, który pragnie pozostać przy Bogu, winien strzec się pokus i nie ulegać im. Upadek w zmaganiu się z pokusami powoduje zgubny priorytet szatana, który bierze człowieka w swoje posiadanie (1 J 3,8,10; 2 Tm 2,26). Przejęcia duszy ludzkiej szatan dokonuje za pomocą przebiegłej taktyki polegającej na usunięciu wpływów Bożych (Mt 4,15), rozprzestrzenianiu zła (Mt 13,39), obłudzie (2 Kor 11,4), tajemniczości (1 Tes 2,7) i rzeczach dziwnych na mocy pozaprzyrodzonej (por. 2 Tes 2,9; Ap 13,13 nn.; Mt 24,24).

Oczekiwany przez ludzkość Mesjasz przyszedł, aby uwolnić ludzkość od wpływów szatana i pokonać go. W każdej bezpośredniej potyczce szatana z Chrystusem (kuszenie na pustyni Mt 4,1-11; Mk 1,12; Łk 4,1-13; wołanie opętanych – Mk 1,34; Łk 4,41), szatan ponosi klęskę. Tragiczna postać Judasza jest dla szatana narzędziem, którym posługuje się on w dążeniu do pokonania Chrystusa. Ostatecznie jednak męka i śmierć na krzyżu jest wielkim triumfem Zbawiciela (J 12,31; 16,11; Hbr 2,14; Kol 2,14 nn.; Łk 10,18). Uczniów Chrystusa – apostołów, pierwszych głosicieli Jego nauki, a później cały Kościół Chrystusowy szatan obdarza wielką nienawiścią (Łk 22,31; Dz

5,3; 2 Kor 12,7; 1 Tes 2,18; Ap 12). Chrystus jednak nie pozostawia swoich wyznawców bez środków do walki przeciw szatanowi. Dysponują oni czujnością, duchem wiary, modlitwą oraz udzieloną przez Chrystusa władzą wyrzucania szatana z opętanych (Mt 10,1; Mk 16,17), którą posługiwali się już apostołowie (Dz 5,16; 19,12-16; Rz 16,20; Ef 6,12-17 i P 5,8 nn.).

Szatan zorganizował również swoją synagogę (Ap 2,9; 3,9). Znajdują się w niej *aniółowie* (Ap 12,7) oraz ludzie (J 8,44; Ef 2,2; 5,6) zjednoczeni w jedno *królestwo* (Łk 11,15.18), otoczeni szczególną opieką szatana świadomego, że *mało ma czasu* (Ap 12,12). Szczególnych ataków szatańskich można się obawiać u kresu czasów. Zakończy je ostateczne zwycięstwo Chrystusa, który zepchnie szatana w miejsce kary wiecznej (Ap 20,7-10; 1 Kor 15,24).



Renata Rogozińska

Pieczęć życia wiecznego

Rola ikonografii pasyjnej
w twórczości Janusza Marciniaka

Wśród siedmiu krucyfiksów wyciętych, niemalże wyszarpanych z płyty pilśniowej i podmalowanych farbami akrylowymi, uwagę przyciągają przedstawienia bliskie abstrakcji. Ciało Chrystusa uległo w nich zatrważającej deformacji. Zmasakrowane, odarte nie tylko ze wszelkich znamion chwały, lecz pozbawione nawet elementarnych atrybutów człowieczeństwa, w niczym już nie przypominają *pięknej mądrości*. Budzi skojarzenia z jakimś krwawym strzępem, utrzymującym się cudem na ledwie widocznym ramieniu krzyża, lub przywodzi na myśl kałużę zakrzepłej krwi. Dla samego artysty ta bogato ustrukturyzowana, nawet już nie człękoksztaltna plama utrzymana w kolorze czerwono-brunatnym jest jednak przede wszystkim swoistą pieczęcią – zarazem znakiem rozpoznawczym cierpienia i śladem pamięci Ukrzyżowanego. Według Biblii pieczęcią męczeństwa jest naznaczony każdy człowiek. Piętno cierpienia, które Stwórca wyciska na ludzkim istnieniu, mówi jednak nie tylko o współuczestnictwie w kaźni Zbawiciela, lecz jest również znakiem przynależności do Boga. Podobnie jak litera „taw” nakreślona niegdyś na czołach wszystkich sprawiedliwych mężów, znamię krzyża stanowi ochronę przed ostatecznym unicestwieniem. Kto nosi pieczęć Syna Człowieczego, zwycięży śmierć (Ap 7,3). Pieczęć śmierci jest więc w gruncie rzeczy znamieniem ocalenia.

Refleksja nad sensem zbawczym męki krzyżowej leży u źródła przedstawień pasyjnych, które w twórczości Janusza Marciniaka odgrywały przez wiele lat istotną rolę. Nawet na najbardziej dramatycznych i dosadnych wyobrażeniach cierpienia twórca stara się odcisnąć ledwie widoczny kryptogram życia wiecznego, symboliczną „wskazówkę” dopełnienia. W cierpieniu i śmierci dopełnia się życie ziemskie i rozpoczyna niebiańskie. Pieczęć wiecznego bytu – prześwitującego przez ociekający krwią, zmasakrowany tors Chrystusa przypominający połąć mięsa (cykl „Oto człowiek”, 1990), Chrystusa zaznaczającego swą obecność także w studiach Judasza („Judasza i dłoń Chryst-

tusa", 1989) – staje się równocześnie znakiem rozpoznawczym, swoją sygnaturą samego artysty. We wzmiankowanej serii krucyfiksów ostatnie, siódme przedstawienie jest już tylko małą błękitniejącą grudeką, która pozostała po zdematerializowanym cieple, ale zarazem centralnym punktem dziejów, kresem i początkiem. Nadzieja wieczności jest także zawarta w liczbie siedem będącej synonimem ładu, doskonałej jedności ducha i materii. Kiedy wypełni się liczba siedem, wtedy nastanie dzień ósmy, pierwszy dzień nowego stworzenia, wiecznego wieku, istniejącego poza światem ziemskim podlegającym przemijaniu. Siódemka zawsze wskazuje na liczbę osiem jako na ostateczne wypełnienie.

Nic zatem dziwnego, że „opieczętowuje” też słowa, które wypowiedział na krzyżu konający Chrystus. To nie w ich pełnej bólu i zwątpienia treści dającej świadectwo człowieczeństwu Zbawiciela, lecz w liczbie o sensie mistycznym tkwi nadzieja ostatecznego zmartwychwstania. „Siedem słów Chrystusa na krzyżu” Marciniak „ilustruje” za pomocą siedmiu twarzy wykonanych w technice papier maché, która wymaga istnienia formy-matrycy. „Matrycą” stała się głowa artysty, który wcześniej posłużył sobie do postaci Judasza. Twarz umierającego Jezusa nie ma nic wspólnego z obliczem znanym nam z *veraikonu*, które choć niehumanie umęczone, tchnie Bożym majestatem. Ekspresyjne, niemal drapieżne, straszliwie zdeformowane, o chropawej fakturze i rozwartych ustach są wyłącznie metaforą krzyku i rozpacz, wstrząsającą wizją etapów agonii. W ich liczbie mamy jednak prawo dopatrywać się upostaciowionej wiary, że śmierć *non est exitus*, sed *transitus*, że nie oznacza końca, lecz jest jedynie przejściem. Maską śmierci przesłania prawdę o życiu w wieczności.

Równie skutecznie czyni to w serii wizerunków malarskich twarzy Chrystusa inspirowanych chustą Weroniki, nie mniej przerażających w dramatycznej ekspresji niż ich odpowiedniki rzeźbiarskie („Chrystus”, 1990). Oblicze Zbawiciela jakby należało do królestwa śmierci. Czarną plamę w kształcie czaszki zwieńczonej koroną cierniową, z widoczną jamą szeroko rozwartych ust i dziurami oczodołów, artysta siecze bezlitośnie smugami czerwieni i czerni. Trudno zaiste wyobrazić sobie bardziej brutalne i wstrząsające przedstawienie bolesnej agonii, kiedy to ból i przerażenie osiągnęły niemożliwą do wyobrażenia kulminację. Przy tak dosadnym ucieleśnieniu stanu *kenosis* ukrzyżowania Altdorfera, stanowiące źródło inspiracji niejednej realizacji pasyjnej Marciniaka, zdają się uosobieniem wysublimowania. A jednak drgająca światłem biel tkaniny w serii czerwonej i promieniowanie błękitu łagodzące nieco kanciastość rysów i ostrość konturów

(seria niebieska) tworzą wokół umęczonego oblicza nimb przyszłego tryumfu i chwały. Nie może tu rzecz jasna być mowy o jakiegokolwiek równowadze pomiędzy aspektem katastrofy a znamionami zmartwychwstania. Wiara, że śmierć jest równocześnie zmartwychwstaniem, znajdzie w omawianych przedstawieniach jedynie wątłe wsparcie, łatwe do przeoczenia wobec przytłaczającego klimatu grozy. Śmierć jest w nich tragiczną koniecznością, którą należy przyjąć bez uciekania się do kamuflażu; wyjście z rzeczywistości empirycznej jest tylko przez otchłań cierpienia i nicości.

* * *

Jedynie na pozór mniej dramatyczny jest cykl malowanych torsów „Ecce homo” (1990). Rzeczywiście, ze względu na brak jednoznacznych odniesień przedmiotowych, niektóre z nich na pierwszy rzut oka sprawiają wrażenie kompozycji niemalże abstrakcyjnych, uformowanych z rozedrganej, dynamicznie kształtowanej materii malarskiej z przewagą czerwieni. Motyw pasyjny został przetworzony na grę stosunków i działań plastycznych o autonomizującym się znaczeniu. W gruncie rzeczy mamy tu jednak do czynienia z harmonijnym stopem treści i formy. Fascynacja kapistami wzbogacona i pogłębiona o wpływy sztuki Bacona doprowadziła w efekcie do ukształtowania obrazów reprezentujących kategorię „malarskości egzystencjalnej”. Tors ubiczowanego Chrystusa, malowany z widoczną impulsywnością szerokimi, grubymi smugami czerwieni, bieli, czasami czerni, sprawia wrażenie odartego ze skóry. W kilku przypadkach widoczna jest głowa wciśnięta w ramiona, a właściwie tylko mroczna, nienaturalnie wielka czeluść ust wypełnionych krzykiem. Zagłębienie się w cielesny wymiar męczeństwa Chrystusa prowadzi do obnażenia... wnętrzości. Wrażenie obcowania z żywym mięsem nie jest wynikiem złudzenia ani przypadkowym efektem doboru określonych środków wyrazu. Kryje się za nim celowe działanie artysty wsparte na doświadczeniu nieledwie empirycznym. *Kiedy malowałem torsy do słów „Oto człowiek” – opowiada malarz – żeby zachować dystans, chodziłem oglądać mięso. Stawałem przy rzeźni... Mięso chodziło oglądać mięso... Czulo tam swój prawdziwy zapach...*¹

¹ *Człowiek nie musi bać się swoich myśli.* Z Januszem Marciniakiem rozmawia R. Rogozińska, „PP” nr 10/1992, s. 124.

Równocześnie w niespokojnej, rozjarzonej krwawym blaskiem tkance malarskiej o zróżnicowanej fakturze można odnaleźć znamię zbawienia. Dzieje się tak na skutek działania podwójnej wartościowości koloru oscylującego pomiędzy materialnym a ponadmysłowym. Szeroka skala modulacji barwnej, nadrzeczywiste drganie i lśnienie kolorów, płatanina smug pędzla – tworzące iluzoryczną przestrzeń obrazu – zarazem materializują cierpienie i stają się znakiem nieokreśloności. W kilku przedstawieniach gęstość emocji o zabarwieniu jawnie katastroficznym przeradza się niespodziewanie w radosny tryumf nieśmiertelności. W jednym z nich krwawy strzęp torsu, wirując w dynamicznie uformowanej przestrzeni, jakby się rozpadał na naszych oczach; sieje wokół grudki zakrzepłej krwi i emanuje świetliście czerwoną poświatą.

Niekiedy tors Chrystusa przybiera najwyraźniej kształt serca, co znów nie jest zbiegiem okoliczności, lecz wyrazem inwencji ikonograficznej i wrażliwości symbolicznej. Kult Serca Jezusa, także w aspekcie Jego męki, ma w chrześcijaństwie odległą i bogatą tradycję. Oddanie w ofierze swego serca – symbolu wszystkiego, co najgłębsze, najwyższe i najszlachetniejsze, siedziby uczuć i zdolności duchowych – jest aktem najwyższego poświęcenia i największej miłości. Równocześnie to obnażone, wystawione na pośmiewisko serce Chrystusa staje się siedliskiem nadziei. Jest wszak znakiem i źródłem nieustającej siły życiowej, siedzibą duszy, gwarantem nieśmiertelności. W pełni ludzkie życie serca Bożego służy mesjańskiemu dziełu zbawienia. W tętniącym życiu kawałka mięsa, budzącym odrzę i przerażenie dogłębną bólu zadanego Jezusowi, zapieczętowaną jest tajemnica nieśmiertelności.

* * *

Tkwiąca w artyście i wciąż szukająca ujścia idea przemiany, napotyka nieustannie opór „cierpiącej” materii, ujawnia się również w serii rysunków, grafik i obrazów poświęconych motywowi korony i krzewu cierniowego, powstających od 1989 r. U źródeł zainteresowania poznańskiego twórcy krzewem kolczastym leży, jak się zdaje, symboliczna ambiwalencja motywu, choć nie bez znaczenia jest także jego walor estetyczny, ornamentalny. Biblijny symbol grzesznej natury ludzkiej (*Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu [...] Cień i oset będzie ci ona rodziła* – Rdz 3,17 n.), znak męki, ale również królowania Chrystusa, wiąże się zarazem z wielką wizją, którą Mojżesz otrzymał pod górą Horeb. W krzaku kolczastym objawia się

potęgą i wola Boga Najwyższego, czyniąca z uciążliwego, zadającego ból chwastu znak życia wiecznego, którym także nasz malarz „sygnuje” swe prace. Według egzegezy tekstu biblijnego: *Ow krzak kolczasty oznacza lud Izraela, cierpiący w niewoli egipskiej; nie będzie on zniszczony, lecz żywy wyjdzie z płomieni udręki. Jednakże ten sens dosłowny kryje w sobie znaczenie bardziej wzniosłe: z uciemżonego narodu żydowskiego wyjdzie Mesjasz. Słowo Boże podobne do płonącego ognia łączy się z naturą ludzką wziętą z upadłego pokolenia i nie niszcząc jej, przenika żarem swego Bóstwa. Prawdziwie cudowna wizja, przed którą Mojżesz zdejmuje obuwie i zastania swe oblicze*²

W twórczości Marciniaka motyw gałęzi cierniowej występuje jako temat samodzielny lub łącznie z innymi wydarzeniami męki Pańskiej, najczęściej w powiązaniu z Ostatnią Wieczerzą. Obraz „Krzak cierniowy – krzak gorejący”, malowany w latach 1989–1997, ukazuje w formie dalekiej od dosłowności tajemnicę wcielenia Chrystusa przez symbiozę płomienia z błękitną gałęzią ciernia. W cyklu grafik krzew kolczasty tworzy spleciony labirynt, swoisty ogród bez wyjścia, w który *nikt się nie zapuści, bojąc się głogu i cierni* (Iz 7,25). W serii barwnych rysunków („Stół – Ostatnia wieczerza”, 1989), utrzymanych w tonacji czerni, bieli i czerwieni, płacze się wśród talerzy, chleba, kubków na wino i noża przedstawionych w uproszczeniu, zwykle z lotu ptaka – z perspektywy „kosmicznej”, uniwersalizującej sens Ofiary eucharystycznej. Uwidocznia się w gmatwaniu kresek tworzących niespokojne, irrealne lecz pełne grozy tło w scenach pojmania w Ogrójcu i Ostatniej Wieczerzy, obrazowanych przez artystę dziesiątki razy. Korona cierniowa w aureoli ni to krwi, ni ognia gorejącego, złożona na okręgu talerza staje się zarazem zapowiedzią męki i *słońcem zbawienia* („Talerz”, gwasz barwny, 1989). Pojawia się nie tylko na głowie Chrystusa (cykl „Chrystus”), ale tworzy także bolesną obręcz zaciskającą się wokół ust i szyi Judasza (cykl gwaszy barwnych „Judasza i ból korony cierniowej”, 1989), wskazując na tragiczną, lecz daleką od jednoznaczności więź łączącą obie postacie: Zbawiciela i Jego zdrajcę.

Szczególne role, jaką Marciniak nadaje Judaszowi z Karioty, podejmując w licznych studiach rysunkowych wątek wstydu i cierpienia, żalu i pokuty, miłości przebaczącej Chrystusa oraz pychy, jaką tkwi u źródeł samobójstwa, wynika nie tylko z odczuwanego nicustannie przez malarza imperatywu powracania do *bólu i cierpienia, żeby je*

²D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 214.

przekuwać na miłość i współodczuwanie, bo to jest jedyna racja czy (...) *sens naszego istnienia*³. Nie mniej istotny był tu problem ponadczasowej wagi tematu wynikającej z odwiecznej skłonności człowieka do zła i zdrady. Wszakże pierwszym epizodem ludzkości wygnanej z raju było bratobójstwo. Poszukiwanie twarzy symbolicznej, która byłaby twarzą KAŻDEGO człowieka, doprowadziło do powstania cyklu przedstawień ukazujących dłonie zakrywające twarz niczym maska. Oto wizerunek zdrajcy świadomego swej winy. Te same ręce, które z symbolu tworzącej i kształtującej wszystko siły natury stały się synonimem zdrady (...*oto ręka mojego zdrajcy jest ze Mną na stole* – Łk 22,21), obecnie w serii barwnych gwaszy tworzą parawan, za którym ukrywa się człowiek w jego egzystencjalnej niepewności i rozdarciu, a wraz z nim cała ułomność naszej natury.

* * *

Jakkolwiek w poszczególnych pracach artystycznych Janusza Marciniaka, skoncentrowanych często na zewnętrznych, fizjologicznych przejawach cierpienia, trudno się dopatrzeć równowagi pomiędzy aspektem katastrofy a znamionami chwały, to w całej twórczości, oscylującej nieustannie pomiędzy tymi zarazem sprzecznymi i dopełniającymi się jakościami, perspektywa eschatologiczna odgrywa ogromną rolę. Bez wątpienia najsilniej uwidocznia się w studiach tematu Ostatniej Wieczery, podczas której Chrystus ustanowił ofiarę, której dopełnił w sposób krwawy na krzyżu. Spośród dziesiątków szkiców i przedstawień malarskich, wydobywających jedynie poszczególne epizody, to znów ukazujących wszystkich biesiadników przy stole, oscylujących pomiędzy ilustracyjnością a symbolicznym uogólnieniem, ekspozycją racji dyskursywnych a przewagą jakości malarskich, na uwagę zasługuje zwłaszcza pięć realizacji. Uwidocznia się w nich ze szczególną wyrazistością proces nasycania obrazów sensem zbawczym o coraz to silniej uniwersalizującym się znaczeniu. Na pierwszym rysunku, najbliższym tradycji („Chrystus i uczniowie I”, 1990), Chrystus stojący przy krótszej krawędzi stołu został ukazany od tyłu. Na Jego plecach widnieje wyrazista plama krwi, a blask czerwieni pojawia się także na stole, przy którym zebrali się apostołowie. Wrażenie niepokoju potęguje tło pocięte ukośnymi kreskami i smugami bieli. Całość została wyobrażona szkicowo. Następne

³ Człowiek nie musi bać się swoich myśli, dz. cyt., s. 124.

przedstawienie odbywa się już bez biesiadników („Ofiarujący się Chrystus”, 1990). Stół z trzynastoma nakryciami i gałązkami ciernia ukazany z góry – z perspektywy wieczności – można interpretować jako prefigurację ołtarza, a więc zarazem jako „obraz ciała Chrystusa”. Podobnie jak mensa podczas liturgii, jest on przykryty białym obrusem z „wrysowaną” postacią Chrystusa-Ofiarnika, wskutek czego budzi skojarzenia z całunem. Biel symbolizuje przemienione ciało Zbawiciela, który na górze Tabor ukazał się w szatach *jak śnieg białych*. W obu przypadkach, dzięki zaakcentowaniu związku uczt z ofiarą na krzyżu, mamy do czynienia przede wszystkim z upamiętniającym przedstawieniem Jego męczeńskiej śmierci.

Widzenie Ostatniej Wieczerzy sub specie aeternitatis silniej dochodzi do głosu w kolejnych przedstawieniach tego tematu, w których materializuje się zapowiedź przeobóstwienia kosmosu jako *nieba nowego i nowej ziemi*. „Ostatnią Wieczerzę błękitną” z 1990 r. tworzy trzynaście niebieskich talerzy z masy papierowej, ustawionych w okręgu wprost na podłodze. Obok leży nóż, kubek i bochenek chleba, wszystko wykonane w tym samym tworzywie i w kolorze nieba. Ostatnia Wieczerza nie jest tylko faktem z zamierzchłej historii. Jest wydarzeniem zbawczym wciąż aktualizującym swe znaczenie, odbywającym się w każdym miejscu i czasie. Chleb i wino są częścią świata, także naszej teraźniejszości, w której uobecnia się Chrystus, realizując dzieło zaplanowane przez Stwórcę. Obraz „Ostatnia Wieczerza ziemską” (1990) jeszcze silniej odbiega od tradycji ikonograficznej, a tym samym od podejmowanych w przeszłości prób konkretyzacji wydarzenia biblijnego. Biała draperia rozłożona na niewidocznym stole, „otwarta” niczym pejzaż, wypełnia już całą płaszczyznę obrazu. W jego centrum, wokół znaku krzyża utworzonego przez zagięcia na obrusie, artysta namalował okrąg składający się z trzynastu jabłek. W „Ostatniej Wieczerzy kosmicznej” (1990) okrąg z jabłkami symbolizujących grzech, ale także pełnię i płodność, został „wrzucony” w jakąś nieokreśloną malarsko przestrzeń „kosmiczną”, utworzoną z płam czerwieni, błękitu i czerni. Odkupienie dokonujące się dzięki ofierze krzyżowej rozszerza się na cały wszechświat, w którym dokonuje się „wcielenie” Chrystusa. Świat jest więc niejako hostią, w którą Chrystus wstępuje stopniowo, aż ją całą przemieni i odda Ojcu (Kol 1,15-20). Tak oto od egzystencjalnego wymiaru cierpienia, podkreślanego dobitnie, aż do brutalności zarówno w odniesieniu do osoby Syna Człowieczego, jak i samego człowieka (wątek Judasza i syna marnotrawnego), jedynie naznaczonego pieczęcią wieczności, artysta przeszedł do prześwietlonej wizji nieśmiertelności ujawniającej

wieczne TERAZ i ostateczną chwałę wszechświata. Wizji – zaznaczmy – zrealizowanej po malarstwu, choć zapośredniczonej w systemie odniesień symbolicznych.

* * *

Poszukiwanie środków wyrazu do zobrazowania czy raczej zasugerowania rzeczywistości przemienionej skłoniło Janusza Marciniaka do podjęcia malarskich studiów nieba rozjaśnionego obłokami, traktowanych jako szkice do Zmartwychwstania. Intuicja i pragnienie błękitu jako ekwiwalentu wieczności owocują w tej twórczości wielokrotnie, choćby motywem niebieskiej żarówki w „Synu marnotrawnym”, papierową martwą naturą w „Ostatniej Wieczerzy niebieskiej”, żywym błękitem korony cierniowej zanurzonej w czerwieni płonącego ognia („Krzew cierniowy – krzak gorejący”). W olejno-akrylowym obrazie „Ukrzyżowanie – Zmartwychwstanie”, rozpoczętym w 1991 r. i kończonym pięć lat później, namalowany wcześniej krucyfiks został przesłonięty dużym niebieskim prostokątem.

Niemожność znalezienia zadowalającego ekwiwalentu plastycznego dla wizji Zmartwychwstania, wolnego zarówno od retorycznego werbalizmu i ilustracyjności, jak i od egocentrycznego ezoteryzmu, nęka dziś niejednego twórcę. Nie chodzi przecież o cud wskrzeszenia, czyli o przywrócenie zmarłego do życia doczesnego na ziemi, ale o udzielenie istnienia o charakterze ponadczasowym, uduchowionego i uwielbionego, nie podlegającego ziemskim kategoriom czasu i przestrzeni. Nie sposób zaiste rozstrzygnąć, czy trudność ta bierze się z niedomogów wyobraźni, niezdolnej wymknąć się spod empirycznej i racjonalnej kurateli, z braku łaski, czy też jest wynikiem samej istoty sztuki, zdolnej wyrazić niematerialne tylko przez jego związek z rzeczywistością doświadczalną. Artyście pozostają więc jedynie próby rejestrowania przemijającego, podejmowane w nadziei że zjawisko nietrwałości, uwidocznione w postaci broczącego krwią torsu Chrystusa lub też w „Portrecie trumiennym pewnej gladioli”, jest jedynie rewersem, a może nawet kształtem wieczności. Pomiędzy tymi, tak przecież różnymi obrazami, zachodzi jednak pewien związek: oba mówią o tajemnicy Ofiary. W każdym razie obrazowany uparcie, od wielu lat: *Fenomen nietrwałości prowokuje, aby zapytać: co jest trwałe?*⁴

⁴J. Marciniak, fragm. komentarza odautorskiego w katalogu wystawy *Portret trumienny pewnej gladioli i inne obrazy*, Poznań, Galeria Garbary 48, styczeń 1998.

Jerzy Sosnowski

Światło w klatce (dokończenie)

O sacrum w kinie lat dziewięćdziesiątych

Międzynarodowa kariera Lyncha zaczęła się od przyznania mu w Cannes Złotej Palmy za „Dzikość serca”, a ugruntowało ją światowe powodzenie firmowanego przez reżysera serialu „Miasteczko Twin Peaks” (w którym Lynch osobiście zrealizował cztery odcinki). „Twin Peaks – ogniu, kroc ze mną” ukazywał (przynajmniej z pozoru) przedakcję telewizyjnej opowieści, która zaczynała się w momencie odnalezienia zwłok miejscowej piękności – licealistki Laury Palmer. W oczach masowej widowni, a także w opinii wielu liczących się krytyków, Lynch poniósł klęskę: historii ostatnich dni życia Laury zarzucono nieuzasadnioną przemoc, fabularną bełkotliwość, manierystyczne powielenie konwencji, którą reżyser zapoczątkował filmem „Blue velvet”, a wykrystalizował w „Dzikości serca”. Nie zwrócono, jak myślę, dostatecznej uwagi na fakt, że „Ogniu, kroc ze mną” było nie tyle próbą wytłumaczenia groteskowo powikłanej intrygi serialu, ile objaśnieniem założeń, które tę intrygę nieodwołalnie pozbawiały logicznego kośca. Innymi słowy: że Lynch podjął się obrazowego zilustrowania kilku tez i zarazem ograniczeń światopoglądu postmodernistycznego, którego „Miasteczko Twin Peaks” było wykwitem.

Film „Twin Peaks – ogniu, kroc ze mną” zaczyna się od ujęcia przedstawiającego ekran telewizora, a ujęcie to powraca potem wielokrotnie, nałożone na obraz błękitnego nieba, pod którym toczą się losy bohaterów filmu. *Żyjemy wewnątrz snu* – stwierdza jedna z postaci¹³. Laura, kiedy pojawi się wreszcie, nb. po charakterystycznym ujęciu znanym z czołówki serialu, a przedstawiającym zakręt szosy i billboard z napisem „Witamy w Twin Peaks”, oświadczy: *Mnie już nie ma, od dawna* (objaśnijmy: dokładnie od trzech lat, gdy

* Pierwszą część artykułu J. Sosnowskiego opublikowaliśmy w „PP” nr 10/1999 (red.).

¹³ Dialogi z *Ogniu, kroc ze mną* cytuję w tłumaczeniu E. Gałązki.

nakręcono pilotowy odcinek „Miasteczka Twin Peaks”). Na chwilę przed finałową sceną morderstwa, rozstając się z ukochanym, tłumaczy mu: *Już nie ma dokąd jechać, prawda, James?* Bo też w istocie, nie ma dokąd jechać, gdy dotarło się do momentu, w którym zaczynał się serial: los Laury zostaje dopełniony zgodnie z telewizyjnym scenariuszem występującym tu w roli fatum. Gdyby ktoś chciał protestować, że mieszałam porządkom ontologicznym dzieła filmowego, niech zwróci uwagę, co w „Ogniu, krocze ze mną” słyszy Laura od nieznanej sobie (a znanej widzom serialu) kelnerki Annie, która we śnie Laury leży z nią w jednym łóżku: *Dobry Dale jest w chacie i nie może wyjść*. Otóż jest to informacja pochodząca z ostatniego odcinka serialu, gdzie w istocie dobry agent FBI zostaje uwięziony w tajemniczym pomieszczeniu, a na świat wychodzi jego złowrogi sobowtór. To nie ja, interpretator, lecz sam Lynch miesza porządkom rzeczywistości, pozwalając swojej bohaterce, a po części także Dale’owi Cooperowi z FBI, przeczuwać, że są tylko kolorowymi cieniami na kliszy i że poza czasem otaczającej ich quasi-rzeczywistości płynie inny (nasz) czas, w którym wiemy już o śmierci Laury Palmer, bośmy wcześniej obejrżeli serial, w którym ta śmierć była faktem dokonanym.

Wypada w tym momencie przypomnieć, że poczucie rzeczywistości odbiorców serialu było i wcześniej wystawione na próbę: otóż na fali jego popularności znana firma wydawnicza publikująca przewodniki po miastach świata wypuściła przewodnik po (fikcyjnym przecież?) Twin Peaks, gdzie solennie omówiono dzieje miejscowości, główne zabytki, restauracje itd.; wydrukowano także książkę telefoniczną Twin Peaks, w której każdy subskrybent, za stosowną opłatą, mógł znaleźć swój numer. W tym kontekście banalne wydają się takie gadżety, dostępne na rynku amerykańskim, jak sekretny dziennik Laury Palmer, o którym wspomina się w serialu (wydano go także w Polsce), czy kilkogodzinna kaseta zawierająca nagrania z dyktafonu agenta Coopera, który rejestrował w ten sposób swoje bieżące spostrzeżenia podczas śledztwa. Telewizyjna fikcja wlewała się w ramy realnego życia; cóż dziwnego, że w „Ogniu, krocze ze mną” ma miejsce proces odwrotny.

Oto jedna z podstawowych intuicji, na których jest ufundowany światopogląd postmodernizmu: rozwój mediów otoczył nas symulakriami, kopiami rzeczywistości pozbawionymi oryginału, doniesieniami o faktach, których jedynym fundamentem jest to, że są one przedmiotem doniesienia. Człowiek współczesny został zamknięty w kompletnym systemie odsyłających do siebie wzajem iluzji, na których tle

realność staje się zbędnym postulatem, hipotezą o wątpliwej funkcji praktycznej. Jak się przekonać, które z wiadomości dziennika telewizyjnego są inscenizacjami, a które rejestracją wydarzeń i jakie to ma znaczenie, skoro np. inscenizowane zamieszki w Timisoarze przyczyniły się do realnej śmierci Ceausescu (ale kto to sprawdził)? Kim są właściwie idole masowej wyobraźni, skoro wygląd zawdzięczają zespołom wizażystów (a w wielu przypadkach – chirurgom plastycznym), wywiady z nimi powstają w specjalistycznych komórkach od public relations, zaś firmowane przez nich utwory bywają produktem anonimowych wykonawców (jak to np. ujawniono à propos modnego przed piętnastu laty zespołu Frankie Goes to Hollywood, aczkolwiek – konsekwentnie – wiarygodność tego doniesienia pozostaje równie wątpliwa jak wszystko inne)? Czy ostatecznie istnieje dostrzegalna różnica między losami serialowej Esmeraldy i realnej Celine Dion, skoro konsument informacji o nich znajduje w obydwu marzenie o atrakcyjnym życiu (niewyrafinowane, przyznajmy), którego brak jemu samemu? *By istniało zwierciadło świata, świat musi mieć jakiś kształt* – pisał Umberto Eco. Świat współcześnie zatracił rozpoznawalną tożsamość – przesłoniły go zwierciadła odbijające siebie nawzajem.

Kryzys poczucia rzeczywistości pozostaje w związku nie tylko czasowym, ale i – jak mi się wydaje – logicznym z kryzysem symbolizowania sacrum, albowiem doświadczenie sacrum stykało nas z rzeczywistością absolutną, ostatecznym weryfikatorem naszych tużemskich złudzeń. Kiedy z wnętrza *żelaznej klatki* nie widać nic poza historią, ta zaś – o czym trudno wątpić – składa się z samych tylko narracji, przekształcających się w rytm zmian episteme, brak absolutnego układu odniesienia skazuje nas na relatywizm poznawczy. Opowieści o faktach (bo przecież nie fakty same) łączą się na podstawie pozbawionych autorytetu hipotez – i dlatego widz serialu kryminalnego, jakim de nomine było „Miasteczko Twin Peaks”, musiał pozostać niezaspokojony w swoim domaganiu się prawdy o przyczynach wydarzeń. „Ogniu, krocze ze mną” miało wskazać jedyną możliwą perspektywę, w której śmierć Laury Palmer otrzymałaby status absolutnego początku, niekwestionowanego wkroczenia rzeczywistości w potok symulakriów. David Lynch, obwołany przez krytykę papieżem postmodernizmu, dokonywałby zatem wewnętrznego demontażu postmodernistycznej wizji świata.

Wydaje się, że strategia, którą przyjął, składa się z dwóch zabiegów. Po pierwsze wystarczy porównać scenę śmierci Laury ze scenami zabójstw z mieszczącego się bez reszty w obrębie postmodernizmu

filmu Tarantino „Pulp fiction” (czy choćby z „Dzikości serca” samego Lyncha), by się zorientować, że gra idzie o przywrócenie śmierci charakteru pierwotnej grozy, o pozbawienie widza komfortu umowności, z jakim ogląda dziesiątki i setki zabójstw w kinie i telewizji. Co ważne, nie chodzi przy tym o drastyczność szczegółu anatomicznego – do czego twórcy efektów specjalnych niestety nas przyzwyczaili – ale o drastyczność relacji psychicznej między zbrodniarzem a ofiarą: Laure zabija pozostający z nią w kazirodczym związku ojciec, błagając demona w sobie samym – o którym będzie jeszcze mowa – *Nie każ mi tego robić!* Wrażenie wzmacnia dynamiczny, utrudniający percepcję (więc: dający pole wyobraźni) montaż i w kontrapunkcie dostojeństwo muzyki płynącej zza kadru (Requiem c-moll Cherubiniego).

Po drugie, Lynch nie rezygnuje z pytania o metafizyczne odniesienia przedstawianych wypadków. Już w serialu mieszkańców Twin Peaks nawiedzał szatański Bob, o którym – w najlepszym opublikowanym w Polsce omówieniu twórczości Lyncha – pisał Cezary Michalski: *Szatan-Bob jest wolny. Może się wcielać w różnych ludzi. W ciała kobiet i mężczyzn, chłopców i nastolatk. Może ich zmuszać do przekraczania wszelkich zakazów. Może dzięki temu poznać wszelkie możliwe doznania. (...) chcecie wolności? Walczycie z jej ograniczeniami? (...) Bob pokazuje wam, czym może być prawdziwa wolność. Wolność czynienia wszystkiego, z każdym, w każdym momencie. Tylko że ceną za to jest cierpienie. Cierpienie wyrażane innym*¹⁴.

Bob nie przybywa z rzeczywistości zmysłowej, można go od biedy określić mianem Jungowskiego Cienia zamieszkującego nieświadomość zbiorową mieszkańców miasteczka. Ma wytarte dżinsy i brudne długie włosy – postarzały, zdegenerowany hipis z upiornych snów nastolatki. Przy całej trywialności tej postaci jest ona przekonująca jako ostentacyjnie tania wizualizacja archetypicznego zła. W „Ogniu, kroczone mną” konfrontuje się go z wystannikiem Absolutnego Dobra. Lecz ów – jaki kształt ma przyjąć?

Lynch, zdaje się, zaświadcza, że treści demoniczne łatwiej znajdują przekonującą formę obrazową niż treści angeliczne, które oddawałyby zachwycający składnik doświadczenia numinotycznego. Mówiąc trywialnie, umiemy się straszyć, nie umiemy egzaltować. Nic dziwnego, w kulturze, w której symbole sacrum zostały podważone i przeczczone Tego-Co-Inne nie ma łatwego sposobu, by się zobiektywizo-

¹⁴ M. Tabor [C. Michalski], *Kapitan i batman*, „brulion”, nr 21-22, s. 206.

wać, pozostawiony swemu subiektywnemu doświadczeniu człowiek napotyka raczej znane sobie zło niż oczekiwane dobro. Innymi słowy: zanim przez sacrum dotrzemy do sanctum (dobrego, osobowego Boga), natkniemy się na bliższą naszemu, doczesnemu światu formę sacrum – demonizm. Właśnie dlatego w filmie Lyncha Bob jest namacalny i konkretny, natomiast reprezentant dobra – konwencjonalny i w pierwszej przynajmniej chwili nieco żenujący.

Albowiem w brawurowym finale „Ogniu, krocze ze mną”, Laura Palmer i jej rówieśniczka Ronette Pulawski, obie zagrożone śmiercią z rąk zbrodniarza, zostają nawiedzone przez... Anioła Stróża, skopowanego ze świątobliwego obrazka, jaki wisi w pokoju Laury. Lynch nie tylko nie maskuje, ale wręcz eksponuje dewocjonalny charakter tego przedstawienia. W rzeczywistość filmu zwabia go akt żalu Ronette, przejmująco banalny, rodem z naiwnych powiastek ku zbudowaniu dziecinnych serc: *Jestem taka brudna! Nie jestem gotowa! Przepraszam!* Zważywszy że wypowiada go niedawna uczestniczka orgii seksualnej, znajdujemy się na granicy okrutnego i bluźnierczego żartu. A jednak reżyser wytrzymuje ambiwalentny ton tej sceny. I gdy po chwili, w zagadkowym pokoju, do którego dostała się po śmierci Laura, ten sam anioł zjawia się powtórnie, a nasza bohaterka wybuchając śmiechem przez łzy – nabieramy przekonania do tej odpustowej wizualizacji Dobra. Jeśli Szatan paradował w dżinsowym ubranku, dlaczego anioł ma pochodzić z innych, wyższych rejonów kultury? Właśnie ambiwalencja estetyczna aniołka czyni z niego dobry symbol Tego-Co-Inne. Nie dysponujemy lepszym znakiem – mówi Lynch – a za tym przemawia przynajmniej czystość dziecięcych uczuć. Jako dorośli patrzymy oczywiście na niego z ironią, zwłaszcza w kontekście drastycznego rozwiązania fabuły. Ale ta właśnie ironia daje nam dystans, który pozwala nie zatrzymywać się na zewnętrznej formie symbolu: poza sukienką jak do Pierwszej Komunii i pierzastymi skrzydłami pozwala domyślać się Mocy, którą chcielibyśmy z podobną ulgą jak zbawiona Laura kiedyś zobaczyć twarzą w twarz.

* * *

Próba Lyncha to – mówiąc obrazowo – dotykanie ram naszej klatki od środka, stwarzanie okoliczności, w których ironiczna wiedza o konwencjonalności symbolu nie odsyłałaby do wnętrza klatki, w stronę jego genealogii i ludzkich kontekstów, ale na zewnątrz, ku temu, co pozaludzkie, a co ów symbol niezgrabnie wskazuje. Czy jednak nie dałoby się w dzisiejszych warunkach osiągnąć czegoś więcej? Zamiast igrać ze spetryfikowanymi znakami, usunąć je z pola

widzenia? Abdykować już nie tylko z poziomu języka dyskursywnego na poziom języka symboli – to uczyniono już dawno – lecz jeszcze niżej, z poziomu symboli na poziom nagiej naoczności? Zobaczyć, co się wtedy objawi?

Takiej właśnie bezprecedensowej próby dopatrywałbym się w „Niebieskim” Krzysztofa Kieślowskiego, *najczystszy z jego francuskich obrazów*, jak słusznie piszą autorzy syntezy „Kino najnowsze”¹⁵. Fabuła „Niebieskiego” jest pozbawiona tak charakterystycznej dla innych filmów spółki Piesiewicz-Kieślowski (w tym pozostałych członów trylogii „Trzy kolory”) nieprawdopodobnych zbiegów okoliczności, zdradzających, pod nieprzekonującą maską cudowności, tezę założoną przez scenarzystę. Związki między bohaterami są tu najprostsze: żałoba Julie po mężu i córce, którzy zginęli w wypadku samochodowym; dyskretnie uwielbienie Oliviera dla żony przyjaciela i mistrza, którego nagła śmierć oczyszcza je naraz z dwuznaczności moralnej, nie przydając zresztą wielu szans na spełnienie, skoro ukończona jest pogrążona w depresji, a cena jej wolności okazała się tak wysoka; brak porozumienia między Julie a cierpiącą na demencję matką; bezosobowe, oparte co najwyżej na wymianie usług relacje między sąsiadami w kamienicy; szok odkrycia, że zmarły mąż miał kochankę, która oczekuje jego dziecka. Opowieść, oczyszczona z obserwacji socjologicznych, tak ważnych dla wczesnych filmów Kieślowskiego, jest skupiona na głównej bohaterce, która – pogrążona w egzystencjalnej martwocie – ogarnia tym samym pozbawionym wartościowania spojrzeniem ludzi i przedmioty. Ponieważ patrzymy na świat jej oczami, w kolejnych ujęciach dochodzi do огоłocenia ukazywanych obiektów z całego bagażu znaczeń, skojarzeń, wiedzy o ich funkcji czy ocen: to już nie redukcja fenomenologiczna, to całkowite spustoszenie przestrzeni, oglądanej momentalnie, bez związków z innymi chwilami, innymi przestrzeniami, innymi ludźmi. Bez związku z jakkolwiek definiowanym sensem. Żeby tę izolację uwypuklić, reżyser wkłada wewnątrz scen wyciemnienia, którymi zwyczajowo oddziela się sceny od siebie¹⁶; ich tradycyjne użycie wskazywałoby na istnienie jakiegoś planu narracyjnego, wyższej całości znaczeniowej, tymczasem Julie – a my wraz z nią – trwa przez znaczną część filmu w obliczu nicości, która pożera wszystko,

¹⁵ M. Przyłipiak, J. Szyłak, *Kino najnowsze*, Kraków 1999, s. 138.

¹⁶ Intrygujące, że podobną manierę montażową stosuje Lynch w swoim następnym po *Ogniu, krocze ze mną* filmie: w faustowskiej *Zagubionej autostradzie*, nb. w zdumiewający dla mnie sposób nie zrozumianej przez polskich krytyków.

co nie jest aktualnym doznaniem zmysłowym: światłem na twarz, tonącą w kawie kostką cukru, głosem lekarza zapewniającego, że Julie jest zarówno fizycznie, jak i psychicznie w dobrej formie.

Trwanie w obliczu nicości – oto, jak mi się wydaje, zasadniczy wątek filmu. Julie mówi do matki: *Nie mam już domu (...) Byłam szczęśliwa. Kochałam ich, a oni mnie (...) Teraz zrozumiałam, co mam robić. Nic. Nie chcę wspomnień, rzeczy, przyjaciół, miłości, przywiązania. To są pułapki*¹⁷. Nawiąsem mówiąc, dostarczana nam stopniowo wiedza na temat małżeństwa Julie pozwala mniemać, że śmierć rozbiła jej nie tyle wyjątkowo udane małżeństwo, ale małżeństwo po prostu, że zatem desperacja bohaterki została spowodowana wyrzuceniem poza obszar ludzkiego świata (z jego urokami i mrokami), nie zaś poza obszar spełnionego marzenia o idealnym, bezkonfliktowym życiu. Julie trwa teraz w duchowej pustyni, wyzwolona ze wszystkiego, co nadawało jej życiu sens – wewnętrznie martwa niczym zombie, niczym Upiór ze znanego wiersza Mickiewicza. Doświadczając do końca, bez reszty przygodności istnienia, subiektywnie traci nawet swoją tożsamość; po nocy spędzonej z Olivierem – *Jeśli mnie pan kocha, niech pan przyjedzie* – żegna się z nim słowami: *Teraz wie pan, że jestem jak inne. (...) Proszę nie tęsknić. Nie ma do czego.*

W literaturze istnieje przejmujący opis podobnej przypadłości – znajdujemy go w powieści Johna Bartha „Koniec drogi”: *Nie istniał powód, aby robić cokolwiek. Moje oczy, jak Winckelmann mało trafnie powiedział o oczach posągów greckich, były niewidzące, wpatrzone w wieczność, sztywno utkwione w ostateczności; w takich przypadkach nie ma powodu, aby robić cokolwiek – nawet zmieniać ogniskową oczu. Być może dlatego posągi stoją spokojnie. Choroba, na którą zapadłem, to cosmopsis, kosmiczne spojrzenie*¹⁸. Tak widziałby nasz świat Bóg, gdyby nie był również miłością. Tak się prezentuje ludzkie istnienie, gdy spojrzeć na nie rzeczowo, sub specie aeternitatis. Spojrzeć z perspektywy niebieskiego światła.

Kolor niebieski, obecny w tytule filmu (i prowokujący skojarzenie, za pośrednictwem trójkolorowej flagi francuskiej, z wolnością, hasłem rewolucji 1789 r.), pojawia się wielokrotnie w kadrze: to niebieskie ściany w opustoszałym pokoju, niebieski papierik lizaka, który został Julie po zmarłej córce, niebieskie świecidełka zawieszane pod sufi-

¹⁷ Dialogi z *Niebieskiego* cytuję według wersji autorskiej K. Kieślowskiego i K. Piesiewicza.

¹⁸ J. Barth, *Koniec drogi*, Londyn 1993, s. 101-102.

tem, niebieska woda w basenie itd. Przywołuje z jednej strony *północnoeuropejskie skojarzenia* (...) z *zimnem i depresją*, z drugiej każe pamiętać, że *głęboki błękit ciągnie człowieka w nieskończoność, budzi w nim żądzę czystości i pragnienia metafizyczne*¹⁹. Oto, samym światłem wyrażona, ambiwalencja doświadczenia numinotycznego: Julie znalazła się nagle sama, absolutnie wyzwolona (także od pragnień), poza granicami ludzkiego świata, w przestrzeni zimnej i czystej, w obliczu nicości. Ale też nicość, to – jak wiadomo z pracy Rudolfa Otto – jeden z numinotycznych ideogramów *czegoś całkiem innego*²⁰. Julie ponawia zatem sytuację Hioba, zanim Bóg okazał mu łaskawość; doświadcza mądrości Koheleta odkrywającego, że *wszystko jest marnością i gonitwą za wiatrem* (Koh 1,14 b). W samej rzeczy: w pierwszej sekwencji filmu, na chwilę przed wypadkiem, Kieślowski każe nam się przypatrywać, jak wiatr smaga arkusz papieru wysunięty przez dziewczynkę z okna samochodu; po wypadku podmuch wyrzuca z rozbitego pojazdu plik kartek.

Ta obserwacja skłania do przyjrzenia się, jak symbole wygnane z filmu wraz ze wszystkim, co nazbyt ludzkie, osadzają się w nim powtórnie. Razem z Julie uważnie przypatrujemy się rzeczom: czyż kostka cukru rozmiękająca w kawie nie obrazuje mechanizmu przemijania, rozpadania się wszystkich rzeczy? Lecz jeśli tak, to czemu nie dopatrzeć się znaczenia w łyżeczce do kawy, w której przegląda się bohaterka – czyż to nie zwierciadło, w którym widzimy niewyraźnie, zanim ujrzymy twarzą w twarz? Cosmopsis oderwało Julie od ludzkiego świata, tego właśnie, o którym z satysfakcją powiada jej matka: *Mam telewizor, pokazują cały świat* (a na ekranie widać staruszka skaczącego na gumowej linie w przepaść – cóż za zjadliwa synekdochą!). To pozbawienie okazało się początkiem zbawienia, bo nagle okazało się, że rzeczy być może mówią samoistnie, że poza relacjami międzyludzkimi, spoza nich, dochodzi głos, któremu Julie decyduje się ostatecznie przydać muzykę, kończąc z Olivierem kompozycję Patrice'a do Hymnu o miłości św. Pawła.

Kieślowski jest przy tym daleki od czułościowego fideizmu, finałową partię rozgrywając bez dialogów, pozostawiając widza w gąszczu wieloznaczności. Na poziomie fabularnym Julie zdecydowała się po prostu odpowiedzieć na dyskretną i czułą miłość Oliviera, postano-

¹⁹ A. Kulig, *Kieślowski, Goethe i kolor, który zmienił świat*, „Kwartalnik Filmowy”, nr 24, s. 99, 106; ten drugi cytat jest przywołaniem rozprawy M. Rzepińskiej *Historia koloru*.

²⁰ R. Otto, dz. cyt., s. 54.

wiła dokończyć kompozycję męża, a dom ofiarować wielkodusznie jego kochance spodziewającej się syna. W ostatnim ujęciu niebieska poświata zalewa stopniowo jej zapłakaną twarz, a Julie zdobywa się na ledwie dostrzegalny uśmiech. Z pustyni egzystencjalnej wróciła pomiędzy ludzi? Czy dopiero w obliczu Całkiem-Innego odkryła wartość miłosierdzia, pozwalając Mu zadziałać przez siebie (Julie, co w tym kontekście nieobojętne, ma 33 lata)? Innymi słowy: cofnęła się przed nocą duszy, czy dotarła na drugą stronę, do świtu, gdzie za misterium tremendum czeka mirabile?

* * *

Wszystkie trzy wspomniane tutaj filmy krążą wokół porażki egzystencjalnej, przywołują doświadczenie sacrum w kontekście niedostatku ludzkiego istnienia: śmierci („Błąde runner”), zła („Ogniu, kroc z mną”), nicości („Niebieski”). Wyprowadziły nas one stopniowo poza zakres tradycyjnej symboliki: patetyczna reanimacja symboli w filmie Ridleya Scotta jest zastąpiona przez Lyncha lekcją paradoksalnie afirmującej ironii, tej zaś przeciwstawił Kiesłowski milczenie, obraz odartego z sensu istnienia, w którym kiełkuje słabo słyszalny, hipotetyczny głos miłości – miłości, którą wzmocnić ma człowiek.

Kiedy zatem z perspektywy *Niebieskiego* spojrzeć na niepokojący proces petryfikacji symboliki sakralnej, obalania autorytetu znaków, w które ujmowaliśmy dotąd przeczucie granicy między ludzkim światem a Całkiem-Innym, może się okazać, że to, co jesteśmy gotowi uznawać za katastrofę kultury, jest jedynie puryfikacją, błogosławionym przejściem przez czyściec. Oto bowiem bardziej niż kiedykolwiek mamy szansę zgłębić tajemnicę Całkowitej Inności Boskiego świata. *Imiona posiadają pewną moc, straszną moc przesłaniania Boga* – stwierdzał F.W. Robertson w kazaniu komentującym walkę Jakuba z aniołem – (...) *Jakub czuł nieskończoność, która tym bardziej daje się odczuć, im bardziej jest nie nazwana*²¹. Zubożeni o nazwy i obrazy przez sceptyczną świadomość ich historycznej genezy, właściwą dla współczesności, w biedzie możemy teraz dojrzeć własne bogactwo. Ale czy nie jest to droga nadto mistyczna? I czy ludzie nie potrzebują po prostu nowych ikon, których artyści współcześnie nie są w stanie im dostarczyć...?

²¹ Cyt. za R. Otto, dz. cyt., s. 190.

Z niedzieli na niedzielę

XXXII niedziela zwykła

W zmienności naszego świata dobrze jest usłyszeć: *Czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny*. Tym jednym zdaniem Syn Boży zapewnia nas o nieodwołalności swego przyjścia, a raczej o nieustannej obecności. Nasze czuwanie, czyli dążenie do Boga, jest nienadaremne, gdyż nawet gdybyśmy nie czekali na Jezusa, On i tak przyjdzie. Jest przecież Tym, który przejdzie przez czas i przestrzeń, a więc i przez śmierć, po to żeby zmartwychwstać. To znaczy jeszcze pełniej zamieszkać w skończoności i zmienności tego świata.

Czuwać, by nie przeoczyć Jego przyjścia, znaczy więc dostrzegać Jezusa w każdym czasie i w każdym miejscu. On przecież jest wszędzie i zawsze. To bowiem, co ma się stać, już jest, już się dzieje.

XXXIII niedziela zwykła

Zmarnować talent, rozminąć się z powołaniem, nie odczytać znaków czasu, biec w poprzek swego czasu, swojej epoki w świetle przypowieści „O człowieku mającym udać się w podróż” jawi się jako nie tylko błąd, ale i grzech, czyli sprzeniewierzenie się Bogu. A więc kiedy sprzeniewierzamy się sobie i innym, kiedy nie nadążamy za czasem i uciekamy ze świata takiego, jaki jest, w jakieś złudnie bezpieczniejsze miejsca, zawsze wtedy sprzeniewierzamy się Panu wszechświata przecież. I na odwrót. Rozwijając dziedzictwo przeszłości, to naturalne i to, które nazywamy kulturą, mocniej wrastamy w niebo.

Asceza chrześcijańska, również wtedy, gdy dopuszcza umartwienia i wyrzeczenia, musi prowadzić do rozwoju, do wzbogacenia, a nie cofania się i zatracenia. W tak pojętej ascezie ogromną rolę odgrywa rozum, czyli biblijne serce. Strzeże on zarówno siebie jak i wszystkich innych władz naszej duszy i ciała przed popadnięciem w lęk, źródło wszelkiej rezygnacji.

Uroczystość Chrystusa Króla

Bóg przez proroka Ezechiela w ostatnią niedzielę roku kościelnego zwierza się ze swojej troski o nas. Zapewnia, że nikt z ludzi nie jest

mu obojętny, bez względu na to, jak Go traktuje. Bóg dla wszystkich jest jednaki. Każdego pragnie doprowadzić do pełni życia. Tę swoją troskę o nas Bóg realizuje przez innych ludzi, a zatem również przez innych ludzi odpowiada na nasze modlitwy. Ale też i na odwrót. Nas również powołuje, by przez nas docierać do świata, w którym żyjemy. Nie ma więc takiego miejsca na ziemi ani też takiego czasu, o którym można by powiedzieć, że są pozbawione Boga. Przecież nawet przez piekła i piekło przeszedł Syn Boży. Chrześcijanin zatem nie tyle oczekuje Boga, ile wychodzi Mu naprzeciw.

Wszechmoc naszego Boga jest miłością, która nie może być odwołana. Rodzi w nas nadzieję na szczęście, ale odrzucona, staje się *wieczną męką*. Nie dlatego, że za to spada na nas kara, ale dlatego, że to my sami sobie taki los zgotowaliśmy. Ale nawet wtedy sąd należy do Zbawiciela.

Wacław Oszajca SJ



sesje - sympozja

TRADYCJA I PRZYSZŁOŚĆ

*Przełomy w historii –
XVI
Powszechny Zjazd
Historyków Polskich*

Wrocław, 15–18 IX 1999 r.

Tradycja powszechnych zjazdów historyków polskich sięga 1880 r. Tegoroczny XVI Zjazd został zwołany przez Polskie Towarzystwo Historyczne we współpracy z Komitetem Nauk Historycznych Polskiej Akademii Nauk. Wybór miejsca Zjazdu nie był przypadkowy – to we Wrocławiu odbył się w 1948 r. pierwszy po zakończeniu II wojny światowej, a VII Zjazd historyków (600) z całego kraju oraz delegacji zagranicznych. Zjazd pierwotnie miał się odbyć we Lwowie, na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Obecnie za wyborem stolicy województwa dolnośląskiego przemawiał fakt przygotowywania się miasta do obchodów uroczystości tysiąclecia Śląska i metropolii wrocławskiej.

Nawiązując do tradycji zapoczątkowanej w 1925 r. Zjazd obradował pod honorowym patronatem Prezydenta Rzeczypospolitej, a odbywał się w auli Leopoldyńskiej Uniwersytetu Wrocławskiego i w Hali Ludowej. Na rozpoczęcie kard. H. Gulbi-

nowicz odprawił mszę św. w kościele akademickim. Następnie nadano doktorat honoris causa Uniwersytetu Wrocławskiego Gerardowi Labudzie. Jego zainteresowania badawcze obejmują m.in. zagadnienia państwa polskiego, dziejów średniowiecznej dyplomacji polskiej, historii Pomorza, starożytności słowiańskich, archeologii. Jego dorobek naukowy jest ogromny, a obok licznych publikacji należy uwzględnić także osiągnięcia dydaktyczne: wychowanie liczного grona badaczy dawnych dziejów Polski i Słowiańszczyzny.

W dyskusji nt. „Miejsce Polski w dziejach Europy i świata w okresie drugiego tysiąclecia”, uczestniczyli: B. Geremek, J. Goldberg (Izrael), J. Kłoczowski, D. Beauvois (Francja), G. Schramm (Niemcy) i J. Tazbir. Moderatorem dyskusji był P. Wandycz z Uniwersytetu Yale w Stanach Zjednoczonych. Czy Polska to kraj peryferyjny w Europie? – pytał. Poruszono temat reformacji w Polsce oraz znaczenie unii lubelskiej i unii brzeskiej. Na niewykorzystanie możliwości uczynienia z Rzeczypospolitej Obojga Narodów Rzeczypospolitej Trzech Narodów (Polska, Litwa i Ukraina) zwrócił uwagę J. Kłoczowski. Brak dalekowzroczności w tej sprawie owocował dramatycznymi losami Rzeczypospolitej: rozbiorami i utratą suwerenności. Podkreślono, że Polska na wiele lat przed powstaniem Unii Europejskiej stworzyła model państwowy, który pozwalał obecnej w jej granicach wielonarodowej wspólnotie różnych kultur, religii i wyznań na egzystencję we wzajemnej tolerancji. Polska stała się

nie tylko schronieniem dla heretyków i rajem dla innowierców, lecz także *stolicą światowego żydostwa* (J. Goldberg). B. Geremek przywołał m.in. wielkie wydarzenia z historii Polski, które wywarły wpływ także na Europę: bitwa pod Legnicą (1241), bitwa pod Wiedniem (1683) oraz bitwa warszawska (1920). Fakty te to zarazem odpowiedź na pytanie, co Polska wnosi w Europę, starając się o przyjęcie do Unii Europejskiej jako członek NATO. Uczestnicy panelu podkreślali, że Polacy byli nie tylko biernymi świadkami wydarzeń na kontynencie europejskim w ciągu tysiąclecia, ale także tworzyli jej historię i kulturę, a tym samym przyczynili się do powstania obecnego oblicza Europy. Zaznaczono, że historia Polski nie jest wystarczająco dobrze znana w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych. Przykładowo, podczas obchodów rocznicy edyktu nantejskiego prawie zupełnie zapomniano o konfederacji warszawskiej z 1573 r.

Problematykę Zjazdu, referaty inauguracyjne, podział na sekcje i tematy ukazuje publikacja rozprawiona wśród uczestników Zjazdu pt. „XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich we Wrocławiu. Przegląd w historii” (Wrocław 1999).

16 i 17 września odbywały się obrady w sekcjach, komisjach i sympozjach specjalistycznych. Wyrazem otwarcia na zastosowanie współczesnej techniki w badaniach historycznych było powołanie sekcji zajmującej się zastosowaniem metod komputerowych w badaniach historycznych. Obok tradycyjnych sekcji, jak historii starożytnej, historii wie-

ków średnich czy historii nowożytnej, powstały nowe: sekcja kobiety w przestrzeni miejskiej od średniowiecza do czasów współczesnych, wzrastającej roli sportu w ciągu dwóch ostatnich wieków czy historii Kościoła. Warto odnotować, że niewiele było osób parających się historią Kościoła, brakowało przedstawicieli zakonów (obecnych było dwóch jezuitów) i nauczycieli historii Kościoła w seminariach diecezjalnych i zakonnych. Być może fakt ten należy tłumaczyć niedociągnięciami organizacyjnymi.

Zjazd zakończył się 18 września dyskusją panelową nt. „Polska nauka historyczna wobec wyzwań trzeciego tysiąclecia”, w której wzięli udział A. Ajnekiel, D. Beauvois, S. Bylina, M. Kula, D. Nałęcz, A. Paczkowski, J. Rulka, J. Staszewski, J. Valenta (Czechy), A. Wiszniewski, A. Wolff-Powęska, J. Zdrada (wice-minister edukacji narodowej), Z. Zieliński, K. Ziemer (Niemcy). Moderatorem był prezes Polskiego Towarzystwa Historycznego W. Wrzesiński. Mówcy wskazali zagrożenia wynikające z tempa rozwoju współczesnej cywilizacji, która stawia na technikę i naukę i nierzadko pomija nauki humanistyczne. Zauważono, że negatywnym elementem są krążące w Internecie i czerpane stamtąd bezkrytycznie informacje. Wskazano na znaczenie problemu przenoszenia osiągnięć nauk historycznych w sferę świadomości społeczeństwa. Transformacja polityczno-ustrojowa, przez którą przechodzi Polska w ostatniej dekadzie, domaga się zmiany programów i podręczników szkolnych. Tymczasem liczba godzin lekcyjnych prze-

znaczonych na historię w szkołach zmniejsza się. Podkreślono, że historia Kościoła jest ściśle powiązana z historią powszechną i jej uprawianie – podobnie jak historii powszechniej – domaga się prowadzenia badań interdyscyplinarnych. Nie pominięto znaczenia etyki w badaniach naukowych. Zasygnalizowano także nowe wyzwania stojące przed historykami, m.in. konieczność opracowania syntezy historii Polski oraz niebezpieczeństwo stawiania historii na usługach partii i stronnictw politycznych.

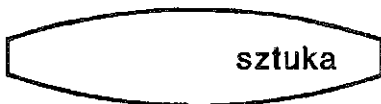
W zgodnej opinii uczestników XVI Zjazdu Historyków Polskich we Wrocławiu należy do udanych. Wygłoszone referaty zostaną opublikowane. W sytuacji gdy nakłady na edukację maleją, Zjazd udowodnił, że wielu naukowcom i dydaktykom leży na sercu sprawa przekazania przyszłym pokoleniom rzetelnej wiedzy historycznej. To pragnienie staje się postulatem, aby ukazać możliwie najpełniej historię i dziedzictwo Rzeczypospolitej na tle Europy dążącej do stworzenia wspólnoty wielonarodowej przy zachowaniu własnego dziedzictwa kulturowego. Świadczą o tym także liczne nowe publikacje historyczne na rynku wydawniczym oraz inicjatywy badawcze podejmujące nowe tematy z historii Polski. Nie można także zapominać o rzeszach kandydatów ubiegających się corocznie o indeks studenta wydziału historii.

Zjazdowi towarzyszyły wystawy, kiermasze i promocje książek znanych oficyn i organizacji. Obrady Zjazdu i związane z nim wydarzenia omawiał wychodzący codziennie biuletyn „Kurier Zjazdowy”.

W ostatnim dniu Zjazd zajął stanowisko w sprawie oświadczenia Ministerstwa Spraw Zagranicznych Rosji kwestionującego współudział ZSRR w dokonanych wspólnie z Niemcami rozbiórce Polski z 23 VIII 1939 r. oraz agresję na Polskę z 17 IX 1939 r.

Następny Zjazd Historyków Polskich odbędzie się za pięć lat.

Stanisław Cieślak SJ



ARTYSTKOM W HOŁDZIE

*W kręgu Cepelii
Tkanina, malarstwo,
rysunek, ceramika,
rzeźba*

**Oddział Sztuki Współczesnej
Muzeum Narodowego
w Gdańsku,
Pałac Opatów w Oliwie,
wrzesień – październik 1999 r.**

Założona w Warszawie w 1949 r. Centrala Przemysłu Ludowego i Artystycznego miała na celu zrzeszenie w jednej spółdzielni twórców ludowych, rzemieślników i artystów plastyków projektujących i wytwarzających dzieła i wyroby sztuki użytkowej i dekoracyjnej. Za pośrednictwem sieci przedstawicielstw

w głównych miastach w kraju zatrudniających rzeczoznawców – etnografów i plastyków – penetrowano najodleglejsze zakątki w celu pozyskania do współpracy przedstawicieli rzadkich i ginących zawodów. Wyroby sprzedawano z powodzeniem w sklepach firmowych w wielu miastach Polski oraz eksportowano, początkowo głównie do ośrodków polonijnych za granicą.

Niezaprzeczalną zasługą Cepelii pozostanie to, że przez 40 lat swojej działalności w czasach PRL rozciągała parasol ochronny nad tysiącami twórczych ludzi, którzy jako „prywatna inicjatywa” nie mieli szans zbywania swoich wyrobów. Dała także zatrudnienie wielu profesjonalnym plastynom, którzy jako kierownicy artystyczni większych i mniejszych wytwórni produkujących ceramikę, szkło, tkaniny, wywierali wpływ na poziom tych wyrobów. Pracowali też w zespołach doradczych i opiniujących jako pośrednicy między wytwórcą a odbiorcami. Wreszcie sami tworzyli unikatową ceramikę, tkaniny, biżuterię czy odzież sprzedawaną w sklepach Cepelii. Od drobnych upominków, zabawek, donic kamionkowych, po meble z litego drewna i kilimy nierzadko autorstwa wybitnych artystów, Cepelia oferowała wyroby na każdą kieszeń. Można powiedzieć, że względu na rozmiary zjawiska, że spółdzielnia miała znaczący wpływ na kształtowanie gustu odbiorców. Był on tym cenniejszy, że od początku w gremium opiniotwórczym tej instytucji znaleźli się wybitni artyści z okresu międzywojennego, kiedy to polska sztuka użytkowa liczyła się w Europie.

Po 1989 r. Cepelia przeszła poważny kryzys. Spadło w Polsce zainteresowanie odbiorców na wyroby z krajowym stemplem jakości. Jaskrawo barwna, plastikowa tandeta, byle z Zachodu, stała się obiektem pożądania. Na wolnym już rynku pojawiła się konkurencyjna skandynawska IKEA i wiele innych firm. Wydaje się, że uratowało Cepelię wzmożone zainteresowanie Polską i jej wyrobami na świecie. Utrzymano bowiem, a nawet rozszerzono eksport wyrobów – obejmuje on obecnie 35 krajów.

Po reorganizacji przedsiębiorstwo o nazwie Fundacja „Cepelia” Polska sztuka i Rękodzieło zachowało cenne logo w postaci kogutka na patyku i skrót pierwotnej nazwy. Godząc komercję z kulturą, jak można było usłyszeć na wernisażu wystawy gdańskiej, odmieniona firma wkroczyła w okres nowej prosperity. Jej wyrazem było także zorganizowanie we współpracy z Oddziałem Sztuki Współczesnej MN w Gdańsku wystawy dziewięciu artystek z okręgu pomorskiego, które, jak pisze we wstępie do katalogu wystawy Jerzy Kamrowski, *kształtowały i w dalszym ciągu mają w swojej pieczy artystyczne oblicze Cepelii*.

Seniorka pokazu Anna Irena Hryniewiecka-Smolana, absolwentka Instytutu Sztuk Plastycznych na Wydziale Architektury Wnętrz we Lwowie, znalazła się na wybrzeżu w 1946 r. Od tego czasu brała udział w wielu wystawach w kraju i za granicą. Specjalizuje się w projektowaniu i wykonywaniu dla Cepelii i Mody Polskiej unikatowych tkanin, zabawek, galanterii

i konfekcji. Na wystawie pokazała m.in. miniaturowe tkaniny o motywach morskich oraz serię małych rysunków do eposu „Kalewala”. Cechą jej prac jest niezwykła oszczędność środków i perfekcja wykonania, wdzięk i elegancja.

Malarstwo pokazała Małgorzata Zakolska, uczennica Kazimierza Śramkiewicza i Józefy Wnukowej w gdańskiej PWSSP, którą ukończyła w 1962 r. Jej obrazy olejne, portrety i kwiaty, delikatne w kolorze, cechuje duża kultura malarska i wyczuć dekoracyjności. Z pracowni J. Wnukowej wyszła także Halina Stec, autorka jedynego klasycznego kilimu na wystawie zatytułowanego „Klif” (125 x 157, 1994). Pomimo ascetycznej, mroźnej gamy barw i skromności motywu stanowi on przykład wybitnych uzdolnień artystki w nowoczesnym kształtowaniu form przy stosowaniu tradycyjnej techniki. Zbliżone zaczepienie o konkretne motywy natury cechowała wyszukana w kolorze seria gwaszy.

Unikatowe tkaniny artystyczne pokazały dwie kolejne absolwentki gdańskich uczelni: Krystyna Wantuch (dyplom 1977, PWSSP, u J. Wnukowej) oraz Dorota Stec-Grochal (dyplom 1978 na Wydziale Fizyki Uniwersytetu Gdańskiego oraz 1986 na Wydziale Architektury Wnętrz PWSSP). Ich aplikacje wzorowane na amerykańskich patchworkach przypominają z daleka witraże, w których zamiast barwnego szkła użyto kawałków kolorowych tkanin przyszywanych do tła za pomocą całej gamy ściegów nowoczesnej maszyny do szycia. Zarówno geometryczne kompozycje K. Wantuch,

takie jak „Żywioty” (1995), jak i rozbudowane kompozycje Doroty Stec o rozpoznawalnych elementach natury, jak „Niech no tylko zakwitną jabłonie” (1998), umiejętnością ilustrowania pojęć abstrakcyjnych czy budowania nastroju wykraczają poza czysto dekoracyjne walory tkanin ozdobnych.

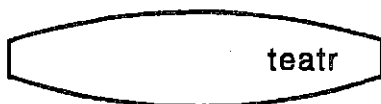
Tkaniny z zastosowaniem oryginalnych splotów sznurka i nici oraz użyciem elementów gotowych, takich jak kapsle, pudełka po zapalniczkach, papiery z nadrukami, słowem prace eksperymentalne, zaprezentowały Natalia Piontek (dyplom 1953, PWSSP w Sopocie) oraz Barbara Polkowska-Uguw (dyplom 1987, Wydział Architektury Wnętrz PWSSP w Gdańsku).

Na wystawie znalazły się także prace rzeźbiarskie Janiny Małgorzaty Karczewskiej-Koniecznej oraz Katarzyny Koniecznej-Kałużnej. Pomimo stosowania tego samego tworzywa, tj. gliny wypalanej na kolor ceglasty, ich prace są całkowicie odmienne w wyrazie. Pierwsza posługuje się miękką gliną podatną na działanie ręki lub narzędzia, w swobodny sposób odkształcając figurę ludzką lub jej fragment celem nadania ekspresji. Rzeźby K. Koniecznej są zdyscyplinowane, poddane rygorom geometryzacji. Zarówno jej rzeźby pełne, jak i płaskorzeźby są budowane z modułów, najczęściej odlewów półplastycznych lub płaskich, przedstawiających główki dziewczęce z profilu. Zwracają uwagę szczególnie płaskorzeźby pokryte wyszukanym w kolorze szklivem redukcyjnym.

Zc względu na promocyjny charakter wystawy należałoby spytać

o kryteria wyboru zaledwie dziewięciu z kilkuset plastyków, którzy w ciągu ubiegłych 50 lat współpracowali z gdańskim oddziałem Celpelii. W pewnym stopniu odpowiada na pytanie wysoki poziom pokazanych prac oraz obecność prac wymienionych wyżej artystek w kolekcjach prywatnych i muzealnych w Polsce i w innych krajach, co zostało odnotowane w katalogu.

Krystyna Paluch-Staszkiel



OPERA STAROPOLSKA

Warszawska
Opera Kameralna
Cud,
czyli Krakowiacy
i Górale
Wojciecha
Bogusławskiego

Z muzyką Jana Stefaniego,
kierownictwo muzyczne –
Władysław Kłosiewicz,
scenografia – Jan Polewka,
reżyseria – Kazimierz Dejmek
premiera 18 IX 1999 r.

Śpiewogra „Cud, czyli Krakowiacy i Górale” (rzecz znana później jako „Cud mniemany, czyli...” –

„mniemaność” pojawiła się w parę lat po premierze z polecenia władz rosyjskich) Wojciecha Bogusławskiego z muzyką Jana Stefaniego pełni w historii teatru polskiego rolę szczególną. Wedle pewnych źródeł Bogusławski napisał operę, której premiera odbyła się 1 III 1794 r., na polecenie spiskowców szykujących powstania kościuszkowskie. Jednym z argumentów przemawiających za tą hipotezą jest fakt, iż akcja została umieszczona akurat we wsi podkrakowskiej; Bogusławski, sam należący do spisku, zapewne znał relację kuriera Kościuszki, który powiadał warszawskich członków tajnego sprzysiężenia o decyzji rozpoczęcia powstania w Krakowie i o wielkiej roli, jaką Kościuszko przypisywał chłopom mającym wziąć udział w powstaniu. Historia krakowiaków, skutecznie walczących z góralami, napastnikami i złodziejami ich mienia, była odczytywana podczas premiery jako oczywista aluzja do ówczesnej sytuacji Polski, kraju po drugim rozbiorze, jako wezwanie do walki o wyzwolenie. Bardzo ważną rolę pełniły w sztuce kuplety, śpiewane przez studenta Bardosa, zawierające mocne aluzje do rzeczywistości pozascenicznej; kuplety te były modyfikowane przez Bogusławskiego w zależności od sytuacji.

Tradycją w późniejszych dziejach teatralnych „Krakowiaków” stało się właśnie włączanie do tekstu nowych śpiewek komentujących sprawy aktualne dla czasów współczesnych premierze. Pamiętne było choćby łódzkie przedstawienie „Krakowiaków i Górali” Leona Schillera z 1946 r., artystycznie znakomite, w którym śpiewano między innymi:

*Nową Polskęśwa stworzyli
Bohaterskim trudem –
Niech jej siła, bracia mili,
Nowym będzie cudem!
Utwierdziłsiwa granice
Nad Nysą i Odrą,
Uprawiajmy tę ziemię
Prastarą i szczodrą.*

W przedstawieniu wyreżyserowanym przez Kazimierza Dejmka z okazji III Festiwalu Oper Staropolskich w Warszawie nie ma aktualizujących kupletów, inscenizator postanowił bowiem posłużyć się najstarszą znaną wersją tekstu Bogusławskiego, także muzyka Stefaniego została odczytana zgodnie z duchem prapremierowej partytury, a wykonywana jest na XVIII-wiecznych instrumentach. Dekoracje i kostiumy natomiast luźno jedynie odwołują się do konwencji scenograficznych epoki Bogusławskiego. Oprawa plastyczna nie jest, niestety, szczególnie udana – mało wyrazista, monotonna kolorystycznie – szaro-żółto-zielonkawa. Wybitny historyk teatru Jerzy Timoszewicz stwierdził nawet, że Jan Polewka, zamiast pracownice projektować dekorację, mógłby po prostu rozpiąć wokół sceny wojskowe siatki maskujące – nie byłoby wielkiej różnicy.

W spektaklu występują członkowie zespołu Opery Kameralnej. Na tym niedoskonałym świecie rzadko się zdarza, by artyści operowi dysponowali taką sprawnością aktorską i ruchową jak w tym wypadku; rozumie się samo przez się, że także znakomicie śpiewają. Wyrazistą, soczystą rolę stworzyła Beata Wardak jako frywolna młynarzowa, zabawna była fertyczna Justyna

Stępień – Basia, postać o dużej sile komicznej stworzył Zbigniew Dętko (góral Bryndas).

Od strony reżyserskiej rzecz jest wykonana zgodnie z głoszonymi od dość dawna, a w miarę upływu czasu coraz kategoryczniej, deklaracjami Dejmka, akcentującego niechęć do tzw. przezeń „tyjatr” – to znaczy do przedstawień, które stoją przede wszystkim numerkami reżysera. Tu numerku nie ma ani jednego, za to widoczna jest profesjonalna perfekcja układów scenicznych, znać wyteżoną pracę z aktorami, dbałość o szczegóły. Przedstawienie jest wesołe, sprawne.

I bardzo, bardzo zabytkowe.

Czego zabrakło? Po pierwsze, „tyjatr” właśnie, ale nie tego Jarzynowego, lecz pamiętnego teatru Dejmka, który potrafił w sobie tylko właściwy sposób, nie kalecząc autora, ożywiać nawet tak beznadziejne, zdawałoby się, „przypadki”, jak „Barbara Radziwiłłówna” Felińskiego. Który umiał tekstom, choćby staropolskim – i tym tragicznym, i tym komicznym – nadać kształt przystający do współczesnej wrażliwości, choć wyzbyty uwspółcześnień.

Sądzę także, że niesłusznie Dejmek – uczeń Schillera, zbuntowany najpierw, potem zaś, by tak rzec, marnotrawny – nie poszedł za doświadczonego mistrzem w kwestii kupletów. Tonacja ideowa tamtych konkretnych przyspiewek jest dla większości historyków teatru przedmiotem facecji lub ubolewania, jednak samej zasadzie włączania ciągle nowych kupletów opera Bogusławskiego-Stefaniego w dużej mierze zawdzięcza swą długowiecz-

ność. Poczciwi, choć nie najładniejsi krakowiacze i górale-rozrabiacze w różnych okresach historycznych z rozmaitymi grupami postaci byli kojarzeni, co kuplety delikatnie podkreślały, one także, raz na serio, raz z ironią, komentowały problemy trapiące widzów. Ten zabieg zwykle nadawał śpiewogrze smaczków, bez owych wstawek opera niebezpiecznie ramoleje, traci sporo z charakterystycznej zadziorności.

I straciła, a szkoda. Szkoda, że Dejmek zrezygnował z wyjęcia jej z gablotki opatrzonej tabliczką „opera staropolska”.

Joanna Godlewska



ZIEMIA, PLANETA LUDZI

Dworzec nadziei (Central do Brazil)

Brazylia, 1998
reżyseria – Walter Salles,
wyk.: Fernanda Montenegro,
Vinicius de Oliveira,
Marilla Pera

Widziana z pewnego dystansu Ziemia przypomina wielkie mrowisko. Małe anonimowe postacie poruszają się w tę i w tę bez ładu i składu, chaotycznie, pospiesznie, nerwowo, bezsensownie. Łącząc się w bezkształtne skupiska i zaraz

rozchodzą na prawo i lewo, pojedynczo albo w grupkach. Wpadają na siebie, gniją się w rozedrganej masie albo nagle rozbiegają się ni stąd, ni zowąd na wszystkie strony. Tyle ruchu, wysiłku, energii, zamiętu, szumu po to, by współtworzyć pozbawiony harmonii i znaczenia tłum bezimiennych, zagubionych istnień. I każde z nich poci się i natęży, byle nie pozostać w tyle, byle nie wypaść z tego nieokreślonego, niepojętego, bezładnego szyku, w który zostało wpisane w momencie narodzin. Dystans, który pozwala zobaczyć planetę Ziemia taką właśnie, nie musi być fizyczny, przestrzenny, może nawet skuteczniejszy okazuje się dystans emocjonalny, duchowy. Z takim dystansem spogląda na rzeczywistość Dora, bohaterka filmu brazylijskiego scenarzysty i reżysera, Waltera Sallesa, „Central do Brazil”, któremu polscy dystrybutorzy dodali podtytuł „Dworzec nadziei”.

Kinematografię brazylijską polscy widzowie znają głównie z sentymentalnych, tasiemcowych telenoweli, „Central do Brazil”, film zrealizowany w koprodukcji brazylijsko-francusko-hiszpańsko-japońskiej, będzie dla nich bez wątpienia prawdziwym olśnieniem. Film otrzymał Złotego Niedźwiedzia na festiwalu w Berlinie, Złoty Glob dla najlepszego filmu zagranicznego, a także nominację do Oscara w tej samej kategorii oraz dla najlepszej aktorki – Fernandy Montenegro w roli Dory. To niezwykle, przejmujący, wspinały film. Film brutalny, nie fałszujący rzeczywistości, bez cienia sentymentalizmu, a przecież optymistyczny i dający nadzieję. Ofiarujący

także – bynajmniej nie nachalnie – ważną wskazówkę życiową: jak nadać (przywrócić) ziemskiemu mrowisku ludzki wymiar, a swojemu „trwaniu w szyku” sens i wartość.

Emerytowana nauczycielka Dora zarabia na życie, pisząc listy analfabetom na centralnym dworcu w Rio. Codziennie z jej pomocy korzysta spora grupka osób. Ludzie pragną wysłać listy do krewnych mieszkających w odległych wioskach, do bliskich, z którymi musieli się rozstać; przekazują informacje, przedstawiają prośby, ale najczęściej wyrażają po prostu swoje uczucia. Za pośrednictwem listów (i Dory) starają się podtrzymać (lub odnowić czy nawiązać) więzi uczuciowe z innymi. Dora pisze, co jej dyktują, czasem nawet pomaga formułować myśli, uśmiecha się do klientów, pobiera opłatę i obiecuje, że zaraz listy wyśle. Ich nadawcy cieszą się i odchodzą ufni i spokojni, by czekać na odpowiedź. Tymczasem Dora wraca do domu, w ramach codziennego rytuału zaprasza do siebie swoją sąsiadkę Irene i wysypuje listy na stół. Przyjaciółki zaśmiewają się do rozpuku, czytając je, po czym Dora część listów drze na strzępy, a te ciekawsze czy bardziej poruszające – na prośbę Irene – chowa do szuflady. Dora ma za nic problemy i uczucia ludzi, którzy przychodzą do niej po pomoc. Ma za nic ich zaufanie. Za nic ma cały ten śmieszny tłum. Dora wszystko ma za nic. Sama nie doznaje już żadnych uczuć, nie potrzebuje nikogo i niczego. Spogląda na wszystkich z góry, a na swoje własne jałowe życie z dnia na dzień patrzy z boku. W przeciwieństwie do trzpiotowatej

Irene, Dory nic nie ciekawi, nie dziwi, nie bulwersuje. Wydaje się, że nic nie jest w stanie jej dotknąć.

Pewnego dnia do dworcowego stanowiska Dory podchodzi młoda kobieta z synkiem. Pragnie skontaktować się z mężem, od którego odeszła, będąc w ciąży. Uważa męża za obiboka i nicponia, ale mały Josue marzy o tym, by poznać „legendarnego” ojca. Historia matki i synka robi wrażenie na sentymentalnej Irene, toteż Dora łaskawie wsuwa list do szuflady. Następnego dnia kobieta z chłopcem znów zjawia się przed Dorą. Postanowiła wysłać mężowi list łagodniejszy w tonie i dołączyć zdjęcie synka. Dora podpowiada odpowiednicie sformułowania i pewnie zaciera w duchu ręce, że ta nowa wersja ubawi Irene. Tymczasem chwilę później matka chłopca ginie pod kołami rozjeżdżonego autobusu. Dora przyjmuje ten akt do wiadomości, ale nie zmienia to specjalnie wyrazu jej twarzy, w końcu w Rio wciąż zdarzają się takie czy inne paskudne wypadki. Gdy następnego dnia bezradny Josue staje przed nią z błaganiami w oczach, Dora przepędza intruza. Jednak najbardziej złości ją to, że nie może przestać myśleć o tym dokuczliwym elemencie ziemskiego beładu. Ten dzieciak ze smutnymi oczami, pełen rozpaczliwej buńczuczności i denerwującej wiary w swego mitycznego ojca, jest jak drzazga w jej bezuczuciowej samotności.

Dora wydłubuje tę drzazgę jak może ze swego odrętwiałego sumienia. Odpycha dziecko, odpędza, oszukuje, zwodzi – sprzedaje je w końcu bardzo podejrzanej „agencji

adopcyjnej", by sprawić sobie kolorowy telewizor. Nie ma poczucia winy, to wstrząśnięta Irene mówi jej, że *wszystko ma swoje granice*, nie głos jej sumienia. Ale wreszcie sumienie Dory budzi się. Kobieta cudem niemal (i ryzykując własne życie) wydobywa chłopca z rąk oprawców z „agencji” i decyduje się wyruszyć wraz z nim na poszukiwanie ojca. Ich podróż jest długa i trudna. Czekają ich wiele pułapek, rozczarowań i niespodzianek. Ta ich wspólna droga okazuje się tak trudna i ważna nie tylko dlatego, że ojciec Josuego od dawna już nie mieszka pod adresem, który znała jego żona. Nie tylko dlatego, że Dora musi zadać sobie sporo trudu, by na powrót pozyskać zaufanie dziecka. Zresztą jego wiary w ludzi nawet ona przecież nie zdołała całkiem zniszczyć. Również nie tylko dlatego, że na szlaku przepada cały ich bagaż i „majątek” Dory. Trud i waga wędrówki polegają na tym, że Dora musi najpierw odnaleźć samą siebie, którą zgubiła gdzieś w labiryncie ziemskiego mrowiska. To Dora musi nauczyć się ufać, wierzyć i cenić siebie. Zupełnie nicoczekiwanie Dora odkrywa, co stanowi istotę trwania w tym pozornym chaosie, bezsensie i jałowości – to uwaga poświęcona drugiej osobie, czułość i odpowiedzialność. Uwaga i odpowiedzialność za drugiego człowieka znoszą najbardziej nawet zatwardziałą negację istnienia, przywracają życiu wartość i celowość. Gdy w drugim człowieku zobaczy się nie element anonimowego tłumu, a partnera ziemskiego współbycia, istotę potrzebującą naszej uwagi i pomocy i gotową tym

samym obdarzyć nas, wrażenie tkwienia w mrowisku znika, trwanie nabiera sensu i staje się ludzkim życiem, a ja przestaje być marionetką podrygującą niezawinienie w ścisku i zgietku, a przeraża się w człowieka, świadomego siebie i swojej ziemskiej roli.

Pomagając Josuemu odnaleźć jego miejsce na ziemi, Dora odkrywa swoje własne miejsce w świecie. Uczy się na nowo patrzeć, kochać, cierpieć i tęsknić. Gdy rodzi się w niej (odradza?) poczucie odpowiedzialności za innych, Ziemia, po której stąpa, staje się na powrót planetą ludzi. A Dora zaczyna czuć się jej prawowitą mieszkanką. Nie tkwi już w tłumie – wśród ludzi, lecz żyje razem z nimi. Jest w stanie odczuwać całą radość i cały ból związane z tym ziemskim współbyciem.

Wartość i niezwykłość „Central do Brazil” polega na tym, że realizatorzy filmu nie starają się przekonać nas o niczym na siłę, nie usiłują niczego nam wpoić, do niczego namówić. Trudno właściwie powiedzieć nawet, że opowiadają nam pewną historię – ta historia sama się toczy, rozgrywa się po prostu na naszych oczach. Wspaniałe zdjęcia, muzyka, a przede wszystkim rewelacyjne – subtelne i ekspresyjne zarysy – kreacje pary głównych bohaterów (małego Viniciusa de Oliveiry grającego 9-letniego Josuego wyłowiono podobno z dworcowego tłumu w Rio, gdzie zarabiał jako pucybut) sprawiają, że podróż, którą śledzimy na ekranie i w której tym samym jest nam dane również uczestniczyć, staje się absolutnie

wiarygodna i prawdziwa, zarówno w warstwie zdarzeń, jak i w sensie egzystencjalnym.

Katarzyna Bieńkowska



O PROZIE OLGI TOKARCZUK

Olga Tokarczuk
*Dom dzienny,
dom nocny*

Wyd. „Ruta”, Wałbrzych 1998,
ss. 278

Dotychczas książki Olgi Tokarczuk – debiutancka wydana nakładem Przedświtu Jarosława Markiewicza (który pierwszy docenił talent nikomu nie znanej młodej autorki spod Wałbrzycha) „Podróż ludzi Księgi”, późniejsze „E.E.” i „Prawiek” oraz ostatni „Dom dzienny, dom nocny” – odbiegają od siebie koncepcją artystyczną i profilem anegdoty fabularnej, i zakresem penetrowanej rzeczywistości. „Podróż ludzi Księgi” była dziełem młodego entuzjazmu, olśnienia BIBLIOTEKA, zwłaszcza lekturą określonych tekstów klasycznych i mówiąc najogólniej „hermetycznych”; motyw podróży bohaterów poszukujących Księgi, symbolu wiedzy i panaceum wieczystego szczęścia, odwoływał się jednak

w zbyt dużym stopniu do znanych nam tropów literackich i schematów fabularnych. W „E.E.” narrator już z wprawą i świadomością praktyka obraca się w kreowanym przez siebie świecie – a jest to świat wrocławskich Niemców sprzed I wojny światowej, czyli czasu wielkich nadziei cywilizacyjnych (niebawem uśmierzonych katastrofami wojennymi) i rozwoju nauk, także psychoanalizy, która fascynuje lekarzy biorących udział w badaniu i normowaniu psychiki obdarzonej paranormalnymi zdolnościami bohaterki, Erny Eltzner. Wbrew pozorom jest to powieść o ludziach, nie o duchach: bardziej niż o mistykę i spirytyzm chodzi tu o psychologię postaci odtwarzanego z pietyzmem dawnego świata... Wszystkie książki Olgi Tokarczuk cechuje, można rzec, właściwa im ONTOLOGIA LITERACKA – choć u źródeł każdej z nich tkwi fundament podobnych intencji poznawczych i „studiów” wyobraźni: pragnienie dotarcia do tajemnicy człowieczeństwa, chęć rozszyfrowania zakodowanych w głębinach jaźni, nieświadomości mechanizmów ludzkiego bytu. W największym skrócie myślowym można rzec, że autorka – szczególnie w dwóch swoich najnowszych powieściach, „Prawieku” i „Domu dziennym, domu nocnym” – próbuje wrócić do bliższych naturze, wręcz pierwotnych narzędzi świadomości, „kluczy” rozwiązywania zagadek istnienia. Poszukuje zapoznanej przez dzisiejszą myśl – ucywilizowaną i stęchniętą – genealogii zbiorowego losu: w magicznych początkach, w mitycznych korzeniach.

W „Prawieku” (Warszawa 1996) narrator staje się świadomym rzecznikiem tego systemu wierzeń, przesądów, rytuałów i wyobrażeń, który generuje powołana na kartach powieści „republika ludowa” – leżąca w opinii jej społeczności w środku wszechświata... Wcale to nie znaczy, że jest ona wyjątkowa, bo wiele innych miejsc na ziemi zalicza się (zgodnie z naukami Mircei Eliadego) do podobnie wyjątkowych. Prawiek jest w wizji autorskiej syntezą podobnych „republik ludzkich” – choć oczywiście tylko do pewnego stopnia, bo opiekująca się jego ludnością Matka Boska Jęzskotłowska pochodzi z kościoła w miejscowym Jęzskotlu, jak i skrywający się w lasach Zły Człowiek czy Topielec Pluszcz (w którego wcieliła się dusza utopionego po pijanemu chłopca) znajdują schronienie tylko tutaj. Różne serafiny i dobre duchy przedmiotów nie bez kozery upodobały sobie akurat to miejsce, bo co najmniej w nazewnictwie kulturowym ono pamięć raju: to tutaj jeden z bohaterów powieści, Michał o nazwisku Niebieski, wydaje swą córkę Misię za Pawła Boskiego, a niektórzy pomniejsi gospodarze noszą rodowe nazwiska Cherubinów itp. Jednak rajske korzenie mają się nijak do ziemskiego losu mieszkańców Prawieku, który to los jest równie marny jak wszędzie – tyle że miejscowi znoszą go z przyszłowiowym rajskim spokojem, wiedząc, że doła ta jest wkalulowana w czas wszechświata i Boga. I wiedzą, że wszystko toczy się jak gdyby w myśl gry w osiem światów, której poświęca się lokalny dziedzic Popielski, od czasu kiedy

przestał się interesować uprawą roli i hodowlą. Wspomniany Michał, główny bohater wątku sagi rodu Niebieskich, z pokojem znosi w życiu prawdziwy krzyż pański, od chwili kiedy jego żonę Genowefę obezwładnia paraliż spowodowany widokiem egzekucji wykonanej w czasie wojny na miejscowych Żydach, w tym na jej umiłowanym, a nie spełnionym kochanku Elim; również zięć Michała, Paweł, zostaje sam na starość w dwóch opuszczonych domach niczym Hiob.

Czas „Prawieku” składa się z trzech głównych czasów i wielu pomniejszych: czasu natury (który absorbuje różnorakie wytwory ludzkiej wyobraźni), czasu społecznego i czasu Boga – w które wpłatają się czasy wszystkich wyróżnionych przez narratora postaci i form bytu. Do niektórych drobniejszych „czasów” – Genowefy, Michała, starego Boskiego, Misi, Pawła czy Adelki – narrator wraca po kilka i nikiędy więcej razy, bo z nich się plecie w ramach wielkiej konstrukcji chronologicznej gobelin wspomnianej sagi rodu Niebieskich i Boskich, będącej dość typową reprezentacją perypetii polskiej rodziny, osiedlonej w „republic” pozamiejskiej, w mijającym właśnie wieku. Czasy sadu, grzybni, lip, domu itp., ujawniane tylko raz, składają się na cykl epifanii porządku naturalnego rządzącego tak naprawdę – wraz z czasem Boga – Prawiekiem. Rola rzecznika świata opartego na systemie wierzeń, przesądów, rytuałów i fantazji ludzkich upoważnia narratora powieści do obierania w niej często strategii podmiotu lirycznego.

W rozumieniu narratorki (pleć ma tu swoje znaczenie) „Domu dzien-

go, domu nocnego” we wszelkich konkretnych manifestacjach bytu, w niezmówionej, nie przewyżczonej przez wielokrotne porażki erupcji ludzkiej witalności kryje się jakaś podskórna, ezoteryczna, niedocieczona *élan magique* – której fenomeny, znaki naprowadzają na trop poszukiwanej prawdy. Bezpośrednio są one dostępne we snach – i dla narratorki wagę podstawowej iluminacji poznawczej ma obserwacja, że życie ludzkie składa się w połowie z jawy, a w połowie ze snu. *Maria wiedziała, że żadna chwila na ziemi nie może być tylko jasna (...) po drugiej stronie planety musi ją równoważyć chwila ciemna* – nie przypadkiem taka konstatacja jest przydzielona Marcie, można rzec współbohaterce magicznej fabuły książki. Zagadkowa i mroczna sąsiadka narratorki, ukrywająca się na czas „ciemnego” cyklu natury, czyli od jesieni do wiosny, w swoim piwnicznym azylu, jest wprowadzonym (jakże wiarygodnie i malowniczo) w obieg treści jakimś chthonicznym bóstwem. Jest postacią akcji odpowiedzialną za imperium snów, to Marta bawi się wyszukiwaniem fascynujących i pobudzających narratorkę wątków dziejów Kotliny, to ona wciąga ją w Wambierzcach w misterium niejakiej Kummernis, uchodzącej w lokalnej legendzie za kobietą replikę Chrystusa, a której biografię – również dzięki swojej przewodniczącej kosmologicznej – narratorka poznaje z zapisów androgynicznego (czy raczej spalającego się w dążeniu do doskonałej kobiecości) mniacha Paschalis.

Narratorkę pasjonują nieraz najpowszechniejsze sprawy tego świata

– w tym anegdoty zasłyszane i postaci zaobserwowane przez samą autorkę w okalającym ją bezpośrednio środowisku Kotliny; ale interpretuje ona te tematy (wbrew autentycznej, niemal reporterskiej ekspozycji wielu epizodów) jako przejawy jakiegoś wspólnego, od wieków rojonego snu ludzkości. Tryb narracji powieści odwołuje się do logiki fantazji sennych; by rozumieć szczególne cechy i postępowanie wielu bohaterów, trzeba jak psychoanalityk zejść w „podziemia” ich świadomości. Narratorka zresztą nieraz uprzedza czytelnika, że *łączy rzeczy wydawałoby się niemożliwe do połączenia*. Waler dokumentalizmu pogłębiają przytaczane co jakiś czas sprawozdania z wykonywanych czynności gospodarskich, wypraw po zakupy, wizyt sąsiedzkich czy własnych zajęć pisarskich narratorki przy komputerze z uwzględnieniem nawet Internetu czy przepisów na potrawy z grzybów itp. – ale nie opuszcza nas i w tych epizodach podstawowa wiedza narratorki, że wszelką wegetację, całą ludzką „treść” Ziemi toczącej się w enigmatycznym kosmosie napędza ów piąty żywioł: *magiczny klej*.

Mieczysław Orski

PO CO SIĘ TAK ODSŁANIAĆ?

Rabin Simon Philip
De Vries Mzn
*Obrzędy
i symbole Żydów*

Wyd. WAM, Kraków 1999,
ss. 428 + fot.

Od kilkunastu lat nikogo nie zaskakuje ani szczególnie nie dziwi fakt, iż wydawnictwo katolickie publikuje książkę napisaną przez rabina. W ostatnim czasie w naszym kraju ukazało się sporo takich książek, do czego trzeba dodać jeszcze większą liczbę artykułów na łamach różnych czasopism katolickich. Ta bezprecedensowa liczba publikacji jest skutkiem nawiązania dialogu katolicko-żydowskiego, którego fundamentalną przesłankę stanowi poznanie, jak druga strona widzi i rozumie samą siebie. Dobrze pojęty dialog zakłada jednak wzajemność. Tymczasem istnieje, a nawet powiększa się charakterystyczna asymetria. W wydawnictwach żydowskich i innych przeznaczonych na użytek Żydów brakuje solidnych prezentacji Kościoła i chrześcijaństwa, które odzwierciedlałyby chrześcijański punkt widzenia i byłyby zgodne z samoświadomością wyznawców Jezusa Chrystusa. Skuteczne likwidowanie tej asymetrii stanowi ważne wyzwanie dla obu stron, gdyż w przeciwnym wypadku dialogowanie stanie się zajęciem mało wiarygodnym.

Przełożenie na język polski i opublikowanie rozważań rabina De

Vriesa odkrywa znamieny paradoks. Książka powstała w początkach XX w., czyli w okresie przed-dialogowym, ale właśnie to przemawia zdecydowanie na jej korzyść. Autor, rabin Simon Philip De Vries Mzn (niderlandzki skrót od „Manuelszoon”, to znaczy „syn Manuela”), urodził się w 1870 r. i przez 48 lat, do 1940 r., pełnił funkcję rabina Haarlemu. Z końcem XIX i na początku XX w. życie żydowskie w zachodniej Europie, także w Holandii, przeżywało potężny kryzys. Brał się on zarówno z silnych zwłaszcza wśród Żydów niemieckich tendencji asymilacyjnych, z upowszechniania się nowych nurtów religijnych w środowiskach Żydów amerykańskich, a także z narodzin idei syjonistycznej, która stawiała pod znakiem zapytania sensowność tradycyjnego życia żydowskiego w diasporze. Judaizm, przede wszystkim jego nurt ortodoksyjny, w warunkach szybko zachodzących przemian społecznych, politycznych i religijnych był też przez znaczną część Żydów i jeszcze większą liczbę nie-Żydów traktowany jako relikwiny przeszłości, nie przystający do wymogów „nowoczesnego” świata. Rabin De Vries, na łamach gazety „Oprachte Haarlemsche Courant”, podjął się trudnego zadania: przez wiele lat prowadził „Kronikę żydowską”, w której na użytek Żydów i ich nieżydowskiego otoczenia omawiał i tłumaczył rozmaite aspekty judaizmu. Właśnie z tych artykułów powstała książka wydana w 1927, wznowiona w 1932, a potem wydana po raz kolejny w 1968 r.

We wstępie do pierwszego wydania autor napisał, że na książkę

składają się „gawędy”, co najlepiej odpowiada popularnemu w mentalności żydowskiej gatunkowi objętemu nazwą „haggada”. W przedmowie do wydania drugiego dodał, że chodziło mu o zarys obrzędowości, który byłby zarazem pożytecznym wprowadzeniem w istotę judaizmu. Z tych względów książka stanowi cenną i wiarygodną prezentację religii żydowskiej, dokonaną przez jej żarliwego wyznawcę. Po II Soborze Watykańskim, czyli po nawiązaniu oficjalnego dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem, ukazało się sporo książek przedstawiających judaizm, ale ich ogromna większość ma jedną słabą stronę: zostały napisane przez autorów żydowskich na użytek chrześcijan. Ukazują ze świata żydowskiego tylko to, co ich autorzy chcą powiedzieć. Tymczasem świat żydowski był, bo tego chciał, bardzo hermetyczny. Nic więc dziwnego, że i artykuły De Vriesa spotkały się z otwartą krytyką jego rodaków. Zarzucono mu, że posuwa się za daleko w publicznym przedstawianiu meandrow życia żydowskiego, a także żydowskich wierzeń i obrzędów. On sam wiedział o tych zarzutach, można się domyślać, że mu ciążyły, i nawiązywał do nich w mowie pożegnalnej do swoich współwyznawców, wygłoszonej 1 XII 1940 r.: *Kiedy już się tej pracy podjąłem, wielu zdjęta potężna... bojaźń. Wszak samą istotę judaizmu, całą jego najbardziej intymną i najświętszą swoistość, jego liturgię, jego obrzędowość, jego ceremonie i symbole – wszystko to „wywleczono” jakby na pokaz w gazecie codziennej! Ludziom mogło się to wydawać czymś złym.*

Okazało się jednak po upływie czasu, że nie stała się nikomu ani niczemu jakkolwiek krzywdą. Samo przez się nie przyniosło to nikomu żadnej szkody (s. 18). Podobne zarzuty mają długą tradycję. Pojawiły się także w Polsce, np. po ukazaniu się w 1995 r. książki rabina Byrona L. Sherwina „Duchowe dziedzictwo Żydów polskich”. Jej obszerną recenzję w „Gazecie Wyborczej” zdominowało oskarżenie: po co się tak odstawiać?!

O wartości książki De Vriesa przesądza to, że nie jest ona produktem „na eksport”, pomyślanym wyłącznie dla nie-Żydów, zwłaszcza chrześcijan, i obliczonym na aplauz z ich strony. Jej adresatami byli i są przede wszystkim współwyznawcy, którym autor rzetelnie i z pasją objaśnia złożoną rzeczywistość życia żydowskiego. Czyni to, ponieważ budzi ona niechęć, sprzeciw, zakłopotanie, a nawet pogardę. Trzeba jednak koniecznie wiedzieć, że chodzi o takie życie żydowskie, jakie istniało w początkach XX w., czyli przed Holocaustem. Zagłada zgutowana przez narodowych socjalistów zmiotła je z powierzchni Europy. Także rabin De Vries zginął w obozie koncentracyjnym w Bergen-Belsen. Jego książka zawiera zatem opis świata, który został prawie całkowicie unicestwiony. Lecz tam, gdzie życie żydowskie się odradza, musi szukać wzorców, które dzisiaj nie są już dokładnie takie jak przedtem. Zasadnicza zmiana wynika też stąd, że w 1948 r. zostało utworzone państwo Izrael. Dobrze wiadomo, jak ogromną rolę odgrywa Holocaust i istnienie państwa Izrael we współczesnej świadomości żydowskiej.

Porównanie dwóch perspektyw, tej sprzed Holocaustu oraz obecnej, z drugiej połowy kończącego się XX w., może być bardzo pouczające. Pokazuje, do jakiego stopnia Zagłada i powstanie państwa Izrael posłużyły jako rozstrzygające podległe kształtowania się zasadniczo nowej tożsamości żydowskiej.

Na pięknie i starannie wydaną książkę składa się kilka rozdziałów. Pierwszy jest poświęcony instytucji Synagogi i sprawowanemu w niej kultowi, tzn. modlitwom oraz regułom czytania i objaśniania Pisma Świętego. Drugi omawia trzy „znaki”, wyróżniające wyznawcę judaizmu od innych: mezuzę, czyli „znak” na domu, tefilin, czyli znak na ramieniu i na czole, oraz cicit, czyli „znak” na ubiorze. Judaizm to religia czasu, odmierzanego i uświęconego następstwem cotygodniowego szabatu, któremu został poświęcony rozdział trzeci, oraz wielkich świąt, o których mówi rozdział czwarty. Odmienny charakter i cele mają dni postne, przedstawione w rozdziale piątym. Ortodoksyjni Żydzi przywiązują ogromne znaczenie do przepisów regulujących sprawy koszerności. Rozdział szósty dotyczy więc zasad rytualnego przygotowywania posiłków. Bardzo ciekawy i najdłuższy w książce jest rozdział siódmy, opatrzony tytułem „Od kolebki do grobu”. Dowiadujemy się z niego o obrzezaniu, przywileju pierworództwa, obrzędach związanych z małżeństwem, także lewirackim (czyli ze szwagrem), poznajemy regulacje dotyczące rozwodu, a wreszcie obrzędy związane z chorobą, umieraniem i śmiercią. Znaczenie do nich przykładane jest

naprawdę godne podziwu. Chorzy i umierający nie są pozostawieni sobie, lecz otrzymują solidne wsparcie ze strony wspólnoty, która przychodzi im z pomocą i umożliwia godną śmierć. Na końcu zostały związane przedstawione najważniejsze kodeksy religijne judaizmu rabinicznego, a mianowicie Miszna i Gemara oraz Talmud i traktat „Szulchan Aruch”, całość zaś kończy kalendarz hebrajski i indeks pojęć.

Książka, odślanająca głęboką erudycję i duchowość autora, ma charakter popularyzatorski. Przeczytają ją z wielkim pożytkiem zarówno wyznawcy judaizmu, jak i chrześcijanie, do których jezuickie Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy kieruje tę ofertę. Mając na względzie żywe zainteresowanie problematyką żydowską i stałe zapotrzebowanie na nią, można być pewnym, że książka szybko znajdzie nabywców. Mankamentem jest jej polski tytuł. W oryginale brzmi on „Joodse ritensymbolen”, czyli „Żydowskie obrzędy i symbole”. Tytuł polski, „Obrzędy i symbole Żydów”, jest o tyle nieadekwatny, że nie wszyscy Żydzi są wyznawcami judaizmu. Przykładowo ponad połowa Izraelczyków deklaruje się jako ateści, zaś żydowskich ateistów nie brakuje też w innych krajach, zwłaszcza w naszym rejonie świata. Opisywane przez De Vriesa obrzędy i symbole zazwyczaj ich nie obchodzą, a w każdym razie nie żyją oni zgodnie z nimi. Co więcej, od czasu do czasu, także ostatnio, są ponawiane postulaty „świeckiej” żydowskości, zgłaszane również pod adresem Żydów polskich. Z chrześcijańskiej perspektywy trzeba zauważyć, że

stawia się w nich (całkowicie świecką!) żydowskość ponad judaizm, a następnie tę żydowskość niejako sakralizuje. Stąd już krótka droga do żądania, aby Kościół wchodził w dialog z tak właśnie pojmowaną żydowskością. Żyd, który neguje istnienie i obecność Boga, niezależnie od pomysłowości karkołomnych tłumaczeń, na jakie się zdobywa, powinien najpierw odnieść się do religijnych korzeni, z których życie żydowskie wyrosło i którymi powinno się karmić. A chociaż wynikające stąd dylematy są przede wszystkim sprawą wewnątrzżydowską i sami Żydzi muszą sobie z nimi poradzić, nie są one bez znaczenia dla chrześcijan i dla kształtu kontaktów, które składają się na dialog.

ks. Waldemar Chrostowski

NIEMIECKIE GŁOSY O POLSKIM KATOLICYZMIE

Der polnische Katholizismus vor und nach 1989 Vor der totalitären zur demokratischen Herausforderung

Wyd. Böhlau, Köln 1998

Nie słabnie w Niemczech zainteresowanie polskim Kościołem – jego przeszłością (zwłaszcza okresem 1945–1989), teraźniejszością i w pewnym sensie przyszłością. Do takiego wniosku prowadzi obserwa-

cje ukazujących się raz po raz publikacji, myślę zwłaszcza o mediach o największym ciężarze gatunkowym – o książkach. Tuż po rozprawie historycznej Leonida Luksa „Katholizismus und politische Macht im kommunistischen Polen 1945–1989” (Köln 1993) ukazały się m.in. zbiór referatów „Religion und Kirche in der Moderne Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen” (red. E. Kobylńska i A. Lawaty, Wiesbaden 1994) i praca M. Spiekera „Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland” (Paderborn 1995), niedawno zaś w serii firmowanej przez Zentralinstitut für Mittel- und Osteuropastudien (mieszczący się przy Katolickim Uniwersytecie w Eichstatt) książka, której chciałbym poświęcić kilka uwag.

Skąd się bierze owo zainteresowanie polskim katolicyzmem? Odpowiedź może być najprostsza z możliwych – z przyjaźni. Właśnie o przyjaźni ze środowiskiem polskiej, zwłaszcza krakowskiej inteligencji katolickiej mówi we wstępie do książki Nikolaus Lobkowicz – o przyjaźni, która zaowocowała m.in. utworzeniem wymienionego instytutu naukowego popularyzującego w sposób systematyczny i głębokimi historię i kulturę Europy Środkowej i Wschodniej.

Źródłem zainteresowania jest też naturalnie kształt polskiego Kościoła, zwłaszcza jego zdumiewająca żywotność w czasach totalitaryzmu, co więcej, jego istotny udział w obaleniu dyktatury. Ów ostatni fakt bywa bowiem postrzegany jako swoisty paradoks. Prowokuje – mówi o tym w swym referacie Leo-

nid Luks – do pytania, *w jaki sposób instytucja, która w oczach jej krytyków uchodzi za niedemokratyczną i nietolerancyjną, mogła tak dalece przyczynić się do uwolnienia społeczeństwa spod państwowej kurateli* (s. 35). Paradoksalna i fascynująca wydaje się też więź antykomunistycznej, w tym także lewicowej opozycji lat 80. z Kościołem. Mówi o tym m.in. Hansjakob Stehle, ale wspomina też o swoim rozczarowaniu sytuacją, jaka zapanowała u nas po 1989 r. *Jak mogło dojść do tego, że polski Kościół, który odnotował tak wielkie sukcesy w czasach komunizmu, dziś, w wolnym i demokratycznym kraju, utracił tak wiele społecznego poparcia?* Także takie pytania pojawiały się podczas dyskusji.

Omawiana książka jest bowiem zbiorem wypowiedzi uczestników sympozjum zorganizowanego przez Zentralinstitut für Mittel- und Osteuropastudien w Eichstatt w 1997 r. Na pytania, które tkwiły u podłoża owego spotkania, odpowiadali głównie goście z Polski (i Polacy mieszkający za granicą): ks. Józef Tischner, Henryk Woźniakowski, Leszek Kołakowski, Kazimierz Dziewanowski, Wacław Hryniewicz, bp Tadeusz Pieronek, Adam Michnik, Nawojka Cieślińska, Jerzy Holzer, Wacław Długoborski. Nie mniej aktywnymi dyskutantami byli wszakże niemieccy gospodarze: Nikolaus Lobkowicz, Hansjakob Stehle, Bernard Sutor, Peter Schulz.

Tematy poruszane w referatach mogą się wydać, zwłaszcza polskiemu czytelnikowi, standardowe: Kościół w dobie totalitaryzmu, rozczarowania niektórych środowisk

wobec Kościoła po 1989 r., ekumenizm, dialog z Żydami – o tym wszystkim napisano już u nas tysiące stron. Książka z Eichstatt na pewno wyróżnia się spokojem w podejmowaniu wspomnianych zagadnień, nie wydaje się jednak, by wносиła jakieś nowe światło, wytyczała nowe rozwiązania. Przyszłoby, iż zaciekawili mnie raczej dyskusje wokół prelekcji, zwłaszcza głosy gospodarzy spotkania – prezentujące pewną świeżość w spojrzeniu na sprawę polskiego Kościoła, szczególnie zaś na tę jego część, którą zwykło się określać mianem inteligencji.

Uderzające, z niemieckiego punktu widzenia, wydają się zwłaszcza nagłe ostre podziały tej grupy po 1989 r. – nie tylko ideowe, ale i w jakimś sensie terytorialne. Lublin to – z perspektywy Krakowa *rosyjska prowincja*, Kraków – z perspektywy Lublina to wciąż część liberalnej monarchii habsburskiej, dla obu zaś Warszawa stanowi *ciasne centrum administracji* – mówi, nie bez ironii, H. Stehle, przypominając zarazem o surowych napomnieniach, jakie do polskiego Kościoła skierował Ojciec Święty (s. 62). M. Spieker natomiast tak wspomina sympozjum zorganizowane w Lublinie przez Robert-Neumann-Stiftung nt. „Kościół a liberalizm”: *Konferencja ta była dla mnie jednym z najgorszych doświadczeń ostatnich pięciu lat. To nie był dialog, lecz bitwa* (s. 110).

Skąd się bierze tak wysoka temperatura polskich dyskusji dotyczących miejsc, w których Kościół styka się z państwem? Skąd agresja rozmaitych stron biorących udział

w podobnych bataliach? Prezentowana książka dostarcza kilku odpowiedzi. J. Holzer mówi m.in. o specyficznym etosie walki wypracowanym w latach stanu wojennego. Kościół był wówczas Kościołem walki, intelektualisci – intelektualistami walki, strony zatem nie były przygotowane do postawy dialogu (s. 141). Złudzenia co do łatwego wypracowania powszechnie akceptowanego modelu obecności Kościoła w społeczeństwie demokratycznym legły w gruzach, pozostawiając rozczarowanie i frustrację (mówi o tym m.in. H. Woźniakowski, por. s. 55). Właśnie we frustracji, w goryczy zawiedzionych nadziei na łatwe porozumienie intelektualistów i hierarchii kościelnej N. Lobkowicz upatruje kolejnego źródła polskich konfliktów (por. uwagi na s. 65). Innym powodem jest – jak wskazuje W. Hryniewicz – postawa lękowa. To ona sprawia, że niemal każda próba dialogu *prowadzi do kłótni i jest odbierana jako atak personalny* (s. 65).

Prócz psychologicznych objaśnień napięcie pomiędzy instytucją Kościoła i intelektualistami pojawiają się jednak w książce również analizy merytoryczne, wskazujące nie tyle emocjonalne, ile raczej intelektualne źródła konfliktów. Trzy wielkie spory pomiędzy polskim Kościołem i środowiskami opiniotwórczymi – dotyczące poszanowania wartości chrześcijańskich w mediach, obecności religii w szkołach i ochrony praw dziecka poczętego – odślaniają bowiem, zauważa H. Stehle, skłonność polskich intelektualistów do postrzegania zagrożenia klerykalizacją tam, gdzie go nie ma. O ile

więc, według prelegenta, kwestia wartości chrześcijańskich może się wydawać podejrzana, o tyle dwa pozostałe zagadnienia jedynie w Polsce wzbudziły tak wielkie kontrowersje. Powrót religii do szkół we wschodnich landach Niemiec (z wyjątkiem Brandenburgii), *nie wzbudził żadnych emocji* – przypomina Stehle (s. 62). Spieker dodaje, iż *w sprawie ochrony praw człowieka poczętego biskupi amerykańscy i niemieccy wypowiadali się mniej więcej tak, jak biskupi polscy, nigdy jednak nie podejrzewano ich o sentymenty antydemokratyczne* (s. 110). Niejednokrotnie powraca w wypowiedziach niektórych uczestników sympozjum myśl, że nie rozumiana jest w Polsce sama istota demokracji, a niezrozumienie to jest ważną przyczyną różnych konfliktów.

Czego potrzebuje demokracja, aby mogła być stabilna? – pyta M. Spieker i odpowiada: *Potrzuje fundamentu zbudowanego z wartości* (Wertgrundlage). Także pluralistyczne społeczeństwo potrzebuje pewnej konstanty moralnej. *Można ją nazwać prawem naturalnym, prawami człowieka itp., istotna jest tu jednak nie tyle nazwa, ile fakt, że bez owej konstanty żadne obywatelskie społeczeństwo nie może istnieć*. Podstawową potrzebą demokracji jest więc – kontynuuje Spieker – *potrzeba swego nauczyciela wartości, potrzeba moralnego autorytetu, mistrza etyki*. W odczuciu prelegenta taką rolę wobec demokracji najlepiej potrafi wypełnić Kościół (por. s. 110-111, a także uwagi B. Sutora na s. 115). Czego potrzeba polskiemu Kościołowi, aby mógł taką rolę odegrać? Przede wszystkim – prze-

konuje Spieker – potrzeba mu po prostu autentycznych świadków Chrystusa, zwłaszcza w polityce. Bo choć przyszłość Kościoła, a więc także jego przyszła obecność w pluralistycznym społeczeństwie, *pozostaje w istotowym związku z działaniem Ducha Świętego*, to przecież nie zwalnia to chrześcijan z wysiłku budowania kultury prawdziwie ludzkiej – przypomina Sutor (s. 205). Najważniejszym pytaniem, przed którym stoją dziś chrześcijanie, nie jest bowiem to, *czy możliwa jest jeszcze wiara w świecie tak zlaicyzowanym, stechniczowanym i zorientowanym konsumpcyjnie* lecz *czy w takim świecie można być jeszcze człowiekiem* (tamże). Kościół – przekonuje P. Schulz – jest dziś ważnym znakiem dla zmęczonych społeczeństw, że takie słowa, jak: „sens”, „prawda”, „wartość”, nie są zupełnie puste, co więcej – potrafią nadawać ludzkim losom nową, nieoczekiwaną dynamikę. Tym samym postawa nieugiętej wierności fundamentalnym zasadom – postawa Tomasz Morusa i Roberta Schumana (współczesnego polityka, którego proces beatyfikacyjny jest w toku) – jest wciąż potrzebna. Jest ona – jak sądzi prelegent – nadzieją zarówno dla Kościoła, jak i dla demokracji (por. uwagi na s. 211).

Wojciech Kudyba

KOBIETY ŚLĄSKA

Jolanta Kamińska-Kwak *Polski ruch kobiecy w województwie śląskim w latach 1922–1939*

Wydawnictwo
Uniwersytetu Śląskiego,
Katowice 1998, ss. 184

W ostatnich latach ożywiły się znacznie wśród polskich historyków badania nad ruchem kobiecym w XIX–XX w., przedtem wyraźnie zmarginalizowane. Dotyczy to również studiów poświęconych roli kobiet na Śląsku, szczególnie w warunkach narastającej presji germanizacyjnej. Wobec niej twierdzią polskość stawały się rodziny, z ogromną przecież zasługą kobiet. Odmienne zadania miał do spełnienia śląski ruch kobiecy w niepodległej Polsce, gdzie jego głównym celem była polonizacja i integracja tego terenu z resztą kraju (por. najnowsze prace zbiorowe pod red. Heleny Karczyńskiej: „Udział kobiet w polskim ruchu narodowym na Górnym Śląsku i Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku”, Opole 1996; „Działalność społeczno-narodowa i polityczna kobiet na Górnym Śląsku w XX wieku”, Opole 1997). Książka J. Kamińskiej-Kwak znacznie poszerza naszą wiedzę na temat tego ruchu w okresie II Rzeczypospolitej. Jest oparta na dosyć szerokiej, choć chyba nie całkiem pełnej bazie źródłowej.

Omawiana monografia skupia się na organizacyjnej stronie funkcjonowania ruchu kobiecego na polskim Śląsku ze szczególnym wyeksponowaniem kontekstu politycznego, nie tylko zresztą ze względu na silne upolitycznienie śląskich organizacji kobiecych. Rzutowało to oczywiście na rozbięcie ruchu kobiecego i często dość gorszące konflikty między poszczególnymi organizacjami czy działaczkami. Książka m.in. określa przyczyny, metody i konsekwencje polityczne stopniowej dominacji organizacji prosanacyjnych (głównie Związku Towarzystw Polek) w woj. śląskim. Autorka pokazuje jednakże przy tym dosyć wnikliwie strukturę całego ruchu i stara się zakreślić granice wpływów poszczególnych organizacji, co jest bardzo trudne ze względu na fragmentaryczność źródeł. Warto też podkreślić, że studium obok kontekstu politycznego działalności organizacji kobiecych bada dosyć szczegółowo formy ich aktywności społecznej i kulturalno-oświatowej, zresztą bardzo do siebie podobne.

Pewne braki książki wynikają z pominięcia kwerendy w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach. Otóż duchowieństwo sporo uwagi poświęcało ruchowi kobiecemu ze względu na jego rolę w życiu rodziny i społeczeństwa, a zwłaszcza jego stosunkowi do katolicyzmu. Rozbięcie polityczne ruchu kobiecego po 1926 r. wywoływało często ostre reakcje duchowieństwa (głównie sprzyjającego chadecji), o czym z pewnością autorka miała okazję czytać w dokumentach władz różnych szczebli i w prasie. Warto byłoby się tej kwestii przyrzą-

bliżej i spróbować choćby zarysować politykę Kościoła katolickiego wobec ruchu kobiecego na Śląsku. Pożądane byłoby również porównanie metody i celów oraz zasięgu oddziaływania polskiego i niemieckiego ruchu kobiecego na Śląsku.

Wreszcie można mieć uwagi do strony edytorskiej pracy, pozbawionej rzeczy tak elementarnej, jak indeksy. Jest to chyba zbyt daleko idąca oszczędność wydawnictwa, utrudniająca w sposób oczywisty korzystanie z książki.

Na koniec sprawa, która budzi zdumienie. Otóż autorka powołuje się na jeden z artykułów piszącego te słowa, dokonując zaiste oryginalnego zabiegu – mianowicie zmienia jego tytuł (nie wspomnę już o takim drobiazgu, jak przekręcenie nazwiska autora). Mam nadzieję, że to tylko chochlik drukarski.

Jarosław Macała

GODZENIE PRZECIWIENSTW

Mirosława Hanusiewicz
*Święte i zmysłowe
w poezji religijnej
polskiego baroku*

RW KUL, Lublin 1998, ss. 408

Epoka baroku to okres paradoksów, godzenia przeciwieństw – poszukiwania tego, co w sprzecznościach łączy. Jak w średniowieczu, mówiąc w uproszczeniu, panował system teozoficzny, z Bogiem w centrum, a w renesansie system

antropocentryczny, który dowartościowywał sferę ziemską, cielesną człowieka, tak w baroku usiłowano pogodzić oba sposoby życia. Wyrazem tej skłonności są m.in. w religijnym malarstwie obnażone, obfitych kształtów postacie – z podniesionym jednakże wzrokiem do nieba.

W poznawaniu epoki baroku paradoksem jest, że w malarstwie, architekturze barok został stosunkowo dawno dostrzeżony i opisany, w literaturze natomiast długo pozostawał w cieniu renesansowego postrzegania świata. Zainteresowaniu nim nie sprzyjała po wojnie m.in. uproszczona socrealistyczna poetyka widzenia rzeczywistości w „czarno-białych” kolorach. Dopiero po przewycięzeniu realizmu socjalistycznego w Polsce zaczęły się pojawiać studia, opracowania ogólne, także – literackie teksty tego okresu.

Ostatnio ukazało się ciekawe studium – „Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku”. Jego autorka, Mirosława Hanusiewicz, szczegółowo przedstawia mało znany a ważny dla baroku paradoks – łączenie zmysłowości ze świętością. Zdobyta w tym opisie wiedza teoretyczna może też mieć szersze, także praktyczne implikacje dla naszej kultury.

M. Hanusiewicz w swym studium pisze o barokowym sensualizmie poezji, który jest przeciwstawny formalizmowi, intelektualizmowi i idealizmowi (s. 7). Zagadnienie barokowej fascynacji sferą wrażeń zmysłowych rozpatruje, po pierwsze, w odniesieniu do myśli filozoficznej i naukowej przełomu XVI

i XVII w.; po drugie – daje właściwą analizę sensualności (...) w poezji religijnej baroku (s. 31).

Z wielu wątków myślowych pracy „Święte i zmysłowe...” warto zasygnalizować ukazanie procesu odchodzenia od renesansowej teologii objawienia Boga przez tekst „księgi natury”. Uwolniona spod dominacji rozumu rzeczywistość dostępna zmysłom przestaje objawiać Boga. Pascal, wsłuchując się w głos własnej duszy, tam przede wszystkim szuka Boga i prawdy o sobie. Wszecchwiat jawi mu się jako mroczny, niepoznawalny i nieskończony. Doświadczenie dysharmonii świata stało się – pisze Hanusiewicz – udziałem nawet tych najmniejszych (s. 45, 53).

Wraz z dowartościowaniem w baroku poznania subiektywnego, dostępnego władzom zmysłów, następuje zmiana w średniowiecznej teologii ciała. Zaczęto uważać – zdaniem M. Hanusiewicz – że nie ciało jest złe, a jedynie bywa nasz sposób obchodzenia się z nim. Ono samo – dobre już dlatego, że stworzone przez Boga – dostąpiło największego z możliwych zaszczytów przez wcielenie Syna Bożego (s. 223).

Do akceptacji zmysłowego odbioru świata przyczynili się też tak zasłużeni dla kontrreformacji jezuiti, którzy za swym mistrzem, św. Ignacym, usiłowali używać zmysłu w poznawaniu, kontaktowaniu się z Bogiem i świętymi. Jezuita Sarbiewski – pisze Hanusiewicz – apelował do zmysłowych władz czytelnika (s. 263). Ten zabieg pozwalał ewangelizatorowi nawiązać kontakt ze świecką rzeczywistością i następ-

nie stopniowo odnosić ją do sacrum – nasycać elementami religijnymi, przebóstwiać.

Praktykowany był także odwrotny proces – ewangelizowania świata przez szczegółowy, sensualistyczny opis Chrystusa, Matki Bożej i świętych. Ich zmysłowe reakcje – antropomorfizujące Dzieciątka, Matkę, także Ukrzyżowanego – zbliżały ich do przeciętnego czytelnika. W *barokowej poezji religijnej* – zdaniem Hanusiewicz – *opiewa się najczęściej i bez alegorycznych zawikłań pieszczoty „Panny czystej”, która swego Syna „Pieści, tuli, grzeje, ściska / I na rękach piastuje”* – jak pisał W. Kochowski (s. 250).

Z wielu wątków bogatej w konkretne spostrzeżenia pracy warto jeszcze przywołać stwierdzenie o chętnym odwoływaniu się twórców tego okresu do konkretnego języka i zmysłowego obrazowania Biblii. Często przywoływaną księgą Pisma była poetycka – oparta na alegorii, o tematyce miłosnej – *Pieśni nad pieśniami*. Do ulubionych zaś świętych, oprócz wymienianych, należała ciesząca się szczególnym zainteresowaniem Maria Magdalena. Ta postać zajmująca tak wiele miejsca w Ewangeliach, przez swoją drogę przebiegającą od grzechu do świętości, sygnalizowała jeszcze jeden paradoks – ważny dla barokowego sposobu przeżywania świata.

Tadeusz P. Polanowski

WŁADCA MOWY I ŁUSKA SŁÓW

ks. Janusz A. Kobierski
Na ziemi i w niebie

IW Pax, Warszawa 1999,
ss. 133

Poezja jest mową odświętną – napisał ks. Janusz Kobierski, poeta. A jeżeli odświętną, to sakralną. Znaczy to z kolei, że mówi o czymś, co znajduje się poza mową, poza słowem. O rzeczywistości transcendentnej. Poezja zatem to sztuka metafizyczna. Czy jednak prawda należy do metafizyki? Bo przecież o prawdzie, o Najwyższej Prawdzie, o jej poszukiwaniu i odkrywaniu toczy się *rzecz poetycka* ks. Kobierskiego.

Trudno na to odpowiedzieć, nie będąc poetą. Pozostaje więc przywołać trochę intuicji, w którą wyposażała nas humanistyka. Załóżmy wobec tego, że materia poetycka ks. Janusza jest rozpięta na strukturze, którą tworzą trzy horyzontalne ramy: słowo, życie i prawda-Bóg oraz dwie wertykalne: ziemia – ciemność i niebo – światło. Wszystkie one tworzą pary opozycji, ale jeden element łączy i jest obecny we wszystkich – słowo. Podlega ono swoistej dyalektyce: może być milczeniem, łuską okrywającą byt, prawdą, a raczej przecuciem prawdy. W tę strukturę poeta wpisuje ludzkie doświadczenie, które uwikłane między słowem, życiem i prawdą podąża do światła lub gubi się w ciemności.

W wierszu bez tytułu (zbiór „Wyrok dożywotni”) poeta napisał:

*Wciąż na nowo
uczę się milczeć
by móc powiedzieć
w życiu
tych kilka słów*

W innym wierszu bez tytułu (zbiór „Dar”):

*A gdy już z nas opadnie
łuska słów
i stanjemy nadzy
w prawdzie
co powie nam Bóg.*

Ośmielam się sądzić, że są to jedno z najważniejszych wyznań autora. Wiara w słowo, w moc słowa, w jego wszechobecność i zarazem przekonanie o jego kruchości, znikomości, powierzchowności. Taka postawa, ten związek jest możliwy, poezja bowiem to *mowa sakralna*, a to, co sakralne, jest ambiwalentne.

Czy zawładnąwszy słowem stanemy się posiadaczami prawdy? Stanjemy się tylko *władcami mowy*, odpowiada poeta w wierszu „Demonstenes”. Prawda pozostaje ciągle za *pazuchą niewidzialnej szaty Boga*. Jest jak *biel niedostępna / jak przeźroczystość dnia / nie do zauważenia* („Z rekolencji”).

Poezja ks. Kobierskiego nie jest jednak snem o prawdzie. Jest walką, w której bronią jest słowo, a polem walki rzeczywistość *na ziemi i w niebie*. Do chwili *aż przyjdzie czas żniwa / kiedy brzemenna / ktoś pełny wyda / na żer naszego głodu* („Prawda”).

Spróbuję na koniec użyć porównania, które nich mi wybaczą obydwaj poeci. Wiersze ks. Jana Twardowskiego są jak zawieszone w błękie nieba galeria czule rzezanych świątków. Uśmiechnięte lub rzewne, jakby czekały na dźwięk sygnaturki, aby wyciągnąć do nas lipową rękę.

Wiersze ks. Kobierskiego to poezja rzucająca głęboki cień, który nie opuszcza niezłomnego pielgrzyma poszukującego mozołnie okrucichów poznania.

Może trzeba porównać, aby lepiej zrozumieć?

Może obaj mają na myśli to samo?

Andrzej Datko

Z życia Kościoła

Prześladowanie chrześcijan w Timorze Wschodnim

30 sierpnia 78,5% ludności opowiedziało się za niepodległością Timoru Wschodniego, byłej kolonii portugalskiej zaanektowanej przez Indonezję w 1976 r. Za niepodległością Timoru Wschodniego głosowali przede wszystkim katolicy stanowiący większość (85%) ludności. Przeciwko nim wystąpiła proindonezyjska mniejszość muzułmańska, która jawnie zaczęła prześladować chrześcijan. Przewodniczący delegacji organizacji pozarządowych (m.in. Missio i Misereor) Volker Stapke, który był oficjalnym obserwatorem referendum niepodległościowego w Timorze Wschodnim, stwierdził, że *od momentu ogłoszenia wyników referendum 4 września praktycznie władzę przejęli bojówkarze proindonezyjscy. Domy zwolenników niepodległości były systematycznie przeszukiwane, a ludzie uprowadzani bądź od razu mordowani. (...) Ludzie, którzy schronili się w świątyniach, w siedzibie Międzynarodowego Czerwonego Krzyża, byli ładowani na samochody ciężarowe i wywożeni w nieznanym kierunku. Proindonezyjska milicja kontrolowała nawet policję i rozstrzygała, kto ma być ewakuowany, a kto nie. Z relacji innych świadków wynika, że tysiące ludzi opuściło domostwa i schroniło się w górach. Stapke zaapelował o natychmiastową interwencję międzynarodową. Podkreślił też rolę Wietnamu w dążeniu do rozwiązania konfliktu. Dzięki bpowi Carlosowi Filipe Ximenesowi Belo, laureatowi Pokojowej Nagrody Nobla, Stolica Apostolska może wywierać większy nacisk na opinię światową.*

Atak na rezydencję bpa Belo

W nocy z 6 na 7 września bojówki proindonezyjskie przeprowadziły atak na rezydencję bpa Belo, administratora apostolskiego Dili, który w tym czasie sprawował mszę św. Na terenie rezydencji biskupiej znalazło schronienie ponad 6000 uciekinierów, którzy po ataku zostali uprowadzeni. Bp Belo został ewakuowany wojskowym helikopterem do Bacau, 115 km na wschód od Dili, a następnie ze względów bezpieczeństwa opuścił wyspę pod fałszywym nazwiskiem i udał się samolotem do australijskiego miasta Darwin. Wezwał również

wspólną międzynarodową do interwencji sił pokojowych w Timorze, bez zgody władz Indonezji, które odrzuciły taką możliwość, zapewniając jednocześnie, że zrobią wszystko, aby zapanować nad sytuacją.

Czystka etniczna

Podczas mszy w Dili 5 września bp Belo podkreślił, że oddziały armii indonezyjskiej nie są w stanie ochronić ludności przed proindonezyjską milicją, która niepodzielnie panuje w stolicy. We mszy św. uczestniczyło jedynie około 200 osób, ponieważ ludność ze strachu nie opuszczała swoich domów. Wielu również uciekło z Dili. Lotnisko w tym mieście było bardzo obleżone, gdyż oprócz cudzoziemców przybyli na nie również mieszkańcy stolicy wyspy, którzy w obawie przed wojną domową chcieli opuścić Timor Wschodni. Miasto Dili wyraźnie opustoszało, płonęło wiele budynków. Aresztowano liczną grupę ludzi współpracujących z Kościołem. W nocy z 4 na 5 września proindonezyjskie bojówki zabiły około 100 osób. W związku z tym księża katolicy z Timoru Wschodniego zaapelowali do wspólnoty międzynarodowej, aby położyła kres brutalnej przemocy przeciwników niepodległości wyspy. *Jeśli przemoc nie zostanie natychmiast wstrzymana, Indonezja musi stać się pariasem wspólnoty międzynarodowej – uważają księża z Timoru Wschodniego. – Wspólnota międzynarodowa musi z całą surowością zareagować na nieustające ataki i mordowanie ludzi. Zarzucono również wojskom indonezyjskim wspieranie muzułmańskich bojówkarzy, którzy za pomocą czystki etnicznej i politycznej mieli zamiar unieważnić wyniki referendum.*

Przebywający na stałe w Dili przewodniczący misji ONZ Ian Martin poinformował, że ludzie nie uciekają, lecz są siłą wysiedlani. Wiadomość o czystkach potwierdziły miejscowe źródła kościelne oraz pozostali w Timorze dziennikarze. Uzbrojeni bojówkarze wspierani przez wojsko indonezyjskie przejęli władzę w stolicy i urządzili w niej krwawą łaźnię. W mieście brakowało również żywności. Niektórzy porównują Dili do miasta duchów. Większość duchownych opuściła swoje świątynie i domy, gdy uzbrojeni bojówkarze zaczęli je podpalać i niszczyć. Tysiące osób opuściło swoje domostwa i schroniło się w górach.

Prześladowanie duchowieństwa

Przed wybuchem kryzysu w Timorze Wschodnim pracowało 100 księży i ponad 300 zakonnic. Już w pierwszych dniach od ogłoszenia

wyników referendum 4 września zostało zamordowanych 15 katolickich księży oraz wiele zakonnic. Wszyscy oni padli ofiarą bojówek proindonezyjskich. Prześladowanie duchowieństwa ma znamiona *systematycznej operacji*. Dziesiątki księży, sióstr zakonnych i seminarzystów uciekły do zachodniego Timoru. W Bacau zamordowano 6 zakonnic ze zgromadzenia Sióstr z Canossy. W mieście Suai w kościele podpalonym przez bojówkarzy muzułmańskich zginął ks. Hilario wraz ze stu uciekinierami. Administrator apostolski Bacau bp Basilio do Nascimento został ranny, gdy usiłował przeciwstawić się bojówkarzom i żołnierzom atakującym jego rezydencję. Ranny w rękę biskup zdołał uciec w góry z grupą duchownych i uchodźców timorskich. Bpowi do Nascimento nadal jednak groziło poważne niebezpieczeństwo. W nocy z 11 na 12 września nieznany sprawca zastrzelił pochodzącego z Bawarii 70-letniego jezuitę, o. Karla Albrechta. Pracował on w Indonezji od wielu lat, był m.in. rektorem seminarium duchownego w Dili. Podczas zamieszek zajmował się rozdziałem żywności i lekarstw wśród uchodźców.

W pierwszych dniach kryzysu proindonezyjskie bojówki zamordowały większość spośród 40-osobowej grupy pracowników katolickiej organizacji humanitarnej Caritas w Timorze Wschodnim. Wśród zamordowanych jest dyrektor Caritas ks. Francisco Barreto. Niektórym pracownikom udało się uciec. Mimo tych prześladowań w doszczętnie złupionej stolicy wyspy Dili pozostali księża i siostry zakonne, którzy opiekują się potrzebującymi, a zwłaszcza dziećmi.

Apel bpa Belo

Bp Belo zaapelował do Rady Bezpieczeństwa, aby do Timoru Wschodniego jak najszybciej przybyły siły pokojowe, które powstrzymają ludobójstwo w kraju. Bp Belo udał się również do Stolicy Apostolskiej, aby spotkać się z Janem Pawłem II i poinformować go osobiście o rzeczywistej sytuacji w Timorze Wschodnim. Biskup wezwał również naród indonezyjski do *postawienia przed trybunałem międzynarodowym zbrodniarzy wojennych, zwłaszcza tych, którzy są odpowiedzialni za zbrodnie przeciw ludzkości w jego ojczyźnie*. Zauważył, że *niestety, pod koniec XX w. nadal jesteśmy świadkami strasznych zbrodni przeciw prawom człowieka, narodowi i Kościołowi katolickiemu*.

Marek Błaza SJ