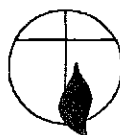


przegląd powszechny

4/932/99

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. nac.)
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

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

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

Prenumerata:

roczna 66,00 zł
za I półrocze 36,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
7,00 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 19 III 1999 r.

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

*Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?
Nie ma Go tutaj; zmartwychwstał.*

Łk 24,5-6

Czytelnikom i Autorom „Przeglądu Powszechnego”
życzenia,
aby zawsze mogli czerpać z mocy Tego,
który *nie jest Bogiem umarłych,*
lecz żywych,

składa Redakcja

WIELKANOC A.D. 1999

Spis treści

Jacek Bolewski SJ

Przebudzenie do nowego życia 11

Ci, którzy odrzucają zmartwychwstanie, powinni postawić sobie pytanie, czy nie utożsamiają istoty prawdy z jej obrazowymi przedstawieniami, czy są świadomi, że samo pojęcie zmartwychwstania jest obrazem.

Katarzyna Czarnecka

Odwieczna nadzieja na życie 23

Głębokie przekonanie o istnieniu życia pozagrobowego, niezgoda na śmierć i intuicja zmartwychwstania towarzyszą człowiekowi od najdawniejszych czasów.

Jacques Dupuis SJ

Dialog międzyreligijny w dobie pluralizmu (I) 33

Trudno o mocniejszy fundament i argument zarazem na rzecz dialogu międzyreligijnego jak przekonanie, że mimo różnic wyznawcy różnych religii wspólnie wędrują ku pełni królestwa Bożego, którą Bóg zaplanował na końcu czasów.

Andrzej Lam

Mickiewicz jako tłumacz Anioła Ślązaka 44

Jak wiernym tłumaczem Ślązaka był Mickiewicz? Czy poza dążeniem do oddania jak najściślej myśli pierwowzoru, co da się stwierdzić w wielu przypadkach, pozwalał sobie również na parafrazy, świadomie modyfikując znaczenie?

Edward Pasewicz

Wiersze 62

 Arkadiusz K. Wyrzykowski
Wiersze

63

 Janusz Gazda
Kompleks polski

64

Od Rosji nie da się daleko uciec. Może więc warto wiedzieć, co się tam o nas myśli?

Bogusław Trzeciak SJ

Dwa manifesty

76

Państwo jako wspólnota polityczna pozostaje dla wierzących ważne. Rozpoznanie tego i zmanifestowanie zarówno przez wierzących, jak i przez struktury prawne, jest ze wszech miar właściwe.

Piotr Łuszczykiewicz

Eros i agape**O miłości w poezji Romana Brandstaettera**

86

W wierszach R. Brandstaettera miłość do drugiego człowieka nie dąży do podporządkowania sobie przedmiotu uczucia, zaś miłość do Boga nie chce się podporządkować bez reszty.

Renata Rogozińska

Cień zmartwychwstania

97

Twórczość Jacka Sempolińskiego jawi się jako złożona ze sprzeczności odzwierciedlających biegunowość świata i demaskowanych przez malarza ze szczególną pasją.

Z niedzieli na niedzielę (Sergiusz Sterna-Wachowiak)

104

Sesje – Sympozja
Krzysztof Renik: Nie tylko sprawy polskie 107

(„Kazachstan – Polacy – Polska”, Poznań, 14–15 I 1999)

Sztuka
Krzyszyna Paluch-Staszkiel: Walczący duchem 109

(„Ernst Barlach – artysta Północy”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, 21 I – 28 III 1999 r.)

Książki

Mieczysław Orski: Wśród marionetek cywilizacji 112

(Zyta Rudzka, „Pałac Cezarów”)

Piotr Samerek SJ: Pochwała zdrowego rozsądku 114

(Bogdan Szlachta, „Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce”)

Tomasz Grodecki: Millenium 117

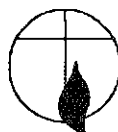
(Georges Duby, „Rok Tysięczny”)

Bogdan Walczak: W Wielkim Księstwie Litewskim pod koniec XVII wieku 120

(Stanisław Niezabitowski, „Dzienniki 1695–1700”)

Z życia Kościoła: O prymacie papieża i o święceniach w Wietnamie

(Marek Blaza SJ) 123



Sommaire

Jacek Bolewski SJ

Le réveil à une vie nouvelle 11

Ceux qui rejettent la Résurrection doivent se poser la question s'ils n'assimilent pas le cœur de la vérité à ses représentations imagées et s'ils ont la conscience que la notion même de résurrection est une image.

Katarzyna Czarnecka

L'éternel espoir de vie 23

La conviction profonde de l'existence de la vie d'outre-tombe, le refus de la mort et l'intuition de résurrection accompagnent l'homme depuis les époques les plus reculées.

Jacques Dupuis SJ

**Le dialogue interreligieux
à l'heure du pluralisme (I)** 33

Il serait difficile de trouver un argument plus probant en faveur du dialogue interreligieux et un fondement théologique plus profond que la conviction que malgré les différences entre les confesseurs des différentes religions, ils cheminent en commun vers la plénitude du Royaume de Dieu que le Tout-Puissant a planifié pour la fin des siècles.

Andrzej Lam

Mickiewicz, traducteur d'Angelus Silesius 44

Mickiewicz était-il un traducteur fidèle d'Angelus Silesius? Au-delà de son effort de rendre avec la plus grande précision possible les idées du texte en traduction, ce qui est à constater dans bien des passages, se permettait-il aussi des paraphrases modifiant à bon escient sa signification?

Edward Pasewicz

Poésies 62

*Arkadiusz K. Wyrzykowski***Poésies**

63

*Janusz Gazda***Le complexe polonais**

64

Il n'est guère possible de fuir loin de la Russie. Peut-être vaudrait-il savoir ce que les Russes pensent de nous?

*Bogusław Trzeciak SJ***Deux manifestes**

76

L'État en tant que communauté politique est incompétent en matière de doctrine, il n'en reste pas moins qu'il demeure important pour les fidèles de par sa qualité de communauté politique.

*Piotr Łuszczkiewicz***Eros et agape****De l'amour dans la poésie de Roman Brandstaetter**

86

Dans la poésie de Roman Brandstaetter, l'amour de l'autre ne tend pas à se subordonner l'objet de l'affection, et l'amour de Dieu refuse de se subordonner entièrement.

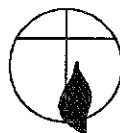
*Renata Rogozińska***L'ombre de la Résurrection**

97

L'oeuvre de Jacek Sempoliński apparaît comme pétrée de contradictions reflétant la bipolarité du monde et dénoncées par le peintre avec une passion particulière.

Comptes rendus

107



Kwietniowy numer „POŚLAŃCA SERCA JEZUSOWEGO” wprowadza w atmosferę Wielkiego Tygodnia artykułem G.J. Pelicy. Do Wieczernika zaprasza artykułem „Modlitwa arcykapłańska Jezusa wzorem modlitwy wstawienniczej” ks. Roman Pindel. Na Drogę Krzyżową Jezusa zaprasza w kolejnym artykule z cyklu „Medytując ikony” ks. Zygfryd Kot SJ. Temat ukrzyżowania porusza również Bożena Grzebiel w cyklu Krakowska Droga Krzyżowa. Tematykę zmartwychwstania Pańskiego poruszają: ks. Tomasz Jelonek („Pierwszy dzień po szabacie”), ks. Marek Wójtowicz („Pokój wam”), Ojciec Jerzy („Logika wiary”), ks. Stanisław Groń („O Zmartwychwstałym i o żołnierzach...”).

Cena 1 egz. „Pośłańca” wynosi 2,40 zł. Przy prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) przysługuje 25% rabatu – cena 1 egz. wynosi wtedy 1,80 zł.

W wiosennym numerze „ŻYCIA DUCHOWEGO” (18/1999) ks. Ignacy Bokwa zaprasza do dyskusji nad kondycją polskiego księdza w czasach przemian. Jak budować duchowość w czasach transformacji? – pyta Krzysztof Mądel SJ. Czasu przemian dotyczy także rozmowa z Janem Rokitą. Jak kochać złośliwych głupców, dowiadujemy się z artykułu Dariusza Kowalczyka SJ. W stałej ankiecie „Czym jest dla mnie życie duchowe?” tym razem wypowiedzi m.in. Jana Miodka i Wacława Hryniewicza OMI. Ponadto teksty o różnicach i podobieństwach między spowiedzią a rozmową terapeutyczną, o książkach brazylijskiego pisarza Paula Coelho i Józefie Czapskim.

Cena zeszytu w sprzedaży 8,00 zł, w prenumeracie 7,00 zł. Koszt prenumeraty rocznej 28,00 zł, półrocznej 14,00 zł.

Drugi numer „HORYZONTÓW WIARY” rozpoczyna artykuł H. Waldenfelsa SJ: „Za kogo uważają mnie ludzie?” Autor tłumaczy istotę wiary w osobę Jezusa Chrystusa. Kolejny artykuł W. Oszejcy SJ podejmuje zagadnienie związków pomiędzy katechezą i nauczaniem języka polskiego. Z kolei A. Hajduk przypomina wierzącym, że z racji przyjętego chrztu kapłaństwa i małżeństwa odpowiedzialni są za katechezę. W. Sokołowski stawia pytania o strategię działalności duszpasterskiej współczesnego Kościoła. Natomiast B. Liska opowiada o problematyce Boga i religii w filozofii A.N. Whiteheada.

Cena 1 egz. w sprzedaży wynosi 4,50 zł, w prenumeracie 4,00 zł. Koszt prenumeraty rocznej 16,00, półrocznej 8,00 zł.

Wszystkich zainteresowanych prenumeratą czasopism: „Horyzonty Wiary”, „Pośłańce Serca Jezusowego”, „Przegląd Powszechny”, „Życie Duchowe” informujemy, że istnieje wspólne konto dla tych czasopism. Prenumeratę można dokonać, wpłacając stosowną kwotę na konto i zaznaczając na odwrocie przekazu nazwę czasopisma i liczbę zamawianych egzemplarzy: Wydawnictwo WAM, prenumerata czasopism, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr rach. 10501445-1202272884.

2 numer „SZUMU Z NIEBA”, wpisuje się w przygotowania do wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa. Stąd w drugim numerze znalazły się między innymi: artykuł ks. Mirosława Cholewy o sakramencie pojedynia; ABC życia duchowego – ks. Wojciecha Błaszczyka, w artykule: „Przyjdzie do nas Symeon – może po raz ostatni”. Radosław Goliński zachęca do przygotowania się do pielgrzymki Jana Pawła II do Polski.

Oczywiście są także w tym „Szumie z Nieba” stałe rubryki: „O rozeznaniu duchowym”, o. Józefa Kozłowskiego SJ, „Lider i Wychowawca” – Anny Zygałewicz.

Głównym blokiem tego numeru „Szumu z Nieba” jest krzyż i zmartwychwstanie. Są to wypowiedzi i artykuły różnych osób, które z jednej strony, podejmują swój codzienny krzyż, z drugiej podnoszeni i wspierani Bożą miłością już teraz przeżywają swoje zmartwychwstanie.

„Szum z Nieba” można zamówić listownie lub telefonicznie, pod adresem: Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym, ul. Sienkiewicza 60, 90-058 Łódź, tel./fax (0-42) 636-46-49 oraz w księgarniach katolickich na terenie całej Polski!

Jacek Bolewski SJ

Przebudzenie do nowego życia

Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus (Ef 5,14). Apostoł zacytował słowa hymnu liturgicznego, by przypomnieć Efezjanom o nowym życiu, na które otworzyli się przez chrzest. Owo życie jest udziałem w zmartwychwstaniu Jezusa do tego stopnia, że również dla chrześcijan ich osobiste zmartwychwstanie już się rozpoczęło. Stąd wniosek: *Jeśliście więc razem z Chrystusem powstałi z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga* (Kol 3,1). W duchu tej zachęty poszukajmy ukrytego sensu prawdy o zmartwychwstaniu.

Trudności z obrazami

Nie brakuje chrześcijan, którzy wyznają swoje trudności z prawdą wiary. Na przykład A. Michnik stwierdza: *Czuję się chrześcijaninem, który nie wierzy we własne zmartwychwstanie*¹. Trudności dotyczą przede wszystkim wyobrażenia osobistego uczestnictwa w zmartwychwstaniu, kwestii jego cielesności, zakresu, związku z obecnym życiem – własnym oraz innych... Przeszkadzają potoczne obrazy przyjmowane przez wierzących, w przekonaniu że należą one do istoty wiary. Nieporozumienie co do wyobrażeń jest zresztą wspólne dla obu stron. Także ci, którzy odrzucają zmartwychwstanie, winni postawić sobie pytanie, czy nie utożsamiają istoty prawdy z jej obrazowymi przedstawieniami. Czy są świadomi, że samo pojęcie zmartwychwstania jest obrazem?

Zacznijmy zatem od pojęcia. „Zmartwychwstanie” wskazuje „powstanie” z martwych kogoś, kto przez śmierć „spoczął”,

¹ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 515.

poległ, a po złożeniu w stanie „martwym” do grobu w końcu z niego „powstał”, wyszedł. Mówimy także o „wskrzeszeniu” umarłych. Łączący się z nim obraz jest nieco inny, ogólniejszy; sugeruje nie „powstanie”, lecz ponowne udzielenie życia. Zwykło się wskazywać różnicę między „wskrzeszeniami”, jakich dokonywał Jezus za swego życia, a „zmartwychwstaniem”, którego On sam doznał po śmierci. Zauważa się, że w pierwszym przypadku chodziło o przywrócenie zmarłych do życia w sposób, który nie uwalniał od śmierci całkowicie, ale przesunął ją do ponownego „przeżycia” w przyszłości. Jedynie zmartwychwstanie mogło udzielić nowego życia, wolnego już na zawsze od śmierci.

To rozróżnienie, choć uzasadnione, nie jest wcale jasne w świetle naszych potocznych przekładów Nowego Testamentu. Decydujące wydarzenie związane z Chrystusem może tu być określone mianem zarówno wskrzeszenia, jak i zmartwychwstania. W *Dziejach Apostolskich* Piotr i apostołowie nauczają: *Bóg naszych ojców wskrzesił Jezusa* (Dz 5,30). Podobne wyrażenie powtarza się w *Dziejach* wielokrotnie i podkreśla inicjatywę Ojca jako Tego, który dokonał wskrzeszenia swego wcielonego Syna, zmarłego jako człowieka. Jednak w pozostałych pismach Nowego Testamentu mówi się raczej o Jego „zmartwychwstaniu”, czyli tak, jak gdyby wiązało się ono z działaniem samego Jezusa. Najstarsze świadectwo, przekazane w jednym z Listów św. Pawła, który sam je przejął z wcześniejszej tradycji, mówi w polskim przekładzie Biblii Tysiąclecia o Chrystusie, że *zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem* (1 Kor 15,4).

Do ostatniego świadectwa jeszcze powrócimy. Na razie zauważmy, że powyższy przekład jest nie tylko potoczny, lecz i... pobieżny. Wyjaśnienie zarzutu prowadzi w głąb samej problematyki zmartwychwstania. Musimy najpierw przejść przez barierę języka – od polskiego do greckiego, w którym powstały nowotestamentowe pisma. Wtedy można spostrzec: tam, gdzie przytoczone teksty mówią w polskim przekładzie o *wskrzeszeniu* albo *zmartwychwstaniu* Jezusa, greckie wypowiedzi używają tego samego słowa (od czasownika „egeiro”), raz w formie czynnej („egeiren” – „wskrzesił”), raz w biernej („egégetai” – „został wskrzeszony”). Zatem oryginalne świadectwo wspomina w obu wypadkach o wskrzeszeniu Jezusa, by podkreślić w nim działanie Ojca.

Ale w tekście greckim można znaleźć dodatkowe rozróżnienie. Obok wspomnianego „wskrzesić” pojawia się czasownik „podnieść” („anistémi”), także w stronie czynnej i biernej. Potoocznie-pobieżny przekład polski znowu to zaciera. Tam, gdzie w Biblii Tysiąclecia czytamy o Jezusie, że *Bóg wskrzesił Go* (Dz 2,24), należałoby bardziej konsekwentnie przełożyć: Bóg podniósł („anastésen”) Go. To samo greckie słowo pojawia się też w stronie biernej, kiedy sam Jezus zapowiada, że „zostanie podniesiony” („anastésetai” – Łk 18,33), lub gdy jest mowa o Jego dokonanym już „podniesieniu” (Łk 24,46; J 20,9). Owszem, użycie strony biernej może również w języku greckim przyjąć znaczenie czynne. W tym sensie „podniesienie” Jezusa wolno pojmować jako Jego „własne” powstanie – „zmartwychwstanie”. Jednak i wtedy należy pamiętać, zgodnie z pierwotnymi wyrażeniami, że to wydarzenie oznacza ZAWSZE przede wszystkim działanie Ojca. Zauważmy ponadto, że nazwanie go podniesieniem pozwala wyrazić lepiej fakt, iż istotą i dopełnieniem „zmartwychwstania” jest wywyższenie Jezusa, zwane Jego wniebowstąpieniem.

Widzimy, jak liczne i różne są obrazy, którymi ludzki język próbuje się zbliżyć do tajemnicy „zmartwychwstania” Jezusa. Skoro już weszliśmy na tę drogę, nie wolno się zatrzymać u początku. Jedynie decydując się na trud dalszej wędrówki, możemy liczyć na więcej – na głębszy wgląd w misterium wiary.

Przebudzenie – powstanie

Przypomnijmy wezwanie z początku: *Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus* (Ef 5,14). Obecnie możemy zauważyć, że w pojawiających się tu „nakazach” kryją się oba słowa-klucze: „egeiró” i „anistémi”. Odślania się zarazem ich wieloznaczność. Zanim bowiem zostały one zastosowane jako obrazy wskrzeszenia umarłych, miały najpierw ogólniejsze znaczenie w życiu codziennym.

„Egeiró” znaczyło najpierw „zbudzić” ze snu (Mt 8,25), dalej: „podźwignąć” leżącego, co w przypadku chorego mogło wyrażać jego uzdrowienie (Jk 5,15). Czasownik mógł się odnosić także do budynków, oznaczając ich „wniesienie”. W każ-

dym przypadku kryło się możliwe odniesienie do wskrzeszenia – jako „przebudzenia” ze snu śmierci, „podźwignięcia” z grobu, czy „wzniesienia” do nowego życia. Ewangelista Jan, najgłębszy teolog i subtelny stylista, wykorzystał nawet ową wielość znaczeń, by wskazać nieporozumienia wokół słów Jezusa. Na przykład w Jego zapowiedzi zburzenia świątyni, którą On w trzech dniach „wzniesie” („eđeró” – 2,19), umiłowany uczeń dostrzega przepowiednię spełnioną wtedy, gdy Jezus „został wzniesiony” z martwych („égerthé” – 2,22). Podobne nieporozumienie odzywa się w związku z Łazarzem, o którym Chrystus mówi: *...zasnął, lecz idę, aby go obudzić* (11,11). Wprawdzie „obudzenie” zostało tu wyrażone innym słowem („eksypniso”), jednak widzimy dalej, że „zaśnięcie” Łazarza nie oznacza zwykłego snu, jak zrozumieli Jezusa uczniowie, lecz śmierć (11,13), a „obudzenie” zostało opisane jako „powstanie” („anastésetai” – 11,23; por. 11,24.25).

Ostatnie sformułowanie, gdzie zamiast „eđeró” pojawiło się „anistémi”, może świadczyć o zamiennym używaniu obu słów, ale w taki sposób, że wydarzenie związane z Łazarzem zasługuje raczej na miano „zmartwychwstania” („anastasis”) niż „wskrzeszenia” („egersis”)! Daje to do myślenia, tym bardziej że w późniejszym komentarzu ewangelista używa „eđeró” (12,1.9.17). Jednak nie zatrzymujemy się w tym miejscu, szukając dalej sensu „anistémi”. Oprócz zbliżonych do „eđeró” znaczeń „podźwignięcia” i „wzniesienia”, można wskazać „postawienie” czy „powstanie”. To ostatnie występuje z dodatkiem „z martwych”, ale i bez niego. Apostoł Paweł może zatem głosić Ewangelię o „Jezusie i powstaniu” („anastasis” – Dz 17,18), wywołując wśród Ateńczyków dodatkowe nieporozumienie, jakoby głosił „nowych bogów”, gdyż „anastasis” brzmiało jak nowe imię żeńskie, które później w chrześcijaństwie faktycznie się przyjęło: Anastazja...

Czy nie zaszczyliśmy w tych rozważaniach słownych za daleko? Nie będą one daremne, jeśli zapamiętamy przynajmniej tyle: rozróżnienie językowe w Nowym Testamencie wiąże się z dwoma wyrażeniami, którym odpowiadają dwa obrazy – tak śmierci, jak i jej przewyciężenia. Obraz „przebudzenia” zakłada, że śmierć była rodzajem „snu”, z którego Bóg przez Chrystusa wyprowadza człowieka do nowego życia. Natomiast obraz

„powstania” czy „wzniesienia” wiąże się z wyobrażeniem śmierci jako stanu „upadku” czy „poniżenia”, z którego wybawienie przychodzi znowu dzięki Jezusowi. Aby zatem głębiej pojąć zmartwychwstanie w obu jego aspektach – przebudzenia i wzniesienia do nowego życia – trzeba dokładniej rozważyć obrazy związane z samą śmiercią.

Obrazy przyszłego życia

Zacznijmy od obrazu, który może najbardziej się utrwalił w naszej chrześcijańskiej pobożności. Najczęściej modlimy się za zmarłych słowami: *Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie...* Nasuwa się uwaga: Czy w tym „wiecznym” odpoczynku pozostaje miejsce na „zakłócenie”, jakim jest „przebudzenie” związane ze zmartwychwstaniem? Jeśli myślimy o zmarłych jak o duszach, które już obecnie mogą być szczęśliwe, oglądając Boga *twarzą w twarz*, to czy potrzeba im do szczęścia czegoś więcej, choćby połączenia się z ciałem?

Przypomnijmy, co mówi o śmierci Stary Testament². Utrwalił się stereotyp, który widzi specyfikę biblijnej wizji w tym, że śmierć jest skutkiem grzechu. Istotnie, istnieją takie wypowiedzi (np. Syr 25,24). Nawiązują do opowieści o pierwszym grzechu, choć ona sama nie jest pod tym względem jednoznaczna. Z jednej strony pojawia się w niej mityczny obraz *drzewa życia*, którego owoce mogłyby zapewnić człowiekowi nieśmiertelność, gdyby nie został wypędzony z raju przez Boga (Rdz 3,22). Z drugiej strony opowieść ukazuje, że sam grzech sprawia utratę raju – zmienia bowiem człowieka i jego spojrzenie na świat, wprowadzając lęk, wstyd, negatywną ocenę tego, co wcześniej można było uznać za naturalne, np. pracę, w której owocem grzechu jest związany z nią trud, a nie ona sama (por. Rdz 2,15 i 3,17.19). Podobnie skutkiem grzechu jest nie tyle śmierć (jako naturalny powrót „do ziemi” człowieka, który z niej powstał), ale lęk przed nią (por. Hbr 2,15). Biblijna opowieść ukazuje ponadto, że śmierć zapowiedziana wyraźnie jako

² Pisałem o tym uprzednio w: *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, „Horyzonty Wiary”, nr 5/1990, s. 19-33.

kara za grzech oznacza gwałtowny koniec życia (Rdz 2,17 – dosłownie: „zostaniesz uśmiercony”). Potwierdza to spełnienie zapowiedzi w bratobójstwie dokonanym przez Kaina na Abla. Z grzechem wiąże się taka śmierć, która nagle, nieoczekiwanie przecina życie, nie taka, która je dopełnia, gdy człowiek odchodzi *syty życia* (Rdz 25,8).

Obie strony starotestamentowej oceny śmierci dochodzą do głosu w obrazach „stanu”, który po niej następuje. Z jednej strony spojrzenie negatywne znajduje potwierdzenie w obrazie Szeolu, który jest odpowiednikiem greckiego Hadesu. W tej ciemnej krainie zmarli właściwie nie istnieją, są „cieniami”, pozbawionymi nie tylko życia, ale oddalonymi od jego źródła – Boga. Chwałą Bożą jest żyjący człowiek, nie zmarły. Wyraża to modlitewne wyznanie: *To nie umarli chwalą Pana, nikt z tych, którzy zstępują do Szeolu, lecz my błogosławimy Pana odtąd i aż na wieki* (Ps 115,17 n.; por. Koh 9,4 n.). Jednak z drugiej strony wizja stanu po śmierci nie potrzebuje ciemnego wyobrażenia Szeolu. O zmarłych można wyznać spokojnie, że dołączyli do swoich przodków, a w greckim tłumaczeniu Starego Testamentu (Septuaginty) ich spoczynek jest określany jako sen (Rdz 47,30; Pwt 31,16). Później pojawia się pewność, że powrót do przodków oznacza w istocie powrót do Boga. Wspólnota z Nim, przeżywana dzięki modlitwie, nie może się skończyć przez śmierć: *Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia. Niszczy moje ciało i serce, Bóg jest opoką mego serca i moim udziałem na wieki* (Ps 73,25 n.).

W tych ostatnich słowach cała nadzieja „przyszłego życia” opiera się na wspólnocie z Bogiem zapoczątkowanej w obecnym życiu. W doświadczeniu „jestem z Tobą” zawiera się wszystko i nie są potrzebne dodatkowe wyobrażenia co do „przyszłości” tej wspólnoty. Wystarcza pewność, że człowiekowi niczego nie zabraknie, skoro w śmierci nie oczekuje go żaden Szeol, tylko sam Bóg. Jednak ci, którzy wcześniej używali obrazu „podziemnej krainy śmierci”, jakby odcinającej od Boga, muszą się odwołać do kolejnego obrazu „wyrwania” z niej, by wyrazić wiarę w ostateczną wspólnotę z Panem. W tym sensie starotestamentowa nadzieja może się też wyrazić w słowach: *Dlatego się cieszy moje serce, dusza się raduje, a ciało moje będzie spoczywać z ufnością, bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał*

grobu. Ukażesz mi ścieżkę życia, pełnię radości u Ciebie, rozkosze na wieki po Twojej prawicy (Ps 16,9-11).

Obrazowe słowa pokazują, że wyrwanie z Szeolu łączy się z wyobrażeniem zmartwychwstania. Psalm mówi o nim pośrednio, łącząc opuszczenie podziemnej krainy z uwolnieniem od grobu. Św. Piotr odniósł te słowa do zmartwychwstania Jezusa, odwołując się do Jego pustego grobu (Dz 2,24-31). Zanim jednak omówimy świadectwo Nowego Testamentu, wskażmy jeszcze pozostałe wyobrażenia Starego.

Wyraźne wypowiedzi o zmartwychwstaniu znajdujemy w apokaliptycznych obrazach końca świata. Oto najwymowniejszy przykład: *Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do życia wiecznego, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie* (Dn 12,2). Tłem tego wyobrażenia jest nie tyle Szeol, ile sen związany ze śmiercią. Obraz snu wskazuje, że umarli nie jest tylko „cieniem”, ale kimś, kto jednak może zostać przebudzony. Nie możemy tych wyobrażeń traktować zbyt dosłownie, gdyż są one nieostre, nie dopowiedziane do końca. Nie należy też nakładać na nie zbyt szybko greckiego pojęcia duszy nieśmiertelnej, wyobrażając sobie, że zmartwychwstanie będzie dołączeniem ciała do duszy, która „wcześniej” czekała na nie w Szeolu... Żydowskie obrazy końcowego przebudzenia człowieka do nowego życia zakładają raczej, że będzie to nowe stworzenie. Świadczy o tym opis męczennictwa siedmiu braci w czasach powstania machabejskiego. Odważnie oddają oni życie, gdyż wierzą, że Bóg *wskrzesi i ożywi ich do życia wiecznego* (2 Mch 7,9). A matka tak ich umacnia: *Stwórca świata bowiem, który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy, w swojej łitości ponownie odda wam tchnienie i życie* (7,23). Wskazując ponadto, że Bóg stworzył wszystko „z niczego”, mówi najmłodszemu z synów: *Nie obawiaj się tego oprawcy, ale bądź godny braci swoich i przyjmij śmierć, abym w czasie zmiłowania odnalazła cię razem z braćmi* (7,28 n.).

Zmartwychwstanie jako nowe stworzenie będzie zatem podobne do stworzenia „z niczego” w tym sensie, że zostanie w nim przezwyciężona śmiertelna „nicość”. W obrazie odzywa się znowu negatywna ocena śmierci, która wpłynęła wcześniej na przyjęcie obrazu Szeolu jako swoistego unicestwienia (w postaci „cienia”) człowieka. Także Nowy Testament odwo-

łuże się do tych obrazów. Ale nie brakuje tu również echa drugiego nurtu, w którym „przyszłe życie” w Bogu nie potrzebuje obrazu Szeolu, a wobec tego i zmartwychwstanie jawi się w innej perspektywie.

Jezus i zmartwychwstanie

Przechodząc do Nowego Testamentu, rozpoczniemy od wypowiedzi Jezusa, którą można uznać za „dowód” prawdy o zmartwychwstaniu na podstawie Starego Testamentu. W odpowiedzi na zarzut saduceuszów negujących tę prawdę, gdyż nie mogli jej znaleźć w Pięcioksięgu Mojżesza, Jezus argumentuje: *Co zaś dotyczy umarłych, że zmartwychwstaną, czyż nie czytaliście w księdze Mojżesza, tam gdzie mowa „O krzaku”, jak Bóg powiedział do niego: „Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba”. Nie jest On Bogiem umarłych, lecz żywych. Jesteście w wielkim błędzie* (Mk 12,26 n.).

Argument jest zdumiewająco prosty, a przez to właśnie wielki³. Skoro Bóg jest Bogiem żywych, to również ci, którzy wchodzić do samej Jego istoty (Imienia), zachowują życie, chociaż umarli. Zauważając, że Jezus pragnie wykazać nie „życie wieczne” zmarłych, lecz „zmartwychwstanie”, można znaleźć w Jego słowach wskazówkę: ci, którzy żyją w Bogu, już mają udział w zmartwychwstaniu. Jezus łączy zatem w swej argumentacji oba wspomniane nurty starotestamentowych wyobrażeń. Podejmuje obraz Psalmu 73, według którego śmierć nie przerywa wspólnoty z Bogiem, ale dopełnia ją tak, że niczego już człowiekowi nie brakuje. Zarazem łączy tę wizję ze zmartwychwstaniem, którego idea pojawiła się początkowo w innym kontekście. Jezus ukazuje całościową wizję: skoro w pośmiertnej wspólnocie z Bogiem dana będzie człowiekowi pełnia życia, to nie może w niej zabraknąć także nowej, zmartwychwstałej cielesności, gdyż do istoty człowieczeństwa należy jedność duszy i ciała.

³ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 132. Poniższe rozważania przedstawiłem częściowo w: *Ciała zmartwychwstanie*, „Tygodnik Powszechny”, nr 15/1998.

Zadziwiający argument Jezusa zakłada, że już wspólnota z Bogiem dopełniona przez śmierć implikuje zmartwychwstanie – przebudzenie do nowego życia, w którym uczestniczy cały człowiek. Decydującym świadectwem o tej prawdzie stało się Jego PRZEJŚCIE – przez śmierć do nowego życia. Powróćmy do najstarszego świadectwa o Jego zmartwychwstaniu. Dokonało się ono *trzeciego dnia, zgodnie z Pismem* (1 Kor 15,4) i wiązało się ze zjawieniami Chrystusa, nie tylko w ludzkiej postaci, jak to opisują Ewangelie, ale też w *światłości z nieba*, jak ukazują Dzieje Apostolskie w przypadku Szawła-Pawła (Dz 9,3), który sam uważał swe doświadczenie za ostatnie ze zjawień Zmartwychwstałego (1 Kor 15,8).

Różnorodność zjawień oraz postaci przyjmowanych przez Zmartwychwstałego świadczy o tym, że należy rozróżnić samą Jego nową cielesność i jej ukazywanie się w różnych formach uwzględniających możliwości poznawcze pierwszych świadków. Nowa cielesność jest ze swej istoty niewidzialna, „duchowa”, jak mówi św. Paweł (1 Kor 15,44). Właśnie ze względu na istotną niewidzialność nowej rzeczywistości Zmartwychwstałego nie można było widzieć jej początku. Wyrażenie o zmartwychwstaniu: *trzeciego dnia, zgodnie z Pismem*, nie wskazuje dokładnego momentu przełomu, lecz opisuje go symbolicznie, jak to czynił już Stary Testament. Na przykład prorok zapowiadał odmianę losu narodu, mówiąc o Bogu: *Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności* (Oz 6,2 – „dźwignie” można też przetłumaczyć „wskrzesi”, gdyż w greckim tekście pojawia się forma znanego już nam „anistémi”!). Także Ewangelie opisują wydarzenia „trzeciego dnia” nie tak, jak gdyby Jezus właśnie „wtedy” zmartwychwstał, lecz pokazują tylko, że owego dnia został odkryty Jego pusty grób i zaczęły się zjawienia. Czy można zatem określić „moment” zmartwychwstania Jezusa? Najbardziej tajemnicze jest pod tym względem świadectwo o Jego śmierci w Ewangelii Mateusza.

Przebudzenie w śmierci

Co się dokonało w momencie, gdy Jezus *wyzionął ducha*? Wtedy *zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół; ziemia zadrżała i skały zaczęły pękać. Groby się otworzyły*

i wiele ciał Świętych, którzy umarli (dosłownie: „posnęli”! – J.B.), powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli oni do Miasta Świętego i ukazali się wielu (Mt 27,51-53).

Opis ukazuje, że już śmierć Jezusa zapoczątkowała zmartwychwstanie. Najpierw „widać” to w związku z przebudzeniem starotestamentowych postaci. Jednak należy uwzględnić obrazowy charakter opisu, gdyż inaczej uwikłamy się w trudności zgola humorystyczne, np. próbując obie wyobrazić owych zmartwychwstałych, jak chowają się w otwartych grobach, by nie zjawić się w Jerozolimie wcześniej od zmartwychwstałego Chrystusa... Nie obrazy są istotne, lecz prawda, którą wyrażają: Przejście zapoczątkowane przez śmierć Jezusa oznacza nie tylko Jego osobiste zmartwychwstanie, ale jest początkiem procesu zapowiadanego w Starym Testamencie na czasy ostateczne. O tej jedności zmartwychwstania Chrystusa oraz innych, którzy już go dostąpili, świadczy też argument Pawła, który stwierdza po prostu: *Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał* (1 Kor 15,13).

Skoro śmierć Jezusa rozpoczyna „powstanie” innych umarłych, to jeszcze głębiej musi ona implikować Jego zmartwychwstanie. Aby to zobaczyć, musimy rozważyć ukryty element ewangelicznego obrazu Jego śmierci. Na tle przywołanych przez nas wcześniej biblijnych wyobrażeń o Szeolu obraz wyjścia zmarłych z grobów oznacza wyrwanie ich z krainy śmierci. Taki „efekt” śmierci Jezusa oznacza, że On sam zstąpił do Szeolu. Mówiąc dokładniej, w tej mierze, w jakiej śmierć była pojmowana jako zejście zmarłych do Szeolu, nie było innej możliwości wyrażenia, iż Jezus prawdziwie zmarł. Jednak w Jego przypadku zejście do Szeolu oznacza zarazem, że wszedł do niego nie tylko człowiek czy jego „cień”, lecz dokonał tego zjednoczony z nim istotowo odwieczny Syn Boży. W tym właśnie sensie św. Piotr mógł oznajmić o śmierci Chrystusa, że *niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim* (Dz 2,24), powołując się dodatkowo na przytoczony już Psalm 16.

Sam Jezus użył w odniesieniu do swojej śmierci obrazu Szeolu, gdy mówił o sobie jako znaku Jonasza: *Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby,*

tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi (Mt 12,40). Nie musimy powtarzać, iż czasowe określenie ma tu charakter symboliczny, podobnie jako *łono ziemi*, jeszcze jeden obraz Szeolu. Istotne jest raczej, że taka interpretacja znaku Jonasza pojawia się właśnie u Mateusza, którego opis śmierci Jezusa wyraźnie zakłada Jego zejście do Szeolu. Co to znaczy? Wejście Syna Bożego „w śmierć” odmienia ją „od razu”, skoro jest On istotowo złączony z Ojcem i Duchem Świętym – źródłem życia. Ten „natychmiastowy” efekt śmierci Jezusa został ukazany przez Mateusza w obrazie wyprowadzenia z Szeolu innych zmarłych. Dopiero później można było zobaczyć fundament tego wyjścia w Przejściu samego Chrystusa, które dokonało się w śmierci, a objawiło dalej w konkretnych wydarzeniach – odkryciu pustego grobu i doświadczeniu zjawień Zmartwychwstałego.

Jaki jest sens tych niełatwych, przyznajmy, rozważań? Elementy obrazowe, które staraliśmy się rozróżnić, mają długą tradycję. Pojawiły się już w Starym Testamencie, a w Nowym zostały zastosowane do opisu centralnego wydarzenia – Przejścia Jezusa przez śmierć do pełni życia. Opis jest nieuchronnie obrazowy. Problem w tym, by obrazy nie przesłoniły istotnej prawdy. Widzimy obecnie wyraźniej, że również nazwanie centralnego wydarzenia zmartwychwstaniem odwołuje się do obrazów, choćby tych związanych z Szeolem. Gdyby prawda o Przejściu Jezusa sprowadzała się do tego, że jako „zmartwychwstanie” wskazuje ono, iż śmierć nie jest końcem, lecz początkiem nowego życia całego człowieka w Bogu, nie byłoby to właściwie niczym nowym w porównaniu ze Starym Testamentem. Nowe byłoby najwyżej stwierdzenie, że to, czego biblijni autorzy oczekiwali od przyszłości, już się zaczęło. Jednak i ta nowość byłaby relatywna. Odnosiłaby się jedynie do tego nurtu w Starym Testamencie, który oceniał śmierć negatywnie, łącząc ją z grzechem i z obrazem Szeolu. Natomiast w nurcie, gdzie wierzący już w śmierci miał nadzieję na pełną wspólnotę z Bogiem, niczego nie brakowało, przynajmniej w wymiarze jednostkowym. Może zatem istotnej nowości Przejścia Jezusa należy szukać gdzie indziej?

W tym miejscu pozostawmy pytanie bez odpowiedzi. Należałoby dokładniej rozważyć sens Szeolu właśnie w łączności

z grzechem, czyli nie tylko jako „kraj śmierci”, lecz w dodatkowym znaczeniu, w jakim wyznanie wiary mówi o zstąpieniu Chrystusa *do piekieł*. Czemu do „piekieł”, a nie do „piekła”? Warto zauważyć, że w języku angielskim nie ma tego rozróżnienia, tak że również w Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy o Jezusie, że *zstąpił do piekła* (*descended into hell* – KKK 631). Rozważenie tej kwestii wymagałoby dłuższego studium! A na razie zatrzymajmy się.

Wyszliśmy od słów, do których jeszcze raz powracamy: *Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus* (Ef 5,14). Czy przedstawione tu refleksje mogą pomóc w przebudzeniu, które poza obrazami pozwala dostrzec istotę prawdy? Gdyby reakcją na nie miało być oburzenie, byłoby to zrozumiałe w świetle pytania Norwida: *Czy śpiącego można przebudzić GRZECZNIE?* Poeta zaczął w ten sposób swoje „Milczenie”⁴. Sens odpowiedzi – przeczącej – jest taki, że nawet najłagodniejszy sposób obudzenia śpiącego wyrывa go ze świata snu, przenosząc *jednym ruchem w rzeczywistość i w oczywistość inną. Nie można przeto z oczywistości jednej przerzucać nikogo w drugą sposobem GRZECZNYM*. A zatem i w kwestii zmartwychwstania „przerzucenie” się z oczywistych na pozór obrazów do rzeczywistości, która się kryje za nimi, może się wiązać z szokiem. Ale kto unika rewizji swych oczywistości za życia, ten przynajmniej w śmierci będzie musiał od nich odejść – w ostatecznym przejściu od obrazów życia wiecznego do niego samego. Bo wizja rzeczywistości, która nas czeka, przekracza wszelkie wyobrażenie, skoro zgodnie ze świadectwem apostoła *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują* (1 Kor 2,9). Czy zatem pozostaje milczenie? Na razie...

⁴C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 6, *Proza. Część pierwsza*, Warszawa 1971, s. 221. Stąd i następny cytat.

Katarzyna Czarnecka

Odwieczna nadzieja na życie

Obrządek pogrzebowy, zbiór praktyk związanych ze śmiercią i ciałem zmarłego, należy do uniwersalnych zachowań właściwych wszystkim społecznościom ludzkim już od starszej epoki kamienia – paleolitu. Wspólną cechą jest nieuchronność faktu śmierci, konieczność pozbycia się zwłok, naturalny lęk i odraza wobec trupa, a z drugiej strony troska o los zmarłego jako wyraz uczuć żywionych do niego za życia, a przede wszystkim przekonanie, że śmierć biologiczna wcale nie jest końcem aktywności człowieka. We wszystkich kulturach i cywilizacjach, zarówno pradziejowych, historycznych, jak i współczesnych, istnieje wiara w życie pozagrobowe, są jakieś koncepcje zaświatów różniące się niewątpliwie stopniem subtelności wyrażania i szczegółami obrazu.

Zwyczaj chowania zmarłych pojawia się już u początków ludzkości. Znamy pochówki neandertalczyków. Wśród nich warto przywołać szczególnie piękny i przemawiający do wyobraźni pochówek odkryty w jaskini Shanidar w górach Zagros. Zmarłą, jak wykazała analiza palynologiczna, zasypano kwiatami, wśród których były hiacynty i tulipany. Z tej samej jaskini pochodzi inny pochówek budzący wielkie zainteresowanie i w pewnym sensie przełamujący nasze schematyczne wyobrażenia o życiu tamtych ludzi. Jest to pochówek starszego (na ówczesne standardy wiekowe) mężczyzny, o wyraźnym kalectwie fizycznym – brak jednej ręki, zniekształcenia chyba reumatyczne. Osobnik ten z pewnością nie mógł polować ani walczyć, zapewne też z trudem wykonywał inne prace, a mimo to dożył późnego wieku. Musiał więc być na utrzymaniu grupy, ktoś się o niego troszczył. Zapewne nie był zwykłym człowiekiem – może był szamanem? Okaleczenie fizyczne w wielu kulturach było uważane za pomoc w nawiązywaniu kontaktu z innym światem. Piękną literacką próbę ożywienia tych postaci dała amerykańska pisarka Jean Auel w powieści „Klan niedźwiedzia jaskiniowego”.

Zmarłych niekiedy układano na boku, z podkurczonymi nogami, w pozycji embriona, posypywano ochrą lub hematytem o intensywnie czerwonym kolorze, co zapewne miało symbolizować powtórne narodziny. Wyposażano ich w ozdoby, czasem broń i narzędzia – zapewne w przekonaniu że będą im potrzebne w przyszłym życiu. Taki zwyczaj chowania zmarłych trwał bardzo długo.

Zwyczaj grzebania zmarłych dowodzi istnienia systemu wierzeń, przede wszystkim wiary w życie pozagrobowe. Czy można jednak próbować je odtworzyć? Zewnętrzne manifestacje wierzeń mogą być różne, ale pod powierzchnią zróżnicowanych form, na poziomie struktur ukrytych, można odnaleźć istotne analogie¹. Tą istotną analogią, generalną zasadą zaświatów jest przeciwstawienie „temu światu”, odwrócenie wszelkiego porządku. Archaiczne uniwersum jest rozdzielone na „ten świat” i „tamten świat”, co można przeformułować na parę pojęć: życie – śmierć, i tym ideom przypisać dalsze kategorie szczegółowe, stanowiące ich symboliczne, pojęciowe czy semiotyczne reprezentacje. W kategoriach przestrzeni są to opozycje: góra – dół, przód – tył, prawo – lewo, w kategoriach czasu: przeszłość – przyszłość, ruchu: prawoskrętny – lewoskrętny, a także kategorie: swój – obcy, użyteczny – bezużyteczny, cały – zniszczony, pełny – pusty itd. Znajduje to wyraz na cmentarzyskach zakładanych na ogół na obszarze poza swojską ekumeną, na ziemi opuszczonej, nieużytkowej, jałowej, traktowanej jako dostępna część tamtego świata. Domena zniszczenia jest wyrażana przez uszkodzenie, niekompletność – do zaświatów należy to, co zniszczone, pozbawione życia, np. w niektórych kulturach środkowoeuropejskich barbaricum około przełomu er wyposażenie grobów stanowią potłuczone naczynia gliniane, pogięte miecze czy groty, przedmioty zniszczone w ogniu stosu.

Oczywiście nie wszystkie działania we wszystkich kategoriach opozycji życie – śmierć były zawsze podejmowane. Na obrzęd pogrzebu składało się tylko kilka z tych czynności. Regułą jest, że pogrzeby osób o wyższej pozycji społecznej

¹J.S. Wasilewski, *...po śmierci wędrować*, „Teksty”, nr 3/1979, s. 101.

odznaczają się większą starannością, większą ilością i różnorodnością zabiegów. Nie ma sztywnych i wszędzie obowiązujących norm. Wszelki obrzęd polega na tym, by stan zaistniały naturalnie wyrazić kulturowo, przełożywszy go na język symboli. Różne są jednak sposoby tego wyrażania². W starożytnym Egipcie wielką wagę przywiązywano do zachowania ciała, stąd mumifikowanie, zabezpieczanie zwłok, zaś w starożytnej Grecji (i wielu innych obszarach) zmarłych palono na stosach, wierząc, że w ten sposób zostaje uwolniona dusza.

Koniec epoki kamienia przynosi zmianę obrządku pogrzebowego. W epoce brązu w całej Europie powszechny staje się zwyczaj palenia zmarłych. Być może wiąże się to ze zmianą w wierzeniach, inną koncepcją duszy. Ciało trzeba spalić, aby uwolnić duszę? A może ogień miał oczyścić zmarłego? Niestety, jesteśmy skazani na domysły. Spalone szczątki zmarłego składano wraz z wyposażeniem albo bezpośrednio do jamy grobowej, albo do specjalnego naczynia – popielnicy – i w tym naczyniu składano do grobu. Jako popielnice używane były na ogół naczynia specjalnie przygotowywane do tego celu. W pierwszych wiekach po Chrystusie na ziemiach polskich, czyli na obszarze archeologicznej kultury przeworskiej, jako popielnice służyły piękne, bogato zdobione, lśniąco czarne „wazy” o bardzo złej jakości. Niewątpliwie były one wytwarzane wyłącznie do celów sepulkralnych, gdyż absolutnie nie nadawały się do normalnego użytku, jak znane z kultury współczesnej tekturowe buty dla nieboszczyków.

Szczególnie ciekawe formy popielnic pojawiają się już w epoce żelaza, w kulturze pomorskiej, której ludność zajmowała dużą część ziem polskich od V do III w. przed Chr. Naczynia te, wykonywane specjalnie do celów pogrzebowych,

²Należy również pamiętać o różnych poziomach interpretacji tego samego zachowania, np. wspomnianego niszczenia przedmiotów. Odpowiedź: „broń należy zniszczyć, żeby zmarły nie mógł szkodzić”, to interpretacja najprostsza na najniższym poziomie. Bardziej subtelne jest przekonanie, że przedmiot musi „umrzeć” wraz ze swoim właścicielem, niż służyć mu w zaświatach. Najgłębsza interpretacja tego zwyczaju zawiera przekonanie, że w zaświatach wszystko jest odwrócone, rzeczy zniszczone, niekompletne należą do zaświatów. Zapewne osoby dokonujące pogrzebu, wypełniające obrzędy, nie zawsze są świadome wszystkich poziomów interpretacji.

mają w górnej części plastyczny wizerunek ludzkiej twarzy, czasem zaznaczone są ozdoby szyi, np. naszyjniki lub kolczyki w plastycznie wymodelowanych uszach. Pozwala to stwierdzić, że moda na noszenie kilku kolczyków w wielokrotnie przekłutych uszach była znana już w tak odległej epoce. Duże zróżnicowanie tych wyobrażeń może sugerować, że są to lepiej lub gorzej oddane, w zależności od talentu artysty, portrety zmarłych. Na brzuscu popielnic są niekiedy przedstawiane sceny figuralne, czasem narracyjne, co interpretuje się jako przedstawienie jakichś mitów. Inna, nieco rzadsza forma popielnicy występująca w tym samym czasie to tzw. popielnica domkowa, choć właściwie nie przedstawia ona domu, lecz spichlerz zbożowy. Zmarły jest więc przechowywany jak zboże w spichrzu, zasiew nowego życia³.

Obrządek inhumacyjny, chowanie zmarłych nie spalonych wraca na nasze ziemie wraz z przybyciem Celtów w III w. przed Chr. Nie zostaje jednak powszechnie przyjęty. Przez cały okres przedrzymski i wpływów rzymskich, a więc wieki wokół przełomu er, na ziemiach środkowej Europy dominuje obrządek ciałopalny, choć ludność niektórych kultur chowa swoich zmarłych nie spalonych. Od Celtów został zapożyczony zwyczaj, nieznany kulturze łżyckiej ani pomorskiej, wyposażania zmarłych w broń, którą rytualnie niszczone, i narzędzia pracy. Nadal podstawowym wyposażeniem grobowym są części stroju i ozdoby, a także naczynia gliniane, które mogły zawierać jedzenie przydatne w drodze w zaświaty. Szczątki kości zwierząt i ptaków znajduwane w grobach interpretuje się na ogół jako pozostałości darów żywności⁴.

Niełatwo jest rekonstruować zwyczaje grzebalne, jeszcze trudniej wierzenia. W pierwszych wiekach po Chrystusie na

³Interesujące jest, że popielnice twarzowe i domkowe są znane z tego czasu z Italii, gdzie są wiązane z Etruskami; do dziś nie rozstrzygnięto problemu, czy popielnice ze środkowej Europy są zapożyczeniem z kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej, czy też powstały niezależnie.

⁴Kościom ptaków znajduwanym w grobach przypisuje się niekiedy funkcje magiczne, gdyż w wielu kulturach ptaki są przewodnikami do krainy zmarłych. Jakimś refleksem tych wierzeń w kulturze ludowej jest przekonanie, że wołanie sowy lub puszczyka przepowiada rychłą śmierć.

cmentarzyskach ludności gockiej zamieszkującej wschodnie Pomorze, prawobrzeżne Mazowsze i Podlasie, spotykamy zarówno pochówki ciałałopalne, jak i inhumacyjne. W wyposażeniu grobów uderza brak broni i przedmiotów żelaznych, np. narzędzi, przy jednoczesnym nieraz bardzo bogatym wyposażeniu w ozdoby i części stroju. Zapewne istniał jakiś kultowy zakaz, rodzaj tabu na żelazo, może broń. Brak broni to również cecha charakterystyczna bardzo bogatych, wspaniale wyposażonych w ozdoby ze szlachetnych kruszców i importowane luksusowe naczynia tzw. grobów książęcych, znanych w tym czasie na terenie całego europejskiego barbaricum. Interpretacja tego zwyczaju wciąż nie jest jasna. Czy były to pochówki kapłanów, nie wojowników, a może, przeciwnie wodzów, których pozycja była już tak silna, że nie musiano jej podkreślać przez włożenie broni do grobu?

W cesarstwie rzymskim spotykamy zarówno zwyczaj palenia zmarłych, jak i składania do grobu zwłok nie spalonych. Mimo licznych źródeł pisanych pozwalających dość szczegółowo rekonstruować wierzenia i obyczaje starożytnych Rzymian, nie udało się znaleźć klucza, według którego stosowano te obrządki. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że po prostu decydowała tradycja danego rodu.

Ciekawym, choć tragicznym dowodem przekonania o ogromnym znaczeniu rodzaju obrządku pogrzebowego dla życia pozagrobowego jest historia nieszczęśliwego króla Inków, Atahualpy. Pojmany przez hiszpańskich konkwistadorów i skazany na śmierć, jako heretyk (raczej poganin) przez spalenie na stosie, mimo zapłacenia niewiarygodnie cennego okupu w złocie, zdecydował się przyjąć chrześcijaństwo, aby zachować nie swoje życie, lecz ciało od spalenia. Chrześcijaństwo bowiem od początku wraz z wiarą w zmartwychwstanie ciała opowiadało się raczej za obrządkiem inhumacyjnym. Wprowadzanie chrześcijaństwa w środkowej i północnej Europie wiązało się również z naciskami na zmianę sposobu chowania zmarłych. Zarówno słowianie, jak i Skandynawowie w X w. stosowali obrządek ciałałopalenia. Przyjęcie chrztu przez władcę, uczynienie chrześcijaństwa religią państwową, pociągało za sobą surowe zakazy praktyk pogańskich, w tym również palenia zmarłych. Liczne

dowody archeologiczne pokazują, że przywiązanie do starych praktyk trwało mimo trudności długo po oficjalnej chrystianizacji kraju.

Oprócz różnic pomiędzy obrządkami pogrzebowymi istnieją też różnice wewnątrz jednego obrządku stosowanego przez tę samą grupę ludzi. Można uchwycić dwa rodzaje norm postępowania: normy uniwersalne, obowiązujące wszystkich, wynikające z systemu wierzeń, oraz normy indywidualne i grupowe, determinowane wiekiem, płcią, rodzajem działalności i pozycją społeczną zmarłego, a także rodzajem śmierci. Zróżnicowanie ze względu na płeć wyraża się czasem różnymi miejscami pochówków, na osobnych cmentarzyskach dla kobiet i mężczyzn, czasem w pozycji szkieletu (na wznak, na boku) lub orientacji grobu (głową na wschód lub na zachód). Trudno powiedzieć na tej podstawie, czy przewidywano dla nich inne miejsce w zaświatach. Często pochówki dzieci, zwłaszcza najmłodszych, różnią się od pochówków osób dorosłych. Przyczyną chowania dzieci według innego rytuału może być przekonanie o istnieniu kilku rodzajów dusz, zwłaszcza koncepcji dwóch dusz: osobniczej i rodowej. Badania etnograficzne wykazują, że w wielu społecznościach panuje przekonanie, iż dzieci do pewnego wieku mają tylko duszę rodową. Wiek pozyskania duszy osobniczej jest różny w różnych kulturach. Wiąże się jednak z osiągnięciem pewnego poziomu rozwoju biologicznego i rozwoju świadomości. Dzieci zmarłe przed osiągnięciem progu pozyskania duszy osobniczej są chowane według innego rytuału. Pogrzeby tych dzieci nie są odprowadzeniem duszy do świata dolnego, na bezpowrotny pobyt, są natomiast jej odejściem do świata górnego, skąd może znów powrócić na ziemię⁵. Dlatego często formą pogrzebu bywa celowe gubienie, np. podczas jazdy konnej, chowanie na rozstajach, w miejscach, skąd szczególnie łatwa jest droga w zaświaty.

Inną oprócz płci i wieku przyczyną zróżnicowania rodzaju pochówki może być rodzaj śmierci. Podstawą zastosowania odmiennego rytuału może być wszelka śmierć nienaturalna, gwałtowna. Osobnicy zmarli „złą” śmiercią są zawsze najbar-

⁵J.S. Wasilewski, dz. cyt., s. 102.

dziej podejrzani o chęć szkodenia żywym. Ich śmierć stanowiła zakłócenie normalnego porządku świata. Przyczyny zakłócenia i przyszły los zmarłych są niepewne, odmienne niż u „normalnych” ludzi. Dlatego należy stosować odmienny rytuał i szczególne środki ostrożności, np. specjalne ułożenie zwłok, kręgi magiczne czy wbicie w ścianę grobu ostrego narzędzia, np. grotu włóczni⁶.

Zdumiewające praktyki pogrzebowe zaobserwowano na cmentarzyskach z II–III w. po Chr. w południowo-wschodniej Polsce⁷. Niektóre szkielety znajdowano w stanie niekompletnym, intencjonalnie pozbawione jakiś części. Pochówki z obciętą głową położoną u stóp to jeszcze stosunkowo często spotykana praktyka, interpretowana jako zabezpieczenie przeciwko wampirom. Jak jednak wytłumaczyć sytuację, gdy zachowana jest czaszka i szkielet od miednicy w dół w normalnym porządku anatomicznym, a w miejscu klatki piersiowej umieszczono kości zeber krowy? Albo grób, w którym część zwłok została palona i dołożona później do grobu, gdzie znajdowały się już części szkieletu? Innym zadziwiającym odkryciem był grób dziewczynki, której dołożono trzecią nogę od innego szkieletu. Wszystkie te zabiegi, tak wstrząsające z naszego punktu widzenia, mogły być w pojęciu owych ludzi wcale nie tak dramatyczne. Wszystkie miały zapewne głębokie uzasadnienie w wierzeniach i koncepcjach, których niestety nie potrafimy zrekonstruować. Z tego samego cmentarzyska w Masłomęczu w Kotlinie Hrubieszowskiej pochodzi grób, w którym w normalnej jamie grobowej znaleziono szkielet łabędzia wyposażony w cały typowy zestaw ozdób i części stroju młodej dziewczynki. Czyżby baśnie o księżniczках zamienionych w łabędzie, tak powszechne w całej kulturze europejskiej, miały korzenie w jakiś odległych wierzeniach?

⁶Z pierwszych wieków po Chr. z Pomorza, a więc z terenów tzw. kultury wielbarskiej, czyli historycznego plemienia Gotów, znane są groby, w których zmarły został przebit drewnianym kołkiem. Tak dawną metrykę ma ten typowy zabieg antywampiryczny.

⁷A. Kokowski, *Zagadnienie pochówków cząstkowych w grupie masłomęckiej*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk 1993, s. 188–124.

W niektórych kulturach życie pozagrobowe jest tak ścisłym odzwierciedleniem życia ziemskiego, że grobowce są urządzone jak domy, mieszkania wyposażane we wszystkie sprzęty i potrzebne przedmioty, jedzenie, a także służbę. Czasami są to wręcz ofiary z ludzi, być może, choć nie wiemy tego na pewno, dobrowolne, czasami, jak w starożytnym Egipcie ofiary symboliczne w postaci figurek służby, tzw. uszepti. Takie groby mają wielkie znaczenie dla archeologów, gdyż – paradoksalnie – pozwalają na odtworzenie życia codziennego. Najbogatsze, najlepiej wyposażone są przede wszystkim pochówki władców. najwspanialsze przykłady to grobowce faraonów egipskich, ich urzędników i arystokracji. Nagromadzone bogactwo przyciągało rabusiów, chciwość zwyciężała nawet lęk przed świętokradczym czynem i możliwymi karami. Ogromna większość królewskich grobów w Egipcie, mimo przemyślnych zabezpieczeń i straszliwych klątw zapisywanych celem odstraszenia rabusiów (którzy pewnie i tak nie umieli czytać), została zrabowana już w starożytności. Dlatego tak wielkie znaczenie i tak ogromną sensację wzbudziło odkrycie grobowca Tutanchamona. Spłoszeni rabusie nie dotarli do najważniejszej komory kryjącej sarkofag zmarłego. Jeszcze mniej szczęścia mieli złodzieje próbujący obrabować kurhan w Ryżanówce na Ukrainie. Zaledwie 30 cm, czyli dwa sztychy łopaty, dzieliły wkop rabunkowy od stropu komory grobowej. Dzięki temu udało się w nienaruszonym stanie odkryć pochówek może ostatniego władcy scytyjskiego na stepach Ukrainy. To zupełnie nowe (z lat 1995–1996), sensacyjne odkrycie polskiego archeologa pozwala dzięki bardzo precyzyjnym i starannie przeprowadzonym badaniom wykopaliskowym zrekonstruować wiele elementów życia codziennego arystokracji scytyjskiej⁸. Wnętrze komory grobowej było urządzone jak wnętrze mieszkalne, z kotłami do gotowania i zastawą stołową. Zostawiono nawet żarzący się ogień, by umożliwić rozpalenie ognia na pośmiertnym biwaku. W jednym kotle znajdował się udziec koński, w drugim baranina, w misie obok bób i dziki czosnek. Na ścianach ozdobionych tkaninami wisiła broń, przy zwłokach władcy leżał jego łuk i sajdak z grotami strzał. Przed

⁸ J. Chochorowski, *Ostatni władca Scytów*, „Archeologia żywa”, nr 3/1997, s. 3-11.

wejściem do komory, w przedsionku znaleziono szkielet giermka pełniącego swoją wieczną straż przy zmarłym wodzu, obok szkielet konia. Natomiast u stóp zmarłego scytyjskiego księcia, w miejscu, gdzie powinny spoczywać zwłoki wiernej żony, znaleziono tylko pozostałość naszywanego złotymi płytkami bardzo ozdobnego nakrycia głowy, może welonu ślubnego. Kim była kobieta, która odważyła się złamać obyczaj i symboliczną ofiarą zastąpić ofiarę z życia? Jakże były dalsze jej losy? Czy objęła panowanie po mężu? Zmarła zapewne kilka lat później i jej grób, też bardzo bogato wyposażony, został wkopany w kurhan, pod którym spoczywały szczątki jej męża. Tak wspaniałe odkrycia nie zdarzają się jednak często.

Odkrywane groby czasem pozwalają nam na uchwycenie historii na gorąco, dostrzeżenie za rytuałami i materialnymi relikami ludzi z ich uczuciami. Wianuszek kwiatów na mumii Tutanchamona, złożony może przez jego młodszą małżonkę, budzi więcej wzruszenia niż wszystko złoto i lapis-lazuły tego bogatego grobowca.

Złożenie do grobu jest końcową, ale nie konieczną formą pogrzebu – może być poprzedzone licznymi ceremoniami i zabiegami magicznymi, po których zostają najwyżej ledwo uchwytne ślady. Pogrzeb jest ostatnim obrzędem przejścia po narodzinach, inicjacji, małżeństwie. Zmarły zostaje wyeksponowany w zaświaty. Czy możemy się domyślać, jak wyobrażano sobie owe zaświaty?

Zasadniczy podział dychotomiczny: ten świat – tamten świat, nie jest właściwie ostateczny. Często można się spotkać z trójpodziałem: świat niebieski, świat ziemski, świat podziemny, z tym że oczywiście pierwszy i trzeci tworzą razem zaświaty. Dla niektórych systemów religijnych typowe było przekonanie, że najbardziej szanowani, znaczący zmarli dostają się w pobliże bóstw niebieskich, podczas gdy dusze wszystkich szeregowych członków plemienia, niezależnie od ich sylwetek moralnych za życia, schodzą do podziemnej lub podwodnej krainy śmierci. O losie duszy bardziej niż postawa za życia decydował rodzaj śmierci. Dobrym przykładem jest koncepcja zaświatów znana ze średniowiecznych przekazów mitologii skandynawskiej. Świat zmarłych dzielił się na Walhallę i krainę Hel. Do Walhalli, miejsca wiecznej uczt i ćwiczeń do walki, trafiali polegli w boju zasłużeni wojownicy, stanowiąc od tej chwili drużynę

Odyna. Pozostali zmarli udawali się do ponurej podwodnej krainy Hel⁹.

W niektórych kulturach starożytnych o pośmiertnych losach duszy decydował pogrzeb, dopełnienie stosownych obrzędów. W przekonaniu starożytnych Greków, jeżeli zmarły nie otrzymał prawidłowego pochówku, jego dusza nie mogła odejść w zaświaty i musiała się błąkać. Pogrzebanie zwłok było najważniejszym, najświętszym obowiązkiem, zwłaszcza wobec zmarłych z własnej rodziny. Stąd dramat *Antygony*, ryzykujące życie, by wypełnić ten obowiązek. W starożytnym Rzymie różne grupy ludności tworzyły stowarzyszenia mające na celu dbanie o pogrzeb swoich członków. Również średniowiecze знаło rozmaite Bractwa Dobrej Śmierci, które spotykały się wprawdzie przy kuflu piwa, ale których statutowym obowiązkiem było zapewnienie sobie nawzajem godziwego pochówku. Przekonanie o wielkim znaczeniu pogrzebu było też obecne w Kościele pierwotnym. Jednym z obowiązków diakona było dbanie o pochówek zmarłych i to nie tylko chrześcijan¹⁰. Zresztą w katalogu uczynków miłosiernych co do ciała według starego katechizmu jest: *umarłych grzebać*.

Dysponując tylko pozostałościami kultury materialnej jako jedynym źródłem do zrozumienia świata przeszłości, mimo sięgania po analogie etnograficzne czy nieliczne źródła pisane, stajemy często bezradni, nie mogąc odtworzyć tego, co należy do kultury duchowej, zwłaszcza tak subtelnej i nie podlegającej łatwej racjonalizacji, jak świat wierzeń religijnych. Jedno jednak jest pewne: głębokie przekonanie o istnieniu życia pozagrobowego, niezgoda na śmierć i intuicja zmartwychwstania towarzyszą człowiekowi od najdawniejszych czasów. Świat wierzeń, potwierdzony głównie przez istnienie pochówków, a także sztuka jako zdolność abstrakcyjnego myślenia są uznawane za niekwestionowane dowody pełnego człowieczeństwa na spornych wczesnych etapach antropogenezy.

⁹ S. Piekarczyk, *Mitologia germańska*, Warszawa 1979.

¹⁰ Jedna z reguł diakona mówiła: „Jeżeli mieszka on w mieście nadmorskim, niech często obchodzi wybrzeża, by się przekonać, czy nie znajdują się tam zwłoki jakiegoś rozbitka; jeśli tak, niech go ubierze i pochowa”, (A. Cholewiński, *Chrześcijaństwo ponownie odkrywane*, Warszawa 1993, s. 77).

Jacques Dupuis SJ

Dialog międzyreligijny w dobie pluralizmu (I)

Dialog międzyreligijny nie jest czymś nowym. Tworzące się chrześcijaństwo w epoce apostoelskiej musiało głosić swoje przesłanie w kontekście judaizmu, z którego wyrosło, jak również w odniesieniu do innych religii, z którymi się zetknęło. Nowością natomiast jest rosnąca świadomość, że współczesny świat jest zanurzony w pluralizmie kultur i tradycji religijnych oraz że prawo do różnorodności jest powszechne. Nie ma potrzeby przedstawiać rozmaitych przyczyn takiego stanu rzeczy. Są one dostatecznie znane i wynikają w takim samym stopniu z porządku politycznego i ekonomicznego, jak z kontekstu czysto ludzkiego, kulturowego czy religijnego.

Interesuje nas tutaj to, co się wiąże z pytaniem, czy nowa świadomość wielości religii obecnych pośród nas, nam, chrześcijanom, coś mówi, gdy podejmujemy refleksję nad swoją wiarą. Jaka postawa wobec „innych”: muzułmanów, hinduistów, buddystów oraz przedstawicieli pozostałych religii powinna wynikać z wiary chrześcijańskiej? Obowiązkowa tolerancja czy też życzliwe przyjęcie? Arogancka zarożumiałość czy może wielkoduszne otwarcie? Prozelityzm czy dialog?

Trzeba powiedzieć, że postawa chrześcijaństwa wobec innych tradycji religijnych w znacznym stopniu się zmienia. Nie odtworzymy tutaj spornych kwestii ciągnących się przez długie wieki historii chrześcijaństwa, w ciągu których Kościół oficjalnie lub pogardliwie je odrzucał albo w najlepszym wypadku zajmował wobec nich postawę lekceważącej pobłażliwości. Wystarczy wspomnieć, że II Sobór Watykański (1962-1965)

* Tekst wygłoszony podczas konferencji zorganizowanej przez autora, która odbyła się w Instytucie Lumen Vitae w Brukseli 4 V 1998 (przekład za: *Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme*, „Nouvelle Revue Théologique”, nr 4/1998, s. 544-563 – red.).

jako pierwszy w historii soborów Kościoła wypowiedział się pozytywnie o innych religiach. Nie należy przy tym przesadzać z liczbą pozytywnych elementów, które zostały w nich uznane przez sobór.

Oczywiście, że konkretna postawa Kościoła względem innych religii wynika z uznania w nich wartości pozytywnych bądź nie. Nie należy się zatem dziwić, że aktualne podjęcie tematu dialogu międzyreligijnego jest także dla Kościoła czymś nowym. Przed II Soborem Watykańskim w ogóle nie było o tym mowy. Wiadomo skądinąd, że encyklika Pawła VI „*Ecclesiam suam*”, opublikowana w trakcie trwania soboru (1964), była bardzo silnym bodźcem do podjęcia dialogu. W dokumencie tym papież mówi, że przeznaczeniem Kościoła jest kontynuowanie dialogu zbawienia, który Bóg prowadził z ludzkością w ciągu wieków. Paweł VI przedstawił cztery koncentryczne kręgi tego dialogu, z których jeden obejmuje członków religii niechrześcijańskich.

Zauważmy jednak, że Paweł VI, zachęcając do dialogu międzyreligijnego, nie wypowiedział się, jaką rolę mogłyby on ewentualnie odgrywać w ewangelizacyjnej misji Kościoła. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest nadal negatywna ocena wartości religii niechrześcijańskich. W tym wypadku wypowiedzi soborowe niewiele się różnią od treści encykliki. Wszędzie w dokumentach soborowych ewangelizacyjna misja Kościoła pozostaje ściśle utożsamiona z głoszeniem Jezusa Chrystusa *niechrześcijanom*. Dialog międzyreligijny jest, za Pawłem VI, pozytywnie zalecany w zakończeniu konstytucji duszpasterskiej „*Gaudium et spes*” (nr 92), lecz nie ma mowy o tym, że stanowi integralną część misji samego Kościoła, jak na to zasługuje.

W innym miejscu pokazałem, że znaczenie ewangelizacyjnej misji Kościoła w latach posoborowych znacznie się zmieniło, aż do włączenia jako integralnych i twórczych elementów tej misji z jednej strony promocji i wolności ludzkiej, a z drugiej dialogu międzyreligijnego¹. W jednym z ostatnio wydanych dokumentów Sekretariatu ds. Dialogu Międzyreligijnego ewangelizacyjna

¹Por. J. Dupuis, *Le dialogue interreligieux dans la mission évangélisatrice de l'Église*, w: tenże, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1991, s. 269-297.

misja Kościoła jest przedstawiona jako *jedna rzeczywistość, lecz złożona i wielopłaszczyznowa*, w której dialog międzyreligijny stanowi jeden z *zasadniczych elementów*. Dialog ten jest opisany następująco: *Istnieje (...) dialog, dzięki któremu chrześcijanie spotykają wyznawców innych tradycji religijnych, aby wspólnie poszukiwać prawdy i współpracować w dziełach służących dobru wspólnemu*². Tekst ten ma wymowne znaczenie: dialog międzyreligijny ze strony Kościoła jest elementem ewangelizacji. Chrześcijanie wraz z innymi wspólnie przemierzają drogę w poszukiwaniu prawdy. Trzeba to sobie uświadomić.

Z metodologicznego punktu widzenia należy dodać, że dialog międzyreligijny ma pierwszeństwo w stosunku do teologii pluralizmu religijnego. Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej oraz innych tradycji religijnych jest „działaniem pierwotnym” względem refleksji teologicznej dotyczącej znaczenia i wartości religii. Wiadomo, że teologia wyzwolenia przedłożyła ortopraksję nad ortodoksję. Niezależnie od niejednoznaczności języka i niezrozumienia oznacza to, że w kontekście opresji i strukturalnej niesprawiedliwości działanie na rzecz wyzwolenia człowieka zakorzenione w wierze powinno poprzedzać wszelkie rozważania teologiczne. Działanie praktyczne podjęte jako pierwsze pozwoli odczytać Objawienie w zupełnie nowym świetle i odnaleźć w nim konieczną inspirację do odnowionego sposobu postępowania. Jest to koło hermeneutyczne między tekstem i kontekstem, między wydarzeniem pierwotnym i przeżytym doświadczeniem.

To samo dzieje się w kontekście pluralizmu religijnego i perspektywie tworzenia teologii tego pluralizmu. Pierwszym niezbędnym działaniem będzie w tym wypadku praktyka dialogu międzyreligijnego przeżyta w wierze. Wychodząc z tego doświadczenia, Objawienie będzie odczytane ponownie, ale już w inny sposób, co pozwoli na odnowioną ocenę prawdziwego znaczenia oraz wartości tradycji religijnych w odniesieniu do

² Sekretariat ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Postawa Kościoła katolickiego wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji*, (tłum. za: „Documentation Catholique” 81/1984/, s. 844-849, nr 13).

tego, co Boskie. Oznacza to, że dialog nie jest prostą konsekwencją teologicznej oceny religii, lecz ją poprzedza jako warunek konieczny. Teologia religii będzie teologią hermeneutyczną, w której kontekście i tekście we wzajemnym działaniu i reakcji następuje spotkanie doświadczenia rzeczywistości i Objawienie. Będzie ona nie tylko „teologią DLA dialogu”, lecz co więcej „teologią w dialogu” lub „DIALOGU”³.

Analogia z teologią wyzwolenia zachowuje wartość również w innym sensie. Mówi się, że „wyzwolenie” nie jest tylko nowym pojęciem, na bazie którego teologia może i powinna tworzyć swój dyskurs. Chodzi raczej o nowy sposób pojmowania samej teologii w kontekście niesprawiedliwości i opresji. Oznacza to uprawianie teologii w kontekście, co pociąga za sobą interpretację kontekstualną całej rzeczywistości. Ma to znaczenie także dla teologii religii. Tym bardziej religie nie stanowią dla dyskursu teologicznego nowego przedmiotu. Stanowią natomiast kontekst, w którym dokonuje się refleksja teologiczna, a więc nadają całości kształt refleksji teologicznej. Kontekstualna teologia pluralizmu teologicznego będzie w tym sensie „teologią międzyreligijną”.

Naszą intencją jest uświadomienie wzajemnej interakcji między dialogiem międzyreligijnym i teologią pluralizmu religijnego. W pierwszej części naszego wystąpienia pragniemy pokazać, że dialog w najgłębszym znaczeniu bazuje na otwartej teologii religii i pluralizmu, a w drugiej, że ze swojej strony dialog wpływa na teologię.

Teologiczny fundament dialogu

„MISTERIUM JEDNOŚCI”. Aby położyć fundament pod *relacje między Kościołem a religiami niechrześcijańskimi* soborowa deklaracja „*Nostra aetate*” stwierdza: *Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek, ponieważ Bóg*

³Por. J.A. Di Noia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington 1994, s. 127.

sprawił, że cały rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi, jeden także mają cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich (DRN 1). Dialog opiera się zatem na wspólnocie mającej początek i koniec w Bogu przez zbawienie w Jezusie Chrystusie. Natomiast nie ma nawet wzmianki o obecności i działaniu Ducha Świętego we wszystkich ludziach oraz w religiach niechrześcijańskich.

Wiadomo, że II Sobór Watykański dopiero stopniowo odkrywał na nowo ekonomię Ducha i że owoce tego można znaleźć zasadniczo w konstytucji „*Gaudium et spes*”. Trzeba zatem stwierdzić, że sobór bardziej dostrzegał działanie Ducha Świętego w ziemskich aspiracjach i pragnieniach ludzkości, takich jak pokój i braterstwo, praca i rozwój, niż w pragnieniach i działaniach bezpośrednio religijnych.

UNIWERSALNA OBECNOŚĆ DUCHA BOŻEGO. Dopiero w teologii posoborowej zauważono, że Duch Boży jest tak samo obecny w życiu religijnym ludzi wyznających „inne” religie, jak w życiu chrześcijan i w Kościele. Znaczenie takiej wizji w umacnianiu podstaw dialogu międzyreligijnego nie może umknąć naszej uwagi. Wizja ta była przyjmowana bardzo powoli, nie znajdziemy żadnego jej śladu w nauczaniu Pawła VI. Aby zdać sobie z tego sprawę, wystarczy zauważyć, że w adhortacji apostolskiej „*Evangelii nuntiandi*” (1975), która podsumowuje pracę synodu biskupów poświęconego ewangelizacji współczesnego świata, jest mowa o Duchu o tyle, o ile kieruje On Kościołem i jego możliwościami w wypełnieniu misji ewangelizacyjnej (EN 75) zawierającej się zasadniczo w głoszeniu Ewangelii. „Inni” są tam wymienieni jedynie jako *adresaci ewangelizacji* (EN 49), a nie jako partnerzy dialogu, o którym nie ma tam żadnej wzmianki. Zatem Paweł VI, który dzięki „*Ecclesiam suam*” stał się „papieżem dialogu”, zachował milczenie w tym względzie.

Dostrzeżenie uniwersalnej obecności i działania Ducha Bożego w innych tradycjach religijnych stanowi największy wkład Jana Pawła II w tworzenie fundamentu teologicznego dialogu międzyreligijnego. Nie ma potrzeby cytować wszystkich teks-

tów⁴. Wystarczy zatrzymać się na ideach przewodnich. W swojej pierwszej encyklice „Redemptor hominis” (1979), papież zauważa, że *zdecydowane przekonanie w wierze niechrześcijan jest owocem Ducha Prawdy i pyta: A czy niejednokrotnie zdecydowane przekonania w wierze wyznawców religii pozachrześcijańskich – będące również owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa – nie mogłoby wprowadzić w zakłopotanie chrześcijan, tak nieraz zbyt skłonnych do powątpiewania w prawdy objawione przez Boga i głoszone przez Kościół (...)?* (RH 6).

Nie można choćby krótko nie nawiązać do przemówienia wygłoszonego wobec Kurii Rzymskiej 22 XII 1986 r., dwa miesiące po Światowym Dniu Modlitw o Pokój, który miał miejsce w Asyżu 27 X 1986 r.⁵ Papież podjął problem fundamentu dialogu tak, jak to przedstawił sobór: *jedność rodzaju ludzkiego w stworzeniu i odkupieniu, a w konsekwencji jedność początku i przeznaczenia w Bogu. Papież widzi w tym misterium jedności jednoczące wszystkich ludzi niezależnie od różnic, jakie mogą istnieć na skutek warunków życia: Wszelkie różnice są mniej istotne w porównaniu z jednością, która jest czymś radykalnym, fundamentalnym i determinującym* (nr 3). Co więcej, *do misterium jedności – fundamentu dialogu – papież dodaje jeszcze aktywną obecność Ducha Bożego w życiu religijnym „innych”*. Stwierdza: *Każdej autentycznej modlitwie towarzyszy wpływ Ducha Świętego, który „przyczynia się za nami” i „gdy nie umiemy się modlić tak, jak trzeba”, sam modli się w nas „w błaganiach, których nie można wyrazić słowami”, jako „Ten, który przenika serca, zna zamiar Ducha”* (Rz 8, 26-27). *Istotnie, każdą prawdziwą modlitwę pobudza Duch Święty, który w tajemniczy sposób jest obecny w sercach wszystkich ludzi* (nr 11).

⁴Obszerny wybór tekstów papieskich na ten temat można znaleźć w: J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, dz. cyt., s. 283-291. Tenże, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, coll. Cogitatio fidei 200, Paris 1997, s. 261-270; wersja anglojęzyczna: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll N.Y. 1997.

⁵Por. Jan Paweł II, *To, co powinno stać się kontynuacją spotkania w Asyżu*, w: „L'Osservatore Romano”, nr 11-12/1986, s. 15, 32.

Należałoby obszernie zacytować tekst encykliki „Dominum et vivificantem” (1986) o Duchu Świętym, gdzie papież pisze na temat teologicznego rozwoju w szerokim zakresie idei powszechnej obecności Ducha w ciągu całej historii zbawienia, od samego początku po dziś dzień, która wykraczała poza granice Kościoła⁶. Tutaj wystarczy przywołać jeszcze encyklikę „Redemptoris missio” (1990), gdzie Jan Paweł II pisze wprost, że obecność Ducha przenika nie tylko życie religijne poszczególnych ludzi, lecz także religie, do których należą. *Obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii* (RM 28).

Z tekstów tych stopniowo wylania się jedna doktryna: Duch Święty jest obecny i działa w świecie, w wyznawcach innych religii oraz w samych tradycjach religijnych. Autentyczna modlitwa (nawet skierowana ku jeszcze nieznanemu Bogu), wartości i cnoty ludzkie, skarby mądrości ukryte w tradycjach religijnych, dialog i rzeczywiste spotkanie między ich wyznawcami stanowią owoce aktywnej obecności Ducha.

POWSZECHNOŚĆ KRÓLESTWA BOŻEGO. Poszukując teologicznego fundamentu dialogu religijnego, trzeba również podkreślić uniwersalność Królestwa Bożego, do którego w całej pełni należą wyznawcy innych religii i w którym mają udział wspólnie z chrześcijanami. Jedną z przedsoborowych tradycji teologicznych, czyniąc rozróżnienie między Królestwem Bożym obecnym w historii oraz jego pełnią eschatologiczną, utożsamiała to pierwsze z Kościołem pielgrzymującym: Kościół stanowił Królestwo Boże obecne w świecie i historii. W innym miejscu pokazałem, że II Sobór Watykański w konstytucji „Lumen gentium” wcale nie zdystansował się od tego utożsamienia⁷. Międzynarodowa Komisja Teologiczna oraz Katechizm Kościoła Katolickiego także nie poszły dalej. Pierwszym dokumentem Magisterium Kościoła, który potwierdza, choć z pewną rezerwą, rozróżnienie między Królestwem Bożym obecnym w historii oraz Kościołem jest encyklika „Redemptoris missio”,

⁶ Por. DV 53.

⁷ Por. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, dz. cyt., s. 501-541, zwłaszcza s. 506-511.

gdzie znajdujemy następującą wypowiedź: *Prawdą jest zatem, że zaczątkowana rzeczywistość Królestwa może się znajdować również poza granicami Kościoła w całej ludzkości, o ile żyje ona „wartościami ewangelicznymi” i otwiera się na działanie Ducha, który tchnie, gdzie i jak chce* (RM 20). Chodzi zatem tutaj o ostatnie odkrycie oparte na ponownym odczytaniu Nowego Testamentu i przesłanie samego Jezusa.

Ostateczne ustanowienie panowania Bożego w świecie i historii, co wyraża językiem symbolicznym Królestwo Boże, jest właśnie powszechną obecnością tajemnicy zbawienia działającej w całej ludzkości. W niej można łatwo doszukać się konsekwencji dla teologii religii i dialogu.

Współczesna refleksja chrystologiczna przywróciła wartość Królestwu Bożemu jako centralnemu miejscu w przepowiadaniu Jezusa. Nie ma potrzeby specjalnie tego podkreślać, warto tylko uwydatnić fakt, że dla Jezusa Chrystusa Królestwo, które Bóg w Nim ustanowił, faktycznie było rzeczywistością powszechną, o której mówimy. Trzeba zatem uważać, by nie odczytywać Ewangelii w zbyt wąskim znaczeniu, co dzieje się spontanicznie, gdy interpretujemy „po chrześcijańsku” słowa Jezusa na temat Królestwa, jego obszaru i wiary oraz koniecznych warunków, aby do niego wejść.

Dla samego Jezusa Królestwo ma pierwszeństwo względem Kościoła, który założył po zmartwychwstaniu, aby służył Królestwu. Żeby to zobaczyć, wystarczy przyjrzeć się postawie Jezusa wobec „obcych”, czyli nie-Żydów, których spotkał na swojej drodze. Pomyślmy o miejscu, jakie zajmują Samarytanie – „heretycy” – w postawach i przypowieściach Jezusa, albo o gestach i cudach, jakie czyni On względem obcokrajowców i na ich prośbę podczas wyprawy do Syro-Fenicji, albo też o wierze setnika, o której sam powiedział, że podobnej nie spotkał w Izraelu (Mt 8,10). Wiara, jaką Jezus znalazł u „pogańnika”, dała mu okazję do ogłoszenia, że wielu, którzy przyjdą ze wschodu i zachodu, wejdzie do Królestwa niebieskiego (Mt 8,11-12). Wszystkie te fragmenty, jak również wiele innych, pokazują, że dla Jezusa Królestwo Boże stanowi powszechną rzeczywistość zbawienia, w której już uczestniczą wszyscy ludzie i wszystkie ludy niezależnie wyznawanej przez siebie religii.

To właśnie musimy odkryć na nowo w perspektywie, która wykracza poza wąski eklezjocentryzm, mającej na celu stworzenie otwartej teologii religii i dialogu. Powszechność Królestwa zawiera się w tym, że: chrześcijanie oraz „inni” dzielą to samo misterium zbawienia w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli to misterium dociera do nich w różny sposób. Wszyscy wchodzą do Królestwa Bożego w historii przez wiarę i nawrócenie do Boga. Królestwo jest obecne w świecie wszędzie tam, gdzie „jego wartości” żyją i są prawdziwe. Teologia religii i dialogu, działając pod natchnieniem Ducha, powinna zatem pokazać, w jaki sposób „inni” uczestniczą w rzeczywistości Królestwa Bożego w świecie i w historii. Wyznawcy innych religii, odpowiadając szczerą praktyką własnej religii na wezwanie skierowane do nich przez Boga, tym samym stają się w prawdzie aktywnymi członkami Królestwa, mimo że nie są formalnie tego świadomi.

Teologia dialogu międzyreligijnego przyjmuje zatem perspektywę, w której centrum znajduje się Królestwo, nie marginalizując perspektywy chrystocentrycznej, ponieważ Bóg ustanowił swoje królestwo między ludźmi w Jezusie Chrystusie. Jedno z ujęć absolutnie nie wyklucza drugiego, wręcz przeciwnie, obydwie perspektywy wzajemnie odwołują się do siebie. Wszystko to zostało bardzo trafnie przedstawione w dokumencie wydanym przez Kościoły azjatyckie, zatytułowanym „Ewangelizacja w Azji”⁸, który warto zacytować tutaj nieco szerzej:

„Królestwo Boże jest (...) powszechnie obecne i wzrasta. Wszędzie, gdzie ludzie otwierają się na misterium Boskiej transcendencji, w której żyją, przekraczając samych siebie w miłości i służbie braciom, tam rozszerza się Królestwo Boże (...). „Gdzie Bóg jest przyjęty, gdzie żywe są wartości ewangeliczne, gdzie człowiek cieszy się szacunkiem (...), tam właśnie znajduje się Królestwo”. We wszystkich tych sytuacjach ludzie odpowiadają na darmowy dar Boga przez Chrystusa, w Duchu Świętym i wchodzą do Królestwa przez akt wiary (...). Chodzi tu o poka-

⁸Chodzi tu o konsultację teologiczną zwołaną przez Biuro ds. Ewangelizacji Federacji Konferencji Episkopatów Azjatyckich (FABC), Hua Hin (Tajlandia), listopad 1991. Tłum. franc. w „Documentation Catholique”, 89(1992), s. 287-293. Niniejszy fragment jest poprawiony przez autora.

zanie, że Królestwo Boże stanowi rzeczywistość, która rozciąga się ponad granicami Kościoła. Jest to rzeczywistość zbawienia w Jezusie Chrystusie, którą chrześcijanie dzielą wspólnie z innymi; jest to fundamentalne „misterium jedności”, które jednoczy nas tak mocno, że różnice wynikające z przynależności religijnej nie są w stanie nas oddzielić. Rozważane pod tym kątem „regnocentryczne” podejście teologii misji w żaden sposób nie stanowi zagrożenia dla chrystocentrycznej perspektywy naszej wiary. Przeciwnie, „regnocentryzm” przywołuje chrystocentryzm i odwrotnie, gdyż to w Jezusie Chrystusie i przez Jego zbawcze działanie Bóg ustanowił swoje Królestwo na ziemi i w historii ludzkiej (nry 29-30).

Wyznawcy religii niechrześcijańskich uczestnicząc w tajemnicy zbawienia, przynależą zatem do Królestwa Bożego już obecnego jako rzeczywistość historyczna. Trzeba jeszcze zrobić kolejny krok i powiedzieć, że same religie mają wkład w budowaniu Królestwa Bożego w świecie. Nie można więc oddzielać osobistego życia religijnego zwolenników innych tradycji religijnych od religii, którą te osoby wyznają i w której wyraża się konkretnie ich życie religijne. Jeśli, jak to trzeba stwierdzić, ich odpowiedź na Boże zaproszenie konkretyzuje się i jest oparta na obiektywnych elementach, które składają się na te tradycje, takich jak ich „pisma święte” oraz ich praktyki „sakramentalne”, to również trzeba przyznać, że same te tradycje mają *nadprzyrodzone części łaski*⁹ wobec swoich wyznawców. Odpowiadając na te elementy łaski znajdują zbawienie i stają się obywatelami Królestwa Bożego w historii. Wynika z tego, że religie niechrześcijańskie na sposób tajemniczy mają wkład w budowanie Królestwa Bożego w świecie i pośród tych, którzy do niego należą. Stanowią one dla swoich wyznawców rodzaj mediacji Królestwa, nawet jeśli trudno ją opisać teologicznie w sposób bardziej precyzyjny. Bez wątpienia różni się ona od mediacji, z jaką chrześcijanie spotykają się w Kościele.

Wynikają z tego ważne wnioski dotyczące dialogu międzyreligijnego. Dialog zachodzi między ludźmi, którzy już należą do

⁹ Por. K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: *Schriften zur Theologie*, t. V, Einsiedeln 1962, s. 136-158 (143).

Królestwa Bożego, założonego w historii przez Jezusa Chrystusa. Pomimo różnic związanych z przynależnością religijną ludzie ci pozostają w łączności duchowej w rzeczywistości misterium zbawienia, choć różni ich porządek „sakramentalny”, tzn. sposób mediacji tego misterium. W rzeczywistości jedność jest jednak bardziej istotna i niesie ze sobą więcej konsekwencji niżeli różnice płynące ze znaków. Tutaj leży wyjaśnienie głębokiej wspólnoty w Duchu, na której można budować dialog międzyreligijny, o ile będzie szczery i autentyczny¹⁰. Pokazuje to również, dlaczego dialog jest dzieleniem się, na które składa się przyjmowanie i dawanie. Chodzi zatem o zachowanie komunikacji w dwóch kierunkach, tak aby nie mówić o monologu, lecz o dialogu, gdyż rzeczywistość Królestwa Bożego rozwija się we wzajemnej wymianie między chrześcijanami oraz innymi. Dialog sprawia, że ta komunია pierwotna ma charakter bezpośredni w rzeczywistości zbawienia, którą jest Królestwo Boże, jakie przyszło w Jezusie dla wszystkich.

Uświadamia nam to także fakt, że chrześcijanie i niechrześcijanie są wezwani do wspólnego budowania Królestwa Bożego w świecie i historii. Królestwo, które już wspólnie dzielą, mogą i powinni budować razem przez nawrócenie, szerzenie wartości ewangelicznych aż do czasu wyjścia poza historię, gdy osiągnie ono pełnię eschatologiczną (por. „Gaudium et spes”, 39). Chyba nic nie stanowi tak głębokiego fundamentu teologicznego i mocniejszego argumentu na rzecz dialogu międzyreligijnego, jak przekonanie, że pomimo różnic między wyznawcami różnych religii są oni współobywatelami Królestwa Bożego i wspólnie wędrują ku jego pełni, ku nowej ludzkości, jaką Bóg zaplanował na koniec czasów. Bóg zaprasza wszystkich, aby wraz z Nim uczestniczyli w budowaniu Jego Królestwa.

cdn.

thum. Piotr Samerek SJ

¹⁰ Por. H. Le Saux (Abhishiktananda), *The Depth-Dimension of Religious Dialogue*, w: „Vidyajyoti”, nr 45/1981, s. 202-221.

Andrzej Lam

Mickiewicz jako tłumacz Anioła Ślázaka

Zbiór wierszowanych epigramatów, zatytułowanych „Zdania i uwagi”, które Mickiewicz dołączył w pilnym trybie do drukującego się już VIII tomu „Poezji” z jesieni 1836 r., od ponad stu lat budzi zainteresowanie badaczy. Dzieje się tak zarówno ze względu na niezwykłą rolę tych rymów – świadomym aktem 36-letniego poety zamykają poetycką twórczość Mickiewicza przeznaczoną do druku – jak ze względu na stosunek do źródeł wymienionych w podtytule: „Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślázaka i Sę-Martina”. Obcowanie z pismami tych mistyków i myślicieli religijnych rozciągało się na lata: Jakubowi Böhme poświęcił Mickiewicz w 1853 r. rozprawkę, podyktowaną Armandowi Levý po francusku (przełożoną na polski przez Artura Górskiego), tłumaczył też myśli Saint-Martina prozą, z czego zachowały się urywki, w tym tak istotne, jak wielokrotnie cytowane wyznanie: *Nie należałoby pisać wierszy, tylko po zrobieniu cudu jakiego, gdyż to tylko powinno być przedmiotem poezji*¹.

Z trzech wymienionych przez Mickiewicza autorów na szczególną uwagę zasługuje Anioł Ślázak, chociażby dlatego, że był poetą – i właśnie jego pełne religijnego żaru i zadziwiających paradoksów epigramaty określiły w znacznym stopniu formę wypowiedzi, jaką posłużył się w „Zdaniach i uwagach” Mickiewicz. Zaintrygowało to Wilhelma Bruchnalskiego, autora poprzedzonego krótkim wstępem zestawienia. Bruchnalski zidentyfikował jako przekłady, bardziej lub mniej wierne, 40 dystychów (na ogólną liczbę 121), umieszczając obok siebie

¹ Stanisław Pigoń, który tekst korygował – ponieważ nie zachował się odpis Chodźki, a Władysław Mickiewicz przekazał go drukiem niestarannie – nie mógł pierwowozoru tej myśli odnaleźć.

tekst Mickiewicza i jego niemiecki pierwowzór². Powołał się przy tym na rozprawkę swojego w tym względzie poprzednika, Lucjana Siemieńskiego, pt. „Anioł Ślązak” z V tomu jego „Dzieł” (1881), który odnalazł takich zbieżności 13; spośród nich Bruchnalski nie mógł potwierdzić tylko jednej, odnoszącej się do sentencji „Środek” (*oryginału pomimo kilkakrotnego przeglądania „Pielgrzyma” nie odnalazłem – stwierdził*). Brzmi ona: *Bóg nie nad głową mieszka, lecz w środku człowieka, / Więc kto w głowę zachodzi, od Boga ucieka.*

Aby rozstrzygnąć, czy taka podstawa istnieje, trzeba przypomnieć, że Mickiewicz zamieścił w swoim zbiorze myśl bardzo do tamtej podobną, zatytułowaną „Gdzie niebo”: *Do nieba patrzysz w górę, a nie spojrzysz w siebie; / Nie znajdzie Boga, kto go szuka tylko w niebie* – i dla tej Bruchnalski dostrzegł odpowiednik w dwuwierszu Ślązaka: *Halt an, wo läuffst du hin, der Himmel ist in dir: / Suchst du Gott anderswo, du fehlst in für und für* (I 82; Ach stójże, dokąd gonisz, niebo jest wszak w tobie: / Gdzie indziej szukasz Boga, więc mijasz się z nim co dzień). Ale i śląski poeta napisał własną jej parafrazę (co nie jest u niego rzadkością): *Christ mein, wo läuffst du hin? Der Himmel ist in dir, / Was suchst du ihn denn erst bei eines andern Thür?* (I 298; Chrześcijaninie, dokąd gonisz? Niebo jest wszak w tobie, / Dlaczego więc go szukasz u drzwi cudzych płonnie?). Nietrudno wykazać, że „Środek” zawiera niektóre elementy zaczerpnięte z pierwszej, inne z drugiej sentencji, i że są w nim także motywy u Ślązaka nieobecne. Zwraca uwagę nie tylko zamiana drugiej osoby na trzecią, a zatem oddramatyzowanie formy, i skonkretyzowanie nieokreślonej przestrzeni domniemanego nieba zwrotem *nie nad głową*, lecz również znamienne przesunięcie znaczeniowe w drugim wersie: *kto w głowę zachodzi* to oczywiście taki człowiek, który mędrkuje, zamiast szukać Boga w środku, czyli w sercu. Przesunięcie

² W. Bruchnalski, *Zdania i uwagi Anioła Ślązaka w przekładzie Mickiewicza*, „Pamiętnik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza”, 1889, s. 201–211. Są to następujące utwory (w Mickiewiczowskim tekście nie numerowane): 2, 4, 12–18, 20–26, 28–36, 42, 49–51, 58, 60, 68, 76, 79, 91, 94, 98, 107, 117, 121.

polega na tym, że ów człowiek szuka Boga w dwóch przestrzeniach: najpierw nad głową, gdzieś daleko i wysoko, potem – we własnej głowie, a mimo to oba te zdania połączone są spójnikiem „więc”. Interferencja znaczeniowa powoduje, że szukanie Boga w niewłaściwym miejscu, nad głową, utożsamia się z umysłową spekulacją, zachodzeniem w głowę. Tego zaś nie ma w przytoczonej podstawie. Relacja ta budzi pytanie, jak wiernym tłumaczem Ślązaka był Mickiewicz: czy poza dążeniem do oddania jak najściślej myśli pierwowzoru, co da się stwierdzić w wielu przypadkach, pozwalał sobie również na parafrazy świadomie modyfikujące jego znaczenie?

Tak więc „zdań i uwag”, zidentyfikowanych jako przekłady, jest razem 41, obecnie zaś można tę liczbę dość znacznie powiększyć. Najpierw wypada jednak ustalić, o jakim zbiorze tekstów jest mowa. Przechowywany w paryskim muzeum Mickiewicza rękopis brulionowy opisał Stanisław Pigoń³. Można tu znaleźć informację, że na czele rękopisu umieścił poeta motto z Anioła Ślązaka w języku niemieckim: *Ruh ist das höchste Gut; und wäre Gott nicht Ruh, / Ich schlosse vor Ihm selbst mein Augen beide zu* (Pokój najwyższym dobrem, gdyby Bóg nim nie był, / Sam bym przed nim zamknął oczy oba wtedy), co już samo w sobie jest dowodem, że czytał śląskiego poetę w oryginale, a nie tylko za pośrednictwem St. Martina. Pochodzi ono z książki pierwszej „Pątnika cherubińskiego” (49) i nosi tam tytuł „Die Ruh ist's höchste Gut” (Pokój jest dobrem najwyższym)⁴. W Mickiewiczowskim tekście drukowanym znalazła się ona na drugim miejscu i, oczywiście, w przekładzie: *Pokój jest przyszłym dobrem, przyszłym szczęściem mo-*

³ St. Pigoń, *Autograf „Zdań i uwag” A. Mickiewicza*, Wilno 1928. Rozprawy i materiały Wydziału I Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie, t. II, z. 1.

⁴ Cytaty z Anioła Ślązaka wg wydania: *Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann*, Nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben von Wilhelm Bölsche, Jena 1923; ich wersje polskie w przekładzie autora. Przyszłym zadaniem byłoby ustalić, z jakiego wydania mógł korzystać Mickiewicz. Swobodniejsze tłumaczenia wybranych epigramatów wyszły spod pióra Józefa Jankowskiego (Warszawa 1924), Adama Szerbowski (Warszawa – Zamość 1937), Bernarda Antochewicza (Wrocław 1992; tu jednak odstępstwa od oryginałów są niekiedy zbyt dotkliwe).

jem: / *Nie chciałbym Boga, gdyby Bóg nie był pokojem* – który wykazuje następujące różnice: zamiast *najwyższego dobra* jest *przyszłe dobro*, zamiast metaforycznego zamknięcia oczu przed Bogiem wyrażenie niechęci wprost: *Nie chciałbym Boga...* – co jest wyrażeniem dosadniejszym i jeszcze bardziej niedogmatycznym. Tytuł nadał poeta temu dwuwierszowi łaciński: „Pax Domini”, jeden z trzech w tym języku.

Drugie miejsce nie znaczy jednak, że poeta śląski, którego w rozprawce o Jakubie Böhme nazwał Mickiewicz *naszym mistykiem*, został zdegradowany: oto bowiem myśl pierwsza pt. „Rzecz zaniedbana”, dla której Bruchnalski nie odnalazł pierwowzoru, pochodzi również z pierwszej księgi „Pątnika”, z bliskiego sąsiedztwa poprzedniej, gdzie brzmi: *Ich lieb ein einzig Ding und weiß nicht was es ist: / Und weil ich es nicht weiß, drum hab ich es erkiest* (43; Miłuję jedną rzecz, a nie wiem, czym jest wcale: / Dlatego zaś, że nie wiem, tym chętniej ją wybrałem), co Mickiewicz przekłada: *Jedna jest rzecz na świecie godna ludzkiej pieczy; / Ludzie o wszystkim myślą, prócz tej jednej rzeczy*, znów zamieniając pierwszą osobę na trzecią, nadając formę zagadki paradoksowi, który być może nawiązuje do formuły Tertuliana „prorsus credibile, quia ineptum est” (tym bardziej w świetle tytułu: „Man liebt auch ohn Erkennen”; u Mickiewicza: „Rzecz zaniedbana”) oraz wstawiając na miejsce miłości *pieczę i myślenie*. Epigramat ten znalazł się na czele zbioru – jak można sądzić – dlatego, że skłaniał do myślenia o Bogu jako o tajemnicy. Ale i zamknięcie zbioru takim samym epigramatem, jaki Anioł Ślązak umieścił na końcu swojej szóstej, ostatniej księgi, było równie wymowne. U Ślązaka brzmiał on: *Freund, es ist auch genug. Im Fall du mehr willst lesen, / So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen* (VI 263; Już dosyć, przyjacielu. Gdy zechcesz czytać więcej, / To idź i stań się sam i pismem, i znaczeniem); u Mickiewicza sens został zachowany, ale znów z usunięciem poufalego zwrotu do czytelnika: *Jest i więcej prawd w piśmie, lecz kto o nie pyta, / Niech sam zostanie pismem – w sobie je wyczyta*. Najwyraźniej korespondowało to z wierszem „Pytasz, za co Bóg trochę sławy mnie ozdobił”, zapowiadającym porzucenie poezji:

*Niechże prawdę zrozumie, kto Chrystusa słyszy;
Kto pragnie ziemię posiadać, niechaj siedzi w ciszy.*

Pigoń ustalił, że w notatniku pozostało 36 zdań nie przeznaczonych przez poetę do tomu „Poezji”, a z kolei w druku znalazło się 47, dla których nie ma brulionowej podstawy. Ponieważ w notatniku brak karty pierwszej i części karty piątej, badacz sądził, że brakujące teksty właśnie tam się musiały znajdować, choć z rachunku wynikało też, że dla wszystkich byłoby to miejsce zbyt skąpe. Porządek utworów jest zupełnie inny niż w druku, ustalić więc tego nie sposób, ale zwraca uwagę, że brakuje w brulionie m.in. 24 zblokowanych w druku tekstów (są to maksymy 12–35), z których wszystkie są przekładami ze Słazaka. Wśród pozostałych brakujących jest ich co najmniej 9, czyli łącznie 33 na 47, i proporcja ta, wyraźnie odbiegająca od proporcji ogólnej, daje do myślenia, ponieważ świadczy, że z jakiegoś powodu zostały wycięte głównie te przekłady; gdyby zaś założyć, że mieściły się one na początku notatnika, umocniona by została hipoteza Pigionia, że powstały najwcześniej. Nie mamy jednak danych, aby podjąć wątek dociekań chronologicznych.

Odkrycie wszystkich pierwowzorów nie jest łatwe, zarówno ze względu na pokaźną liczbę wchodzących w skład „Pamiętnika cherubińskiego” utworów – jest ich półtora tysiąca z górą – jak i dlatego, że parafrazy bywają czasem dość odległe. Przy tym zaś trzech przywołań w tytule pisarze obficie czerpali, co w obrębie myśli mistycznej było niemal regułą, z poprzedników; dochodzi zaś jeszcze do tej trójki wymieniony w brulionie, a pominięty w druku niemiecki filozof religijny Franz Baader. Nic więc dziwnego, że ewidencja Bruchnalskiego nie była kompletna, a może i w przyszłości uda się do obecnych przyczynków coś jeszcze dorzucić. Tymczasem zaś można stwierdzić, że poza opisanymi już epigramatami, inicjalną „Rzeczą zaniedbaną” i „Środkiem”, kilkanaście dalszych ma odniesienia do „Pamiętnika cherubińskiego”. Tak więc „Próba”: *Wtenczas powiesz, człowieku, żeś go dzien zbawienia, / Jeśli zdołasz wnieść w piekło i nie czuć płomienia* – podejmuje motyw występujący u Słazaka najwyraźniej w maksymie: *Die Hölle schad't*

mir nichts, wär ich gleich stets in ihr; / Daß dich ihr Feuer brennt, das lieget nur an dir (V 96; Nie zmoглоby mnie piekło, choćbym tam przebywał; / Że jego płomień czujesz, w tobie jest przyczyna). Myśl ta przybrała u Mickiewicza również inny kształt: *Grzech jest palnym żywiołem: więc kto grzechu nie ma, / Może stać w środku piekła, ogień go nie ima*.

Innego rodzaju zależność występuje w dystychu „Słowo i ciało”: *Słowo stało się ciałem, ażeby na nowo / Ciało twoje, człowieku, powróciło w słowo*; w porównaniu z wierszem Ślázaka: *Das Wort, das dich und mich und alle Dinge trägt, / Wird wiederum von mir getragen und gehegt* (I 139; Słowo, co mnie i ciebie i wszystkie rzeczy niesie, / Niesione i chronione przeze mnie teraz będzie) – myśl jest niemal identyczna, a różnice dadzą się wytłumaczyć staraniem o większą wyrazistość oraz, jak często, rygorami zwartej formy poetyckiej, które rzadko pozwalają na przekład dosłowny. Podobnie się przedstawia stosunek między „Czasem działania”: *Kto na wieczność pracuje, drogo czas szacuje, / Bo kiedy czas ustanie, skończy się działanie* – a jego jawnym pierwowzorem: *Mensch, wirke, weil du kannst, dein Heil und Seligkeit: / Das Wirken höret auf mit Endung dieser Zeit* (IV 208; Człowieku, chciej się starać o twoje zbawienie snadnie: / Zakończy się staranie, gdy ten czas upadnie). I wreszcie „Cichość”: *Głośniejszy niżli w rozmowach Bóg przemawia w ciszy, / I kto w sercu ucichnie, zaraz go usłyszysz* – ma następujący odpowiednik: *Gott ist so über all's, daß man nichts sprechen kann, / Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an* (240; Bóg tak jest ponad wszystkim, że mówić nic nie trzeba, / Dlatego się doń modlisz lepiej wśród milczenia)⁵. Pojęcie wymownego milczenia tak wtedy intrygowało Mickiewicza, że poświęcił mu jeszcze inny, pokrewny aforyzm pt. „Jak słuchać?” (*Kto pragnie wieczne słowo w głębi własnej duszy / Sam wyraźnie usłyszeć, niech wprzód zamknie uszy*), który zresztą również został przejęty od Ślázaka, i to z tej samej książki pierwszej: *So du das ew'ge Wort in dir willst*

⁵Dodajmy, że Pigoń odnalazł pierwowzór tej myśli Mickiewicza wśród aforyzmów St. Martina. O.c., s. 7.

hören sprechen, / So mußt du dich zuvor vom Hören ganz entbrechen (85; Jeżeli wieczne słowo usłyszeć pragniesz w sobie, / To musisz przestać słuchać wprzód czegokolwiek). U Ślázaka idzie to w parze z platońskim przeciwstawieniem pisma słowu: *Die Schrift ist Schrift, sonst nichts. Mein Trost ist Wesenheit / Und daß Gott in mir spricht das Wort der Ewigkeit* (II 137; Pismo to ledwie pismo. Pragnę istotności / I aby wyrzekł we mnie Bóg słowo wieczności), i odzywa się dalekim echem w słynnej formule Mickiewicza: *Trudniej dzień dobrze przeżyć, niż napisać księgę*.

Dwa warianty tej samej myśli pojawiają się również w obrębie motywu cichego człowieka, oba z tym samym tytułem „Błogosławieni cisi”: *O kawał ziemi ludzkie dobija się plemię; / Zostań cichym, a możesz posieść całą ziemię, i: Wszyscy walczą dla dobra; któż używać będzie? / Błogosławiony cichy: ten ziemię posiedzie* – podobnie jak u Ślázaka, który podejmuje ten motyw dwukrotnie: *Du strebst so emsiglich nach einem Flecklein Erden: / Durch Sanftmut könntest du der ganzen Erbherr werden* (III 100; Tak starasz się gorliwie o ziemi kawałek: / Przez skromność mógłbyś zasię panem zostać całej), i: *Die Armuth ist ein Schatz, dem keine Schätze gleichen, / Der ärmste Mensch im Geist hat mehr als alle Reichen* (V 80; Ubóstwo skarbem ponad wszystkie skarby, / Człek duchem najuboższy nad króle bogatszy). Formuła filozofii działania i spoczynku: „Czy mam działać, czy cierpieć?” Bądź Stwórcy obrazem / I, jak On, w każdej chwili działaj i cierp razem („cierpieć” występuje tu w znaczeniu „cierpliwie znosić”), ma swoje źródło w epigramatach Ślázaka: *Fragst du, was Gott mehr liebt, ihm wirken oder ruhn? / Ich sage, daß der Mensch, wie Gott, soll beides thun* (I 217; Co Bogu miłsze, pytasz, spokój czy działanie? / Człek, powiem, rzeczom obu, jak Bóg, niech się oddaje), i: *Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk, / Sein Wirken ist sein Ruhn und seine Ruh sein Werk* (IV 166; Bóg nigdy się nie trudził i nie spoczywał, zważ, / Bo dziełem mu spoczynek, spoczynkiem dzieło wraz). Do tego kręgu należy też maksyma Mickiewicza o nieśmiertelności: *Chcesz zyskać nieśmiertelność przez jaki czyn dzielny: / Głupiś! czy chcesz, czy nie chcesz, będziesz nieśmiertelny*, u Ślázaka: *Die Ewigkeit*

ist uns so innig und gemein, / Wir woll'n gleich oder nicht, wir müssen ewig sein (V 235; Wieczności związek z nami tak ścisły jest i silny, / Że chcemy, czy nie chcemy, wieczni być musimy). I wreszcie motyw przymuszania Boga do obecności w człowieku, tak dobitnie wyrażony w „Majestacie dusz naszych”: *Sam Bóg bez wiedzy naszej nie może nas rzucić, / A choć rzuci, gdy zechcem, może do nas wrócić*, również da się odnaleźć u śląskiego poety: *Wo Gott mich über Gott nicht sollte wollen bringen, / So will ich ihn dazu mit bloßer Liebe zwingen* (I 16; Gdyby Bóg nad Boga mnie nie zechciał dźwignąć, / Przymuszę go do tego mą miłością rychło)⁶; odwrotnością tego motywu jest uzależnienie boskich narodzin od człowieka: *Gott, der die Welt gemacht und wieder kann zunichten, / Kann nicht ohn meinen Will'n die Neugeburt ausrichten* (III 80; Bóg, który świat ten stworzył i może go zniweczyć, / Nie może bez mej woli narodzin nowych święcić).

Swobodniejszych parafraz, mających może inne wspólne źródła, dałoby się odnaleźć więcej, jak motyw odpowiedzialności za zbawienie: *Gdzie kto będzie po śmierci, za życia odgadnie: / Gdzie chylił się za życia, tam po śmierci wpadnie*, wobec: *Mensch, deine Seligkeit kannst du dir selber nehmen, / So du dich nur dazu willst schicken und bequemen* (I 20; Człowieku, twe zbawienie sam odbierasz sobie, / Skoro się wokół tego krzątasz tak ochotnie); motyw mistrza i chóru: *Dobry mistrz w takim tylko chórze śpiewać lubi, / Gdzie czuje, że głos własny w harmoniji gubi*, wobec: *Ach daß wir Menschen nicht, wie dei Valdvögelein, / Ein jeder seinen Ton mit Lust zusammen schrein!* (I 265; Ach, że też my ludzie, jak leśni ptaszki, / Nie chcemy śpiewać razem, każdy swą melodię!); alegoria źródła: *O czymkolwiek rozprawa, im dłużej się wiodła, / Tym dalsza jest od prawdy, jak woda od źródła*, wobec: *Mensch, in dem Ursprung ist das Wasser rein und klar, / Trinkst du nich*

⁶ Ponieważ myśl o tym, że Bóg może wydźwignąć człowieka nad Boga, nie była dostępna potocznemu rozumieniu, została opatrzona komentarzem: „Ponad wszystko, co się w Bogu rozpoznaje albo można o nim pomyśleć, po zaprzeczającym oglądzie, o którym szukaj u mistyków”.

aus dem Quell, so stehst du in Gefahr (I 119; U źródła, człeku, woda czysta jest i rześka, / Ze źródła gdy nie pijesz, droga niebezpieczna); zapewne maksyma Ślązaka: *Das Gute kommt aus Gott, drum ist's auch sein allein; / Das Bö's entsteht aus dir: das laß du deine sein* (V 230; Od Boga idzie dobro, to jego własność więc; / Zło zaś powstaje z ciebie: i przyznaj, twoje jest), da się wysłuchać w zdaniu Mickiewicza: *Skarżysz się, że ktoś z twojej własności korzysta: / Grzech, jest to jedna twoja własność osobista*. Również motyw krzyżowej drogi: *„Uszło szczęście, i próżno dotąd za nim chodzę!” / Nie uszło, czeka ciebie na krzyżowej drodze, można odnieść do pierwowzoru: Wenn du, mein Pilger, willst in'n Himmel dich erhöhen, / So mußt du nahe zu grad über'n Kreuzweg gehen* (V 60; Jeżeli, mój pielgrzymie, chcesz się wznieść do nieba, / Krzyżową drogą prosto iść tam ci potrzeba).

Pozostają jeszcze brulionowe epigramaty przez poetę do druku nie przeznaczone. Tu trzy zdradzają swoje pochodzenie od Anioła Ślązaka. Najpierw dawny, ze średniowiecza jeszcze się wywodzący topos dziewicy i dziecka jako istot najmilszych Bogu: *Dwie istoty szczęśliwe nawet na tym świecie, / Bo zawsze bliskie Boga: dziewica i dziecię* – u Mickiewicza, i: *Gott ist nicht alles nah: die Jungfrau und das Kind, / Die zwei, die sind's allein, die Gott's Gespielen sind* (I 296; Nie wszystko bliskie Bogu: dziewica to i dziecię, / Co Bogu towarzyszą, tylko one jedne) – u Ślázaka, jeden z licznych w jego zbiorze sławiących dziewictwo i dziecięctwo, i jeden z dwóch czyniący to łącznie, w tym samym dwuwierszu (ten drugi to IV 89). Następny dotyczy relacji między Bogiem, aniołami i człowiekiem, i również ma genealogię średniowieczną w nawiązaniu do kwestii, czy człowiek może być bliższy Bogu niż anioł. Obie sentencje Mickiewicza, zarówno drukowana pt. „Milczenie”: *Zaiste, miłe Bogu jest aniołów pienie, / Ale daleko milsze człowieka milczenie* (u Ślázaka: *Die Engel singen schön: ich weiß, daß dein Gesinge, / So du nur gänzlich schweigst, dem Höchsten besser klinge*; II 32; Aniołów piękne śpiewy: wiem, że twoje pienie / Gdy milczysz całkiem, zabrzmi Najwyższemu lepiej), jak i wybrakowana: *Za co nigdy nie wstąpi anioł w duszę świętą? / Bo ona przez samego Boga jest zajęta* – są prze-

kładami ze Ślązaka, w tym drugim przypadku nawet z zachowaniem formy zagadki (*Wie, daß kein heiliges Herz von Engeln wird besessen? / Sie thun's nicht, weil es Gott für sich hat abgemessen*; V 102 – Dlaczego w serce święte nie wstąpią aniołowie? / Nie śmieją wstąpić, bo je Bóg przeznaczył sobie). Tytuł oryginału wzmacnia jeszcze zagadkowość tej myśli: „Dlaczego nikt nie jest siedliskiem aniołów” (myśli Ślązaka poświęconych relacji między ludźmi i aniołami jest zresztą więcej, np. III 107, IV 145). Ale trzeba też wziąć pod uwagę, że co w teologii średniowiecznej było rozpatrywane z całą powagą dosłowności, w poezji Anioła Ślązaka przybierało postać metaforycznej hiperboli i piętrenia sprzeczności jako figury poetyckiej. Mickiewicz często łagodził te efekty, kiedy np. w cytowanym epigramacie o pieniu aniołów i milczeniu człowieka pominął oksymoron: *twój śpiew, gdy tylko całkiem milczysz, brzmi Bogu milej*.

Osobną kwestię stanowi tajemniczy „Głos ducha”, przenoszący radość z powodu stania się brzemiennym z kobiety na mężczyznę: *Jam ciebie dziecko u Pana wyprosił...* Chociaż werbalnego odpowiednika się u Ślázaka nie znajdzie, to zwraca przecież w tym związku uwagę epigramat „Duchowa Maryja”, podejmujący znany z Böhme'go motyw ponownych narodzin: *Ich muß Maria sein und Gott aus mir gebären, / Soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren* (I 23; Muszę się Marią stać i Boga rodzić ze mnie, / Jeśli on ma na wieki zapewnić mi zbawienie), i inne podobne: *Ist deine Seele Magd und wie Maria rein, / So muß sie augenblicks von Gotte schwanger sein* (II 104; Gdy dusza twa jak panna i jak Maryja czysta, / To stanie się od Boga ciężarna natychmiast); incipit oktostychu: *Ach Freude! Gott wird Mensch und ist auch schon geboren! / Wo da? In mir: er hat zur Mutter mich erkoren [...]* (III 238; Ach szczęście! Bóg człowiekiem, narodził się właśnie! / Gdzie? We mnie: zechciał oto we mnie ujrzeć matkę); *Die Seel, die Jungfrau ist und nichts als Gott empfängt, / Kann Gottes schwanger sein, so oft sie dran gedenkt* (IV 216; Dusza, co jest dziewicą i tylko Boga wita, / Wraz Bogiem jest ciężarna, gdy jej ta myśl zaświta (por. też V 250, 252). Już choćby z tej perseweracji widać, że był to ważny topos mistyków.

Sentencje Anioła Ślázaka mają postać dwu- rzadziej cztero-wierszowych rymowanych trymetrów jambicznych (aleksandry-nów) ze średniówką po trzecim jambie; w księdze czwartej zdarzają się również utwory 6-wersowe, a w księdze szóstej jeszcze dłuższe i z bardziej kunsztownym układem rymów. Ukazały się najpierw w 1657 r. w Wiedniu, już po tym, kiedy syn polskiego szlachcica, doktor medycyny Johannes Scheffler, przyjaciel biografa słynnego mistyka Jakuba Böhme, nawrócił się na katolicyzm, przybierając imię Angelus. Przedtem przebywał na dworze luterńskiego hercoga w Oleśnicy, ale nie był zapewne wolny od obaw, czy jego zamierzenia literackie nie staną pod znakiem zapytania, ponieważ dopiero co został wydany zakaz druku tekstów mistycznych. Książka miała tytuł „Geistreiche Sinn- und Schlußreime”, co można swobodnie przetłumaczyć jako „Duchowne rymy epigramatyczno-alegoryczne”; poczynawszy od wydania z 1675 r. powiększona o szóstą księgę całość została zatytułowana „Cherubinischer Wandersmann”. Autorowi z różnych zapewne powodów zależało na tym, aby jego utwory, odwołujące się do tajemnej wiedzy o Bogu (którą sygnuje nazwiskami poprzedników, określonych jako *alle dieser geheimen Gottes-Kunst Erfahrenen*, wszyscy biegli w tej tajemnej sztuce doświadczania Boga), odbierane były jako produkt twórczości spontanicznej, a więc jakby mniej zobowiązującej w planie systemu, skoro w przedmowie wypowiedział następujące zastrzeżenie: *...pełne i wyczerpujące objaśnienie wszystkich obecnych tu słów wymagałoby wiele miejsca i byłoby dla czytelnika nużące. I bez tego nie ma wszak miary w pisaniu ksiąg, tak że nieomal więcej się teraz pisze niż czyta. Rymy te, traktujące o pochodzeniu wszelkiego dobra, tak jak napisały się autorowi, po większej części bez wstępnego namysłu i zmudnego medytowania, w krótkim czasie, tak że pierwszą księgę wygotował w ciągu czterech dni, niechże takie pozostaną...* Jeśli wierzyć autorowi, to na jeden dzień pracy twórczej przypadałoby 75 takich sentencji. Niemożliwe to nie jest i w pewnym stopniu tłumaczy obecność licznych autoparafraz i wariantów, jakby w riczerkarze czy fudze. Także sprzeczności, które jednak w obrębie religijności mistycznej są chlebem powszednim i co do których autor uznał nawet za wskazane prze-

strzec czytelnika: *Ponieważ jednak następujące rymy zawierają niemało osobliwych paradoksów bądź sprzecznych sądów, jak również bardzo wysokie, a nie każdemu znane twierdzenia o tajemnej Boskości, i tak samo o zjednoczeniu się z Bogiem bądź z boską Istotą, jak również o boskim zrównaniu i o przebóstwieniu lub stawianiu się Bogiem, i tym podobne, a którym łatwo można by wskutek skrótowego ujęcia przypisać zgubny sens lub jakieś złe mniemanie: jest rzeczą konieczną, aby wczasu ci to uświadomić.*

Spośród wszystkich tych sentencji Mickiewicz wybrał tylko dystychy i nadał im formę sylabicznego trzynastozgłoskowca, a więc – uwzględniając różnice wersyfikacji niemieckiej i polskiej – podobną. Zachował też różnorodność budowy sentencji pod względem retorycznym; obok konstatacji trzecioosobowych (w rodzaju: *Do raju drzwi otwarte, ale rzadki zdoła / Przebić się przez ogniste miecze Archanioła*, u Ślązaka I 132) występuje pytanie i odpowiedź o charakterze zagadki (*Czemu jest pierś anielska więcej Bogu droga / Niż pierś muchy? Bo więcej bierze w siebie Boga*, u Śl. I 142), przemowa i wezwanie w drugiej osobie (*Wtenczas powiesz, człowieku... Trzymaj ten sznur...*, u Śl. V 96 i I 222) i tylko dwa razy wyznanie pierwszoosobowe (*Nie chciałbym Boga... Gdybym tyle jak Chrystus mógł wziąć Bóstwa w siebie...*, u Śl. I 49 i I 128). Nie przestrzegał jednak, jak już wynika z dotychczasowych analiz, repartycji występującej pod tym względem w oryginale. Pomiął również nacechowane wybuchową emocjonalnością eksklamacje i wykładnie emblematyczne. Natomiast przedmiotowe korelaty myśli abstrakcyjnej wykazują przeważnie wysoki stopień odpowiedniości, jak w dwuwierszu: *Niech się twa dusza jako dolina położy, / A wnet po niej jak rzeka przepłynie duch boży*, u Ślązaka: *Mensch, wenn dein Herz ein Thal, muß Gott sich drein ergießen / Und zwar so mildiglich, daß es muß überfließen* (V 357; Gdy serce twe doliną, Bóg po nim się rozleje / Rozrzutnie tak i hojnie, że tym przypiływem wzbierze), gdzie zlagodzony został jedynie obraz przepelnionego, jakby kipiącego falą powodziową serca, a tym samym paradoksalny kontrast z dobroczynnością tego aktu, znoszący sprzeczność między rozkoszą i cierpieniem. Jeden raz pozwala sobie Mic-

kiewicz na humor godny lżejszej muzy, może nawet fraszki: *Wołasz do Boga: Ojczy! – Ojciec wnet przychodzi, / Aż zamiast dziecka chłopca dużego znachodzi* – którego próżno byłoby się dopatrywać w pierwowzorze (*So du den höchsten Gott willst deinen Vater nennen, / So mußt du dich zuvor, sein Kind zu sein, bekennen* – I 162; Gdy Boga najwyższego ojcem nazwać zechcesz, / To musisz najpierw uznać, że jesteś jego dzieckiem).

„Zdania i uwagi” powstawały zapewne od 1833 r. (tak sądził Pigoń), razem z ostatnimi kartami „Pana Tadeusza”, i to intrygowało wielu mickiewiczologów: po klęsce powstania listopadowego, kiedy wypalił się już pożar III części „Dziadów” i sformułowane zostały wskazówki dla emigrantów w „Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego”, Mickiewicz rozwija swoją twórczość dwutorowo: pisze realistyczno-nostalgiczny poemat i schodzi w głąb siebie, aby pojąwszy sens cierpienia – już teraz w planie uniwersalnym, bez tematycznych odniesień do sprawy narodowej – odzyskać w procesie wewnętrznego doskonalenia duchową równowagę. *Posyłam maksymy dla zbudowania ciebie i tomiku* – napisał w liście do Eustachego Januszkiewicza z początku września 1836 r. Pigoń zakwestionował zresztą bezwzględną odmiennność tych dwóch uprawianych równocześnie gatunków, dopatrując się w rękopisie „Pana Tadeusza” zdań o charakterze gnomicznym, jak to skreślone potem ze spowiedzi Jacka Soplicy: *Tak szatan zawsze radzi: zbrodnią leczyć winę, / I ze złej drogi radzi uciekać w głębinę*, co nadawałoby przynajmniej niektórym partiom poematu charakter wielkiej przypowieści. Juliusz Kleiner w swoim obszernym studium o „Zdaniach i uwagach” (które miało wejść w skład III tomu Mickiewiczowskiej monografii) poszedł podobnym tropem i dostrzegł także zjawiska w III części „Dziadów”, np. w wypowiedzi Ks. Piotra: *Jeśli kto władzę cierpi, nie mów, że jej słucha: / Bóg czasem daje władzę w ręce złego ducha*⁷. Rekonstruując poglądy religijno-mistycz-

⁷ J. Kleiner, „Zdania i uwagi” i fragmenty liryki mistycznej, w: tegoż, *Studia inedita*, (oprac. J. Starnawski), Lublin 1964, s. 272-298.

ne Mickiewicza, Kleiner oparł się w przeważającej mierze na przekładach bądź parafrazach Anioła Słazaka, choć nie zdołał już zrealizować zanotowanego na marginesie rękopisu rozprawy zamiaru: *Dodać obszerny przypisek o stosunku do Silesiusa, Boehmeo i St.-Martina*. Tym bardziej, w trzech zwłaszcza omówionych szczegółowo przez Kleinera przypadkach, warto tę relację ustalić.

Jedyny epigramat, w którym przywołane jest imię Chrystusa, „Warunek władzy”: *Gdybym tyle jak Chrystus mógł wziąć Bóstwa w siebie, / Zaraz stałbym się władcą na ziemi i niebie*, jest prawdopodobnie kontaminacją dwóch maksym Słazaka: *Vermöcht ich Gott's so viel als Christus zu empfangen, / Er ließe mich dazu im Augenblick gelangen* (I 128; *Gdybym tyle jak Chrystus mógł wziąć w siebie Boga, / Pozwoliłby mi na to niechybnie w mgnieniu oka*), gdzie w drugim wersie występuje znaczenie odmienne, i: *Christ, so du kannst ein Kind vom ganzem Herzen werden, / So ist das Himmelsreich schon deine hier auf Erden* (I 253; *Gdybyś, chrześcijaninie, stał się z serca dzieckiem, / Królestwo tu na ziemi wraz posiadałbyś niebieskie*) – ale nawet połączenie obu tych myśli nie prowadzi do wniosku tak daleko idącego jak w Mickiewiczowskiej parafrazie, która w pożądaniu boskiej władzy przywodzi raczej na myśl Wielką Improwizację. Jest natomiast obecna u Anioła Słazaka teza, uznana przez Kleinera za echo teorii gnostyków, że mianowicie Chrystus wziął w siebie ogrom Boga i że może do tego aspirować również człowiek.

Epigramat Mickiewicza „Skąd męka?”: *Cierpi człowiek, bo służy sam sobie za kata: / Sam sobie robi koło i sam się w nie wplata* – ważny w planie teodycei, ponieważ przypisujący człowiekowi odpowiedzialność za zło, w stosunku do pierwowzoru (*Nichts ist, das dich bewegt, du selber bist das Rad, / Das aus sich selbstem läuft und keine Ruhe hat*; I 37; *Nic tobą nie porusza, ty jesteś kołem sam, / Co samo z siebie bieży, spoczynku nie ma tam*) modyfikuje znaczenie oryginału: u Słazaka człowiek jest kołem o samoczynnym napędzie, źródłem własnego niepokoju (że mogło to być koło Iksjona, świadczy epigramat VI 196), u Mickiewicza jest sam sobie katem, twórcą koła, w które się wplata. Podkreślony więc został dobitniej udział

własny człowieka w mnożeniu zła, co Ślăzak formułował wielokrotnie i co wyraża także oryginalny tytuł: „Niepokój pochodzi od ciebie”. Podobną myśl wyraża maksyma: *Du selber machst die Zeit: das Uhrwerk sind die Sinnen, / Hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen* (I 189; Ty sam wytwarzasz czas: twe zmysły są zegarem, / Więc gdy niepokój wstrzymasz, i czas też zniknie razem), którą Mickiewicz oddaje, rezygnując z drugiej osoby: *Niepokój jest zegarem, on czas ludziom stwarza; / Kto umorzył niepokój, wnet i czas umarza*. Być może, formułą Ślăzaka, że człowiek wytwarza czas, Mickiewicz poczuł się upoważniony do sądu, że człowiek jest też twórcą koła, w które się wplata.

Spekulacje wokół czasu, podobnie zresztą jak i przestrzeni, należały do podstawowych wtajemniczeń mistyki i niemal z zasady opierały się na paradoksach, jak choćby w tej zagadce, zatytułowanej „Wieczność nie ma chwil”: *Czy wiecie, żeśmy dłużej niżeli Bóg żyli? / Bóg jest wieczny, a przecież nie żył ani chwili*, która jest rozwinięciem dwóch maksym Ślăzaka: „Kto jest starszy niż Bóg” (II 33) i „Bóg jest poza czasem” (V 90). Pierwsza wykazuje jeszcze większy stopień komplikacji logicznej: *Wer in der Ewigkeit mehr lebt als einen Tag, / Derselbe wird so alt, als Gott nicht werden mag* (Kto w wieczności dłużej niż dzień jeden żył, / Tak stał się przez to stary, jak Bóg nie może być); już samo założenie, że w wieczności można żyć wedle miary czasu, jest absurdałne. Druga wprowadza pojęcie chwili: *Ein Augenblick ist kurz: noch kann ich kühnlich sagen, / Daß Gott so lange nicht gewest vor Zeit und Tagen* (Chwila jest króciutka: a mogę rzec to śmieie, / Że Bóg tak długo nie żył teraz niż przed wiekiem). Mickiewicz wyraził ten paradoks prościej: skoro wieczność nie dzieli się na chwile, to nie można oznaczyć wieku Boga. Ale i człowiek jest zdolny wznieść się ponad czas i przestrzeń: *Ci co nad czas i miejsce swego ducha wzbili, / Mogą czucia wieczności doznać w każdej chwili*, u Ślăzaka: *Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, / So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit* (I 12; Gdy ducha twego wzbijesz nad miejsce i nad czas, / Po chwili się w wieczności znaleźć możesz wraz) – przykład ten należy do najwierniejszych, różnica polega tylko na tym, że druga osoba

liczby pojedynczej została zamieniona na trzecią osobę liczby mnogiej.

Odziaływanie myśli Anioła Ślązaka rozciąga się również na wiersze Mickiewicza, które powstały w zbliżonym czasie. Kleiner wykazał w cytowanej rozprawie, jak licznymi niemi są one powiązane ze „Zdaniami i uwagami”, teraz zaś, kiedy już dość dokładnie się rysuje, co te maksymy zawdzięczają Scheflerowi, wychodzi zarazem na jaw, jakie są miejsca wspólne tych wierszy i „Pątnika cherubińskiego”. I tak wiersz „Broń mnie przed sobą samym”, ponowienie tonu Wielkiej Improwizacji – tym razem w postaci wyzywających pytań i z odżegnaniami się od własnego „ja”, aby tym wyraźniej wystąpiła symetria między przebóstwieniem człowieka i ucłowieczeniem Boga – już samym swoim początkiem parafrazuje eksklamację Ślązaka: *Mensch, hüte dich von dir!* (V 144), a liczne porównane z ludzkimi przymioty Boga mają odpowiedniki w „Pątniku”. Zwrócone ku Bogu *solenne žrenice* korespondują z formułami solarnymi Ślązaka w rodzaju *Ich selbst muß Sonne sein...* (I 115, por. też I 72: „Jak ujrzyć Boga?”); Mickiewicz przemawia do Boga: *Nie znasz początku Twego, i Końca Twojego nie znasz*, poeta śląski mówi do słuchacza: *Du fragst, wie lange Gott gewest sei, um Bericht, / Ach, schweig: es ist so lang, er weiß es selber nicht* (III 180; Chcesz wiedzieć, pytasz więc, jak długo Bóg istnieje, / Ach, zamilcz, długo tak, że sam on tego nie wie); zwrot: *Twoja mądrość samego siebie nie dociecze* – to autorefleks „Rozmowy”: *Duch z bezdeni swej woła: Bóg, ze swej bezdeni / Odpowiada: obadwa równo niezgłębieni*, u Ślązaka: *Der Abgrund meines Geists ruft immer mit Geschrei / Den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei?* (I 68; Niezmiennie głośnym krzykiem otchłani mego ducha / Otchłani Boga wzywa: powiedz, głębsza która?) – znaczy to, że Bóg jest niepojęty, ale taka sama niepojętość jest w nas samych, co stanowi najgłębszą istotę doświadczenia mistycznego i zarazem podstawę wiary; myśl, że Bóg toczy walkę z szatanem w niebie i na ziemi, a my prowadzimy walkę z własnymi chęciami, koresponduje z maksymą: *Ilekrót złą myśl w duszy dobra przewycięża, / Tylekrót święty Michał strąca z niebios węża*, również zaczerpniętą od Ślązaka (III 124).

W zbliżonym czasie powstał najpotężniejszy wiersz mistyczny Mickiewicza, ogłoszony dopiero pięć lat po jego śmierci – „Widzenie”. Poeta staje się tu zarazem światłem i żrenicą, punktem i rozszerzającym się nieskończeniem kręgiem, podobnie jak w epigramatach Ślázaka: *Ich weiß nicht, was ich bin, ich bin nicht, was ich weiß: / Ein Ding und nicht ein Ding: ein Tüpfchen und ein Kreis* (I 5; Ja nie wiem sam, czym jestem, bo nie tym, co wiem: / I rzeczą, i nie rzeczą: punktem, kręgiem też); *Gott ist mein Mittelpunkt, wenn ich ihn in mich schließe: / Mein Umkreis dann, wenn ich aus Lieb in ihn zerfließe* (III 148; Bóg mym środkowym punktem, gdy go zamknę w sobie: / A gdy się weń rozplynę, będzie mym obwodem); i: *Weil ich das wahre Licht, so wie es ist, soll sehen, / So muß ich's selber sein, sonst kann es nicht geschehen* (II 46; Że światło, jakie jest, zobaczyć mam w istocie, / Sam muszę nim się stać, inaczej go nie dojrzę) – epigramat ten nosi tytuł „Kto Bogiem jest, widzi Boga”. Poeta staje w środku siebie i przenika cały wszechświat, zgodnie z rolą punktu środkowego wobec przestrzeni w myśli mistycznej, porównywalną z rolą wieczności wobec czasu, i zgodnie z zaleceniem Ślázaka: *Setz dich in'n Mittelpunkt, so siehst du all's zugleich, / Was jetzt und dann geschieht, hier und im Himmelreich* (II 183; W środkowym punkcie stań, obaczysz wszystko razem, / I tutaj, i w niebiesiech, co jest i co się stanie). Sam nieruchomy, wywołuje ruch – i znów jak u Ślázaka: *Das Feu'r regt alle Ding und wird doch nicht bewegt: / So ist das ew'ge Wort, das Alles hebt und regt* (I 198; Porusza ogień wszystko, sam zaś w miejscu stoi: / Tak też i wieczne słowo, co wzrusza i podnosi). Nawiązywał tu Mickiewicz i do własnej sentencji: *Mędrzy prawdziwie wielcy, jak niebieskie ciała, / Zdają się stać, gdy każde z nich leci i działa*, która była wiernym przekładem ze Ślázaka: *Der Weise, welcher sich hat über sich gebracht, / Der ruhet, wenn er läufft, und wirkt, wenn er betracht* (V 364; Mędrzec, co wszystko zdołał wydzwignąć nad siebie, / Ten działa, gdy ogląda, spoczywa, gdy biegnie). Trudno też przypuścić, aby rozwinięty w „Widzeniu” obraz przenikających bezmiar boskiego morza promieni słońca powstał bez wpływu dwuwiersza Ślázaka: *Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen / Das*

farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen (I 115; Sam muszę słońcem być, by swymi promieniami / Malować toń bezbarwną mórz boskości samej).

Trzy główne myśli, które zespalają zbiór Mickiewicza: trzeba wewnętrznego uciszenia i pokory, a także zgody na cierpienie, aby wysłuchać Boga w sobie; Bóg jest samym dobrem, a zło na ziemi pochodzi z niedoskonałości człowieka, jego chciwości i agresywności; mistrz powinien harmonizować swój śpiew z głosami chóru, a zaszczepiający dobro w ludzkich duszach czyn moralny stoi wyżej niż najpiękniejsza igraszka słowa pisanego (*sam stań się pismem*) – mają swoje odpowiedniki w „Pątniku cherubińskim”. Trzeba jednak poczynić zastrzeżenie, że przeprowadzone porównania nie dotyczą jakości i siły poetyckiej, która jest u obu poetów różna. Maksymy Anioła Ślązaka pisane były w uniesieniu, które miało się udzielać czytelnikowi i porywać go w tajemniczy wymiar boskości, przepełnione były radością budowania odkrywczych paradoksów, chętnie ulegały barokowej przesadzie i rozrzutności (pod urokiem tej *cudownie mistycznej siły przedstawienia* był Hegel), a ich zakrój perswazyjno-moralistyczny nacechowany był świeżością uczuć żarliwego kaznodziei; w maksymach Mickiewicza znać pod względem stylistycznym szkołę elegancji Rochefoucaulda (który był rówieśnikiem Anioła) i doświadczenie epigramatyki oświeceniowo-romantycznej. Z kolei wiersze mistyczne Mickiewicza odróżniają się na tle poetyki baroku zarówno swoim natchnionym wizjonerstwem, jak i odrębnym dukiem mowy, indywidualnym rytmem, sygnaturą poetyckiego geniuszu. Poeta naśladował nie naśladował, kierował się bowiem własną powinnością, której dał wyraz w pozostawionym w rękopisie „Zdań i uwag” wyznaniu:

*Jeśli masz się do dzieła ważnego sposobić,
Pomyśl wprzód, czyli chcesz i czy umiesz zrobić;
Ja, choćbym chciał i umiał, jeszcze się nie ważę,
Jeżeli mi powinność działać nie rozkaże.*

EDWARD PASEWICZ

Wyróżnienie w Konkursie Poetyckim im. Józefa Baki SJ

* * *

to jest trudne zobaczyć na twoich ustach
cień i światło szminkę i naskórek coś co jest
nowe jedność tych wszystkich rzeczy wybuch
chciałbym powiedzieć światła ale to ciało
tak w którym mogę odczuć przypływ morza i
smak twojej skóry i zgięcie kolana i mowę
rozrzuconych na ulicy części resztek papierów

że w smaku herbaty jest twoja nagość i biel
gdy oddech zmęczony biegnie zbyt szybko stara się
nie zauważyć że to obraz mijania
przyspieszone tempo ukryci w tak nietrwałym
powietrzu w końcu musimy zobaczyć
że nawet upadek zdarta skóra pisk opon samochodu
dają jedyną nieśmiertelność
widzenia i dotyku.

ARKADIUSZ K. WYRZYKOWSKI

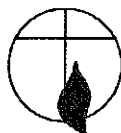
Wyróżnienie w Konkursie Poetyckim im. Józefa Baki SJ

Prusy

Czy potrafimy pojednać się
z tymi co tu mieszkali których cienie kroczą
za nami wszędzie patrzą na ręce ach tutaj
zrobiliście nową drogę te domy takie dziwne
spod tynku na ścianie kamienicy
nagle wygląda nazwa sklepu nazwisko dobrego kowala
lub szewca data i już jesteśmy schwytani
w potrzask sprzed półwiecza

Czy potrafimy pogodzić się
z surowym bogiem który tu mieszka pochyla się
nad wodą jezior w sosnowych lasach które jeszcze są
mroźny światowid krzyżackich zamków
imperium driad zagrzebanego
jak pompeje w pamięci i podręcznikach
niezdarzonych historii

Musimy się tu urodzić i umrzeć
w lekkie łódzie losu
przyjść swą własną zgubę



Rzut oka na wschód

Janusz Gazda

Kompleks polski

W końcu roku 1998 r., w tygodniku „Itogi”, w tekście rosyjskiego autora znajduję następujące sformułowanie: *Nasi sąsiedzi – Niemcy*¹. Jeśli Rosjanin w rosyjskim czasopiśmie, pisze o Niemcach *nasi sąsiedzi*, nie jest to zwykłe przejęzyczenie. Jest to być może oznaka działania podświadomości, w której istnieje, jak istniało niemal przez dwa stulecia, wielkie imperium rosyjskie (czy sowieckie), które graniczy z państwem niemieckim. Być może w rosyjskiej wyobraźni imperialnej nie ma miejsca na Polskę, a przynajmniej na Polskę w obecnych granicach. Wszak nie tylko w podświadomości, ale również w publicznych wypowiedziach niektórych polityków o skrajnie szowinistycznej orientacji pojawiają się sformułowania o konieczności powrotu Rosji do granic sprzed I wojny światowej.

Oto przykład jeden z wielu. Poglądy Aleksandra Dugina, 27-letniego historyka religii i jednocześnie lidera Partii Nacional-Bolszewickiej, autora wielu książek, z których jedna zatytułowana „Podstawy geopolityki” (z podtytułem: „Geopolityczna przyszłość Rosji”) została zalecona jako podręcznik dla studentów w rosyjskich akademiach wojskowych i dyplomatycznych. Dugin, utrzymujący bliskie kontakty z oficerami rosyjskiego Sztabu Generalnego, tak formułuje najważniejsze zadanie Rosji: *Zjednoczyć się z Niemcami i stworzyć potężny blok kontynentalny. I dalej: My, Rosjanie i Niemcy, rozumiemy w pojęciach ekspansji i nigdy nie będziemy rozumować inaczej. (...) Rosja w swoim geopolitycznym oraz sakralno-geograficznym rozwoju nie jest zainteresowana w istnieniu niepodległego państwa polskiego w żadnej formie. Nie jest też zainteresowana istnieniem Ukrainy. Nie dlatego, że nie lubimy Polaków czy Ukraińców, ale dlatego, że takie są prawa geografii sakralnej i geopolityki. Polska musi wybrać: albo tożsamość słowiańska, albo katolicka (...) Tożsamość nie jest ważna. Jeśli Polska będzie się upierać przy zachowaniu tożsamości, to na-*

¹ A. Szmielów, *Otieczestwo*, „Itogi”, 22 XII 1998.

stawia wszystkich do siebie wrogo i po raz kolejny stanie się strefą konfliktu².

Jak nas widzą Rosjanie? Jak pomagają im widzieć Polskę rosyjskie media? Przez dwa miesiące (grudzień, styczeń) starałem się przyglądać pod tym kątem programowi rosyjskiej telewizji publicznej (ORT – Obszczestwiennoje Russkoje Tielewidienije) i przeglądać trzy rosyjskie tygodniki („Litieraturnaja Gazieta”, „Moskowskije Nowosti” i „Itogi”) oraz jeden dziennik („Niezawisimaja Gazieta”).

Jeszcze półtora roku temu można było spotkać różne reportaże z Polski i analizy fenomenu rozwijającej się polskiej gospodarki, teraz tematy polskie zdarzają się rzadko i raczej nie towarzyszy im pasja odkrywania czegoś, co byłoby sprzeczne z utartymi, dość często fałszywymi wyobrażeniami. Pojawiają się więc, jak w grudniu w telewizji publicznej, stare filmy („Ewa chce spać” Tadeusza Chmielewskiego), programy dla dzieci („Bolek i Lolek”) albo sensacyjne przygody polskiego patrioty na usługach wywiadu sowieckiego (kolejne odcinki powtarzanego któryś już raz z rzędu i zawsze cieszącego się popularnością serialu „Stawka większa niż życie”).

Polski motyw pojawił się w prasie rosyjskiej także z okazji przyznania w Polsce statusu uchodźcy politycznego byłemu doradcy prezydenta Jelcyna – Siergiejowi Stankiewiczowi, oskarżonemu w Rosji o przyjęcie w 1992 r. łapówki od pewnej brytyjskiej firmy za zezwolenie organizacji koncertu na placu Czerwonym w Moskwie. Cytuje się więc z tej okazji oświadczenie Ministerstwa Spraw Zagranicznych Federacji Rosyjskiej: *Brak podstaw prawnych dla decyzji władz polskich skłania do tego, by zwątpić w ich gotowość do uczciwej współpracy organów praworządności obu krajów, a także nie wymienionego z nazwiska polityka: Podobne działania są sprzeczne z wypowiedziami oficjalnych przedstawicieli Polski o dążeniu do rozwijania dobrosąsiedzkich stosunków między naszymi krajami*³.

Komentarz dziennika „Nowaja Gazieta” w sprawie Stankiewicza jest bardziej wyrazisty i przejawia się w nim głęboko zakorzeniona pamięć imperialna. Decyzję polskiego sądu komentator nazywa tam *nikczemną zemstą byłej warszawskiej guberni za lata upokorzeń doznanych od Rosji* i dodaje: *Polscy funkcjonariusze przez wiele lat*

² *Czekam na Iwana Groźnego*. Z Aleksandrem Duginem rozmawiał G. Górny, „Frona”, nr 11-12/1998, s. 133.

³ Cyt. za: E. Grafczikowa, *Polaki snowa zastupilis’ za Stankiewicza*, „Niezawisimaja Gazieta”, 11 I 1999.

*tłoczyli się w tłumie sobie podobnych (...) by pocałować Stalina, Chruszczowa i Breżniewa. Na rozkaz Moskwy aresztowali tysiące swoich przeciwników politycznych, a nam nie chcą wydać kryminalisty. W końcu dziennikarz rosyjski usprawiedliwia jednak Polaków: Można zrozumieć uczucia byłych guberni. Nacierpiały się⁴. Zastanawiające, z jaką satysfakcją autor, zamiast posługiwać się nazwą „Polska”, używa określenia *była gubernia*.*

Obserwując rosyjską scenę polityczną, widzi się, jak Rosjanie lubią wspominać, że byli kiedyś potężnym imperium, i w tym być może szukają rekompensaty psychicznej za obecne poczucie słabości i bezradności. Mentalność imperialna może objawiać się różnie. Pamiętam, było to w 1989 r., w międzyepoce, gdy cieszyliśmy się zwycięstwem wyborczym „Solidarności” i z nadzieją czekaliśmy na powołanie „solidarnościowego” rządu. W rosyjskojęzycznej rozgłośni Radia Swoboda wygłaszał codzienne, 20-minutowe relacje ze swych podróży na głęboką rosyjską prowincję Anatol Strielanij, pisarz, dziś także podpora tej radiostacji, nadającej jednak audycje już nie z Monachium, lecz z Pragi i Moskwy. W jednej ze swych intymnych opowieści Anatolij Strielanij wspominał, jak nocą z 12 na 13 grudnia 1981 r., wracał pociągiem wraz z gronem znajomych pisarzy z jakiejś konferencji, która odbywała się w Kijowie. Wspominał pewnego pisarza czuwaskiego, który gramolił się na górne łóżko, by ułożyć się do snu, gdy właśnie przez głośnik radiowy ogłoszono, że w Polsce został wprowadzony stan wojenny, a czołowi działacze „Solidarności” – internowani. Czuwasz znieruchomiał z jedną nogą już prawie w pościeli i z siedzeniem wypiętym na cały przedział, odwrócił głowę i z ulgą w głosie i z wyraźnym zadowoleniem powiedział: *Nareszcie Polska jest znowu nasza!*

Dlaczego temu potomkowi Bułgarów Nadwołżańskich, zwanych także Srebrnymi Hunami, tak bardzo było potrzebne poczucie, że Polska należy do niego? Czuwasze to mały naród (mniej niż 2 mln ludzi), który nigdy nie miał własnej państwowości i żyje głównie w rozproszeniu, gdyż zaledwie niecała jego połowa zamieszkuje republikę czuwaską (w której 25% ludności stanowią zresztą Rosjanie), położoną nad środkową Wołgą, na terytorium mniejszym niż połowa Holandii, ale większym od obszaru państwa Izrael. I otóż ten mały naród, jak i inne małe narody, mógł i prawdopodobnie może także dziś realizować swój sen o potędze, wtapiając się w wielki

⁴Cyt. za: „Życie Warszawy”, 12 I 1999.

organizm państwowy, jakim niegdyś był ZSRR, a obecnie jest Federacja Rosyjska. Potrzebne jest do tego tylko wcześniejsze połącznienie bakcyła mocarstwowości, potęgi, wielkości. Skoro mógł go wchłoniąć pisarz czuwaski, być może jeszcze łatwiej przychodzi to Rosjanom.

* * *

W grudniowych numerach dziennika „Niezawisimaja Gazieta” polonica były pomnikowe – związane z pomnikami. Pojawiła się notka⁵ o odsłonięciu w Petersburgu pomnika Adama Mickiewicza – popiersia na postumencie, postawionego z okazji dwusetnej rocznicy urodzin poety – przed szkołą, w której nauczanie odbywa się w języku polskim. A także informacja o uchwale rosyjskiej Dumy, która domaga się od władz Moskwy przywrócenia pomnika Feliksa Dzierżyńskiego⁶. Oczywiście, nie dlatego, że był Polakiem, ale dlatego, że miał przydomek „żelazny Feliks” (mówiono o nim także „krwawy Feliks”), że był szefem CzeKa, wprowadzającej na wielką skalę czerwony terror. 246 posłów dzisiejszego parlamentu rosyjskiego (wybranego w sposób demokratyczny) uznało Feliksa Dzierżyńskiego za wzniosły symbol walki z przestępcami. Dodać jednak wypada, że mer Moskwy Jurij Łużkow oświadczył, iż nie poprze tej propozycji Dumy⁷.

A więc motywy polskie były przeważnie związane z postaciami znanych na świecie Polaków. W styczniu wspomniano jeszcze o śmierci wybitnego twórcy teatralnego i pedagoga, Jerzego Grotowskiego, w grudniu – o Marii Skłodowskiej-Curie (w związku z setną rocznicą odkrycia radu). Trzeba przyznać, że żaden polski dziennik nie zamieścił z tej okazji tak obszernego artykułu o dwukrotnej laureatce nagrody Nobla, jak moskiewska „Niezawisimaja Gazieta”⁸. Czytelnik małopolski mógłby zwrócić uwagę, że w informacji o Grotowskim w tymże dzienniku⁹ nie wspomniano, iż był on Polakiem, a prawdopodobnie jedynie konieczności wytłumaczenia, skąd pochodzi nazwa pierwiastka polon, zawdzięczamy stwierdzenie, że Maria Skłodowska-Curie *urodziła się w Polsce*. Małopolskość ta

⁵ „Niezawisimaja Gazieta”, 17 XII 1998.

⁶ „Niezawisimaja Gazieta”, 3 XII 1998.

⁷ „Niezawisimaja Gazieta”, 8 XII 1998.

⁸ „Niezawisimaja Gazieta”, 2 XII 1998.

⁹ 19 I 1999.

może okazać się usprawiedliwiona, gdy w pomijaniu przymiotnika „polski” odkryjemy pewną prawidłowość, za którą być może kryje się jakiś kompleks nie tyle polski, ile rosyjski. Gdy w dniu Wigilii w programie „Wriemia” (odpowiednik naszych „Wiadomości”) pokazywano wiernych w kościele na Małej Gruzjińskiej w Moskwie, nie wspomniano, że są to przeważnie Polacy i nie użyto ani razu sformułowania „kościół polski”, choć tak go nazywają okoliczni mieszkańcy i choć zbudowany został niegdyś za polskie pieniądze.

Z jednej strony chętnie pomija się ten przymiotnik. Z drugiej strony dość chętnie przywołuje się wyobraźnię imperialną, podkreślając gubernialnianość charakter państwa, określonego niegdyś przez sowieckiego ministra spraw zagranicznych Mołotowa jako *bękart traktatu wersalskiego*. W grudniu w publicznej telewizji rosyjskiej emitowano bardzo ciekawy program o Janie Kiepurze, ale oczywiście nie omieszkanego podkreślić, że pieśniarz urodził się w *imperium rosyjskim* (w Sosnowcu!). Autorowi „Dziadów”, w związku z okrągłą rocznicą urodzin, był nawet poświęcony duży artykuł w cytowanej na tym miejscu już kilkakrotnie „Gazecie”. Artykuł opatrzone jednak dość charakterystycznym podtytułem (jakby ten podtytuł miał dopiero usprawiedliwić w oczach rosyjskich czytelników zamieszczenie artykułu): *200 lat temu, 24 grudnia, w ROSJI (podkr. moje – J.G.) urodził się Adam Mickiewicz*¹⁰. Już nie w *imperium rosyjskim*, jak Kiepura, ale w Rosji. Być może „Pan Tadeusz” powinien się rozpoczynać słowami: „Rosjo, ojczyzno moja...”

Współczesne motywy polskie są niemal nieobecne. Wizyta w Moskwie polskiego ministra spraw zagranicznych (koniec stycznia) została w prasie skwitowana zaledwie drobnymi notatkami na dalszych stronach, a dzienniki telewizyjne w ogóle jej nie zauważyły. Nie jest to tylko sprawa braku zainteresowania mediów, jest to także wyraz ogólniejszego nastawienia politycznego pomniejszającego znaczenie partnerstwa z zachodnim sąsiadem, czyli Polską. Wprawdzie przyjazd ministra nie jest wizytą na najwyższym szczeblu, trudno jednak sobie wyobrazić takie milczenie np. wobec wizyty w Moskwie Joschki Fischera, kierownika polityki zagranicznej Niemiec. Obecny rząd Niemiec zresztą nie czyni już kwestii przyjęcia Polski do NATO celem tak ważnym, jak czynił to rząd poprzedni. Nawiasem mówiąc informacja o oficjalnym zaproszeniu Polski, Węgier i Czech do NATO została całkowicie przemilczana przez program „Wriemia”,

¹⁰ „Niezawisimaja Gazieta”, 24 XII 1988.

główny dziennik rosyjskiej telewizji publicznej. Takie działania „informacyjne” mają w sobie coś z zaklęć szamańskich i kreowania tabu, które zakłada, że to, czego nie widać, czego się nie wspomina, nie wypowiada – nie istnieje.

* * *

Na tym tle wyjątkiem był artykuł, który ukazał się w pierwszym tegorocznym numerze dziennika „Niezawisimaja Gazieta”, napisany przez Leonida Kornilowa, znanego dziennikarza, wieloletniego korespondenta „Izwestii” w Polsce¹¹. Charakterystyczny jest tytuł: „Lekcje polskiego”. I podtytuł: „Dlaczego oni poszli do przodu, a my drepczemy w kryzysach”. W tekst wmontowano duży portret Leszka Balcerowicza opatrzony podpisem: „ojciec” *polskich reform gospodarczych*. W pierwszej części artykułu autor pokazuje, jak się objawia to, że Polacy *poszli do przodu*, cytując m.in. wysokość średniej pensji i emerytury w Polsce i przeliczając je na dolary (kwoty te są kilkakrotnie wyższe niż w Rosji, a w dodatku regularnie wypłacane, czego nie można powiedzieć o Rosji, gdzie zaległości wypłat budżetówki sięgają niekiedy nawet roku, jak w przypadku nauczycieli w wielu regionach). Autor także podkreśla, że rynek w Polsce nie tylko jest nasycony *wspaniałymi towarami* (co dzieje się i w Rosji), ale do większości z nich *przyłożył rękę polski producent, a jakość jest wyborna*.

Kornilow odnotowuje wprawdzie (zgodnie z prawdą), że i w Polsce istnieją strajki o podłożu ekonomicznym, że najgłośniej protestują rolnicy, górnicy i pracownicy służby zdrowia, ale dodaje: *Jeśli myślicie jednak, że polska emerytka odmawia sobie przyjemności rozkoszowania się smakiem szynki czy łososia, to się głęboko mylicie: stać ją na to nie tylko od święta. W grudniu premier Primakow oświadczył w telewizji, że rząd rosyjski „będzie zmierzał ku społecznie nakierowanej polityce gospodarczej”. A w Polsce takie ukierunkowanie istniało i istnieje, zarówno przy władzy sprawowanej przez lewicę, jak i prawicę. Pojawia się mistyczne poczucie, że w tym kraju każdy rząd przede wszystkim kocha swój naród, swoich obywateli. I boi się ich.*

Dziennikarz rosyjski szuka odpowiedzi na pytanie: dlaczego Polakom się udało? I przede wszystkim sugeruje, że *Polacy mają inną*

¹¹L. Kornilow, *Uroki polskiego. Poczemu oni uszli wpieriod, a my topczemsia w krizisach*, „Niezawisimaja Gazieta”, nr 1-2/1999.

mentalność, nie tak bardzo rozstawali się z ideą własności prywatnej, skłaniali się ku wartościom Zachodu. Dlatego rynek ich nie zadusił. (...) Z pewnością są i inne przyczyny sukcesu. Być może należy do nich także osławiony „honor polski”: w sytuacjach kryzysowych Polacy nabierają poczucia wspólnoty narodowej i w momencie wyzwolenia i wyjścia z obozu socjalistycznego pragnęli udowodnić, że bez ZSRR i komunistów dużo lepiej sobie dadzą radę. Pisze dalej, że tych przyczyn jest z pewnością sto i więcej i omawia trzynastcie.

Oto w skrócie niektóre z nich: Balcerowicz nie pozwolił tknąć „funduszu stabilizacyjnego” stworzonego przez kapitał zagraniczny; w Polsce wprawdzie ceny wzrastają, ale nie wprowadza się dodatkowych podatków; parlamentarzyści z innych miast mieszkają w Warszawie w hotelu sejmowym, nie daje się im, jak w Rosji, służbowych mieszkań ani po 60 tys. dolarów na kupno mieszkania w stolicy; w Polsce nie ma premiera do spraw społecznych, co wcale nie utrudnia reform społecznych; przez ponad pięć lat wyrazem stabilizacji w Rosji było niezmiennie premierowanie Czernomyrdina, a w Polsce postęp był wcielany w życie przez siedmiu premierów; w Polsce, a szczególnie w Warszawie istnieje mnóstwo supermarketów, w Moskwie nie ma żadnego, w Polsce zaskakuje ogólne nastawienie: wszystko jest dla pana Kowalskiego, a nie dla jego bogatego wujka; W Polsce do 2001 r. przestanie się dopłacać do przemysłu węglowego; choć nie do końca (jak w Czechach), ale jednak w Polsce została przeprowadzona dekomunizacja; w Polsce działa Rada Polityki Pieniężnej, nie próbuje się tu za wszelką cenę podtrzymywać kursu złotego i nie traci na to gigantycznych sum, jak w Rosji przy podtrzymywaniu sztucznego kursu rubla do dolara; polskie rezerwy walutowe wynoszą 27 mld dol., kilkakrotnie przewyższając rezerwy Rosji; w Polsce nie ma ucieczki kapitału za granicę, inwestycje zagraniczne wykazują stały, poważny wzrost.

Wreszcie dziennikarz rosyjski wypomina swoim rodakom, że nie starają się analizować sukcesów polskich i wyprowadzać z nich cennych nauk dla Rosji. Przypomina, że wielu rosyjskich trybunów, idąc za przykładem liderów białoruskich, wznosi okrzyki typu: *Nie pójdziemy polską drogą!, Lekcja polska? Nie ma się czego uczyć!* Kończy swój tekst tak: *Może właśnie dlatego tak mało wiemy o doświadczeniu polskim. Podobnie jak i o czeskim, estońskim i węgierskim. Wolimy kierować wzrok o wiele dalej, aż za oceany – tam, gdzie w istocie rzeczy jest całkiem inna specyfika. Byli „bracia”, odbiwszy się od wspólnego z nami dna, okazują się dla rosyjskiego wzroku jakby w martwej przestrzeni.*

* * *

W tej *martwej przestrzeni* znajduje się także niedawna polska przeszłość, nawet ta, która krzyżuje się z przeszłością rosyjską. Dlatego każda próba jej ożywienia, przeświecenia, ogarnięcia *rosyjskim wzrokiem* wydaje się obiecująca i godna uwagi. 19 XII 1998 r., w sobotnie popołudnie, rosyjska telewizja publiczna nadała program poświęcony wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce (w 1981 r.). Program był emitowany w cyklu „Tak było”, który jest reklamowany jako cykl przybliżający widzom rosyjskim prawdę o wydarzeniach z niedawnej przeszłości.

Już na początku programu pojawiła się szokująca ciekawostka. *Dwie noce spędziłem z gen. Jaruzelskim. To była noc z 5 na 6 i z 6 na 7 grudnia 1981 roku. Pisałem mu przemówienie, które zostało zresztą opublikowane. Pisałem ja, ponieważ jego doradca leżał pijany* – tak opowiadał Aleksander Cypko, przedstawiony jako rosyjski historyk i publicysta, obecnie redaktor odpowiedzialny moskiewskiego dziennika „Niezawisimaja Gazieta”. Zebrana w studiu publiczność, a także zaproszeni goście zareagowali śmiechem na rewelacje red. Cypki (w tym momencie kamera wyeksponowała nawet zbliżenie śmiejącej się Ireny Lewandowskiej, polskiej dziennikarki i tłumaczki, biorącej udział w programie). Obrazek rzeczywiście jak z karykatury: pomocnik generała (czy był nim Wiesław Górnicki?), który powinien pisać generalską mowę, leży nieprzytomny w oparach alkoholu, a jego obowiązki spełnia gość ze wschodu. Śmiech pozostał jednak reakcją jedyną.

Nikt nie próbował zastanowić się, dlaczego komunistyczny dyktator (generał skupiał wówczas pełnię władzy: był pierwszym sekretarzem KC, premierem, ministrem obrony i głównodowodzącym siłami zbrojnymi), który przedstawia się jako polski patriota i przez niektórych jest tak traktowany, w trudnej sytuacji kraju, na tydzień przed wprowadzeniem w życie planu zdławienia opozycji za pomocą wojska, nie ma żadnych obiekcji, by przemówienie pisał mu wysłannik z sowieckiego mocarstwa. Nikt nie próbował nawet spytać, w jaki sposób i dlaczego sowiecki „publicysta” znalazł się u generała. Prowadzący program poinformował jedynie, że w owym czasie przebywała w Polsce grupa radzieckich wykładowców, w tym także *historyk i publicysta* Aleksander Cypko. Co to była za grupa wykładowców? Dlaczego przyjechali właśnie w tym czasie? Na turystyczną wycieczkę? Czy prowadzić wykłady? Gdzie się te wykłady odbywały? W szkołach podstawowych, na politechnice, czy w wojsku lub na

specjalnych szkoleniach „polskiego” aktywu partyjnego? Nie szukano odpowiedzi na tego typu pytania, choć byłoby to z pewnością dla rosyjskich widzów odkrywaniem prawdy o niedawnej historii sąsiedniego kraju. Nie ma jednak pewności, czy takie poszukiwanie prawdy, szczególnie o Polsce, interesuje ostatnio rosyjskie media.

Miało się natomiast poczucie, że nad głowami autorów programu o stanie wojennym w Polsce unosił się duch imperialności. Jednym z objawów mentalności imperialnej jest pomniejszanie znaczenia innych. Twórcy programu najpierw pozwolili się pośmiać z gen. Jaruzelskiego, który przy pisaniu przemówienia zmuszony był uciec się do pomocy przedstawiciela Imperium, a następnie dopiero kreowali go na bohatera. On to bowiem stał się głównym pozytywnym bohaterem programu, dopuszczony do głosu aż trzykrotnie (we wstawce filmowej specjalnie nagranej w Warszawie na potrzeby programu). Podkreślał więc, że przed podjęciem decyzji przeżywał bardzo ciężkie dni, ale wiedział, co będzie, jeśli nie podejmie decyzji. Najważniejszym jego celem było to, *by ten dramatyczny akt przeszedł miękko, by nie było ofiar. Niech nie będzie przelanej ani jednej kropli polskiej krwi* – mówił. A wspominając o tragedii w kopalni „Wujek”, dodawał: *Gdyby nie stan wojenny, tej krwi polałoby się znacznie więcej.* Pokazywał także dokumenty ernerdowskie i czechosłowackie, z których wynikało, że tamte armie przygotowywały swoje oddziały do wkroczenia do Polski. Przekonywał, że wprowadzając stan wojenny, ratował kraj.

Generał miał możliwość wypowiedzenia swoich racji. Natomiast ze strony „solidarnościowej” nie pojawił się nikt, kto zrelacjonowałby chociażby szkody ekonomiczne stanu wojennego i przedstawił racje tych, którzy buntowali się przeciw systemowi realnego socjalizmu w Polsce. A trzeba pamiętać, że poważna część, a może nawet większość społeczeństwa rosyjskiego jest przekonana, że niepotrzebnie ten system rozwalono, że należało go jedynie leczyć. *Socjalizm był chory. Należało go leczyć. Z tą myślą pracowaliśmy* – przytakiwał generał Rosjanom o podobnych poglądach. Wałęsa (w zdjęciach archiwalnych) przypominał jedynie, że to on był przywódcą buntu i że jego celem było *zburzenie systemu*. Pierwsze pytanie, jakie padło w studio do Zbigniewa Bujaka, brzmiało: *Czy to prawda, że istniała rywalizacja między panem a Wałęsą o przywództwo „Solidarności” i że Wałęsa był zazdrosny o pana popularność?* Więc dyskusja wkroczyła na marginalne tory. Być może zresztą był to zabieg celowy. Być może zamierzeniem cyklu wcale nie jest poszukiwanie prawdy, lecz coś całkiem innego (uczestnicy następnego programu z tego cyklu

w nastroju nostalgiczno-sentymentalnym wspominali, jak to wspinałe w czasach sowieckich obchodzili święta Nowego Roku w teatrze Sowremiennik).

Być może nieprzypadkowy był także dobór polskich gości zaproszonych do studia. Irena Lewandowska jest świetną tłumaczką i dziennikarką, ale jednocześnie osobą łagodną i niezbyt zaprawioną w ostrych polemikach. Zbigniew Bujak, szef warszawskiej „Solidarności” sprzed stanu wojennego, to dzisiaj polityk, któremu się nie powiodło, odsunął się nieco w cień, a w dodatku ma poglądy wyraźnie lewicowe, socjalistyczne, więc sympatycznie witane w Rosji. Ze strony rosyjskiej pojawili się głównie dawni funkcjonariusze systemu sowieckiego. Nie było kogoś takiego, jak np. Władimir Bukowski czy wspomniany już Anatol Strielanij. Krytykę generała i decyzji o stanie wojennym próbował podjąć pisarz Wiktor Jerofiejew (*Jest blefem mówienie o tym, że Jaruzelski wprowadził stan wojenny, aby ratować Polskę* – mówił przed kamerą), ale czuło się, że jego wypowiedź została ocenizowana, gdyż urwała się niemal w pół zdania.

Do studia zaproszono także – co jest godne pochwały – Wadima Jankowa, Rosjanina, który jako jeden z nielicznych miał odwagę w Związku Radzieckim protestować przeciwko zdławieniu w Polsce ruchu solidarnościowego. Działał samotnie, napisał list do robotników radzieckich w sprawie wydarzeń w Polsce i podrzucał ten list, komu tylko mógł. List został opublikowany w Wolnej Europie. Po dwóch tygodniach Jankow został aresztowany. Przesiedział w więzieniu cztery lata. Czyli dłużej niż działacze „Solidarności”, którzy byli w Polsce internowani. Jego opowieść zestawiono z obrazkami filmowymi i z relacjami o miejscach internowania, którymi były także domy wczasowe. *Igrusiecznaja tiurma*, skomentował prowadzący program – *zabawa w więzienie* – dając telewidzom rosyjskim jeszcze jedną satysfakcję i umacniając w dumnym przekonaniu, że na świecie istnieje tylko jeden naród rzeczywiście, jak tam mówią, mnogostradalny (doznający największych cierpień) – naród rosyjski.

W pewnym momencie, gdy mowa była o latach 1980-1981, prowadzący zapytał, czy w Polsce były wówczas nastroje antyrosyjskie i antysowieckie. Powiedział to takim tonem i w takim kontekście, jakby stwierdzenie takich nastrojów było z punktu widzenia radzieckiej (i rosyjskiej) racji stanu wystarczającym powodem do interwencji. Miało się wrażenie, że polscy goście w studiu poczuli się przestraszeni tonem pytania i nikt z nich nie zdobył się na to, by przyznać, iż takie nastroje nie tylko istniały, ale były ze wszech miar uzasadnione, gdyż nie kto inny, ale właśnie Związek Radziecki na

bagnetach przyniósł do Polski ustrój, który doprowadził m.in. do potwornego zacołania ekonomicznego kraju (a takie wyjaśnienie przydałoby się telewizjom rosyjskim, którzy często mówią o Polakach: my was oswobodili, my was karmili, odiewali, a wy okazaliście stołko niebłagadarnymi – wyzwoliliśmy was, karmiliśmy was, ubieraliśmy, a wy okazaliście nam taką niewdzięczność). Zamiast tego Irena Lewandowska opowiedziała jedynie sentymentalną – skądinąd zresztą ciekawą – historię, jak to cały łańcuszek Polaków ukrywał podczas stanu wojennego Rosjanina, dezertera z Armii Radzieckiej, który przyszedł do mazowieckiej „Solidarności” i powiedział: *Pomogitie, ja nie chozczu strielać w was.*

Dla polskiego oglądacza program zawierał kilka ciekawostek. Nie tylko o pijanym doradcy generała. W dalszej części cytowanej na początku wypowiedzi Aleksander Cypko dodawał: *Bajki o tym, że generał był przekonany komunistą, pozostawcie dzieciom. Przesiedzieliśmy z nim dwie noce i było sporo ważnych miejsc w tekście. Np. „idea socjalizmu”. Nie mogę od tego słowa uciec, powiedział. Muszę wypowiedzieć słowo „socjalizm”. Dodajmy do tego słowa przymiotnik „humanistyczny”. I objaśnia: jeśli użyjemy formuły „socjalizm z ludzką twarzą”, natychmiast skojarzy się to z Czechosłowacją i powiedzą, że jestem polskim Dubczkiem...*

Funkcjonariusze z czasów Breżniewa, choć chwalili gen. Jaruzelskiego i jego decyzję o stanie wojennym, to jednak zdobyli się na parę stwierdzeń, które przemawiają raczej za tezami, że Kreml nie miał zamiaru wprowadzać swoich wojsk, za tezami głoszonymi przez dysydenta Władimira Bukowskiego, a nie za poglądami zwolenników generała. Aleksandr Bowin, ówczesny komentator polityczny dziennika „Izwestija”, wspominał o telefonie do Breżniewa kogoś ważnego z Polski (może samego generała): *Warszawa zaczęła histeryzować: ratowaliście Czechosłowację, ratowaliście tam socjalizm, więc teraz pospieszcie i nam z pomocą. (...) Breżniew zajął wobec tego zdecydowane stanowisko, byłem przy tym, byłem tego świadkiem. Powiedział mniej więcej tak: tam mąciła wodę inteligencja, a tu okazują niezadowolone robotnicy. Przeciwno klasie robotniczej nigdy nie pójdziemy. A Gieorgij Szachnazarow, ówczesny zastępca kierownika wydziału zagranicznego KC KPZR, dodawał: Ponieważ nie planowano, nie było takiego zamiaru, przeprowadzenia żadnej akcji wojskowej, chociaż do tego nawoływali i Ceaucescu, i Honecker (...) konieczne było stworzenie maksymalnej iluzji, że taki zamiar istnieje. Dodajmy, że ta iluzja pozwala dziś generałowi na tworzenie nowej iluzji na własny temat.*

Dla zasadniczej wymowy całego programu charakterystyczne było jego zakończenie. Ostatnią kwestią generała – jakby jego przesłaniem, a może także przesłaniem autorów programu – było stwierdzenie: *Nie można mówić, że tamten czas socjalizmu w Polsce był czasem absolutnego zła, a teraz nastąpiła era powszechnej szczęśliwości*. Natychmiast prowadzący zapytał gości z Polski, czy obecnie mają poczucie zadowolenia i czy o taką przyszłość, jaka jest teraz, wtedy walczyli, spodziewając się od gości oznak rozczarowania współczesną rzeczywistością. Nie potrafił ukryć rozczarowania własnego, gdy od obojga usłyszał odpowiedź twierdzącą. Oczekiwał odpowiedzi innej, a tymczasem usłyszał z ust Bujaka: *Jestem szczęśliwy, że uczestniczyłem w tym ruchu*. Nie pozostało więc nic innego, jak odwołać się do „ulicznej sondy”, która ma to do siebie, że widzom daje pozór prawdy, stwarzając jednocześnie redaktorom szerokie możliwości manipulacyjne. Przed kamerą pojawił się więc jakiś polski były elektryk (aluzja do profesji Wałęsy), prawdopodobnie obecnie bezrobotny, który krzyczał oburzony: *Co się teraz porobiło, co to za demokracja! Czy to ta sama „Solidarność”, o którą walczyliśmy?* Po nim ukazał się premier z okresu stanu wojennego i ostatni pierwszy sekretarz PZPR, Mieczysław F. Rakowski, kończąc rzecz całą zwątpieniem: *Czy rzeczywiście rozwalenie systemu socjalistycznego i Związku Radzieckiego okaże się w przyszłości aktem pożytecznym dla rozwoju świata? Pytanie to pozostaje dla mnie ciągle pytaniem otwartym*.

Prowadzący dodał od siebie, że na ogół na końcu tego typu programów stawia się kropkę, pointę. *Ja natomiast – stwierdził – w obecnej sytuacji mogę jedynie postawić ogromny znak zapytania, ogromny jak kula ziemską*. Program wpisał się więc ogólniejszą tendencję mentalną widoczną w różnych przejawach życia politycznego w Rosji: akcentował tęsknotę za dawnymi, dobrymi czasami Związku Radzieckiego i budził zwątpienie w celowość dokonanych przemian.

Nam, Polakom, program ten powinien uzmysłowić jedną ważną rzecz. Jak mało w Polsce wie się o współczesnej mentalności rosyjskiej, o poglądach Rosjan, chociażby na sprawy polskie i sprawy innych rosyjskich sąsiadów. Przez ostatnie prawie pół wieku życie w Polsce niemal bezpośrednio zależało od tego, co się działo tam, w Związku Radzieckim. Żyje jeszcze wielu ludzi związanych z ówczesną władzą na Kremlu, ludzi, którzy mieliby nam wiele ciekawego do powiedzenia. Dlaczego tak rzadko nasza telewizja publiczna wykorzystuje możliwość zarejestrowania relacji tych ludzi na temat historii najnowszej i wzajemnych zależności? Od Rosji nie da się daleko uciec. Może więc warto wiedzieć, co się tam o nas myśli.

Bogusław Trzeciak SJ

Dwa manifesty

Pomiędzy październikiem a grudniem 1978 r. pojawiły się w Hiszpanii wszystkie niezbędne do zatwierdzenia nowej konstytucji akty prawne¹. Niedawno upłynęła więc 20. rocznica od jej uchwalenia.

2 X 1996 r. na Uniwersytecie Papieskim Comillas w Madrycie odbyła się inauguracja roku akademickiego, podczas której został wygłoszony wykład na temat obecności katolików w życiu publicznym i aktualnego stanu prawa wyznaniowego w Hiszpanii². Oba wydarzenia – chociaż o różnym ciężarze gatunkowym – były ważne, gdyż stanowiły okazję do podsumowania tej dziedziny prawa i życia społecznego z wszystkimi jej następstwami. Jednak nie tylko z racji rocznicowych warto się przyjrzeć, jak zostały potraktowane te kwestie w kraju tak bardzo – religijnie – podobnym do naszego. Warto to zrobić również z tego względu, że dotyczą one dziedzin ostatnio bardzo dyskutowanych w Polsce.

Konstytucja hiszpańska z 1978 roku

Przede wszystkim Hiszpanie nie przespali wydarzenia, jakim była śmierć generała Franco w 1975 r. i przyspieszyli nieśmiało rozpoczęte reformy³. W ciągu kolejnych pięciu lat zdążyli ustanowić monarchię konstytucyjną, przyjąć nową konstytucję (1978), uzgodnić i podpisać całkowicie nowe umowy ze Stolicą Apostolską (1976–1979) i uchwalić ustawę o wolności religijnej (1980). Fundamenty zostały więc położone dość sprawnie i to, jak można się przekonać, w sposób zasadniczo różny od dotychczasowego. Jak bardzo, widać właśnie na przykładzie prawa wyznaniowego.

¹ Nowa konstytucja została zaaprobowana przez parlament 31 X, ratyfikowana przez naród w referendum 6 XII i sankcjonowana przez króla przed Kortezami 27 XII 1978.

² J.M. Díaz Moreno SJ, „*Catolicos en la vida publica*”. *Hacia una nueva estructuración del Derecho Público Eclesiástico*, Madrid 1996.

³ Więcej na ten temat zob.: J. Kieniewicz, *Polska i Hiszpania: przejście, pojednanie, zapomnienie*, „PP”, nr 1/1997, s. 38–49.

W państwie tak tradycyjnie katolickim, jak Hiszpania, konstytucja zawiera uregulowania wprost odnoszące się do tzw. kwestii wyznaniowych w tylko jednym artykule:

Art. 16. 1. Gwarantuje się wolność wyznania, religii i kultu tak indywidualnie, jak i wspólnotowo, bez ograniczeń w jej manifestowaniu większych niż te, które będą konieczne do utrzymania porządku publicznego chronionego przez prawo.

2. Nikt nie może być zmuszony do wyjawiania swojego światopoglądu, religii lub przekonań.

3. Żadne z wyznań nie będzie miało charakteru państwowego. Władze publiczne uwzględnią wierzenia religijne społeczeństwa hiszpańskiego i będą podtrzymywać relacje współpracy z Kościołem katolickim i pozostałymi wyznaniem⁴.

Tylko tyle... W porównaniu z polskim ustawodawstwem konstytucyjnym BRAKUJE: powołania się na źródło wartości uniwersalnych, sformułowania treści wolności religii, zdefiniowania sposobu relacji z Kościołami i w ogóle odwołania się do wartości chrześcijańskich⁵. Czy więc to, co istnieje w Hiszpanii, wystarcza? Wobec rzetelnych opracowań tego zagadnienia⁶, warto przyjrzeć się temu, co mają do powiedzenia sami zainteresowani.

ROZDZIAŁ KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA W WYDANIU HISZPAŃSKIM. Przede wszystkim trzeba docenić wagę tak otwartych zapisów konstytucji hiszpańskiej w specyficznym kontekście państwa, które przez wiele poprzednich lat było mocno WYZNANIOWE i w którym poza jedną konstytucją z 9 XII 1931 r.⁷ wszystkie pozostałe od początków XIX w. deklarowały jasno zainteresowanie konkretną religią, czyli wyznaniowość państwa. W obecnym systemie prawnym nikt jednak

⁴Tłumaczenie własne – B.T. W innych miejscach konstytucji, religia – obok pochodzenia, rasy, płci, opinii itd. – pojawia się jako powód uniemożliwiający jakąkolwiek dyskryminację (art. 14) i element wolności nauczania (art. 27). Z kolei art. 20 dotyczący rozpoznania i ochrony praw wolnościowych wyrażania różnych idei i opinii w twórczości literackiej, nauczaniu i informacji, nie powołuje się na religię. NB. Ten właśnie artykuł przywołało hiszpańskie Ministerstwo Kultury, wspierając moralnie w 1989 wydanie i rozpowszechnianie książki S. Rushdiego *Szatańskie wersety*.

⁵Por. preambuła, art. 25 i art. 53 *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997*.

⁶Postępuję się głównie dwoma z nich: C. Corral, J. Listl, (red.), *Constitución y Acuerdos Iglesia-Estado. Actas del II Simposio Hispano-Aleman*, Madrid 1988; *Laicidad, cooperación y sistema de Acuerdos. Actas del VI Congreso Interuniversitario de Derecho Ecclesiástico para Estudiantes*, Madrid 1997.

⁷Obowiązywała przez krótki okres republikański przed wojną domową 1936–1939.

nie powinien mieć wątpliwości co do charakteru struktur politycznych: *Żadne z wyznań nie będzie miało charakteru państwowego* (art. 16 ust. 3).

Sformułowanie tej deklaracji niektórzy autorzy krytykują jako niezręczne⁶. Nie istniała bowiem w Hiszpanii nigdy taka nadmierna PAŃSTWOWOŚĆ (to jest właśnie sporne pojęcie) religii, jaka zdarzała się w krajach protestanckich na północy Europy. Hiszpanie mają raczej doświadczenie nadmiernej WYZNANIOWOŚCI (obdzielania się przywilejami), i dlatego właśnie należałoby raczej zagwarantować: „Państwo nie jest wyznaniowe”.

Pozna tym zastosowany zapis konstytucyjny – gdzie podmiotem zdaje się wyznanie religijne – sugeruje, że autora konstytucji bardziej interesuje właśnie jego charakter niż idea państwa. Według podobnego schematu krytykuje się również sformułowanie „bezwyznaniowość”, stawiające państwo wobec czynnika religijnego, zamiast bardziej pokojowo wyrazić zasadę ŚWIECKOŚCI definiującą status państwa przed samym sobą.

Tak, czy inaczej, w widocznej determinacji do unowocześnienia prawa i równoczesnej trosce o UCIECZKĘ DO PRZODU od starych reguł, skupiono się na zasadzie wolności religijnej. Rozdział Kościoła od państwa mógł więc zaistnieć w hiszpańskim porządku konstytucyjnym i to w sposób daleki od treści tzw. rozdziału wrogiego.

WSPÓŁPRACA. Druga ważna reguła w stosunkach wyznaniowych to zasada *współpracy państwa z Kościołem katolickim i pozostałymi wyznaniem* (art. 16 ust. 3). Tutaj znowu niektórzy autorzy nie wykazują pełnej satysfakcji z zastosowanej formuły. Zarzut, jaki pojawia się w tym kontekście, dotyczy dyskryminacji pozostałych wyznań przez wymienienie tylko Kościoła katolickiego. Niewątpliwie jest on mocno przesadzony i – co ważniejsze – nie weryfikuje się w rzeczywistości. Trudno natomiast dyskutować z faktem żywych jeszcze konotacji słowa „współpraca”. Chodzi tutaj o takie doświadczenia najnowszej historii Hiszpanii, jak penalizacja w prawie świeckim nieprzestrzegania odpoczynku niedzielnego w latach czterdziestych z jednej strony, a z drugiej – jakobinizm republikański pierwszej połowy lat trzydziestych i bolesne doświadczenia wojny domowej 1936–1939. Jak się zresztą słusznie zauważa, te fakty można napra-

⁶ Zob. F.J. García Oliva, S. Gutiérrez Acuña, R. Merello Moral, F. Rabadán Sánchez-Lafuente, *Modelo constitucional y sistemas de Acuerdos*, w: *Laicidad... dz. cyt.*, s. 84-85.

wić, tworząc nową, zdrową rzeczywistość. Doświadczenie pokazuje jednak, że w przeczwyciężaniu tego typu zaszłości jest jeszcze dużo do zrobienia.

DOPOWIEDZENIE. Z innych spraw istotnych dla stosunków wyznaniowych można znaleźć w konstytucji z 1978 r. następujące odnośniki: prawo do wyrażania i rozpowszechniania przekonań (art. 20), prawo do wolności nauczania oraz prawo rodziców do formacji religijnej i moralnej ich dzieci (art. 27), a także całą część dotyczącą traktatów międzynarodowych (art. 93–96) – istotną przecież dla stosunków z Kościołem katolickim.

Konstytucja hiszpańska jest bardzo oszczędna w opisach, nie tworzy żadnego katalogu żądań czy zobowiązań, a lektura (zwłaszcza preambuły) zaskakuje TECHNICZNYM charakterem i brakiem historycznych odniesień. To właśnie w tym wielu widzi i czuje jej oryginalność i przełomowość, a przede wszystkim jej skuteczność. Oczywiście jak każdy akt prawny jest uwikłana w różne trudności, co jednak nie przekreśla faktu, że w dziedzinie stosunków wyznaniowych satysfakcjonuje obywateli już od ponad dwudziestu lat. Jest jednym ze sposobów gwarantowania wolności religijnych obywateli, w którym skutecznie (prawnie i socjologicznie!) można się odwołać do fundamentalnych praw człowieka.

W stronę nowej struktury publicznego prawa kościelnego

Przed rozpoczęciem nowego opisu, krótkie explicatio terminorum. To, co zostało powiedziane, mieści się w ramach uregulowań ze strony państwa i – gwarantowane przez PRAWO WYZNANIOWE – jest możliwe do osiągnięcia w wyniku consensusu różnych opcji politycznych. Z kolei Kościół katolicki tworzy swoje kościelne prawo publiczne (= KPP), w którym określa zasady swojej obecności w świecie współczesnym. Tamto prawo – wyznaniowe – dotyczy rozpoznania podmiotów i regulacji ich wzajemnych odniesień, kompetencji, zakresów wzajemnych relacji i ich konsekwencji (jest bardzo techniczne), podczas gdy KPP może zasugerować całkiem nowe kwestie. Tak właśnie się stało podczas wspomnianego na wstępie wykładu inauguracyjnego w październiku 1996 r., trochę uwagi należy więc poświęcić jego treści.

KONTEKST. Jak powiedział na wstępie sam autor, temat został wywołany przez niepokój, który go nurtował od dawna. Dotyczył on po pierwsze nasilającej się ofensywy dążącej do zepchnięcia tego, co

religijne, a zwłaszcza katolickie, w wąskie miejsca samej tylko indywidualnej świadomości i prywatności. Łączy się z tym drugie zmartwienie autora, chociaż zauważane w całkiem innej perspektywie – chodzi o kryzys kościelnego prawa publicznego.

J.M. Díaz Moreno zdaje sobie sprawę, że wymiar prawny nie jest ani najważniejszy, ani specyficzny dla Kościoła, ale też przypomina, że jest zgodny z wolą Jezusa, ma korzenie w Ewangelii i bez niego Kościół nie może się obyć, nie tracąc nic ze swojej *zadanej* postaci i misji. Miejsce szczególne zajmują na tym obszarze regulacje odnoszące się do tego, co na zewnątrz, a więc do relacji między Kościołem i *wspólnotą polityczną*⁹, i mają niezaprzeczalną wartość, zwłaszcza wobec ewangelizowania człowieka, będącego jednocześnie członkiem Kościoła i państwa.

Wykład w pierwszej części dotyczył 30-letniego nauczania hiszpańskiej Konferencji Biskupów na temat obecności katolików w życiu publicznym – temat ciekawy i przede wszystkim obszerny, bo jako *znaczące i ważne*, zostało zakwalifikowanych 20 dokumentów¹⁰. Druga część to analiza stanu obecnego kościelnego prawa publicznego i obecności Kościoła w społeczeństwie. Część trzecia natomiast to wytyczne dla KPP na przyszłość. Można tylko dodać, że żadna z tych części nie mieści się w funkcjonującym jeszcze stereotypie uniwersyteckiego wykładu – suchych i teoretycznych analiz.

J.M. Díaz Moreno nie tylko odkrywa dzisiejsze braki KPP, ale podkreśla trwający już dłuższy czas kryzys. Zresztą nie on pierwszy: cytowana tam wypowiedź byłego rektora Uniwersytetu Comillas, N. de Castro Albarrána z 1967 r. sugeruje ucieczkę KPP w konkordaty, a o dziesięć lat późniejsza obserwacja kard. N. Jubany'ego dotyczy niepełnej zgodności zasad i norm systemu z treściami ówczesnej teologii i problemami życia społecznego i politycznego. Jako powody tego stanu rzeczy wymienia się m.in. niedostosowanie się kręgosłupa KPP do nowej eklezjologii II Soboru Watykańskiego (nieaktualność koncepcji *społeczności doskonałych*), jego charakter

⁹ Ten klasyczny już dziś zwrot na określenie państwa pochodzi z *Gaudium et spes* i jest kontynuacją nauczania *Pacem in terris*.

¹⁰ Tematy niektórych z nich: *Kościół i porządek doczesny w świetle Soboru* (1966), *Zasady chrześcijańskie odnośnie do związków zawodowych* (1968), *Uwagi o uczestnictwie w polityce* (1977), *Chrześcijaństwo wobec wyborów* (1977), *Instrukcja na temat rozwoju cywilnego* (1979), *Kryzys ekonomiczny i odpowiedzialność moralna* (1984), *Konstruktorzy pokoju* (1986), *Chrześcijaństwo świeccy, Kościół w świecie* (1992), *Moralność i społeczeństwo demokratyczne* (1995).

apologetyczny i obawy w konfrontacji ze światem, preferowanie koncepcji Kościoła jako państwa zamiast jako ludu Bożego i wspólnoty wiernych, a w końcu fakt pojawienia się rządów demokratycznych, z którymi ze względu na ich pluralizm ideologiczny i religijny nie jest już tak łatwo porozumiewać się i zawierać konkordaty, jak to było w przypadku monarchy absolutnego. Wszystko to powoduje również pewien skutek uboczny – redukowanie, w stosunku do długiej tradycji, obecności prawa kanonicznego na świeckich wydziałach prawa i traktowanie treści prawa wyznaniowego często jako przeżytku.

ODNOWA. Analiza historii KPP wskazuje jednak na ewolucję tej dziedziny prawa kościelnego i odchodzenie od pozycji, których już nie można obronić, oraz porządkowanie stosunków Kościoła ze wspólnotą polityczną według lepiej przemyślanej i opisanej eklezjologii. Byłoby więc błędem próbować odzyskiwać kościelne prawo publiczne przez powrót do starych struktur i zasad niezgodnych z teologią II Soboru Watykańskiego. Trzeba je raczej rozwinąć i umieścić we właściwym wymiarze. Będą to więc zasady: fundamentalnego prawa osoby do wolności religijnej (według „*Dignitatis humanae*”), zaangażowania świeckich („*Lumen gentium*” i „*Apostolicam actuositatem*”) oraz wypuklenie w KPP roli i miejsca konferencji biskupów i Kościołów partykularnych.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA. Pierwsza oś odnowy KPP ma oczywiście korzenie w myśli II Soboru Watykańskiego i *Bożej intuicji* Jana XXIII zawartej w encyklice „*Pacem in terris*”. J.M. Díaz Moreno nazywa nawet Vaticanum II *soborem wolności religijnej*. Jednak przynagla równocześnie, by to, co było wtedy taką palącą aktualnością, również dzisiaj znalazło konieczne potwierdzenie. Zwłaszcza agresywny i wojujący fundamentalizm muzułmański (choć nie tylko on) przypomina o konieczności wysiłku budowania świata bardziej sprawiedliwego i cywilizacji bardziej ludzkiej.

Pochodną wolności religijnej w zakresie stosunków Kościoła – wspólnota polityczna jest świeckość państwa¹¹. Tutaj znajdują miejsce dwie ważne opozycje wobec dotychczasowych reguł KPP (związania Kościoła z państwem oraz wyznaniowości katolickiej), a mianowicie: bezwyznaniowość religijna państwa jako struktury, które ani nie

¹¹ Odpowiedniki tego pojęcia w języku polskim to zapewne: neutralność, bezstronność, laickość... Treść i kontekst wypowiedzi J.M. Díaz Moreno wystarczająco tłumaczy jego znaczenie.

uznaje żadnej religii za swoją, ani też żadnej nie chroni w specjalny sposób oraz uznanie i ochrona prawna wolności religijnej jako prawa do kultu tak prywatnego, jak i wspólnotowego według własnych przekonań.

Doktryna ta nie wynika z preferowania indyferentyzmu ani nawet z obniżania wartości religii. Państwo jest bowiem zobowiązane do rozpoznania, chronienia i ułatwiania wyrażania wartości ludzkich, którymi w tym przypadku okazują się wartości religijne osób i wspólnot. Struktura ta jednak deklaruje swoją niekompetencję w sądzeniu na temat prawdy lub błędu tych przekonań i wiary.

KPP będzie musiało znaleźć właściwe miejsce dla świeckości, bezwyznaniowości i neutralności państwa wewnątrz doktryny katolickiej na temat wolności religijnej. J.M. Díaz Moreno uważa, że nie zostały jeszcze poczynione wystarczające postępy w tej dziedzinie, zwłaszcza że ciągle dokonuje się wielokrotne mieszanie tych zasad z indyferentyzmem, który przecież nie uznaje wartości wymiaru religijnego osoby ludzkiej. Taki indyferentyzm często chce się ukryć pod złe rozumianą neutralnością religijną.

ZAANGAŻOWANIE ŚWIECKICH. Jako drugi zasadniczy element odnowy i oś nowego systemu KPP wymienia się zaangażowanie świeckich. Na zaistnienie w konkretnym życiu pełnych owoców Synodu Biskupów z 1987 r. i przede wszystkim adhortacji apostołskiej „*Christifideles laici*” Jana Pawła II trzeba jeszcze poczekać (a czy zaowocował już wystarczająco powstały ponad 20 lat wcześniej dekret soborowy „*Apostolicam actuositatem*”?). Wiele jest jeszcze do zrobienia w tej materii w świadomości i rzeczywistości wobec zbliżającego się NOWEGO wieku. Dotyczy to zresztą ŚWIECKOŚCI tak na zewnątrz, jak i wewnątrz Kościoła.

A przecież wiele już zrobiono, a przynajmniej istnieją solidne fundamenty prawne w tej dziedzinie. W samym tylko Kodeksie Prawa Kanonicznego gwarantowana jest wolność i autonomia wiernego świeckiego w jego działalności społecznej i politycznej¹². Trzy zasady mają więc dla niego szczególne znaczenie: żyć w pełni w świecie; zaangażować się w rzeczywistość doczesną; szukać w ten sposób możliwości budowania królestwa Bożego na ziemi.

Konkretnym wymiarem tej wolności jest opcja tak ad intra, czyli w Kościele, w którym powinny istnieć możliwości zdrowego pluralizmu

¹² Kan. 227 Kodeksu Prawa Kanonicznego (= KPK): „Wierni świeccy mają prawo, aby w zakresie spraw doczesnej społeczności przyznano im wolność przysługującą wszystkim obywatelom (...)”.

mu, jak i ad extra, gdzie katolik świecki ma prawo do wolności działań społeczno-politycznych w najszerszym tego słowa znaczeniu. Nie sprzeciwiają się temu ograniczenia, które ten sam przepis prawa kanonicznego wyznacza¹³.

J.M. Díaz Moreno wskazuje dalej na wagę stowarzyszeń wiernych, zwłaszcza prywatnych, i ich wpływ na obecność Kościoła w świecie¹⁴. Znajduje w tym przynajmniej dwa pozytywne czynniki. Pierwszy to koniec MONOPOLU na tworzenie takich zaangażowań, a drugi – uzupełniający go – dotyczy wyczerpania się zasady JEDYNEJ SŁUSZNOŚCI na różnorodne sposoby (w tym oczywiście, co podlega różnicy zdań) wcielania Ewangelii w praktykę.

Jakakolwiek byłaby to działalność katolików świeckich, czy w stowarzyszeniach kościelnych, czy – jak to się coraz częściej dzieje – w czysto cywilnych, musi się nią zainteresować KPP. Jest to bowiem sfera prawna, którą Kościół powinien profilować i w której winien być dla katolików prawdziwym przewodnikiem, a niekatolikom jawić się jako punkt koniecznego odniesienia. W ten sposób łatwiej uniknąć akcentowania obrazu Kościoła (instytucjonalnego), który należy już do przeszłości.

INNE CZYNNIKI. Ze strony obecności instytucjonalnej Kościoła w sferze zainteresowania KPP muszą także zaistnieć – obok Stolicy Apostolskiej i jej organów zarządzania – nowe podmioty: miejscowe konferencje biskupów i Kościoły partykularne (pojedyncze diecezje, jak i całe prowincje kościelne). To się już wprowadzie dzieje, ale – zdaniem autora – wiele tu można jeszcze zrobić. J.M. Díaz Moreno od razu zastrzega sobie aplikację eklezjologii soborowej, a nie powrót do przewyżczonego już gallikanizmu lub objaw *kompleksu anty-rzymskiego*, który na siłę i bez żadnych racji pomniejszałby autorytet Stolicy Apostolskiej.

¹³ KPK, tamże: „Korzystając wszakże z tej wolności, niech zatroszczą się o to, ażeby swoją działalność przepełnić duchem ewangelicznym i mieć na uwadze naukę przedstawioną przez Nauczycielski Urząd Kościoła oraz wystrzegać się przedstawiania w kwestiach wątpliwych swojego stanowiska jako nauki Kościoła”.

¹⁴ Chodzi tutaj o działalność, którą regulują kan. 298–329 KPK (kan. 321–326 o stowarzyszeniach prywatnych). Zdefiniowana jest ona w kan. 215: „Wierni mają prawo swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności albo dla ożywiania chrześcijańskiego powołania w świecie, a także odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów”. Stowarzyszenia prywatne przed powstaniem aktualnego KPK nie do końca były rozpoznane, a obecnie kan. 299 precyzuje sposób ich zawiązania przez umowę prywatną. Oczywiście ich statuty musi potwierdzić kompetentna władza.

Takie postawienie zagadnienia znajduje usprawiedliwienie nie tylko w nauczaniu II Soboru Watykańskiego (np. dekret „Christus Dominus” o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele¹⁵ i Kodeksie Prawa Kanonicznego (kan. 447-459), ale też w zwykłej zasadzie pomocniczości. Chodzi przecież o doskonalszą jedność działania w pewnych sprawach, które przekraczają zakres Kościoła partykularnego (i mogą mieć znaczenie dla wspólnoty politycznej), a z natury nie muszą być konieczne przedstawiane Stolicy Apostolskiej i przez nią rozwiązywane. KPP powinno więc interesować zdefiniowanie podmiotowości prawnej Konferencji Biskupów w zakresie ustawodawstwa cywilnego, tak jak to już jest na forum prawa kościelnego.

Natomiast Kościół partykularny, który nie istnieje tylko na sposób jednostki administracyjnej, ale jest uobecnieniem i przestrzenią całości, będzie się spotykał na styku prawa międzynarodowego z podobnymi problemami jak Kościół powszechny. Oczywiście nie można w tym miejscu zapominać o zupełnie odmiennej, duchowej naturze władzy Kościoła na wszystkich jego poziomach¹⁶. Władze publiczne, chcąc podjąć sprawy będące w kompetencji Kościoła na poziomie diecezji lub prowincji kościelnej, nie mogą zaakceptować ich natury czysto teologicznej, ponieważ wiązałoby się to z ryzykiem włączania struktur państwowych w sferę wiary. Nie mogą też zawierać PAKTÓW jak z każdym innym partnerem świeckim, bo ten – Kościół o odmiennej naturze – nim nie jest. W ten sposób powstaje nowe zadanie dla KPP, a mianowicie znalezienia takiej formy obecności diecezji i jednostek jej podobnych w strukturach cywilnych, aby możliwe były porozumienia i układy owocne dla całej tej wspólnoty ludzi, która jest częścią Kościoła i państwa.

J.M. Díaz Moreno wskazuje, że podkreślana już wcześniej rola konferencji biskupów i Kościołów partykularnych nie tylko nie zaćmienia, ale właśnie potwierdza misję papieża jako tego, który pod-

¹⁵ Trzeba dodać też nowy dokument *Apostolos suos* z 21 V 1998 o teologicznej i prawnej naturze konferencji biskupów (AAS 90, 1998, nr 9, s. 641-658).

¹⁶ Kościół katolicki ma podwójną podmiotowość prawa międzynarodowego, nie przyznaną, ale potwierdzaną przez państwa zawierającymi traktatami. Związane z naturą doczesną Kościoła powszechnego Państwo Watykan zawiera jedynie umowy dotyczące takiego właśnie materialnego, ziemskiego funkcjonowania tego właśnie państwa-miasta. Stolica Apostolska natomiast, jako władza o naturze duchowej, zawiera konkordaty dotyczące spraw kultu, wiary i sposobów egzekwowania prawa do wolności religijnej katolików. Więcej na ten temat zob.: B. Trzeciak SJ, *Relacje państwo – Kościół. O polskim konkordacie* '93, Warszawa 1998, s. 66-71.

trzymuje jedność Kościoła i jego wierność Ewangelii. Dla autora jest jednak prawdopodobne, że udział Stolicy Apostolskiej w sferze działalności traktatowej będzie musiał być mniejszy. Nie chodzi tutaj tylko o realizację zasady pomocniczości, koniecznej do zbliżenia się władzy kościelnej do wiernych, czego wymaga jej naturalny i duszpasterski cel; dopomina się tego także usprawiedliwiona autonomia: katolików świeckich, konferencji biskupów i Kościołów partykularnych. W ten sposób, z całą świadomością zasadniczej i koniecznej roli papieża jako najwyższej władzy, strażnika wiary i jedności, znajdziemy Kościół równocześnie JEDEN (przez działanie papieża w tym, co się odnosi do wiary i moralności) i PLURALISTYCZNY, który w odpowiedniej mierze uwzględnia fakt, że Ewangelia musi urzeczywistniać się i być obecna w historii tak różnej i zmiennej, w jakiej przypadło nam żyć.

Prawo – generalnie – tworząc system podstawowych zasad, jest odpowiedzią na realizowanie się relacji międzyludzkich w wymiarze społecznym. Z jednej strony ma więc ono do rozpoznania rozmaite prawa osoby (jako wartość fundamentalną), z drugiej natomiast zagwarantowanie porządku publicznego (poddanego zawsze względnej ocenie). Możliwy konflikt będzie więc najczęściej dotyczył zachwiania wymaganej tu równowagi.

Konstytucja hiszpańska z 1978 r. i wykład inauguracyjny z 1996 r. są świadkami takich zmagañ. Być może wnioski i postulaty J.M. Díaz Moreno są w pewnej mierze dyskusyjne, jednak żaden z obu manifestów nie powstał przypadkowo, bez namysłu lub wbrew realiom. Przeciwnie, uformowały je wnioski z obserwacji historii i zauważona w niej ewolucja pewnych zjawisk. Nie jest więc dzisiaj słuszne lekceważenie pojawiających się przemian, gdyż może to uniemożliwić właściwą ocenę rzeczywistości i kreślenie bezpiecznych dróg na przyszłość. Jest nie tylko niesprawiedliwe, ale nawet absurdalne spychanie religii do sfery prywatności; są to wolności i prawa, które powinny być rozpoznane, chronione i gwarantowane. Państwo, jako wspólnota polityczna, choć zróżnicowane światopoglądowo i niekompetentne w sporach doktrynalnych, pozostaje przecież wspólnotą ważną i aktualną dla wierzących. Rozpoznanie i zmanifestowanie tego przez obie strony, osoby wierzące i w strukturach prawnych, jest początkiem długiej, ale na pewno owocnej drogi.

Piotr Łuszczkiewicz

Eros i agape

O miłości w poezji Romana Brandstaettera

Safo w syrakuzkańskim ogrodzie

*...pisze swobodnie, posługując się
wyrazami raczej prozaicznymi niż poetyckimi.
Demetrius o Safonie w „De elucutione”*

*Fiołkowa pani
Siedzi w syrakuzkańskim ogrodzie,*

*Modli się o zbawienie
Od poetyckich słów.*

Pragnie pisać swobodnie.

*Dlatego na jej zdaniach
Błyszczą o poranku
Kągłe krople
Prozy.*

*Z tego ogrodu
Po wiekach
Pozostanie tylko kilka
Gałązek.*

*Zadumana
Patrzy przed siebie
Czarnymi warkoczami
Dotykając liry.*

*I myśli:
Byleby tylko uratowała się
Ta prozaiczna rosa
Na wierszach.*

Znakomity utwór. Pełen intertekstualnej krasy i własnego immanentnego piękna. Oto jedno zdanie wyrwane z dzieła Demetriusa

o elokucji znajduje tutaj literackie i zarazem literaturoznawcze rozwinięcie. Jest miejsce na dyskretny, ale przecież osaczony w leksyce Safony portret poetki. Fiołki we włosach, rosa o poranku, gałązki ogrodu, czarne warkocze, wreszcie lira i wiersz, ten ostatni rozpięty między modlitewnym żarem a melancholijną zadumą. Pojawia się świetna paronomazja, która jedną podmianną brzmieniowo-semantyczną – „prozy” i „rosy” – organizuje cały koncept intelektualny. Ocalić prozę w wierszu, uchronić go od poetyckich słów to bowiem tyle, ile uratować poranną rosę, obronić ją przed wysuszającymi promieniami.

I, rzecz jasna, Brandstaetter ma tu wiele racji. Pozycja liryki Safony wydaje się w historycznym i kulturowym kontekście greckiej starożytności niezwykle i paradoksalna. Pełna pasji i szczerej głębi, a zarazem pozbawiona nadmiernego patosu i stylistycznego koturnu, różni się od praktyki innych eksponentów przedrzymskiego antyku. Grecy tamtych epok – nie licząc archegety elegii miłosnej, Mimnermosa – są na ogół powściągliwsi i bardziej sztafażowi. Biograficzne wątki równoważny u nich osnowa mitologii, intymna konstatacja miłości rozplywa się w ogólnej refleksji o śmierci. Jeśli gdzieś natrafimy na rys bezpośredni i subiektywny, to już najprędzej w epigramach, w których jednakowoż podmiotowy ładunek uczucia rozbrajany jest na koniec dystansującą puentą.

Ale wróćmy do Brandstaettera, gdyż w jego wierszu są również akcenty deprymujące. Oto bowiem przedstawia on poetkę-mit w najmniej mitycznym momencie jej życia. Rzecz jasna, ma to być kadr w szczególnie sposób sprozaizowany. A więc nie widzimy jej na Lesbos – ani w rodzinnym Eresos, ani w Mitylenie, gdzie mieszka po śmierci ojca i dokąd powraca ostatecznie po okresie sycylijskiej emigracji. Widzimy ją właśnie w Syrakuzach, w których odnosi wielki sukces artystyczny i zawiera małżeństwo, przynoszące jej także zabezpieczenie finansowe. Fiołkowa pani – stateczna pani, sugeruje Brandstaetter, myśli już raczej o poezji i jej mocy ocalającej aniżeli o miłości i jej sile destrukcyjnej. Postać autorki „hymnu do Afrodyty” czy „poematu do narzeczonej” staje się więc nieoczekiwane pretekstem do refleksji autotematycznych. Erato dwudziestokilkuletniej kobiety nie wychyla się ze smugi cienia i zamiast spodziewanej w tym miejscu ars amatoria pojawia się ars poetica.

Nie tylko słodkogorzkiego Erosa Sofony spotyka taki los w poezji Romana Brandstaettera. W trzeciej części „Piazza Armerina”, zatytułowanej „Komnata dziesięciu dziewcząt”, widzimy – wyjątego jakby z Anakreonta – Erosa z wielobarwną piłką:

*Ciała dziewcząt
Pachną rozmarynem.*

*Wąskimi przepaskami
Ciasno są opięte
Ich piersi i biodra.*

*Ta rzuca dyskiem,
A tamta bawi się piłką,
A inna skacze.*

*Ta przechadza się z parasolem,
A tamta trzyma
W palcach
Palmę zwycięstwa.*

Jest tu lekkość i zabawa. Nikt nikogo nie przekluwa strzałą. Wydaje się, że to może być wstęp do frywolnej miłostki, rozgrywanej oczywista z epigramatycznym dystansem. Ale tak się nie dzieje, bo wiem dalej Brandstaetter pisze już o tych pannach z zafrasowaniem:

*Jeszcze trwają
Na przekór
Czasowi.*

*Tylko pierwsza dziewczyna
Zawstydzona
Swoją nagością
Znikła ze złuszczonej mozaiki.
Pozostał po niej
Niewyraźny zarys:
Zapach rozmarynu.*

Zapach rozmarynu – bardziej efemerycznego depozytu śladów trwania niż ten uchwycony przez Brandstaettera nie można sobie chyba wyobrazić. Cały grecki bukiet zmysłów poddany niszczytel-skemu działaniu czasu schnie zresztą w świecie przedstawionym tej poezji wyjątkowo szybko. Niekiedy nie trzeba czekać końca wiersza, ponieważ zapowiedź unicestwienia pojawia się już w introdukcji, jak choćby w „Pieśni miłosnej o Cleo”:

*Twoje ramiona
Są jak gałęzie sykomory.*

*Twoje wargi
Są jak ptaki ogniste.*

*Szkoda twoich ramion,
Cleo.*

*Szkoda twoich warg,
Cleo.*

A to jednak, w jakimś odłamku antycznej optyki, jest paradoks. Bezsilny wobec czasu Eros – saficki czy anakreontyczny, o to mniej-sza – prezentuje się u Brandstaettera wyjątkowo marnie, nazbyt marnie. A przecież, choćby wedle kosmogonicznego symbolizmu orfickiego, Eros był przed niebem, ziemią i wodami pierwszą istotą, która nie tylko pojawiła się we wszechświecie, ale i dała mu początek. Erosowe dzieła ufundowały rzeczywistość czasu, bez nich nie byłoby mowy o przemijaniu. Nie potrzeba nawet szukać u orfików. Toć i olimpijski Eros pozostaje jednym z czterech pierwszych bogów obok Chaosu, Gei i Tartaru, jest – niezależnie od przebrania – pierwotnym stwórcą, który zrodził życie. Nawet jeśli zakwestionować go jako przodka, wypada mu przynajmniej przyznać status demiurgiczny. Z Hezjoda Eros to prymarna moc, przeobrażona we władzę wewnątrz i na zewnątrz człowieka. Moc, która łamie ludziom opór kończyn i pokonuje rozumy bogów. W konkluzji Platońskiej „Uczty” Eros okazuje się bogiem, demiurgiem właśnie. Miłość w jego postaci staje się siłą twórczą, a tworzenie napotykaniami nieśmiertelności. U Arystotelesa, gdzie wyraźnie mamy do czynienia z koncepcją uniwersalizującą, Eros popycha wszystko ku najwyższym formom.

Atoli Roman Brandstaetter nie dowierza jakby temu Erosowi. Być może za dobrze zna nie tylko teorię, lecz i praktykę filozoficzną antycznej refleksji na ten temat. Wie, że dla starożytnych sfera miłosnych doświadczeń należy w dużej mierze do potrzeb organizmu, że grecki phylon czy łaciński sexus jest czymś tak oczywistym i tak fizycznie łatwym do afirmacji, że nie trzeba zeń robić boga. Dla Menandra, a potem na przykład Owidiusza miłość wychodząca poza rozkosz, która jest jej naturalnym celem, rysuje się wręcz jako stan chorobowy. Tymczasem Platon umieszczał rozkosz w kategoriach zachowań ludzi pospolitych, uznając za przejaw bezosobowego wyła-

dowania instynktu, w służbie hodowlanej idei kanalizacji stosunków międzyludzkich. Zaś syntezyjący go po wiekach Plotyn zauważał, że gdy miłość przybiera formę dążenia do przedmiotów skończonych, a nie do jednego boskiego absolutu, nieodwołalnie traci aspekt transcendentny i staje się upadkiem duszy. Ale to Menander i Owidiusz są bardziej, by tak rzec, opiniotwórczy. Na konsekwencje myśli Platona i Plotyna, musimy jeszcze poczekać, również w tym referacie, ale zasygnalizujemy to choć cytatem z „Winogron Antygony”, gdzie w czasie „Wędrówki po jaskiniach” podmiot liryczny powiada:

*(...) zaprowadzę was
Na szczyt skały Zanaga,
Gdzie zobaczycie ryt siedzącej kobiety.
Jej ciało jest zamknięte czystą linią,
tak bardzo uproszczoną
I doskonałą,
Że wydaje się przestrzenią obwiedzioną
Westchnieniem.*

*Pomyślcie (...)
Ile kształtów przewyciężył w sobie
Paleolityczny artysta,
Ile przestrzeni w sobie zdławił,
Ile ruchów w sobie uprościł,
Ile linii przekreślił,
Zanim z kłębowiska splątanych prawd
Wysupłał tę jedną,
Jedyną
Prawdę.*

W świetle powyższych spostrzeżeń nie dziwi specjalnie, że do obsługi antycznej przestrzeni miłosnej Brandstaetter desygnuje postaci kojarzące się ze sferą zupełnie innych idei. Należy do nich Kasandra – jak pisze poeta w wierszu pod takim tytułem – dziewczyna, która zamiast cieszyć się historią przygód, sama stała się przygodą historii, gdy: ...nieopatrznie / Ujrzała boskie konie stojące u jej snów / Jak u wodopoju. Dziewczyna, która błędząc w swoim niesłychanym bogactwie widzenia i wyboru z wszelkich zjawisk strony radości, piękna, miłości uwielbienia, wybrała nudę, jak każdy człowiek, / Który więcej widzi, niż może przeżyć i odczuć.

Do tego grona należy Sybilla, tak piękna w „Odzie kumejskiej”, kiedy wychodzi z kąpieli i narzuca na drżące ciało dziewiczy welon, i tak okrutna, kiedy recytuje swoje dwuwiersze bez ozdób i metafor, że: *Łzy płyną z oczu posągów, / A kroplisty pot / Występuje / Na spiżowych czołach / Herm.* Pytanie, jakie zadaje jej podmiot, jest publiczne i prywatne zarazem, tyczy w takim samym stopniu wspólnego szczęścia cywilizacji, jak i osobistego szczęścia Sybilli: *Czy tędy prowadzi droga / Do złotego wieku? // Czy na tych łodziach / Dopłyniemy / Do ujścia rzek arkadyjskich?*

Do takich kobiet należy wreszcie Antygona, która – w cytowanym już poemacie „Winogrona Antygony” – wyznaje w przedśmiertną noc wstępującemu w jej łóżko *ciepłe jak świeży popiół* Hajmonowi – Hajmonowi *cedrowemu, pięknemu jak saficki wiersz*:

*W taką noc
Jesteś dla mnie pustą studnią,
Czarodziejską studnią
Spragnioną mojego ciała.*

*W taką noc
Nic ci nie będę mówiła
O śmierci,
Ale obawiam się, że przez moje ciało
Wyczujesz jej obecność,
Jak jeleń wyczuwa wodę
Przez wiatr wiejący od rzeki.*

Kassandra, Sybilla, Antygona – pozbawione miłości czy od miłości uwolnione? No i oczywiście, od jakiej miłości? Niektórzy mówią, że tak naprawdę miłość jest wynalazkiem XII w. – naturalnie miłość w nowożytnym rozumieniu tego słowa, miłość z przeszkodami i bez happy endu, niekiedy z nadzieją na spełnienie in morte. Starożytność nie zdążyła wysublimować tego uczucia mimo sugestii platońskich, a wczesne średniowiecze nad ars amandi przekładało ars bellandi. Cezar i Kleopatra czy później Abelard i Heloiza to w tych epokach przypadki stosunkowo odosobnione. Tymczasem nowożytność zna i wielokrotnie personifikuje i Erosa-demiurga, i Erosa-daimoniona, potrafiących zawładnąć psychofizyczną całością człowieka. Dante, Szekspir, Moliere, Goethe wykonują w tej dziedzinie jeden z bardziej reprezentatywnych literackich kwartetów. Roman Brandstaetter dość metodycznie sprawdza jego brzmienie:

*Wtedy poczułem, że dłonie tej pani
Jak dłonie mistrza rzeźbią mnie od nowa
I nowe kształty nadają mym myślom
Na podobieństwo dantejskiej miłości,
Która porusza i słońce i gwiazdy.*

– pisze w „Odzie do Vittorii Colonna” i zdawałoby się, będzie cenić Dantejską formułę uczucia. Wszakże ów podnosi dawny wzór platoński, wedle którego wysubtelniona miłość ziemską pozwala stopniowo, na drodze kontemplowania coraz wyższych form piękna, przekroczyć granice miłości niebiańskiej. A tak właśnie – transcendując za swoją metafizyczną przewodniczką, donną angelicatą, o nieskazitelnej urodzie i anielskiej osobowości – mężczyzna sublimuje u Dantego swoją podmiotowość i bogaci się wewnątrznie, tak wchodzi na ścieżkę pytań o istotę inspiracji twórczej. Kiedy – u Romana Brandstaettera – „Pani z Pescary czyta list Michała Anioła”, list niezmiennie platoński i jednocześnie dantejski w swym charakterze, wydaje się, że autor podaje omal rękę Beatrycze:

*Chciałbym, abyś wiedziała, o pani z Pescary,
Że nawet mistrz genialny, obrabiając marmur,
Nic nie zdoła talentem stworzyć ponad to,
Co marmur już w zarysie sam w sobie zawiera.
Wiedz bowiem, że materia, która też jest duchem,
Dłoni mistrzowskiej kształty właściwe narzuca.
Każdy twórca jest tylko w owym zrozumieniu
Narzędziem swego dzieła, o pani z Pescary.*

Tego aliansu jesteśmy prawie pewni, kiedy w wierszu „Beatrycze” padają słowa pewnego poety:

*Żywot nikczemny, którym się kalamy,
Odbiera rysy indywidualne (...)
Wołam cię pani, Beatrycze moja,
Przywróć nam twarze, abyśmy istnieli.*

Ale zakończenie utworu każe zrewidować nasze przypuszczenia, co do afirmatywnych intencji podmiotu:

*Poeta mówił. A przez Ponte Vecchio
Szła Beatrycze w lazurowym golfie.
Szła do modystki po nowy kapelusz.*

Eros w utworach Szekspira odczytanych przez Brandstaettera także nie wypada przekonująco. Czarny człowiek, który krzycząc wybiega z domu Desdemony w wierszu „Wenecja”, okazuje się pokrzywdzonym nieszczęślikiem. Elsynor jest też zaledwie ogrodem nieszczęścia, w którym strumień płynie jak ciało Ofelii, a biała Gertruda traci reputację, zamieniając się z matki w kochankę. Kiepska to metamorfoza, niegodna nawet starego Owidiusza. Zostawmy łabędzie Awonu. Pozostaną nam przeto postaci diaboliczne, zgodnie z źródłosłowem (diabolein) rozdarte, a zarazem symboliczne, w myśl greckiej etymologii (symbolein) połączone: Don Juan i Faust. Rozdziera je i łączy oczywiście daimonion.

Don Juan jest jedną z najczarniejszych postaci erotycznego daimoniona. Wydaje się antytezą wszelkich cnót związanych z miłosną sferą, albowiem poszukuje w niej rozkoszy profanacji. Dla Kierkegaarda – który jak nikt inny opisał samowiedzę Don Juana w „Dzienniku uwodziciela” – to wyraziciel genialnej zmysłowości i nieokiełznanej energii, po prostu demon mocy, inspirowany pierwotnymi siłami życia. Widzi w nim rzuconą w świat dynamiczną pustkę dążącą do zapełnienia, słyszy w jego ustach rozjuszone „chcę” pożądania. Camus moderuje te sądy, twierdząc, że on idzie od kobiety do kobiety nie z agresywnego braku miłości, ale z jej panseksualnego nadmiaru. Kocha wszystkie kobiety za każdym razem i z jednakowym uniesieniem. I tak jak ponawia swój dar, tak usiłuje zagarnąć również cudze jestestwo. Brandstaetterowski podmiot spotyka go w zgola innych okolicznościach – na „Pogrzebie don Juana”:

*Umarłeś, don Juanie, umarłeś.
Za trumną idą świadkowie twej śmierci,
Grzechy spełnione i grzechy zamierzone,
Żądze przeżyte i żądze przeczute,
Fałszywe przysięgi, kłamstwa,
Mężczyźni ślaniający się z upływem krwi,
Kobiety o plecach ubiczowanych,
A na samym końcu,
Jak na ostrzu szpady,
Kroczy kamienny posąg komandora
Pod rękę z doną Inez,
Spowitą w żałobny welon.*

*Patrząc na jej tzę
Pragniesz żyć od nowa,*

*Ale niestety jesteś już tylko
Bezradnym pyłkiem wszechświata,
Który jest tak głęboki
Jak tza.*

*Spoczywasz na dnie tzy,
Don Juanie.*

Nie dowiadujemy się więc, jaki daimonion powodował tym bujnym życiem – widzimy jedynie, jak nikczemne i nikłe są po nim pamiętki. Don Juan pogrzebany, „Faust zwyciężony” – bo taki jest tytuł poematu Brandstaettera o kolejnym diaboliczno-symbolicznym bohaterze. Niestety, ani owa diaboliczność, ani symboliczność nie dotyczy interesujących nas aspektów miłości. Jedyne znaki erotycznej semiozy to piękne damskie buciki z Boulevard des Italiens oraz midinetki z paryskich domów mody, ostatnie – jak powiada Brandstaetter – Małgorzaty z tragedii. A przecież Goethe, który tak świetnie znał daimoniona współczesnego człowieka i był nim zafascynowany, wyczuwał w tym daimonionie nie mniej zgoła energii erotycznej niż jakiegokolwiek innej siły, władnej panować nad ludzką naturą.

A może zatem coś z typowych produktów kultury najnowszej, coś z demiurgii XX w.? Na przykład kino ze swoimi zniewalającymi idolami kobiecej urody. Owszem, Roman Brandstaetter używa – by tak rzec – idealistycznych fotosów kinowych, ale przykleja je jakby na płaszczyźnie innej aksjologii. Otóż w utworze „W Palermo nigdy nie pytaj o drogę” poeta ukazuje wózek z pomarańczami, na którego ścianach jakiś sycylijski mistrz namalował sceny przedstawiające paladyna w walce z Saracenenem o *bladą księżniczkę*. Ta księżniczka zwie się Sophia Loren, a walka przebiega następująco: *Dziewica mdleje. Rycerz bez namysłu / Zabija wroga. Sophia znowu mdleje, / Ale tym razem już tylko ze szczęścia*. Następny kadr w tym komiksie jest obrazem raju – Sophia i rycerz biorą ślub w katedrze, krocząc w orszaku najwyższych prominentów i przy akompaniamencie organów i anielskiego chóru od św. Cecylii. Tu sekwencja się kończy, a my wkraczamy w świat marzeń właściciela wózka: *O czym on marzy? On marzy o szczęściu, / Choć biedak nie wie, co szczęście oznacza. / A może szczęście to ślub z Sophią Loren?* Aliści autorem ostatecznego komentarza okazuje się ciągnące ów wózek sycylijskie zwierzę, które chyba też eksplikuje jakąś swoją filozofię: *Melanchoijnie żółtym pióropuszem / Potrząsa osioł, wyrzucając z siebie / Fanfarę ryku. Może to jest szczęście?*

Naturalnie, wszyscy bywamy osłami, ale nie powinno się to stać puentą tego szkicu. Wnioski, które wypływają z poczynionych analiz, mimo wszystko miały być nieco inne. Widać bowiem, że w swoich literackich przeglądach postaci i perypetii głównych protagonistów kultury miłosnej Brandstaetter marginalizuje dwa podstawowe sposoby rozumienia tego uczucia. To, że takiej marginalizacji w większym stopniu niż seks podlega eros, jest pewnym paradoksem, choć nie musi się on okazać tak ostry, jeśli przyjąć, że daimonion jest bliższy erosowi niż libido. Brandstaetterowi chodzi jednak chyba po prostu o zrobienie miejsca innym możliwościom pojmowania miłości. W tradycji europejskiej jest to philia, a więc przyjaźń, miłość braterska oraz oczywiście agape, czyli miłość będąca poświęceniem się dla dobra innych, miłość, której pierwowzorem jest stosunek Boga do człowieka.

Komentatorzy tej typologii wielokrotnie podkreślają, że eros ratuje seks przed samozgładą. Z kolei sam eros nie może istnieć bez philia, ponieważ atrakcyjność i namiętność nie są wieczne. Philia zaś nie wymaga wprawdzie niczego prócz akceptacji, ale łatwo przeradza się w przywiązanie i przyzwyczajenie. I tu musi wkroczyć agape, miłość bezinteresowna, troska nie licząca na nagrodę. Boskie miłosierdzie, zawierające element altruistycznego dawania. W chrześcijańskich teoriach miłości eros ma niekiedy charakter uniesienia mistycznego, jest poniekąd symetrycznym odwróceniem agape, bo oznacza nieskończoną miłość człowieka do Boga. Czy nie o tym pisze Brandstaetter w „Sporze z niebem”, pochodzącym z „Pustyni”: *I im żarliwsza jest twoja modlitwa, / Tym więcej modlitw pożąda / Głodne i spragnione niebo. // Niebo jest zawsze nienasycone.*

Trudno jest zdefiniować Brandstaetterowską agape. Nie wydaje się, żeby wyrastała z neoplatonńskiej idei jedności z Bogiem przez odrzucenie ziemskich uczuć. Cytowany wyżej passus był zbyt dramatyczny, by z dobrodziejstwem inwentarza powoływać się na augustianizm czy mistycyzm chrześcijański. Poeta zresztą nie przeciwstawia agape erosowi. Gdyby tak czynił, wracałby do podziałów w stylu Pawła z Tarsu i w dziwnym świetle stawiał szereg swoich niezwykle pięknych liryków małżeńskich. Na pewno jest bliższy Tomaszowi z Akwinu, a zwłaszcza jego koncepcji miłości zawierającej arystotelesowski rys rozumienia przyjaźni. Miłość w poezji Romana Brandstaettera nie ma – by tak to określić – komponentów radykalnie pożądawczych. Dotyczy to zarówno miłości do drugiego człowieka, która nie dąży do podporządkowania sobie przedmiotu uczucia, jak i miłości do Boga, która wcale nie chce podporządkować się sama bez reszty.

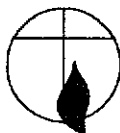
Rzecz jasna – co z ulgą wypada nam stwierdzić na koniec tego mętnego z pewnością w wielu miejscach wywodu – można kochać i nie wiedzieć, czym jest miłość. Czytamy o tym w „Prologu” do Brandstaetterowskiej „Pieśni o moim Chrystusie”:

*Można kochać
I nie wiedzieć, czym jest miłość,
(...)
O, Eklezjasto, królu wędrownych namiotów,
Który wiesz, że doświadczenie nie jest poznaniem.*

Ale można również wiedzieć, czym jest miłość, i nie kochać. O tym z kolei poeta pisze we „Wniebowstąpieniu”, będącym dramatyczną kulminacją jego „Pieśni”:

*Stajemy się coraz chłodniejsi. Coraz mniej
Umiemy kochać, a nasza namiętność
Jest raczej nawykiem niż ogniem,
Który winien nas zżerać, a – zaprawdę! –
Ma tylko kształt i kolor żywiołu
I nic poza tym. Pokłuci nudą
Jak szpecącą ospą, umiemy ziewać
Nad śmiercią, miłością, troską i weselem,
I każdym szczęściem. (...)*

Tak jest chyba znacznie gorzej.



Renata Rogozińska

Cień zmartwychwstania

Obrazy Jacka Sempolińskiego trudno zaliczyć do kategorii figuratywnych. W niektórych widać zaledwie ślad postaci lub wąty zarys pejzażu sprowadzonego do kształtów elementarnych, odartego ze wszystkiego, co przypadkowe, w innych pojawiają się już tylko pojedyncze, niedbałe, zawsze impulsywne maźnięcia farby, które zdają się rezultatem pośpiesznego wycierania pędzla o płótno. Sporo czerwieni i czerni, często fiolety i odcienie mrocznoszare, smagane zimnym, białym światłem. Niekiedy jedynie kilka wątych kresk rozrzuconych na brudnobiałej powierzchni kartonu i ujętych w niedbałe wyrysowaną ramę, kiedy indziej tło zamalowane wieloma warstwami farby o zróżnicowanej, bogatej fakturze zeszkrobywanej, rytej, maltretowanej. Płótno nierzadko sfalowane, pocięte, porozdzierane od uderzeń szpachli, prawie odpada z blejtramu. Od pewnego czasu artysta maluje także na gazetach, eksponowanych później wraz z papierem, na którym były w pracowni rozłożone. To w zasadzie cały asortyment środków wyrazu spotykanych w obrazach z ostatnich kilkunastu lat. Powtarzające się tytuły: „Ukrzyżowanie”, „Głowa ukrzyżowanego”, „Czaszka”, „Pejzaż” pozwalają co najwyżej pojąć najogólniejsze, prymarne znaczenie tych „obrazoburczych” działań zmierzających do unicestwienia malowidła, do pozbawienia go cech ładności i zarazem samoafirmacji. Choć czasy „antysztuki” nie należą, niestety, do przeszłości, to postępowanie tego rodzaju ma już na tyle odległy rodowód, że nie wymaga szczególnej odwagi. Samo w sobie jest też wyzbyte oryginalności. Można by więc uczynić artyście zarzut wtórności, gdyby nie było doskonale wiadomo, że do istoty jego twórczości należy kompletny brak zainteresowania tak „oryginalnością” przekazu, jak i epatowaniem kogokolwiek turpistycznymi pomysłami.

Niszcząc zapamiętałe czysto malarskie powaby, twórca nie pozbawia przecież swych obrazów odwiecznej funkcji wyrażania, a przeciwnie, nasyca je wręcz przepastnym sensem, niełatwym do zgłębienia i eksplikacji. Pasyjne, wanitatywne tytuły stanowią zaledwie pierwszy stopień inicjacji, wprowadzając nas w istny labirynt znaczeń, który okazuje się gąszczem bez wyjścia i podobnie jak pradawne, jeszcze przedgreckie obrazy labiryntu zmusza do poruszania się ruchem wahadłowym pomiędzy stroną śmierteczności a życiodajną, koniecznym a niemożliwym, wiarą a zwątpieniem.

* * *

Z pozoru przesłanie czaszek i ukrzyżowań Sempolińskiego, których od początku lat siedemdziesiątych powstały już dziesiątki, jest stosunkowo czytelne. Ich „cierpiąca”, zmaltretowana powierzchnia stanowi malarski ekwiwalent obrazowanej męki i śmierci Chrystusa. Tak też bywała powszechnie interpretowana, o czym świadczą komentarze krytyki towarzyszące pamiętnym wystawom organizowanym w latach osiemdziesiątych w kościołach, gdzie obrazy warszawskiego artysty *służyły zbudowaniu nastroju, uzyskiwały doraźną wykładnię, ozdabiając ideę całej wystawy, tworząc rodzaj repoussoiru dla innych dzieł*¹.

Unicestwione przez oprawców ciała traci w nich stopniowo substancjalność. W „Ukrzyżowaniu” z 1973 r. jest pochłaniane przez światło, lecz rysuje się jeszcze w niemalże tanecznej (?) pozie, powtórzonej następnie w kilku innych obrazach, np. w „Ukrzyżowaniu” powstałym trzy lata później. Być może jest ona dziełem przypadku lub też, co bardziej prawdopodobne, przedstawia taniec do nieba, ten rodzaj poruszenia, który włącza Tancerza w harmonię Kosmosu i uwalnia ciało do ciężaru ziemskiego. O tym, że we wcześniejszych ukrzyżowaniach Sempolińskiego zawiera się niekiedy sugestia zmartwychwstania przywołana przez tradycyjne symbole, świadczyłyby także inne realizacje, jak choćby świetlistoszare „Ukrzyżowanie I” z 1975 r. z wyobrażeniem istnej eksplozji światła rozpryskującego się gwałtownie na wszystkie strony.

Z czasem obrazy pasyjne Sempolińskiego stają się jednak bardziej dramatyczne w swojej egzystencjalności. Rozpięta na niewidocznym krzyżu postać, a właściwie jej coraz trudniej rozpoznawalny ślad jest mroczny, skłębiony, wtarty w drgającą niespokojnie powierzchnię płótna („Ukrzyżowanie”, 1994). W kilku przedstawieniach z lat dziewięćdziesiątych znaczą go wąskie, czerwone smugi i linie, niekiedy ostre, kaleczące, innym razem wiotkie, pozbawione wewnętrznego napięcia, sugerujące całkowity bezwład, bezradne opadanie (obrazy z cyklu „Ukrzyżowanie u św. Anny w Kazimierzu”, 1994, 1995). Bywa i tak, że pojedyncze plamki i kreski czerwieni, rzucone w zapamiętaniu na wolne tło i pozbawione jakiegokolwiek związku z ludzkim kształtem, sprawiają wrażenie nie zatartych do końca pozostałości po jakiejś krwawej jatce („Głowa Ukrzyżowanego”, 1995, nie-

¹A. Pieńkos, *Część większej całości*, w: *Jacek Sempoliński, Malarstwo* (katalog wyst.), Galeria Zachęta, maj – czerwiec 1993.

które obrazy z cyklu „Czaszka”, 1995). Charakterystycznym motywem wielu „scen” pasyjnych jest zasłona, często fioletowa bądź czerwona z domieszką czerni, jakby przerywająca powierzchnię obrazu i izolująca widza od warstw następnych, które choć obecne są niedostępne poznaniu (cykl” „Ukrzyżowanie u św. Anny w Kazimierzu”, 1996). Wydaje się, że zasłona, wykorzystywana nagminnie także we współczesnej sztuce religijnej i sakralnej jako symbol zmartwychwstania, w niepokojących wizjach Sempolińskiego skrywa jakąś straszną tajemnicę. Sprawia wrażenie zasłony, *której* – jak pisał niegdyś Wiktor Woroszyński – *artysta nie odważył się zdjąć z tematu, przystępując doń w pokorze i z drżeniem serca, [czy też takiej] którą prześwieciliwszy temat zuchwale, sam nań narzucił, nie chcąc kusić nikogo do podzielenia zuchwalstwa*².

Nieobecność bądź jedynie śladowe istnienie ciała Chrystusa nie przynosi więc nadziei na jego rychłą transformację, nie ma nic chwalebного, tryumfálnego. Jest raczej tragiczną pustką lub jawi się co najwyżej jako pełen grozy i niepewności stan zawieszenia pomiędzy życiem a śmiercią. Destrukcja tego, co materialne, jest wszak zupełna; aż nadto dobitnie uświadamia nam ją zdewastowane płótno, porozrywane z jakąś rozpaczliwą gwałtownością.

Efekt to zaiste zaskakujący, jeśli się weźmie pod uwagę dotychczasową twórczość i wcześniejsze deklaracje artysty pragnącego przez oczyszczenie prezentowanych kształtów z wszelkiej zewnętrżności dojść do ich istoty pojmowanej w duchu platońskim. Już monochromatyczne martwe natury i pejzaże o zgaszonych barwach, które malował w latach sześćdziesiątych, były sprowadzane do form elementarnych, do pewnych kategorii pojęciowych, w których objawia się rzeczywistość niezmienna. W ten sposób poznanie miało wieść od powierzchni rzeczy do tego, co jest podstawą i przyczyną wszelkich zjawisk. Jacek Sempoliński jawił się już w owym czasie jako homo religiosus spoglądający na świat „oczyma duszy”, uwrażliwiony na jego duchowe tajemnice. Jakkolwiek zawsze był daleki od modnego utożsamiania twórczości z mistyką i absolutyzowania doświadczeń życia duchowego, to jednak religijnie umotywowana skłonność do ascezy towarzyszyła mu w życiu i sztuce. Widać ją również w ukrzyżowaniach, coraz silniej uwalnianych od postaci, od wszystkiego, co w niej zmysłowe i przez to niewarte uwagi. Zamiast jednak spodziewanego zbliżenia do „istoty”, którą może być w tym przypadku jedy-

²W. Woroszyński, *Poranki, wieczory*, „Więź”, nr 5/1978.

nie chwalebne przejście ze śmierci do życia, autor poprzestaje na zobrazowaniu jakiejś przerażającej esencji wyniszczenia fizycznego i doprowadza nas do granicy, wydawałoby się, ostatecznej katastrofy, poza którą pozostaje Niepoznawalne.

Czyż można jednak ukazać zmartwychwstanie?

* * *

Odpowiedź artysty na to pytanie zawiera się w rozumieniu przez niego istoty aktu twórczego. Dla Jacka Sempolińskiego sensem i celem sztuki pozostaje specyficznie definiowana *Forma pojęta jako absolut, coś nieosiągalnego. Naddatek jest ulokowany poza granicą osiągnięć, ale mimo że tylko przeoczony, rzuca niejako na nie swój cień. A cień ten, o ile artysta jakimś gestem się do niego odniesie i tym samym go zaznaczy, będzie widoczny. Forma jest więc tym zjawiskiem, przez które przebiega niejako granica absolutu³. Gra toczy się w ciemności, która ma nią pozostać – dodaje malarz⁴.*

Postępując dalej tokiem tego rozumowania i równocześnie przyglądając się opisywanym wcześniej obrazom, można dojść do przekonania, że UKAZANIE TEGO, CO JEST KATASTROFĄ, ROZDARCIEM, KRESEM JEST JEDYNĄ, DOSTĘPNĄ ARTYSTYCZNĄ MOŻLIWOŚCIĄ PRZEDSTAWIENIA ZMARTWYCHWSTANIA, SYTUUJĄCEGO SIĘ PRZECIEŻ POZA GRANICAMI POZNANIA. To, co PRZEMIJALNE, UKRYWA W SOBIE TO, CO PONADZASOWE. CIEŃ NAZYWANY MROCNYM BRATEM ŚWIATŁA WSKAZUJE ZAWSZE NA DRUGĄ, ZAGROŻONĄ ZNISZCZENIEM STRONĘ ISTNIENIA. CIENIEM ZMARTWYCHWSTANIA I ŻYCIA WIECZNEGO JEST ŚMIERĆ, TAK JAK ZIEMIA POZOSTAJE CIENIEM NIEBA.

Wielu artystom uwarżliwionym na wartości transcendentne, dążącym w sztuce i przez sztukę do prawdy i piękna, które są *atrybutami Boga, w Nim zawarte i zawarte też w Stworzeniu*, nie jest jednak łatwo zadowolić się cieniem – symbolem wskazującym i zarazem zaślaniającym ukrytą przed zmysłami tajemnicę. Pożądliwość „naddatku” – sądzi Sempoliński – prowadząca nieuchronnie do wykroczenia religijnego, może się przerodzić nawet w *bluźnierczą agresję wobec Boga, dobijanie się o łaskę, o światło przenikliwości istoty Boskiej, o dar twórczości mimo wszystko*. Bywa, że prowadzi twórcę

³ J. Sempoliński, *Czy wierzący może być artystą*, w: N. Cieślińska (oprac.), *Sacrum i sztuka*, Kraków 1989, s. 116.

⁴ Tamże.

przez różne manowce, przez skrajne znerwicowanie, wydziwaczenie, anarchiczne nateżenie, egotyzm (...) a często przez wyniszczającą destrukcję czy autolikwidację.

Kilkakrotnie podejmowane przez Sempolińskiego rozważania na temat uczucia *nienasycenia*, jakie towarzyszy artyście w pościgu za Prawdą, którego mechanizm jest jakby nie do opanowania, [a które] w rezultacie prowadzi do wykroczenia poza sztukę, więc do niszczenia jej, pozwalają poznać kolejną, głębszą przyczynę dokonywanej przez malarza destrukcji własnych obrazów i zarazem ich świadomej aty-estetyczności⁵. Kaleczenie płócien, także tych z wyobrażeniem śmierci Chrystusa bądź wzgórza zwanego Czaszką, nie jest więc li tylko „artystycznym” ekwiwalentem zagłady ciała, której ulega również fizyczny fundament dzieła, nie służy wyłącznie uwiarygodnieniu katastrofy i spotęgowaniu jej ekspresyjnej wymowy. Jest także, a może nawet przede wszystkim, aktem rozpaczli spowodowanej nieporadnością środków wyrazu, bezsilnych wobec cudu zmartwychwstania i całej ukrytej natury bytu. *Brnę z błędu w błąd* – czytamy w jednej z odautorskich wypowiedzi. – *W pewnym sensie jestem tak osaczony błędami, że nie potrafię się z ich okowów wyrwać inaczej niż rzucając się z nożem na płótno. (...) Moja agresja nie ma na celu zorganizowania materii obrazu, ma na celu zbliżenie się ku Formie*⁶.

Sempoliński przypomina umęczonego wędrowca-bohatera anonimowego drzeworytu z około 1530 r., który głową i ręką przebija krzywiznę kosmicznego globusa, by znaleźć się naprzeciw tego, co nieskończone i niezbadane. Na tym kończą się jednak analogie. Podczas gdy pogrążonemu w niemym zachwycie pielgrzymowi ukazuje się olśniewająca wieczność, to przez dziurę wyszarpaną w płótnie można dostrzec jedynie dobrze nam już znany, przemijający i niedoskonały cień wiecznego prawzoru. Artysta ścigając prawdę nigdy nie dotrze do celu. Jego droga musi być *permanentna, bez Powołania, bo jeśli ono się zjawi, ustać musi źródło i potrzeba twórczości*⁷. Świadomość nieprzekraczalności granicy istnienia idzie w parze z wewnętrznym imperatywem nieustannego wychylania się poza słupy graniczne naszej egzystencji. Każdy obraz jest więc próbą ujawnienia metafizy-

⁵Tamże, s. 117, 118.

⁶J. Sempoliński, wypowiedź zamieszczona w tekście *Różnica ontologiczna. Rozmowa z J. Sempolińskim*, w: Z. Taranienko, *Rozmowy o malarstwie*, Warszawa 1987, s. 120.

⁷J. Sempoliński, *Czy wierzący może być artystą*, dz. cyt., s. 116.

cznej esencji świata i zarazem dramatycznym świadectwem nieuchronnej sprzeczności pomiędzy duchowym a materialnym, manifestującej się w przedstawieniach ukrzyżowania i w studiach martwej natury. Stąd też bierze się zaskakująca jednorodność stylistyczna niektórych późnych obrazów Sempolińskiego, różniących się często jedynie tytułem. Bez względu na to, czy przedstawiają one „czaszkę”, „chleb”, „ukrzyżowanie”, „głowę”, „pejzaż” – wszystkie wyglądają tak samo; każdy jest utrzymany w podobnej tonacji kolorystycznej i malowany takim samym, powtarzanym po wielokroć ruchem ręki.

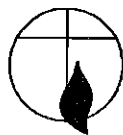
Motyw Chrystusa ukrzyżowanego, w osobie którego – jak wierzymy – zbiega się wszystko *to, co w niebiosach, i to, co na ziemi* (Ef 1,10) i który godzi wszelkie sprzeczności, nie stał się panaceum na doświadczaną boleśnię dwoistość egzystencji. Zagłębianie się w prawdę o Jego męczeńskiej śmierci, prowadzące aż do zniszczenia substancji obrazu, podejmowane w przekonaniu że właśnie w niej kres ludzkiego życia jest związany ze szczególną wyrazistością z odrodzeniem się w wieczności, nie pomogło w pokonaniu granicy pomiędzy rzeczywistością pozorną a prawdziwym bytem. Okazało się równie mało skuteczne jak medytacja nad miejscem ukrzyżowania – Golgota (cykl „Czaszka”), uważaną równocześnie za rajski środek stworzenia oraz miejsce śmierci Adama, gdzie życie, śmierć i zmartwychwstanie poprzeczają nawzajem jedno w drugie – i jak uparte penetrowanie piękna stworzenia mającego stanowić odbłask nieskończoności. Każde z tych doświadczeń było na swój sposób doświadczeniem ostatecznym, bo ujawniającym zarówno kres możliwości poznawczych człowieka, jak i ograniczoność własności mediumicznych sztuki. Zamiast kierować ku Wieczności odsyła nas ona z powrotem do wnętrza artysty, do jego samotnego cierpienia i heroicznego zmagania z własną bezsilnością.

* * *

Twórczość Jacka Sempolińskiego jawi się więc jako złożona ze sprzeczności odzwierciedlających biegunowość świata i demaskowanych przez malarza z jakąś szczególną, masochistyczną pasją. Ścierają się w niej „pożądliwość naddatku” z niemożnością przekroczenia sfery tajemnicy, chęć wnikięcia w głąb przedmiotu z poczuciem własnej alienacji, wymogi wiary z zasadami sztuki, dążenie do samotności i ascezy z umiłowaniem życia i ekshibicjonizmem artystycznym, paraliżująca świadomość ograniczeń z wściekłą spontanicznością malarskiego gestu, kreacja z destrukcją, czy wreszcie antyestetyzm

z nieuniknionym umuzealnieniem. Wielokrotnie już w dziejach chrześcijaństwa (i nie tylko) kwestionowano możliwość rozumowego dotarcia do istoty rzeczy i zarazem zobrazowania w sztuce transcendencji. Prowadziło to z reguły do niszczenia świętych wizerunków oraz rezygnacji z ich tworzenia lub skłaniało artystów do zwrócenia oczu na naturę widzialną i rehabilitacji doświadczenia zmysłowego. Sempoliński uparcie trwa przy niemożliwym, wierząc, że w sztuce i w życiu nie ma innej drogi. *Sztuka nie może zajmować się sprawami możliwymi. Gdyby się zajmowała, toby jej w ogóle nie było, byłaby niepotrzebna. Do rzeczy możliwych wystarczy technika, mechanika, handel. Sztuka jest niestety skazana na niemożliwość ze swej definicji*⁸. Akt przyjęcia i ujawniania bezsensu jest sam w sobie obdarzony sensem. To akt wiary wypływającej z przeświadczenia, że uparte dążenie do niewidocznego, tajemniczego celu, choć nieosiągalnego dla nikogo z żywych, pozostaje jednak jedynym i najważniejszym zadaniem hominis viatoris. Wędrowka do wieczności, zwłaszcza jeśli przebiega labiryntem sztuki, to jednak zawsze via dolorosa rozciągająca się między niepewnością a ryzykiem, którą artysta niestrudzony pielgrzym przebyć musi obciążony ciężarem pychy i koniecznością wykroczenia religijnego.

⁸ Z rozmowy z J. Sempolińskim przeprowadzonej przez autora w grudniu 1996.



Z niedzieli na niedzielę

Niedziela Zmartwychwstania Pana Jezusa

(Dz 10,34-43; Kol 3,1-4; J 20,1-9)

Pomiędzy grobem a ogrodem. Pomiędzy ziemią a niebem. Pomiędzy człowiekiem a Bogiem – światło. W woni balsamu, zanoszonego umartym o świecie. W ciemnym upale czerwonego od piasków pustyni zenitu słońca. W szeptach wiatru między gałązkami oliwek o zmierzchu.

Wszystko nie na próżno. Nic na darmo. Słowo pomiędzy słowami: „jest”. Wieczne „jest” zamiast „było i będzie” albo „być może” czy „nie ma”. „Jest” na wagę życia i na miarę wieczności.

Świeć się, wieczna radości. Raduj się, z martwych powstałe wszelkie życie. Alleluja. Błogosławiona mierzwa, którą krzepi się drzewo kości i krzew serca. Uwielbiony proch, z którego wstaje ciało i krew.

Żyje światło ciemniowej korony.

Radosne alleluja gwoździ, młotków i włóczy męki.

Niedaremne „jest” krzyża.

II niedziela Wielkanocy, święto Miłosierdzia Bożego

(Dz 2,42-47; 1 P 1,3-9; J 20,19-31)

Ofiarowanie Jezusa jako miłosierdzie Boga okazane człowiekowi. Wylanie Ducha przez Chrystusa na apostołów jako dar rozgrzeszania, kapłaństwa, czyli miłosierdzia. Wiara tych, którzy nie widzieli, a uwierzyli, czyli odpowiedź człowieczego serca na Boże miłosierdzie. I jak się ma do tego trudna wiara niewiernego Tomasza?

Wiara, nadzieja i miłość możliwe są jako wypojedynczone, indywidualne, samotne między człowiekiem a Bogiem. Miłosierdzie – tak nieskończenie różne od litości – od razu pragnie zapośredniczenia, wspólnoty, udziału. W świecie Boga miłosierdzie jest tym, czym wiara, nadzieja i miłość w świecie człowieka. W miłosierdziu zawiera się miłość, nadzieja i wiara Boga w człowieka.

Trudna wiara niewiernego Tomasza jest niezbędna w czułym, subtelnym dramacie wiary, nadziei, miłości i miłosierdzia. Tomasz przeczuwa, że o ile znakiem wiary, nadziei i miłości jest Chrystus Zmartwychwstały, o tyle znakiem miłosierdzia jest Chrystus Ukrzyżo-

wany. *Jeżeli na rękach Jego nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ i nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę. I przecucia nie mylą niewiernego Tomasza Didymosa. Podnieś tutaj swój palec – odpowiada Chrystus Tomaszowi – i zobacz moje ręce. Podnieść rękę i włożyć ją do mego boku, i nie bądź niedowiakiem, lecz wierzącym!*

W subtelnym dramacie wiary, nadziei, miłości i miłosierdzia uczestniczą także ci, którzy nie widzieli, a uwierzyli. Są oni miłośnierni na obraz i podobieństwo Boga, w którego świetle miłosierdzie jest tym, czym wiara, nadzieja i miłość w świetle człowieka.

III niedziela Wielkanocy

(Dz 2,14.22-28; 1 P 1,17-21; Łk 24,13-35)

Mówi się, że życie jest drogą, człowiek wędrowcem. Autostrada, polna ścieżka, ślepa uliczka, szlak górski, trasa przelotowa, bity trakt, obwodnica, ścieżka obok drogi, droga pod górkę. Życie jest barwne, różne, lepsze albo gorsze, łatwiejsze albo trudniejsze, krótsze albo dłuższe. Bywa proste. Kręte. Zaślepione. Otwarte. Skryte. Pewne. Albo na pozór bez wyjścia. Podróżujący drogami życia człowiek bywa zaskoczony podróżą czy drogami, na których się znalazł. Widzi, że podróż życia nie była do przewidzenia, a wybór drogi okazał się pochopny. Nie wiadomo, co dalej. Gdzie iść. Utknąć na rozstajach? Przesiedzieć życie pod przydrożnym drzewem? Nie zdążyć do celu przed nocą?

Wędrowcy wiedzą, jak ważny jest wtedy towarzysz podróży. U boku towarzysza podróży żadna droga nie jest tak straszna. A nawet na bardzo pewnej i bardzo nudnej drodze – gdy się wie, że jest przy nas towarzysz podróży, wędrowanie od razu ma sens.

Rozpoznać w zmartwychwstałym Chrystusie towarzysza podróży. Łamać z Nim chleb, pić wino.

Dojrzec w Nim nie tylko towarzysza podróży, lecz także drogę. Bo On – jest drogą.

IV niedziela Wielkanocy

(Dz 2,14.36-41; 1 P 2,20-25; J 10,1-10)

Brama, przez którą jest wejście i wyjście, nie stanowi jedynej możliwości dostania się do miasta, zagrody, do domu. Można forsować mury. Przeskakiwać płoty. Wdrapywać się na okna. Skradać

przez podwórze. Włazić kominem. I są takie sytuacje w życiu albo w historii, że innej rady nie ma: trzeba sforsować mury czy przeskoczyć płot.

Ja jestem bramą.

Jedno z największych i najbardziej czułych wyjawień Jezusa. Wejście i wyjście jest przez bramę, *ja jestem bramą*. Brama to wejście i wyjście dla domowników, gości, ludzi bez złych czy gwałtownych zamiarów.

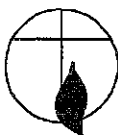
Po co jak rabuś przez mury? Jak złodziej przez płoty i podwórza? Jak rozbójnik przez okna? Jak śmierć przez komin?

Czy nie lepiej bramą?

Dobroć, zaufanie, niewinność – to są znaki tego, co zwykle dzieje się przy bramie domu. Podwórzem, oknem, kominem chce wejść zło, zadufanie, wina – albo gwałt, tumult, gniew.

Także teraz Chrystus mówi: *Ja jestem bramą*. Pomimo że jest nie tylko dobrocią, zaufaniem i niewinnością, lecz bywa gwałtem, tumultem i gniewem.

Sergiusz Sterna-Wachowiak



sesje - sympozja

NIE TYLKO SPRAWY POLSKIE

Kazachstan – Polacy – Polska

Poznań, 14 – 15 I 1999 r.

Organizatorami sympozjum były dwie instytucje: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Muzeum Instrumentów Muzycznych będące oddziałem Muzeum Narodowego w tym mieście. Organizatorzy to nieprzypadkowi, ponieważ pracownicy naukowcy obu instytucji już od 1990 r. prowadzili badania nad stosunkami narodowościowymi w Kazachstanie oraz nad życiem i kondycją polskiej diaspory w tym kraju.

Organizatorzy styczniowego sympozjum postanowili wszakże pokazać nie tylko sprawy polskie w Kazachstanie, nie tylko problemy łączące Republikę Kazachską z Polską, ale także zarysować perspektywę nieco szerszą. W tej szerszej perspektywie znalazły się tematy związane z historią samego Kazachstanu, z powstawaniem kazachskiej tożsamości narodowej, a także problematyka współczesnego Kazachstanu postrzeganego jako państwo budujące zrzeby młodej państwowości i podejmujące trud wielkiej transformacji społecznej,

gospodarczej i politycznej. Ta wielka transformacja, której sceną jest współczesny Kazachstan, to oczywiście próba wyjścia z okresu sowieckiego i zbudowania kazachskiej państwowości na innych aniżeli sowieckie fundamentach.

Próbą zarysowania tych właśnie problemów był pierwszy dzień poznańskiego spotkania. Artur Kijas przedstawił wyczerpującą syntezę dziejów Kazachstanu – od starożytności do czasów współczesnych. Cezary Mądry pokusił się o nakreślenie przemian w świadomości historycznej Kazachów. Nie zabrakło także wystąpień bardziej szczegółowych i analitycznych, jak choćby referat Marii Koško na temat tradycji szamańskiej w kulturze kazachskiej. Czy wszakże w kontekście podstawowych tematów poznańskiego sympozjum, a były nimi problemy polskiej diaspory w tym kraju oraz stosunku Polski do naszych rodaków z Kazachstanu, warto było tak szczegółowo zajmować się samym Kazachstanem?

Wydaje się, że na tak sformułowane pytanie najlepiej odpowiadał referat wprowadzający Zbigniewa Jasiewicza zatytułowany „Polacy w Kazachstanie; konsekwencje dla nauki, polityki i praktyki społecznej”. Jasiewicz bardzo mocno akcentował fakt, iż Polacy w Kazachstanie nie żyją w społecznej i politycznej próżni. Są obywatelami suwerennego państwa i bez znajomości zarówno procesów historycznych związanych z powstaniem tego państwa, jak i znajomości jego kultury i cywilizacji, a także współczesnej sytuacji społeczno-politycznej nie sposób w rzeczowy sposób rozmawiać

o sytuacji naszych rodaków w Kazachstanie. Tę złożoną zależność znakomicie zresztą oddawał sam tytuł symposium „Kazachstan – Polacy – Polska”. Na marginesie warto zauważyć, że we wszystkich dyskusjach prowadzonych na interesujący nas temat w Polsce pomija się zwykle pierwszy człon tego tytułu, czyli Kazachstan. Tworzy to fałszywy pogląd, że sprawa dotyczy wyłącznie Polaków z tamtego kraju i Polski, a państwo kazachskie jest tylko tłem całej sprawy. Symposium w Poznaniu było chwałebnym wyjątkiem od tej zasady i przekonało, że bez znajomości samego Kazachstanu trudno dyskutować o Polakach w Kazachstanie.

Ważną częścią pierwszego dnia obrad był blok referatów poświęconych roli Kościoła katolickiego w życiu Kazachstanu – zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Mówcy zwracali uwagę na wielonarodowy charakter wspólnoty katolickiej w Kazachstanie. Tworzą ją Niemcy, Polacy, Ukraińcy, ale także Rosjanie, Koreańczycy, a nawet, nieliczni co prawda, Kazachowie. Kościół w Kazachstanie w swym zróżnicowaniu narodowościowym niosącym rzecz jasna wiele trudności ma jednocześnie szansę manifestowania rzeczywistej powszechności Kościoła. Sformułowanie to było istotnym elementem kilku wystąpień.

Gdy mowa o działalności kościelnej, to na szczególną uwagę zasługują wystąpienia kapłanów znających zarówno katolicyzm w Kazachstanie, jak i polską diasporę w tym kraju, z bezpośredniej pracy duszpasterskiej. Szczególnym dramatyzmem było nacechowane wystąpienie

ks. Piotra Brotonia TCh, od dwóch lat pracującego w osadzie Zielony Gaj w północnym Kazachstanie. Zdaniem tego mówcy poziom polskiej diaspory w tej miejscowości, a szerzej także w Kazachstanie, jest tragicznie niski. Ludzie ci nie są przystosowani do żadnej pracy, poziom ich umiejętności zawodowych jest niezwykle niski, podatność na nowe modele życia bardzo mała. Silna jest w nich nostalgia za Związkiem Sowieckim i za „dawnymi, dobrymi czasami”, kiedy to o wszystkim myślał i decydował mityczny kolchoz. Ze słów ks. Brotonia powstał obraz kazachskich Polaków w dużym stopniu zsowietyzowanych i zrusyfikowanych, dla których próba odnalezienia się w innej rzeczywistości wcale nie będzie prosta.

Problemom związków Polski z Polakami w Kazachstanie został poświęcony drugi dzień symposium. W wystąpieniach zastanawiano się, w jaki sposób można dziś pomagać Polakom w Kazachstanie. Czy pomoc ta powinna docierać do Kazachstanu i wpływać na poziom życia naszych rodaków tam, czy może raczej należy myśleć o ściąganiu tych ludzi do Polski? Nie negując potrzeby i możliwości ściągnięcia pewnej liczby Polaków do kraju, zwracano uwagę na liczne zagrożenia związane z podjęciem masowej akcji repatriacyjnej. Marek Kurenda z MSWiA wśród największych zagrożeń wymieniał: nie kontrolowany napływ ludności z Kazachstanu, możliwość oszustw przy staraniu się o przyjazd do Polski, powstanie zorganizowanej przestępczości wśród grup przyjeżdżających do

Polski, życie w rosyjskojęzycznych gettach, trudności z asymilacją do warunków polskich.

Podobne treści niósł występian analizujące kondycję rodzin, które przeniosły się już z Kazachstanu i osiedliły w Polsce. Dla większości z nich przyjazd do Polski oznaczał pogorszenie warunków mieszkaniowych oraz obniżenie statusu zawodowego. Tylko nieliczni pracują w swych zawodach na podobnych jak w Kazachstanie stanowiskach. W kilku wystąpieniach podkreślano, że dobiegające z Kazachstanu wołanie o zabranie Polaków z tego kraju do Polski jest podyktowane przede wszystkim chęcią emigracji ekonomicznej, nie zaś związkami emocjonalnymi i kulturowo-cywilizacyjnymi z krajem nad Wisłą. W tej sytuacji masowa akcja repatriacyjna byłaby raczej masowym przyjęciem emigrantów ekonomicznych.

Tego typu wypowiedzi nie są czymś nowym w dyskusji na temat sytuacji Polaków w Kazachstanie oraz w dyskusji o ewentualnej akcji repatriacyjnej. Z ust ekspertów i badaczy płynie bardzo wiele ostrzeżeń i analiz wskazujących na problemy związane z ewentualną akcją repatriacyjną. Ale opinie ekspertów i badaczy to jedno. To drugie to działalność polityków, którzy bardzo często nie znając kazachskiej rzeczywistości, składają deklaracje i podejmują działania, za które w przyszłości wcale niemało będzie musiało zapłacić polskie społeczeństwo. Na ten aspekt całej sprawy zwracano w Poznaniu uwagę wielokrotnie.

Krzysztof Renik



sztuka

WALCZĄCY DUCHEM

Ernst Barlach – artysta Północy

**Muzeum Narodowe w Gdańsku,
21 I – 28 III 1999 r.**

W ramach ARS BALTICA – nieformalnego forum współpracy kulturalnej krajów nadbałtyckich, działającego już od 10 lat, tym razem została zorganizowana wystawa wybitnego rzeźbiarza, grafika i pisarza niemieckiego, Ernsta Barlacha. Miała ona premierę w Kunsthalle w Rostocku, gdzie dokładnie 60 lat temu, 24 X 1938 r., artysta zmarł. Po wystawie w Gdańsku zostanie pokazana jeszcze w Helsinkach, w Muzeum Ernsta Barlacha w Wedel koło Hamburga, (gdzie artysta się urodził), a na przełomie tego i 2000 roku w Muzeum Sztuki w Aalborg w Danii.

Wybór tego współczesnego artysty, któremu udało się wyrazić w sztuce dylematy niemieckiej tożsamości, wydaje się nad wyraz trafny. Barlach wydaje się szczególnie powołany na duchowego rozmówcę Niemców z sąsiadami, a wyznaczenie osobie i twórczości artysty tak niezależnego symbolicznej obecności na granicy mijającego i nadchodzącego tysiąclecia ma głębokie uzasadnienie.

Urodził się 2 I 1870 r. w Wedel w Holsztynie, w rodzinie lekarza, jako najstarszy z czterech chłopców. W wieku 2 lat przeniósł się z rodzicami do Schönberg w Meklemburgii. Obydwa te północne landy, położone nad Bałtykiem, będą przez całe życie ojczyzną najbliższą artysty. Wielokrotnie będzie zmieniał miejsce pobytu, z rodziną (już bez ojca, który zmarł, kiedy Ernst miał 10 lat) i sam, kiedy po ukończeniu Powszechnej Szkoły Rzemiosł w Hamburgu w 1891 r. udał się na studia do Drezna, gdzie do 1895 r. studiował rzeźbę w Królewskiej Akademii Sztuk Pięknych. W latach 1895–1897 dwukrotnie przebywał w Paryżu, w Académie Julian. Miał już wtedy za sobą pierwsze próby pisarskie i opublikowaną książkę „Rysowanie postaci”. Będzie próbował też zapuścić korzenie w Berlinie i innych miastach, ale ostatecznie, w 1910 r. zdecyduje się osiedlić na stałe w Güstrow w Meklemburgii, około 30 km na południe od hanzeatyckiego portu Rostock nad Bałtykiem.

To prowincjonalne miasto z gotycką katedrą wybrał, by pracować w skupieniu, z dala od metropolii i sporów artystycznych. Zamieszkał tu z matką i synkiem z niedosłego związku małżeńskiego już w okresie stabilizacji materialnej, kiedy po długim oczekiwanych, pierwszych sukcesach artystycznych w Berlinie uzyskał stałą pomoc finansową od znanego marszanda i wydawcy, Paula Cassirera.

Własny język plastyczny odnalazł późno, niemal nagle, już jako człowiek dojrzały, w 36. roku życia. Objawienia własnej formy doznał późnym latem 1906 r., w czasie dwumiesięcznej podróży po Rosji,

dokąd udał się na zaproszenie młodszego brata, Hansa, który jako inżynier znalazł zatrudnienie w Charkowie. Odmienność stepowego krajobrazu Zadnieprza, archaiczność typów ludzkich spotykanych na gościńcach przecinających wzgórza i jary rozległego terenu między Białogorodem na północy i Doniekiem na południu, chłopstwo na jarmarkach i wędrujące przez step – budzą jego namiętne zaciekawienie.

Typy prostych, „tołstojowskich” chłopów i chłopki odziane w ubiory o najprostszym kroju, zakutane w chusty, o twarzach wysmaganych wiatrem i spalonych słońcem, żyjące blisko ziemi, wypełniają jego szkicownik. Rysowane w sposób reporterski, kreską uogólniającą, syntetycznie. Przez wiele lat będą mu dostarczały motywów do rzeźb i całych cyklów graficznych, które z czasem opublikuje jako ilustracje dziennika podróży. Już pod koniec 1906 r. wystawia w salonie berlińskiej secesji pierwsze rzeźby z cyklu rosyjskiego: „Ślepy żebrak” i „Rosyjska żebraczka z miską”. Pierwsza wykonana w ceramice, druga odlana w porcelanie. Kolejne, pokazane na wystawie w Gdańsku, to prace z następnego roku: „Jedzący melona”, „Żebraczka z dzieckiem”, a z 1908 r.: „Leżący chłop”, „Rosyjska para zakochanych” i „Siedząca dziewczyna”. Seria tych niewielkich rzeźb w brązie i porcelanie, chciałoby się powiedzieć gabinetowych wymiarów, oryginalną tematyką i prostotą użytych środków zwróciła uwagę krytyki i otworzyła jego pracom renomowane salony wystawiennicze Berlina, Düsseldorfu, Kolonii. W 1909 r. został przyjęty na członka Berlińskiej Secesji. Rok później otrzymał stypendium artysty-

czne na roczny pobyt w Villa Romana pod Florencją.

...*żadnej możliwości wyjścia na świeże powietrze* – narzekał po kilku miesiącach pobytu w słonecznej Italii – *wszędzie mury i kultura, wciąż domy i kultura. Lasy można sobie zupełnie wybić z głowy* (z listu do Reinharda Pipera, 2 XI 1909). Zdegustowany skrócił pobyt i wrócił do siebie, na północ. Osiadł w Güstrow.

To wisiało w powietrzu. Karmalna, skupiona sztuka Barlacha wypełnia się szczękiem oręża już w Villa Romana, gdzie w słonecznym pejzażu rysuje pierwsze postacie wojowników Odyna, postacie z mieczami. Wkrótce zgiełkiem oręża i euforią wojenną wypełni się cały kraj. Ulegną jej i trzeźwa, surowa Käthe Kollwitz, i apolityczny esteta Tomasz Mann. Wszyscy są za wojnę. W 1914 r. Barlach tworzy swego ekspresyjnego „Mściciela”. I choć otrzeźwienie przyszło wkrótce, gdy opłakiwano tysiące ofiar, obudzonych furii nie dało się uspokoić. Wypełniają one ilustracje Barlacha do „Nibelungów” jeszcze w 1923 r.

Egzystują one w jego twórczości obok całkowicie odmiennych w wyrazie, tragicznych i skupionych rzeźb pomnikowych dla ofiar wojny, zastygłych w cierpieniu postaciach dziewcząt i starych kobiet, takich jak „Marznąca dziewczynka” (1916), „Matka Ziemia” (1920), „Płacząca kobieta” (1923), a zwłaszcza zadziwiający cykl rzeźb w drewnie i brązie tworzonych w aurze lektury Jakuba Böhmego i Mistrza Eckharta. „Czytający uczeń szkoły klasztornej” (1930), „Śpiewak” („Śpiewający uczeń szkoły klasztornej”; 1931), „Czytający mnisi” (1932), a złasz-

cza smukła, gotycka figura anioła stojącego na wyprężonym grzbiecie wilka, dzierżącącego przed sobą długi miecz przytulony do policzka, zatytułowana „Walczący duchem” (1928). Na wystawie pokazano jego mniejszą replikę wysokości 119 cm. Oryginał, umieszczony w kościele św. Mikołaja w Kilonii, musiał mieć ze 4 metry. Widać go na fotografii zamieszczonej w katalogu, jak jest ściągany z platformy samochodu przez sześciu mężczyzn w otwartą bramę Taulow-Muzeum, gdzie w magazynie miał czekać na lepsze czasy. Fotografii wykonano 20 IV 1937 r. Akcja usuwania rzeźb i pomników Barlacha z miejsc publicznych trwała już wtedy od czterech lat. Tuż po dojściu do władzy narodowych socjalistów usunięto pomnik jego dłuta z katedry w Magdeburgu. Potem przyszła kolej na pomnik w Güstrow. W Gdańsku pokazano brązowy odlew samej głowy postaci wymodelowanej podobnie jak na romańskich krucyfikсах z brązu (np. w Werden, XI w.) To jedno z wielu zapożyczeń XX-wiecznego artysty u mistrzów dawnych. Badacze twórczości Barlacha wskazują na konkretne przykłady rzeźb romańskich i gotyckich, które go zainspirowały, a w grafice na rycinę Hansa Baldunga Griena, Albrechta Altdorfera i Albrechta Dürera.

Wydany w 1937 r. album „Rysunki Ernsta Barlacha” zamiast do księgarń trafił wraz z uduchowioną rzeźbą „Spotkanie” (1926) na osławioną wystawę „Sztuki wynaturzonej” do Monachium. W tym samym 1937 r. artysta otrzymał zakaz wystawiania swoich prac i został wykluczony z Pruskiej Akademii Sztuki. We wszystkich galeriach i mu-

zeach niemieckich skonfiskowano w sumie 381 jego prac. W autentycznie nordyckim, groteskowym, tragicznym i uduchowionym świetle sztuki Ernsta Barlachy władcy III Rzeszy nie chcieli się oglądać. Wdzieli siebie w wyolbrzymionych formach antyku greckiego.

Artysta zmarł 24 X 1938 r. w klinice w Rostocku i został pochowany obok ojca na cmentarzu w Ratzenbergu.

Lista osób zaangażowanych w powstanie tej niezwyklej wystawy, na którą eksponaty wypożyczyło 18 muzeów i kolekcjonerów prywatnych z całych Niemiec, jest tak długa, że ograniczę się tu do trudnych do pominięcia. Są nimi: Jürgen Dopellstein, Volker Probst i Heike Stockhaus – kuratorzy wystawy i autorzy esejów w obszernym, ilustrowanym katalogu, wydanym m.in. także po polsku.

Krystyna Paluch-Staszkiel

książki

WŚRÓD MARIONETEK CYWILIZACJI

Zyta Rudzka
Pałac Cezarów

„Świat Literacki”,
Izabelin 1997, ss. 180

Powieść ta ukazała się półtora roku temu, ale nie wzbudziła moim zdaniem należytej uwagi – podobnie

jak cała dotychczasowa twórczość Zyty Rudzkiej, która zapewne nie potrafi skrzętnie zadbać (jak niektóre jej koleżanki po piórze) o swój publiczny image, a w dzisiejszych „medialnych” czasach dobre publicity autora to, jak się okazuje, połowa sukcesu, nie zawsze zresztą zasłużonego. Wszystkie dotychczasowe powieści Rudzkiej – „Białe klisze” (1994), „Ucztę i głody” (1994) oraz ta najnowsza – cechują się oryginalną koncepcją narratorską i konsekwentną stylistyką, różniąc się generalnie od tego, do czego bywałam przyzwyczajana, czytając polską prozę lat 90., zwłaszcza pierwszej połowy tej dekady. Godna rozważenia wydaje się ideologia spajająca te książki oraz jej artystyczny „wykład”.

Bo na pierwszy rzut oka (i oceny niektórych recenzentów) wszystko te książki dzieli. Bohaterowie ich wywodzą się z różnych środowisk i są przedstawicielami różnych profesji, choć mają podobnie pogardliwy stosunek do swoich zawodów i starają się zazwyczaj – bez powodzenia – zmienić swój życiowy przydział. Przede wszystkim zaś odmienna jest sceneria akcji: „Pałac Cezarów” jest zlokalizowany konkretnie i wiarygodnie (widać rezultaty osobistego rekonesansu autorki) na wypalonym słońcem i wytrzebionym duchowo przez historię „kraju przyładowym” Południowej Afryki, „Ucztę i głody” rozgrywają się w nowych „dekoracjach” starożytnego Rzymu, zaś „Białe klisze” dzieją się w Polsce, ale w takiej, o której można z czystym sumieniem rzec: w Polsce, czyli wszędzie. Zresztą we wszystkich powieściach konkret scenerii jest didaskaliowym dodatkiem do prowadzonego

dyskursu i będącej jego wykładnikiem akcji fabularnej – bowiem w prozie Rudzkiej podstawową sankcję mają generalia i idee, wyuczwalne za przesłoną konkretów, a największej inspiracji twórczej dostarcza autorce fundamentalne pytanie o treść losu jednostki ludzkiej wystawionej na próbę cywilizacji XX w. Współczesny spektakl tego losu rozgrywa się według podobnego scenariusza pod różnymi szerokościami geograficznymi, choć największe stężenie ekspresji osiąga na nagiej – wystawionej na niszczące działanie słońca i zgniliznę zatrutego zarazą powietrza – ziemi przylądka Południowej Afryki w „Pałacu Cezarów”.

Bohaterowie tego spektaklu od początku do końca zdają sobie sprawę z tego, że przebywają w świecie obcym, niegościnnym, spustoszo-nym, i ta refleksja jest dominantą ich często niezborych, rozpaczliwych poczyni; kiedy omawiałem poprzednie książki Rudzkiej, narzucało mi się niekiedy w sposób oczywisty pod pióro skojarzenie jej prozy z powieściami egzystencjalistów. Zwłaszcza „Białe klisze”, zdaje się, znajdowały odniesienie we wzorach francuskiej antypowieści. Wydaje się, że trójka bohaterów, między którymi rozgrywa się dramatyczna akcja – Adam Kadman, Kobieta i Dziewczyna – żyje już niemal tylko z przyzwyczajenia, poddając się bezwolnie i prawie bez własnej inicjatywy rozwojowi wypadków, w zasadzie – przypadków. Dużą część odpowiedzialności za fatum dopadające tę trójkę spada na wielkiego nieobecnego: zmarłego samobójczą śmiercią Adama Kadmana, sławnego malarza, pozostawiającego bohaterom spadek swoich nie

załatwionych spraw. Dziewczyna i Kobieta (opuszczona przez Kadmana-ojca jego kochanka) osaczają Adama i wpłatają go w intrygę tyleż miłosną, ile egzystencjalną; sam bohater jak może ucieka od ludzi i próbuje unikać wszelkich problemów – i to Kobieta, pozostawiona na dnie rozpaczny przez zmarłego ojca, rzuca wyzwanie losowi (w końcu przybierającemu dla niej tragiczny obrót), wzbudzając do siebie namiętność syna. Ale i ona czyni to w samotnej bezradności, nie umiając uporać się z zawłościami życia po śmierci malarza, i Adam nie jest współczesnym kandydatem na Edypa – oboje są bezwolnymi, miotanymi przez wiry społeczne marionetkami XX-wiecznej cywilizacji.

Tę psychologię dziedziczą w dużej mierze bohaterowie „Uczci i głodów” – wytrąceni już w momencie, kiedy ich poznajemy, ze swych „orbit” egzystencjalnych (do czego niewątpliwie przyczynia się ich dola wygnańców: główne postacie akcji to emigranci z Polski lat stanu wojennego) i stający na obcej dla nich ziemi wobec coraz trudniejszych zadań życia, jakim nie potrafią sprostać. Artur i Katarzyna, których los na krótko łączy, poddają się niemal bezrefleksyjnie i bez inicjatywy entropijnym już działaniom zbiorowości społecznej; ich życie jest kształtowane w przypadkowych zetknięciach z podobnymi sobie osobnikami. Włóczą się po mieście, razem bądź osobno, zaczepiają nieznanym, często takich jak oni outsiderów, albo sami są przez nich zaczepiani... Szukają nawzajem w sobie wsparcia, pociechy czy bodaj nadziei na ożywienie wegetacji, a znajdując co najwyżej

tymczasowe zajęcie albo (kiedy różnią się płcią) przejściowe zaspokojenie erotyczne, które wzmaga potem tylko ich bytowe „głody”. Są zatrwożonymi drobinami myślącymi, jakby o proveniencji sartr’owskiej, rzuconymi na wiatr dziejów; podobnymi do swych poprzedników z „Białych klisz” marionetkami, poruszającymi się w ograniczonej przestrzeni międzyludzkiej, zmuszającej tylko do doraźnych zabiegów egzystencjalnych, pragmatycznych – tyle żeby utrzymać się przy życiu.

Analogiczna mizeria współczesnych losów, beznadzieja współzycia z musu, rozpaczliwe osamotnienie postaci uzyskuje w pejzażach afrykańskich najnowszej powieści Rudzkiej najbardziej sugestywną oprawę – z której dobrodziejstw autorka chętnie i z inwencją poetycką korzysta (malując piórem jakby ekspresjonistyczne pejzaże z *brunatną plamą bydłęcych karków, oblepioną powłoką z zielonych much, żółtą, spaloną trawę i chwiejące się od żaru przestrzenie, w których chmary moskitów, much i komarów drgają w swoich wrzecionach /.../ syczące kokony podchodzą coraz bliżej...* etc., te dynamicznie rozwijane przed naszym wzrokiem nieprzyjazne przestrzenie stają się ważnym sztafażem akcji fabularnej). Również w tej powieści mało ważne dla narratora okazują się pytania o status, życiorysy i w ogóle przeszłość bohaterów; fundamentalna troska jest tu pochodną kwestii: jak żyć, żeby się nie poddać. Przyjeżdżająca do Kraju Przylądkowego na zaproszenie swego kochanka Józefina de la Pologne – jak możemy domniemywać, była dziwka z Paryża – jest w trakcie poszukiwania jakiegoś stałego miejsca zaczepienia, jakiejś

w miarę trwałej niszy bytu; o tym, że bohaterka nie ma większych wymagań i że może to być już jakikolwiek miejsce, świadczy najlepiej fakt, że Józefina akceptuje w Europie niepewne zaproszenie docierające do niej niemal z antypodów cywilizacji. Oczywiście szybko czeka ją zawód: jej kochanek, jak się okazuje, zmarł przed podjęciem przez nią decyzji podróży, a na miejscu w Afryce przybywająca znajduje podobne do siebie ofiary bytu, które podstępem sprowadzają ją z Paryża, wiążąc z jej przyjazdem nadzieję na odmianę z kolei swego żalosnego losu na upadającej farmie, dotkniętej dosłowną zarazą bydła i opanowującymi całe gospodarstwo truciznami defetyzmu, rozpadu. Życie streszcza się ostatecznie w metaforze „beładnego dryfowania” ciała poprzez gorączkę zatrutego powietrza.

Mieczysław Orski

POCHWAŁA ZDROWEGO ROZSĄDKU

Bogdan Szlachta
*Konserwatyzm
Z dziejów tradycji
myślenia o polityce*

Wyd. Dante Ararat,
Kraków – Warszawa 1998,
ss. 294

W okresie powojennym zdążyliśmy się przyzwyczaić do zalewu literatury na temat socjalizmu jako pewnej tradycji myślenia o polityce czy nawet rzeczywistości. Książki

i artykuły dotyczące socjalizmu były na ogół wątpliwej jakości, niemniej opracowań na ten temat powstawało wiele i to zarówno apologetycznych, jak też krytycznych, tych ostatnich zwłaszcza po 1980 r. Również myślenie liberalne znalazło w Polsce, szczególnie po 1989 r., wielu zwolenników, co odzwierciedlają coraz liczniejsze publikacje. Natomiast niejako na marginesie nadal pozostaje w Polsce konserwatyzm, który w tradycji europejskiej stanowił i nadal stanowi istotny nurt myślenia politycznego zakorzeniony w filozofii klasycznej.

Książka Bogdana Szlachty, krakowskiego historyka doktryn politycznych, wypełnia istniejący na rynku polskim brak monografii poświęconej konserwatyzmowi. Celem autora było przywołanie zapoznanej tradycji, która nie tyle wiąże się zawsze z bezpośrednim działaniem politycznym, ile raczej stanowi pewną szkołę myślenia politycznego, opartą na realistycznym spojrzeniu na rzeczywistość. Konserwatyzm bowiem w istocie jest nie tyle upartą obroną przeszłości, bo w tym sensie dzisiejszych komunistów z tęsknotą myślących o powrocie do złotych lat stalinowskich należałoby nazwać konserwatystami, ile raczej pewnym zachowaniem politycznym i społecznym, które przedkłada prawo Boże i Boski porządek nad prawo i porządek ludzki, kieruje się bardziej sprawdzonymi zasadami niż ideą kreowania nowych norm postępowania, opiera się raczej na zdrowym rozsądku i świadomości słabości człowieka niż na abstrakcyjnym idealizmie mającym zbawić świat. Wymienione cechy konserwatyzmu autor podkreśla, omawiając poglądy

kolejnych przedstawicieli tego nurtu myślenia o polityce.

U podstaw myślenia konserwatywnego leży także świadomość, że niemożliwe jest stworzenie idealnego systemu politycznego, co wynika z ułomnej kondycji człowieka. To założenie prowadziło w konsekwencji po pierwsze do krytyk wszelkich rozwiązań politycznych, które miały charakter abstrakcyjny, jak choćby kontraktualne koncepcje J. Locke'a czy T. Hobbesa, albo idealistyczny, jak choćby późniejsze teorie K. Marksa i jego naśladowców, a po wtóre do dużej elastyczności w przyjmowaniu własnych rozwiązań politycznych, które różniły się w zależności od sytuacji, w której powstawały. Ta ostatnia cecha konserwatyzmu obroniła go przed ideologizacją. Konserwatyzm niegdyś bowiem nie stał się doktryną jednolitą, lecz miał wiele różnych odmian. Nie był także wbrew powszechnym opiniom „nadworną” teorią uzasadniającą rządy starego ładu w XIX w., a raczej odwrotnie, starał się zawsze szukać równowagi między władzą a wolnością, sprzeciwiając się omnipotencji państwa, co nie oznacza, że popierał ruchy rewolucyjne.

Negatywny obraz konserwatyzmu, jaki gdzieś niedługo funkcjonuje w świadomości społecznej, ma źródła m.in. w tym, że częściowo wyrasta z krytyki rewolucji francuskiej i towarzyszących jej idei. Za ojca współczesnego konserwatyzmu uznaje się E. Burke'a, który swój program polityczny wyłożył właśnie w opozycji do wydarzeń we Francji.

Jednak współczesny konserwatyzm nie powstał w próżni, lecz sięga korzeniami tradycji brytyjskiej związanej z takimi myślicielami

mi, jak J. Fortescue (1395–1477) czy R. Hooker (1553–1600). Później zaś rozwijał się w XVII w.

Zwrócenie uwagi na źródła konserwatyzmu współczesnego albo innymi słowy na prekonserwatyzm jest dużą zaletą książki, gdyż pozwala czytelnikowi zapoznać się z ideami i postaciami, które nie są szerzej znane. Prezentacja początków myśli konserwatywnej pozwala również zauważyć, że nie jest ona fundowana wyłącznie na krytyce i negacji, lecz pierwotnie niesie ze sobą treść pozytywną.

Po pokazaniu pierwszych myślicieli konserwatywnych autor książki systematycznie opisuje w porządku chronologicznym przedstawicieli konserwatywnej tradycji myślenia o polityce według klucza geograficznego, dzięki czemu czytelnik może szybko rozeznaczyć się w różnicach między myśleniem konserwatywnym np. w Wielkiej Brytanii i w Niemczech. Osobne miejsce w tradycji konserwatywnej zajmują myśliciele amerykańscy. Amerykanie bowiem nie mogli się odwoływać do głęboko zakorzenionej własnej tradycji, która przywoływała Boski porządek prawny, a co najwyżej do początków swojej państwowości, która wiązała się z porządkiem stworzonym przez naród.

Niezwykle interesujące jest spojrzenie na działalność polityczną niektórych mężów stanu uznawanych za konserwatystów, którzy jednak w poglądach i działaniach wcale nie odpowiadali kanonom konserwatywnym. Przykładem takiego polityka może być choćby Metternich, zwolennik polityki faktów i przeciwnik państw narodowych. Konserwatyści krytykowali go za „siłowe” rozwiązania w polityce, nie

liczące się z zasadami moralnymi, za kosmopolityzm, lekceważący tradycje lokalne, oraz za centralizm i biurokracyzm w polityce wewnętrznej. O ile więc Metternich jako orędownik zachowania ładu i pokoju w historiografii jest postrzegany jako konserwatysta, o tyle w konfrontacji z ideami konserwatywnymi okazuje się radykałem.

Równie interesujące są uwagi dotyczące np. Hegla czy Ch. Maurras’a i M. Barres’a, w których autor wykazuje, że nie można wiązać tych postaci z konserwatyzmem.

Po syntetycznym omówieniu dziejów konserwatyzmu w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych w XIX i XX w. autor przedstawia również konserwatyzm polski, któremu poświęca drugą część książki. Podział ten jest uzasadniony, gdyż odrębność polskiej myśli konserwatywnej wynikała oczywiście z faktu, że Polska jako niepodległy kraj zniknęła z mapy Europy w XIX w. Zazwyczaj okres XIX w. i walk o odzyskanie niezależności wiąże się powszechnie z powstaniem narodowymi, które wydawały się jedyną drogą właściwego postępowania. Z pewnym lekceważeniem wspomina się natomiast tych polityków czy działaczy, którzy odzyskania niepodległości szukali nie na drodze rewolucyjnej, lecz ewolucyjnej. Można pośród nich wymienić A. Helcl’a, J. Koźmiana, P. Popiela, H. Rzewuskiego, A. Wielopolskiego. Zdawali sobie oni sprawę z potrzeby wewnętrznego odrodzenia narodu polskiego, wagi wykształcenia i wzbogacenia materialnego. Między sobą różnili się np. co do stopnia współpracy z zaborcami i wykorzystania prawnych możliwości wpływania na rzeczywistość polityczną.

Najwięcej kontrowersji w tym względzie wywołuje do dziś postać Wielopolskiego.

O wspomnianej wyżej różnicy w postrzeganiu walki o niepodległość autor czyni trafną uwagę: *O tym, że utrwalona w naszej historiografii dychotomia: niepodległość i kultywowanie tradycji irredentystycznej albo narodowa apostazja i ugoda, jest zasadniczo błędna, wiedzieli konserwatyści połowy XIX w. Nie uznawali uległości płynącej z pobudek utylitarnych, a jedynie tę, której wymagało przekonanie, że tak kaže religia i moralność, że należy darzyć władzę szacunkiem z obowiązku sumienia, nie doznając uszczerbku dla godności narodu i własnej, nie ugiąć się przed natarczywością opinii, czyniącej nieprzejednaną opinię dogmatem* (s. 192).

Na ziemiach polskich konserwatyzm nie był zatem bardzo popularny, gdyż szedł pod prąd powszechnych przekonań. Przedstawiciele tego nurtu kierowali się bardziej zdrowym rozsądkiem i pragnieniem możliwie najlepszego rozwoju i zachowania całego narodu niż emocjonalnym pragnieniem odzyskania niepodległości bez względu na koszty, co jednak nie spotykało się z dużym zrozumieniem.

Książka B. Szlachty jest udaną próbą panoramicznego przedstawienia konserwatywnej tradycji myślenia politycznego. Stanowi na rynku polskim ważną pozycję, dzięki której można zrozumieć ten nurt myślenia, będący przede wszystkim wynikiem zdroworozsądkowego spojrzenia na rzeczywistość. Dużym jej walorem jest bogata literatura przedmiotu, dzięki czemu czytelnik może

wzbogacić swoją wiedzę i znaleźć wskazówki do dalszych lektur.

Piotr Samerek SJ

MILLENNIUM

Georges Duby *Rok Tysięczny*

przeł. Małgorzata Malewicz
Volumen, Bellona
Warszawa 1997, ss. 217

Są takie magiczne liczby, które szczególnie przyciągają naszą uwagę, zwłaszcza wtedy, gdy wyrażają miarę lat, gdy opisują upływ czasu będący jakąś całością, gdy oznaczają kawałek życia, który przez samą swą długość ma być inny od pozostałych. Małe rocznice są dla nas okazją do małych świętowań, większe – do dużych... A co się dzieje, gdy w grę wchodzi tysiąc lat? Czyż upływające tysiąclecie nie powinno budzić skojarzeń całkiem niezwykłych?

Wszystko zaczęło się od Apokalipsy (rozdz. 20), gdzie czytamy następujące słowa: *Potem ujrzałem anioła, zstępującego z nieba, który miał klucz do Czeluści i wielki łańcuch w ręce. I pochwycił Smoka, Węża starodawnego, którym jest diabeł i szatan, i związał go na tysiąc lat. I wtrącił go do Czeluści, i zamknął, i pieczęć nad nim położył, by już nie zwodził narodów, aż tysiąc lat się dopełni. A potem ma być na krótki czas uwolniony. Jak mamy to rozumieć? Jak się nie poddać pokusie szukania zaszyfrowanego przesłania opisującego naszą przyszłość?*

Trzy wersy zapisane przez wizjonera z wyspy Patmos – czy był nim rzeczywiście św. Jan Ewangelista, czy ktoś inny, jakie ma właściwie znaczenie? – poruszały wyobraźnię przez całe wieki. Znajdujemy w nich to wszystko, co nieodmiennie przyciąga ludzką ciekawość: anioła i szatana, przyszłość i koniec wszelkich czasów, cześć i królestwo, szczęście i potępienie, nadzieję i przerażenie, nieokreśloność i dokładną rachubę lat, symbol i konkret – bo coś bardziej konkretnego od liczby...? Nie można przejść obok takich słów obojętnie. O obojętność tym trudniej, gdy wzmiankowane przez Pismo Święte tysiąc lat – jak sądzono: od wcielenia – właśnie zaczyna upływać, gdy chwila, kiedy nowy dzień, który wstanie wraz ze wschodem słońca, będzie pierwszym dniem właśnie tego naznaczonego tyłoma prorocstwami roku tysięcznego.

Co właściwie wiemy o 1000 r.? Przede wszystkim to, że nie był ostatnim rokiem istnienia świata. Dla naszego kraju oznaczał wejście na forum międzynarodowe, bo tak należy chyba oceniać wizytę cesarza w Gnieźnie. Jednak sam 1000 r. nie zapisał się w historii świata żadnymi niezwykłymi zdarzeniami. Warto byłoby zajrzeć do starych kronik, by przekonać się, co też wydarzyło się przed tysiącem lat.

Wędrowkę po starych kronikach zawdzięczamy Georges'owi Duby. Postawił on sobie pytanie, czy rzeczywiście w 1000 r. wydarzyło się coś szczególnego. Czy sam fakt, że rok ten miał ten, a nie inny numer pośród innych podobnych do siebie lat, sprawił, że był od innych odmienny, obfitujący w rzeczy niezwykłe, niecodzienne?

Podstawą odmalowania panoramy „Roku Tysięcznego” jest dla Duby’ego przede wszystkim kronika Raula Glabera. Kronikarz ten nie jest chyba szeroko znany w naszym kraju. Jednak, jak stwierdza we wstępie autor, nie zachowało się do naszych dni wiele źródeł, które pozwoliłyby zaznajomić się dokładnie z blaskami i cieniami 1000 r. Pozostały głównie akty prawne, pilnie strzeżeni świadkowie wzrastania i upadku fortun, państw i lokalnych wspólnot. Rok tysięczny się ukrył – jakby ze wstydu, że nie był ostatnim rokiem świata.

Panorama zarysowana przez Duby’ego pokazuje normalne życie. Mnisi pracowicie kopiują księgi w skryptoriach, wędrują po świecie w poszukiwaniu lepszych ośrodków naukowych, przechodzą mozolnie cykle trywium i kwadrywium, by ostatecznie spocząć w kontemplacji wiecznej Mądrości, oglądanej oczyma autorów biblijnych. Wszystkie trzy stany tworzące społeczeństwo średniowiecznej Europy oddają się zwyczajnym zajęciom – duchowieństwo uprawia rolę ducha, rycerze walczą, chłopci sieją i zbierają. W powietrzu wisi jednak poczucie czegoś nieokreślonego – zagrożenia? przesilenia czasów? walki z nieznanymi mocami?

Oczekiwanie nowego tysiąclecia, roku tysięcznego – niezależnie od tego, czy liczonego od wcielenia, czy do męki – choć nie znajduje szczególnego odzwierciedlenia w kronikach, przejawia się w pewnym typie wrażliwości, skłonnej dostrzegać w różnych wydarzeniach zwiastuny wydarzeń znacznie przekraczających to, czego ludziom dane było dotychczas doświadczyć. Na świecie pojawiają się ze zdwojoną

siłą herezje, wybuchają niespotykane klęski głodu, którym towarzyszą zbrodnie, o jakich świat nie słyszał, wizje świata duchów uzmysławiają ludziom ze zdwojoną siłą istnienie drugiego świata, który przyciąga poniekąd i przyzywa ludzi tej ziemi. Ludzie odpowiadają na te wydarzenia tak, jak potrafią najlepiej: na herezje – ogniem stosów, na głód – pokutą, na wizje – wzmożoną pobożnością. Widząc znaki, nie wpadają w panikę, co nie oznacza, że nic nie robią. Mnożą się pobożne fundacje, rozwija się akcja pokoju Bożego, cesarz stara się odbudować chwałę Rzymu i cesarstwa.

Wydaje się, że przybliżanie się 1000 r. nie wywoływało zbiorowej psychozy ani paniki, która wyganiałaby z domów rzesze ludzi celem czynienia pokuty, ani też porzucania mienia, w przeświadczeniu że w obliczu zbliżającego się końca znanego świata nic nie ma sensu, a najmniej gromadzenie doczesnych dóbr. Repertuar zwiastujących koniec znaków nie odbiega zbyt od znaków pojawiających się sporadycznie w innych okresach, jak komety, szczególnie wzrost aktywności sił złego, knowania heretyków czy cudowne wizje. Także środki podejmowane, by zaradzić pleniącemu się złu, są ciągle te same: stos dla herezyka, pogrom dla Żyda, woda święcona dla diabła...

Nie można jednak zaprzeczyć, że około 1000 r. pewien świat rzeczywiście się kończył. Jak stwierdza Duby, kończył się pewien porządek społeczny: ostatecznie rozpadła się organizacja państwowa stworzona przez Karola Wielkiego i jego barbarzyńskich poprzedników. Między Renem a Atlantykiem przestawało ostatecznie istnieć państwo Franków,

powstawała słaba jeszcze i rozdrobniona Francja. Królowie wydawali się bezsilni, władza leżała w rękach możnych. Jednocześnie zaczynało powstawać mieszczaństwo, rozpoczynały się powoli procesy, które za sto, dwieście lat zaowocują powstaniem uniwersytetów, nowych form organizacji życia, nowych form prowadzenia interesów. Coś się wypalało, coś nieśmiało torowało sobie drogę – pojawiał się nowy świat.

W sytuacji nieco podobnej do naszych przodków sprzed wieków znajdujemy się dzisiaj także my. Chwila, kiedy powiesimy na ścianie kalendarz z nagłówkiem wypełnionym zerami, jest coraz bliższa, odliczamy już nie lata, ale dni. Czy emocje związane z nadejściem 2000 r. są nam obce? Czy rok ten i oznaczająca go liczba nie budzą w nas dreszczyku emocji? Kiedy patrzymy na reklamy czy hasła wyborcze, możemy niekiedy odnieść wrażenie, że będzie to rok wielkiego przełomu: skoku technicznego, cywilizacyjnego, kulturalnego, społecznego... Wygląda to czasem tak, jakby rzeczywiście wraz z nadejściem 1 I 2000 r. zaczęło się nagle na świecie dzieć dużo lepiej niż kiedykolwiek wcześniej. Gdybyż jeszcze 2000 r. był naprawdę rocznicą czegokolwiek! A przecież to tylko efekt drobnego błędu Dionizego Małego, który, gdyby go nie popełnił, pewnie zaginąłby w pomroce dziejów jako anonimowy mnich. Zdaje się – wobec odmiennych rachub czasu w innych kręgach kulturowych – że 2000 r. to nic innego, jak umowna rocznica powstania cywilizacji europejskiej i może tak naprawdę jedynie to będziemy świętować za parę mie-

cy. Może więc nie tyle ważne jest, co nam ten nowy rok i nowy wiek przyniesie niezwykłego, ile chwila refleksji nad wiekami, które odeszły w przeszłość, a pozostawiły nam – każdy z nich – coś, co sprawia, że jesteśmy tym, kim jesteśmy.

Tomasz Grodecki

**W WIELKIM KSIĘSTWIE
LITEWSKIM
POD KONIEC XVII WIEKU**

Stanisław Niezabitowski
Dzienniki 1695–1700

oprac., przygotował do druku
i wstępem opatrzył
Alojzy Sajkowski
Wydawnictwo Naukowe UAM,
Poznań 1998, ss. 375

Zainteresowani historią Polski, a ściślej historią Rzeczypospolitej Obojga Narodów (i to w szczególności jej nurtem obyczajowym i gospodarczym), z pożytkiem wężną do ręki kolejny udostępniony szerszej czytającej publiczności XVII-wieczny dziariusz. Znany poznański historyk literatury i kultury staropolskiej, najwybitniejszy dziś znawca staropolskiego pamiętnikarstwa, prof. Alojzy Sajkowski wydał z rękopisu Biblioteki Narodowej „Dzienniki” (tytuł XIX-wieczny, oryginalnego nie znamy) Stanisława Niezabitowskiego, opatrując tekst dziariusza obszernym, wyczerpującym i znakomicie napisanym wstępem, stosownymi indeksami, słownikami, mapami i tematycznymi wyciągami z nie opublikowanej części pamiętnika (zachowany rękopis obejmuje lata 1682–1700).

Autor „Dzienników” pochodził z litewsko-podlaskiej gałęzi starej rodziny szlacheckiej wywodzącej się z województwa lubelskiego. Całą swoją karierę związał ze służbą radziwiłłowską. Przez ożenek z Marianną Mirską (z którą miał wiele dzieci) spowinowacił się Niezabitowski z jedną z najstarszych i najbardziej wpływowych rodzin Wielkiego Księstwa. Po śmierci księcia Bogusława Radziwiłła, koniuszego Wielkiego Księstwa Litewskiego, został zarządcą rozległych włości jego córki Ludwiki Karoliny, a potem wnuczki Zofii. Rezydował w Słucku – stolicy majątności Ludwiki Karoliny. Brał udział w życiu politycznym Wielkiego Księstwa (wielokrotnie był deputatem do trybunału litewskiego, trząśł sejmikiem województwa nowogródzkiego). Przyjaźnił się ze Zbigniewem Morsztynem, wybitnym poetą, również z kręgu urzędników radziwiłłowskich. Doszedł do znacznej fortuny osobistej i wyrósł na jedną z wybitniejszych postaci swoich czasów w Wielkim Księstwie.

Wydawca wysoko ocenia dziariusz Niezabitowskiego: *Wartość tych notat jest duża. Informacja dotyczy niby to okręgu nowogródzkiego i słuckiego, ale z racji ruchliwego życia Niezabitowskiego obejmują one bez mała cały teren ówczesnej Litwy. Nie waham się orzec, że ze źródeł pamiętnikarskich dotyczących historii i obyczajów ziemi litewsko-białoruskiej na schyłku XVII i początku XVIII w. są niewątpliwie pozycją najcenniejszą* (s. 53).

Dla dzisiejszego czytelnika-nieprofesjonalisty niewątpliwie najciekawsza jest warstwa obyczajowa dziariusza. Jak pisze Alojzy Sajkowski: *Suche, lakoniczne, nieraz jed-*

nostajnie powtarzające się te same zwroty o takich samych czynnościach (...) układają się w pasjonujące relacje o przygodach w podróży, sporach majątkowych, traktamentach przyjacielskich i kłótniach sejmikowych, codziennych wizytach pożądanych i najazdach importunów, procesach o czary, a także o chwilach spędzonych nad książką (skądinąd wiadomo – zachował się stosowny spis – że Niezabitowski miał imponującą, gdyż liczącą ponad 700 woluminów, prywatną bibliotekę – B.W.), perypetiach przedmażeńskich córek i edukacji synów, nabożeństwach i pijatykach, pogrzebach, ślubach, szarych dniach w dworach słuckich i echach dochodzących z areny wielkich wydarzeń politycznych powodzeń i nie-szczęść, o obronie interesów domu Radziwiłłowskiego przy równoczesnej pamięci o własnej „chudobie”. Jak w kalejdoskopie kroczą w jednej parze *otia publica* et *domestica*, rzeczy wielkiej i małej wagi, *curiosa* obok spraw najzwyklejszych (s. 54).

Z racji swych obowiązków i funkcji publicznych Niezabitowski często jeździł do Nowogródka (stolicy województwa), Wilna, Grodna, rzadziej do Mińska czy Warszawy. Przy ówczesnym stanie dróg i mostów nie mógł uniknąć rozlicznych przygód: *Narew rzekę mostem przebyłem non sine periculo* (nie bez niebezpieczeństwa – B.W.), *bo woda most na wielu miejscach popsuwała, wysoko wezbrawszy. Jechaliśmy (...) na Laski (...) Pan Bóg uchwalił, że wozy z końmi mało się nie pozałomieli dla słabości lodu* itd. Choć fizycznie wytrzymały i dobrego zdrowia, czasem niedomagał: *Febra z gorączką cały dzień mię trapiła, com miał wyjechać z Slucka, musia-*

łem leżeć. Trzeci paroksyzm febry z gorączką miałem cały dzień, a małżonka moja także źle się miała na zęby i język. Na zęby całą noc stękałem. Biedolitem się i tę noc z zębami. Oczy mię bardzo bolały. Począłem dla słabości wzroku pierwszy raz okularów zażywać itd.

Oslabienie wzroku spowodowało głównie ślęczenie nad papierami gospodarskimi, ale także lektura książek, o której często wspomina. Oprócz literatury lubił teatr i chętnie uczęszczał na te widowiska teatralne, które podówczas oferowała ziemia nowogródzka i stołeczne Wilno: *Komedyja* była w szkole zborowej słuckiej. *Komedyja jezuitcka* w zamku od południa do późna zabawiła. *Byłem na dyalogu u jezuitów z św. Jana* itd. Żywy udział w życiu politycznym i towarzyskim wiązał się z koniecznością uczestnictwa w licznych biesiadach i traktamentach: *Byliśmy do późna weseli; odpuść, Boże, rozpuście*. *Byłem u jm. p. Wołodkiewicza* pisarza ziemskiego *do późna, na noc wróciłem do Kojdanowa; Boże, odpuść* pijaństwu *przeklętemu* itd. Po pijanemu dochodziło do różnych scysji i awantur: *P. Święcicki szalejąc jm. p. Oborską* bardzo *łajał*. *P. Jaspers poturbował z rana jm. p. Oborskiego, potem ku południowi zgodzili się z sobą* itd. Oczywiście nie wszystkie skandale i *curiosa* można złożyć na karb pijaństwa: *Tego dnia odprawić się miało wesele jm. panny Dubrowskiej siostrzenice mej z jm. p. Pokorszyńskim sędzim grodzkim* ludzkie, *ale dla głupstwa pana młodego nie doszło. P. Haz, na starość oszalawszy, ożenił się z młodą panną Buczyńską* itd.

Wiele smakowitych zapisów ma swoje źródło w działalności sądowej

pamiętnikarza (do kompetencji Niezabitowskiego jako zarządcy dóbr radziwiłłowskich należało sądownictwo nad ludnością plebejską włości słuckich, a ponadto, jak wspomnieliśmy, wielokrotnie był deputatem do trybunału litewskiego): Anisieja i Skutyre, złodziejów, obwieszono pod Słuckiem. Ale Skutyra, upiwszy się, nie otrzeźwiony poszedł na ów świat. W czym za szkodliwy pośpiech skarano wachmistrza. Niewiaścę z Szulaków o czarodziejstwo spalono za miastem słuckim. Stracono pohoskiego chłopca Oniska, który młynarza pohoskiego z mostu w rzekę Słucz wrzucił i utopił. Osądziłem Sebastyjana Siemiernika poddanego z Jelonki na garło, że zabił żonę swoją – Jadwigę Bryndziankę, zachwyszy się w innej dziewczce – Marynie Turczynównie, którą też wzdałem na garło. Za okradzenie pana Poptawskiego z dekretu trybunałskiego dwóch obwieszono w Ryńku, jednego Borodiczca, drugiego Stankiewicza. Ale Stankiewicz urwał się od szubienicy i uciekł. Nad Finem, gdy kat czynił egzekucyjną, niżej szyje go ciął i żyw został. Za co kata do więzienia, a więźnia księża do siebie wzięli itd.

Cytować w ten sposób można by jeszcze długo (aż się prosi o przytoczenie niejednego kapitalny zapis ilustrujący sejmikową działalność Niezabitowskiego i szerzej życie polityczne Wielkiego Księstwa), w żaden sposób nie zastąpi to jednak lektury diariusza. Z powodu objętości zachowanej części (prawie 1000 stron) wydawca nie mógł, niestety, opublikować wszystkiego. Wybrał zapisy z lat 1695–1700, najciekawsze tak z punktu widzenia wielkiej historii, jak i z perspektywy biografii autora: *Z dziewiętnastu lat*

ten okres wybrałem świadomie. Są to przedśmierne miesiące panowania Sobieskiego, któremu ster rządów w istocie się wymknął i przeszedł w ręce kamaryli dworskiej, kierowanej przez Marysieńkę Sobieską. Dalej lata, które można uznać za apogeum potęgi politycznej Sapiiehów na Litwie – zamyka je porażka olkienicka; lata, w których po śmierci księżny Ludwiki ster spraw prawie w całości przechodzi w ręce administratorów poradziwiłłowskich, wśród których zdecydowanie wyraźta postać Niezabitowskiego, potężnie, karmazynieje niemal w oczach współczesnych (s. 62).

Dobra powieść historyczna (typu sienkiewiczowskiego) oferuje atrakcyjniejszą, efektowniejszą fabułę i barwniejsze opisy niż staropolski pamiętnik. Czytelnik (poza skrajnie naiwnym) ma jednak cały czas świadomość, że obcuje z fikcją literacką. Diariusz Niezabitowskiego (jak każdy tego rodzaju tekst) gwarantuje coś, czego nie może zapewnić najlepsza powieść – psychiczny i myślowy kontakt z autentycznym człowiekiem XVII w., obcowanie z autentycznymi wypadkami, wydarzeniami i zjawiskami. Kto sobie ten autentyzm ceni, z przyjemnością i z pożytkiem sięgnie po „Dzienniki”.

Bogdan Walczak

Z życia Kościoła

O prymacie papieża i święceniach w Wietnamie

Jan Paweł II w encyklice „*Ut unum sint*” poświęconej działalności ekumenicznej zwrócił się ze szczególnym wezwaniem do pasterzy Kościoła i teologów, aby pomogli mu znaleźć *taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację* (nr 95). Odpowiadając na to wezwanie, Kongregacja Nauki Wiary postanowiła podjąć pogłębioną refleksję i zorganizowała symposium o charakterze ściśle doktrynalnym na temat „*Prymat Następcy Piotra*”, które odbyło się w Watykanie 2–4 XII 1996 r. Akta symposium zostały ostatnio opublikowane jako uwagi Kongregacji Nauki Wiary pt. „*Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*”. Innym doniosłym wydarzeniem było udzielenie za pozwoleniem władz państwowych święceń kapłańskich dzie więciu zakonnikom w Wietnamie. Ten fakt rokuje polepszenie się stosunków między rządem wietnamskim a Kościołem rzymskokatolickim.

Prymat Następcy Piotra

Uwagi Kongregacji Nauki Wiary mają na celu jedynie przypomnieć istotne elementy katolickiej nauki o prymacie papieża, który jest z jednej strony darem Chrystusa dla Kościoła jako niezbędna posługa na rzecz jedności, z drugiej strony był i jest zabezpieczeniem wolności Kościołów partykularnych przed ingerencjami władzy politycznej. Już Nowy Testament, podając listę apostołów, zawsze podaje na początku imię Szymona. Dlatego już w Kościele pierwotnym istniała głęboka świadomość, że Szymon Piotr mimo swej ludzkiej ułomności został postawiony na pierwszym miejscu wśród Dwunastu. Piotr jest *skatą*, na której Chrystus zbuduje swój Kościół. Najstarsza tradycja literacka i archeologia potwierdzają, że Piotr poniósł śmierć męczeńską w Rzymie. Miejsce jego śmierci jest ściśle związane najpierw z sukcesją apostołską, która istnieje w posłudze wszystkich biskupów, a następnie z posługą jedności, którą Chrystus powierzył Piotrowi. Dlatego Kościół katolicki naucza, że Biskup Rzymu, speł-

niając posługę prymatu w Kościele powszechnym, jest Następcą Piotra; sukcesja ta uzasadnia uprzywilejowaną pozycję Kościoła rzymskiego. Biskup Rzymu jest zatem *trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak i rzeszy wiernych* („Lumen gentium”, nr 23). Jego zadaniem jest służyć jedności wiary. Jego funkcja odpowiada woli Chrystusa. Biskup Rzymu jako Zastępca Chrystusa jest również Głową Kolegium Biskupów. Kolegialność biskupów nie powinna być przeciwstawiana osobistemu sprawowaniu prymatu papieża ani nie powinna go pomniejszać. Biskup Rzymu jest zatem związany wewnętrznie z każdym Kościołem partykularnym, co wyraża się we wzajemnym przenikaniu się Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych. Episkopat i prymat pochodzą z prawa Bożego. Jednocześnie Kościół katolicki jest świadom, że istotną funkcję w Kościele starożytnym odegrały również inne stolice apostołskie, a zwłaszcza Aleksandria i Antiochia, które uważały się za Piotrowe. To dzięki nim rozwinęła się w Kościele struktura patriarchatów.

Dalej Kongregacja Nauki Wiary zauważa, że prymat papieża należy rozpatrywać w perspektywie Ewangelii. Urząd Biskupa Rzymu nie ma charakteru koordynującego (prymat honorowy), ani kierowniczego (prymat monarchiczny typu politycznego). Papież, podobnie jak wszyscy wierni, ma obowiązki głoszenia i wypełniania Słowa Bożego, a także ma być uległy wierze katolickiej, dzięki czemu jest gwarantem posłuszeństwa Kościoła i może być nazywany *servus servorum* (sługą sług). Decyzje, które podejmuje, wyrażają wolę Bożą. A zatem prymat nie oznacza samowolnego podejmowania decyzji przez Następcę Piotra, ale bezwzględną wierność Słowu Bożemu, która ma charakter męczeński. Prymat obejmuje zatem świadectwo posłuszeństwa krzyżowi.

Kongregacja Nauki Wiary zwróciła uwagę również na to, że prymat ma charakter biskupi, a papież sprawuje go *na różnych płaszczyznach, czuwając nad głoszeniem słowa, nad sprawowaniem sakramentów i liturgii, nad misją, nad dyscypliną i życiem chrześcijańskim* („Ut unum sint”, nr 94). Dlatego Biskup Rzymu jest gwarantem uprawnionej różnorodności obrządków, form dyscyplinarnych i struktur kościelnych na Wschodzie i na Zachodzie. Chociaż prymat ma status władzy najwyższej i nie istnieje żadna instancja, przed którą Biskup Rzymu byłby prawnie zobowiązany zdawać sprawę z przysługującej mu władzy rządzenia, to jednak jego władza nie jest absolutna. Papież ma za zadanie wsłuchiwać się w głos Kościołów, który wyraża posługę jedności, a także jest ściśle związany z jednością Kolegium Biskupów oraz *sensus fidei* całego Ludu Bożego. Ta więź

ma większą siłę niż jakakolwiek hipotetyczna instancja prawna, przed którą papież miałby odpowiadać. Podkreślono również więź każdej celebracji eucharystycznej z papieżem, biskupami, kapłanami, diakonami i całym ludem. Konkretnie formy sprawowania funkcji Biskupa Rzymu zależą od współczesnych potrzeb Kościoła. Duch Święty daje poznać te potrzeby papieżowi, który odczytuje je i stara się im zaradzić wtedy, gdy uzna to za stosowne i w wybranej przez siebie formie. Dlatego próba określenia zakresu władzy papieża nie jest właściwą drogą do wyodrębnienia tego, co stanowi istotę nauki wiary o kompetencjach prymatu. Jest jednak oczywiste, że tylko sam papież lub papież wraz z soborem powszechnym ma władzę powiedzieć ostatnie słowo o sprawowaniu swej posługi w Kościele. Kongregacja Nauki Wiary przypominała, że Kościół odrzucił wiele pojawiających się nurtów, które pomniejszały funkcję Biskupa Rzymu w Kościele (np. koncyliaryzm czy gallikanizm). Z drugiej strony trzeba mieć świadomość tego, że w historii papiestwa nie brakło ludzkich błędów i poważnych nawet uchybień: sam Piotr uznał, że jest grzesznikiem, choć to jego Chrystus wybrał, aby był *skatą*. W ten sposób zwycięstwo należy tylko do Chrystusa, a nie jest wynikiem wysiłków ludzkich.

Na końcu Kongregacja Nauki Wiary zachęca wszystkich chrześcijan, aby powierzyli się Duchowi Świętemu, który umie obdarzyć rozsądkiem, mocą i odwagą.

Święcenia kapłańskie w Wietnamie

Rząd wietnamski zezwolił, aby 18 III 1999 r., w uroczystość św. Józefa, arcybiskup Sajgonu John Baptist Pham Ming Man wyświęcił dziewięciu nowych kapłanów w katedrze pw. Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju w Ho Chi Minh. Kandydaci do święceń są członkami zakonów i zgromadzeń zakonnych: 2 dominikanów, 2 jezuitów, 2 redemptorystów, 1 franciszkanin, 1 sulpicianin i 1 członek miejscowego Instytutu Nazaretańskiego. Niektórzy księża pracujący w Wietnamie uważają, że pozwolenie rządu na udzielenie święceń w tym roku jest kolejnym znakiem ostrożnego wychodzenia naprzeciw Kościołowi rzymskokatolickiemu. Najstarszy kandydat do święceń ma 68 lat, najmłodszy – 37. Rząd wietnamski rezerwuje sobie prawo dopuszczania kandydatów do święceń, jednocześnie ograniczając ich liczbę. Ponadto wydaje opinie o przymiotach kandydatów, ustanawia ich liczbę w każdym seminarium i ma prawo wnieść weto co do miejsca pracy seminarzystów. Co więcej, zakony

i zgromadzenia zakonne nie mają pozwolenia na przyjmowanie nowych kandydatów ani tym bardziej na otwarcie nowicjatów, chociaż niektóre zakony czy zgromadzenia zorganizowały nieoficjalne domy formacji. W ostatnich latach w Wietnamie święcenia kapłańskie, a zwłaszcza święcenia zakonników, były udzielane rzadko. Dlatego na pozwolenie udzielenia święceń kapłańskich zakonnikom, które odbyły się w tym roku, wielu patrzyło podejrzliwie, bo zakony i zgromadzenia zakonne mają charakter międzynarodowy. Mimo wielu przeszkód liczba powołań wcale nie maleje. Ograniczenia rządu dotyczące liczby kandydatów do święceń tłumaczą dojrzały wiek przyjmujących święcenia. Kandydaci kończą bowiem studia filozoficzno-teologiczne w młodym wieku, a następnie muszą czekać latami na pozwolenie rządu na ich wyświęcenie. Jednakże obecnie sytuacja zmienia się nieco na lepsze. W ostatnim czasie rząd wietnamski pozwolił na otwarcie nowego seminarium w Xun Loc. Natomiast jeden z księży pracujących w Ho Chi Minh, nawiązując do udzielonego pozwolenia rządu, powiedział: *Miejmy nadzieję, że rząd będzie pozwalał na udzielanie święceń co roku.* W zeszłym roku jednak żaden zakonnik nie przyjął święceń kapłańskich.

Marek Blaza SJ

