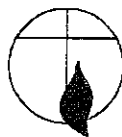


# przegląd powszechny

1/977/2003

miesięcznik  
poświęcony sprawom religijnym,  
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

## WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego  
Wydawnictwo RHETOS  
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 Bubel SJ  
Grzegorz Dobroczyński SJ  
(z-ca red. nacz.)  
Dariusz Kowalczyk SJ  
Wacław Osajca SJ (red. naczelny)  
Hanna Stompor

## OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

## OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Joanna Kwiatkowska

## ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

## „PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja  
ul. Rakowiecka 61  
02-532 Warszawa  
tel. redakcji (022) 849-02-39  
(022) 54-28-726, 54-28-728  
tel. administracji (022) 54-28-727  
tel. fax (48) (022) 848-09-78  
e-mail: [przeglad.powszechny@jezuici.pl](mailto:przeglad.powszechny@jezuici.pl)

## Prenumerata:

roczna 88,00 zł  
za I półrocze 48,00 zł  
(cena egzemplarza poza prenumeratą  
10,00 zł)

## Konto prenumeraty:

PBH PBK S.A. O/Warszawa,  
nr konta: 11101053-404180121869

## Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie  
nr konta 34 10201068 123070142  
ul. Bagatela 15  
00-585 Warszawa

Druk: ARWIL S.C., ul. Czereśniowa 16, 02-456 Warszawa, tel. (022) 722-03-17

Numer zamknięto 20 XII 2002 r.

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

---

## Spis treści

---

*Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)*

### **I Oda Salomona**

9

---

*Roman Rycar*

### **Ikona na Ukrainie**

10

Ośrodki szkół ikonopisania były rozsiane po całej Ukrainie, najważniejszym z nich był Kijów. W duchowości ruskiej fundamentalne znaczenie ma kontemplacja ikony, pojmowanej jako święty wizerunek przeznaczony do modlitwy w cerkwi, a także we własnym domu. Starą Ruś można by określić mianem krajiny ikon.

---

*Grzegorz Kubies*

### **Boże Narodzenie, u źródeł kołęd**

29

Boże Narodzenie zajmuje wśród świąt chrześcijańskich niezwykłą pozycję. Stanowi misterium radości, w którym krzyżuje się przestrzeń ludzka – przyrodzona i Boska – nadprzyrodzona. Szczególnym wyrazem radości towarzyszącej Nativitati Domini jest bogata twórczość literacka, teatralna, malarska i muzyczna. Z dzieł muzycznych najliczniejszą grupę stanowią kołеды i pastoralki.

---

*Ewa Okuljar-Schmidt*

### **Stosunek Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego do innowierstwa**

50

Owocem jubileuszowego Soboru Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (13–16 VIII 2000 r.) jest dokument „Podstawowe zasady stosunku Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do innowierstwa”. Nie jest on uzgodniony z innymi Kościołami prawosławnymi, przedstawia wyłącznie stanowisko Patriarchatu Moskiewskiego, w pewnym sensie narusza więc wewnętrzną jakość prawosławia.

---

*Angelo Serra SJ*

### **Embrion ludzki – cenne narzędzie technologiczne? Od embrionalnych komórek macierzystych do klonowania terapeutycznego**

64

Badania nad komórkami macierzystymi, prowadzone od dobrych trzydziestu lat, oczekują ciągle na sformułowania powszechnie akceptowanych form deontologicznych. Ukoronowane coraz bardziej satysfakcjonującymi sukcesami przedstawiają wielką obietnicę rozwoju „medycyny regeneracyjnej”, która będąc etycz-

nie nieskazitelna, popierana przez Kościół katolicki, prawdziwie służy dobru osoby ludzkiej.

*Andrzej Ogrodowczyk*

## **Wiersze**

80

*Michał Tempczyk*

### **Czy czas filozofa jest tym samym, co czas fizyka?**

82

Filozofia i fizyka stawiają sobie odmienne pytania, inaczej patrzą na świat i w różny sposób podchodzą do zagadnień, takich jak np. natura czasu, które są im wspólne. Filozofowie, stawiający sobie zadanie zrozumienia świata pojmowanego obiektywnie, wiele mogą się od fizyki nauczyć, ponieważ klasyczne systemy filozoficzne były związane z dawnymi obrazami świata, których ograniczoność pojęciowa jest nam dobrze znana.

*ks. Jerzy Dadaczyński*

### **Ekumeniczny spacer**

88

Spacerując prześieką dzielącą do niedawna dwa państwa niemieckie, zastanawiam się nad skutkami dawnego podziału świata na wolny i zniewolony. Podział zniesiono, ale bolesne skutki pozostały. Miejsce to skłania do refleksji nad jeszcze jednym, istniejącym nadal, podziałem: podziałem w świecie chrześcijańskim na prawosławnych, katolików, wiele wspólnot protestanckich, starokatolickich i innych.

*Marian Adamczyk*

### **Porozmawiajmy o sztuce**

93

Zastanawia nas i zadziwia, związana z funkcjonalnością, estetyczna zdolność natury. Również zadziwia Boskie przesłanie, jakim jest harmonia. W rzeczywistości dzieło sztuki, dzieło ludzkiego geniuszu, tkwi właśnie częstka tej harmonii. Tu człowiek w niewielu przypadkach zbliżył się do Stwórcy.

*Lesław Tatarowski*

### **O interpretacji sacrum i religii w „Chłopach” Władysława St. Reymonta**

100

Obrazy ludowej pobożności wielokrotnie przyciągały uwagę krytyków bądź historyków literatury. W epickim ujęciu życia wiejskiego nie mogło zabraknąć Kościoła, rytuału, zbiorowej modlitwy, ale także i relikwów archaicznych, pogań-

skich praktyk magicznych. Dla jednych był to fenomen kulturowy, wymagający opisanego, dla innych powód do surowej oceny chłopskiej religijności. Dotyczy to również „Chłopów” W.St. Reymonta.

## Teatr

### **Joanna Godlewska: Rzecz dla ludzi 115**

(Collegium Nobilium w Warszawie, „Biesy” Fiodora Dostojewskiego, spektakl dyplomowy studentów IV roku wydziału aktorskiego warszawskiej Akademii Teatralnej, adaptacja i reżyseria – Jarosław Gajewski)

## Film

### **Jan Pniewski: Zabetonować prawdę 117**

(„Time Out”, reżyseria – Laurent Cantet; „Zdjęcie w godzinę”, reżyseria – Mark Romanek)

## Książki

### **Adriana Szymańska: Pewność i wątplenie 120**

(Jolanta Stefko, „Ja nikogo nie lubię oprócz siebie”; Marcin Baran, „Destylat”; Krzysztof Lisowski, „Stróża. Wiersze ze światła”; Andrzej Zajac, „Po prostu Jest”)

### **Mieczysław Orski: Cierpienia współczesnego Hioba 123**

(Krzysztof Derdowski, „Chłód”)

### **Tomasz P. Terlikowski: Żydzi z wyboru 126**

(Lydia Kukoff, „Choosing Judaism”)

### **Jarosław Duraj SJ: Homo religiosus 128**

(Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier /red./, „Encyklopedia religii świata”)

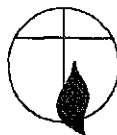
### **Marek Budziarek: Stara i nowa wizja Polaków, Polski i polskości 131**

(„W kraju i na wychodźstwie. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Kalembe w sześćdziesięciopięciolecie urodzin” /pr. zbior./)

### **Stanisław Obirek SJ: Przemiany w retoryce 134**

(Renata Przybylska, Wiesław Przyczyna /red./, „Retoryka dziś. Teoria i praktyka”)

### **Z życia Kościoła: Wojna i pokój (Dominik Ciołek SJ) 137**



## Sommaire

---

*Rafał Zarzeczny SJ (arrangement)*

### **I<sup>e</sup> Ode de Salomon**

9

---

*Roman Rycar*

### **L'icône en Ukraine**

10

Les écoles d'écriture icônique étaient disséminées dans toute l'Ukraine, le centre le plus important c'était Kiev. Ce qui a une importance fondamentale dans la spiritualité ruthène, c'est la contemplation de l'icône conçue comme une sainte effigie destinée à la prière en l'église et au foyer. La Vieille Ruthénie se laisse qualifier de pays des icônes.

---

*Grzegorz Kubies*

### **La Nativité – aux sources des cantiques**

29

La Nativité tient parmi les fêtes chrétiennes une place extraordinaire. Elle constitue un mystère de la joie où se croisent l'espace humain – naturel, et divin – surnaturel. La joie dont s'accompagne cette fête s'exprime dans la peinture et la musique. Parmi les oeuvres musicales, les plus nombreuses sont les cantiques et les pastorales.

---

*Ewa Okuljar-Schmidt*

### **Attitude de l'Eglise orthodoxe russe envers la dissidence religieuse**

50

Un des fruits du Concile de jubilé de l'Eglise orthodoxe russe (13-16 août 2000) est le document „Les principes fondamentaux de l'attitude de l'Eglise orthodoxe russe envers la dissidence religieuse”. Il n'a pas fait l'objet de concertations avec les autres Eglises orthodoxes et fait état des positions uniquement du Patriarcat de Moscou; en un sens, il porte atteinte à la qualité intérieure de l'orthodoxie.

---

*Angelo Serra SJ***L'embryon humain – outil technologique précieux  
Des cellules embryonnaires maternelles  
pour le clonage thérapeutique**

64

Menée depuis plus de trente ans, l'étude des cellules maternelles attend toujours la formulation de normes déontologiques acceptées par tous. Couronnée par des succès de plus en plus satisfaisants, elles présentent la grande promesse de développement de la „médecine régénérative” éthiquement impeccable, bénéficiant de l'approbation de l'Eglise comme servant véritablement le bien de la personne humaine.

*Andrzej Ogrodowczyk*

**Poésies**

80

*Michał Tempczyk***Le temps du philosophe est-il  
le même que celui du physicien?**

82

La philosophie et la physique se posent des questions différentes, elles ont une optique différente du monde et ont une approche différente de questions telles que la nature du temps. Les philosophes qui s'assignent la tâche de comprendre le monde conçu objectivement, peuvent apprendre beaucoup de la physique, c'est que les systèmes philosophiques classiques se rattachaient aux images anciennes du monde dont la nature conceptuelle limitée ne fait pas de secret pour nous.

*Abbé Jerzy Dadaczyński***Une promenade oecuménique**

88

En suivant la percée qui séparait il y a peu les deux Etats allemands, je réfléchis aux effets de l'ancienne division du monde en libre et en captif. Cette division a été supprimée, mais les séquelles en sont restées. Cet endroit porte à la réflexion sur une division de plus qui subsiste: celle du monde chrétien en orthodoxes, catholiques, en communautés protestantes, vieilles-catholiques et autres.

*Marian Adamczyk***Parlons de l'art**

93

Ce qui nous intrigue et nous étonne c'est la capacité esthétique de la nature, liée à la fonctionnalité. Ce qui étonne aussi, c'est cet envoi divin qu'est l'harmonie.

L'oeuvre d'art. effectif, oeuvre du génie de l'homme, contient précisément une part de cette harmonie. Là, dans de rares cas, l'homme s'est rapproché du Créateur.

*Lesław Tatarowski*

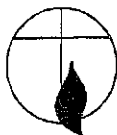
**L'interprétation du sacré et du fait religieux  
dans les „Paysans” de Władysław Stanisław Reymont 100**

La piété populaire attirait plus d'une fois l'attention des critiques et des historiens de littérature. L'approche épique de la vie paysanne ne devait pas faire table rase de l'Eglise, du rituel, de la prière collective et de reliquats des pratiques magiques païennes. Pour les uns, c'était le phénomène culturel appelant la description, pour les autres – la raison d'une appréciation sévère de la dévotion paysanne. Ceci est parfaitement vrai pour les „Paysans” de W.St. Reymont, prix Nobel 1924.

---

**Comptes rendus**

115





*Rafał Zarzeczny SJ*  
(tłum. oprac.)

## I Oda Salomona

Pan wieńcem jest ponad moją głową  
I nie oddalę się od Niego.

Spleciona dla mnie została prawdziwa korona  
Dzięki której zapuściłeś we mnie swoje pędy.

Nie jest ona jak suchy wieniec, co się nie rozwija.  
Lecz pełen jesteś życia na mojej głowie  
I bujnie rozwijasz się nade mną.

Owoce Twoje pełne są i dojrzałe,  
Przepelnione Twoim zbawieniem.

\* \* \*

W „Przeglądzie Powszechnym” nr 10/2002 ukazało się tłumaczenie „XI Ody Salomona”. Obecnie po raz pierwszy oddajemy do rąk Czytelnika przekład pierwszej pieśni z tego samego zbioru starożytnych hymnów judeochrześcijańskich. Tekst zachował się w wersji koptyjskiej w gnostyckim traktacie „Pistis Sophia” nr 59. Odnajdujemy w nim bogatą symbolikę poświadczającą liturgiczny i chrzcielny kontekst tej krótkiej pieśni z II w., pochodzącej ze środowiska syryjskiego. Chrystus nazywany jest tu koroną czy wieńcem (kopt. „klom”), co prawdopodobnie stanowi aluzję do wieńca ze świeżych gałązek, który zakładano na głowę katechumena w czasie liturgii chrztu świętego.

Przekład tekstu koptyjskiego na podstawie: C. Schmidt, „Pistis Sophia”, Nag Hammadi Studies 9, Leiden 1978, s. 117.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969, ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoryzuje się z patrologii na UKSW w Warszawie. Mieszka w Toruniu.

Roman Rycar

## Ikona na Ukrainie

Od 988 r. Ruś Kijowska była terenem, na którym nastąpił bujny rozwój kultury pochodzącej z Bizancjum<sup>1</sup>. Po przyjęciu przez Rusinów chrześcijaństwa, zaistniało niezwykle zjawisko – w ciągu bardzo krótkiego czasu, niecałe pół wieku, na Rusi Kijowskiej powstała ogromna liczba cerkwi, których wnętrza były ozdobione mistrzowsko wykonanymi ikonami<sup>2</sup>. Ośrodki szkół ikonopisania były rozsiane po całej Ukrainie, najważniejszym był Kijów. Istnieją wzmianki o szkole pisania ikon w Ławrze Peczerskiej w Kijowie: w „Peczerskim Pateryku Kijowskim”<sup>3</sup> – gdzie wzmiankuje się o mnichach-pisarzach ikon Grygoriju i Alipiuszu (1134), w „Latopisie Początkowym” – wzmianka o Mojseju i Awraamie Smoleńskim. W tych źródłach historycznych do naszych czasów zachowały się informacje o wybitnym Alipiuszu, jednym z pierwszych pisarzy ikon. Jak pisze „Peczerski Pateryk Kijowski”, po pracy nad mozaikami w Uspieńskiej świątyni Peczerskiego monasteru Alipiusz dużo pracował nad dziełami malarstwa sztalugowego i dobrze się nauczył *ikonowej chytróści, ikony pisać bardzo chytry był*.

Na Rusi Kijowskiej we wszystkich najważniejszych ośrodkach musiały istnieć warsztaty i szkoły pisania ikon. Książę Danyło, ozdabiając nową cerkiew w Chełmie, nie zwracał się już do artystów greckich, lecz, jak pisze latopis z 1259 r., ozdobił ją ikonami z Kijowa<sup>4</sup>. Wiele ikon wywodzących się z tych czasów trafiło do muzeów wszystkich sąsiednich państw i tam

<sup>1</sup>O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, *Ikony*, Warszawa 1998, s. 107.

<sup>2</sup>W. Owsijczuk, D. Krwawycz, *Opowid' pro ikonu*, Lwów 2000, s. 3.

<sup>3</sup>Pateryk – nazwa zebranych powieści i nowel o treści hagiograficznej, w których opisywano o czynach pustelników i mnichów. „Peczerski Pateryk Kijowski” to zebranie legend i powieści o budownictwie Uspieńskiej świątyni, o ascezie mnichów Peczerskiego monasteru, zawiera też treści kulturowo-historyczne.

<sup>4</sup>W. Kubijowycz (red.), *Encyklopedia Ukrainoznawstwa*, t. 3, Lwów 1994, s. 861.

są uważane za dorobek artystyczny właśnie tych narodów<sup>5</sup>. Przykładowo: Wyszorodzka, nazywana Włodzimierską (XI w.), Blacherniotissa (Wielka Panagia, 1224 r.), ikona Zwiastowania (XII w.), Mandylion (XII w.), obecnie znajdujące się w Galerii Tretiakowskiej w Moskwie, Bełzka (obecnie Częstochowska kopia) i inne.

Początkowo państwo ruskie ze stolicą w Kijowie zajmowało olbrzymie terytorium, którego kultura, pierwotnie jednorodna, z czasem się zróżnicowała. Począwszy od drugiej połowy XI w. książęta, władający państewkami powstałymi po podziale Rusi Kijowskiej, wznosili liczne cerkwie i wyposażali je w najwspanialsze ikony<sup>6</sup>. Pomimo rozległości terytorium ruskie malarstwo ikonowe w XI–XII w. zachowało jednolite oblicze, dzięki silnemu wpływowi mistrzów greckich i przywiezionym na Ruś ikonom bizantyjskim, które stawały się wzorem dla miejscowych artystów, a także dzięki konsolidującej roli Kijowa, którego kultura wywierała znaczący wpływ na rozwój kulturalny innych księstw ruskich. W 1073 r. w Kijowie, w Ławrze Peczerskiej rozpoczęto wznoszenie kamiennej Uspieńskiej cerkwi (konsekrowanej w 1089 r.). Wzorem dla architektów i artystów, zapraszanych w tym celu z Bizancjum, było słynne sanktuarium blacherneńskie w Konstantynopolu również pod wezwaniem Zaśnięcia NMP (Koimesis). Stamtąd też przywieziono ikonę Matki Bożej, która stała się patronką nowego monasteru<sup>7</sup>. Za pośrednictwem przywożonych z Bizancjum ikon, na Ruś przeszczepiono podstawowe kanony i zasady chrześcijańskiego

<sup>5</sup>W. Owsijczuk, D. Krwawycz, dz. cyt., s. 6.

<sup>6</sup>„Wnętrze takiej świątyni, podobnie jak wnętrze świątyni bizantyjskiej, w programie ikonograficznym ukazywało stworzony świat, wszechświat człowieka i historię jego zbawienia. Podobnie jak w Bizancjum spoglądało z wysokości surowe oblicze Wszechmogącego, podobnie zgromadzeni byli przy Nim święci i aniołowie. Na ścianach centralnego sklepienia, po czterech stronach, malowano Ewangelistów. Na ścianach samej cerkwi rozmieszczano sceny biblijne oraz sceny z historii Kościoła, zaś na ścianie zachodniej, w ogromnej wieloplanowej kompozycji, widniała scena Sądu Ostatecznego. Swoją przynależność do Kościoła, zarówno widzialnego jak i niewidzialnego, wierny odczuwał niemalże od chwili przekroczenia progu cerkwi”; A. Mień, *Sakrament. Słowo. Obrzęd*, Łuków 1992, s. 17-18.

<sup>7</sup>O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, dz. cyt., s. 113-114.

malarstwa. W duchowości ruskiej fundamentalne znaczenie ma kontemplacja ikony, pojmowanej jako święty wizerunek przeznaczony do modlitwy w cerkwi, a także we własnym domu. Starą Ruś można by określić mianem *krainy ikon*, podczas gdy prawosławne regiony bałkańskie (Serbia, Czarnogóra, Macedonia) są *krainami fresków*<sup>8</sup>. Na Ukrainie mozaiki i freski nigdzie więcej, oprócz Kijowa, się nie zachowały. W Kijowie mozaiki były tylko w świątyni św. Sofii (mistrzowie greccy), w monasterze św. Michała były też freski (mistrzowie prawdopodobnie tak greccy, jak i miejscowi), również w cerkwi św. Cyryla i cerkwi Zbawiciela w Brzestowie. Wykonane przez mistrzów greckich kijowskie mozaiki sofijskie Ukraińcy uważają za swoją spuściznę, ponieważ były one zrobione na zamówienie ukraińskich fundatorów, którzy (w pewnym stopniu) stawiali swoje wymagania: np. w Bizancjum nie było zwyczaju łączyć mazaik i fresków, co z kolei jest spotykane w kijowskim malarstwie ściennym<sup>9</sup>.

Na Rusi malarstwo ikonowe miało charakterystyczne cechy: nie asymilowało ono bezpośrednio tradycji antycznych, wyjąwszy sporadyczne i pośrednie nawiązania do tradycji bizantyjskiej. Dlatego dawne malarstwo ruskie nie zna epok „odrodzenia” antycznej tradycji artystycznej, pojawiających się w dziełach malarstwa bizantyjskiego. Ogólne bizantyjskie podstawy i środki techniczne indywidualizowały się w dziełach miejscowych artystów ukraińskich, dlatego sztuka pisania ikon nabrała cech narodowych. Pisanie ikon organicznie wrosło w ukraiński grunt, stając się fenomenem (zjawiskiem) ducha kultury ukraińskiej. To różni ukraińską sztukę pisania ikon od jednolitych dzieł sztuki Grecji oraz południowych i północnych Słowian. Te odmienności ujawniają się nie tylko w cechach stylistycznych, lecz również w ujęciu tematycznym, w traktowaniu natury (miejscowy krajobraz), ubrań, trybu życia (zwłaszcza na ikonie Sądu Ostatecznego ze szkoły ikonopisania w Waniwce) i nowych postaci religijnych (książęta Borys i Gleb, Antoni i Teodozy Peczerski) i in.

<sup>8</sup> Tamże, s. 124.

<sup>9</sup> W. Jarema, *Dywnyj swit ikon*, Lwów 1994, s. 27-28.

Tematem najczęściej wykorzystywanym przez staroukraińskich pisarzy ikon, nawet o wiele częstszym niż Jezus Chrystus, była Bogurodzica. Można to tłumaczyć niezwykle jej kultem, panującym na Ukrainie od czasu przyjęcia chrześcijaństwa. Wielka liczba ikon nadal poświęcona była takim świętym, jak Mikołaj, Jan Chrzciiciel, archaniołowie Michał i Gabriel, męczennicy Grzegorz i Dymytri, ojcowie Cerkwi Jan Chryzostom i Grzegorz Teolog z Nazjanzu. Bardzo popularne były ikony proroka Eliasza i św. Paraskewy. Wiele ikon było poświęconych takim wydarzeniom, jak Boże Narodzenie i narodzenie Bogurodzicy, chrzest w Jordanie, ukrzyżowanie, zstąpienie do piekieł i zaśnięcie Bogurodzicy. Chociaż kompozycje tych utworów są tradycyjne, pisarze ikon wykazywali się wielką pomysłowością formy i tworzyli coraz nowsze wizerunki. Malarstwo ściennie przedstawiało albo takie same kompozycje jak na ikonach, albo tworzyło własne<sup>10</sup>. Sztuka bizantyjska nawet po spłądrowaniu Konstantynopola przez Turków w 1453 r. nadal wywierała wpływ na rozwój europejskiej kultury artystycznej, szczególnie aktywnie szerzyła się na Bałkanach, Zakaukaziu i Rusi. Sztuka istniejąca na tych terytoriach stała się podstawą artystycznego stylu i systemu bizantyjskiego. Właśnie to wyznaczyło długowieczność pojęcia „bizantyzm”<sup>11</sup>.

Datowanie i przynależność dawnych ikon ruskich do tej lub innej szkoły artystycznej niełatwo ustalić, ponieważ w pisaniu ikon były dosyć trwałe tradycje; mistrzowie często wędrowali z miejsca na miejsce, a ikony były przewożone z jednego miasta do innego; czasem bywa trudno określić pierwotne formy dzieła, indywidualny styl malarza, a także cechy szkoły artystycznej. Dlatego większość ikon z XI–XIII w. badacze datują różnie i różnie wyznaczają ich przynależność do szkół artystycznych. Dość często do wykonania dzieł artystycznych do innych państw zapraszano malarzy z Bizancjum. Wśród nich bywali wybitni twórcy, którym zawsze pomagali miejscowi

<sup>10</sup>W. Kubijowycz (red.), dz. cyt., s. 861; por. J.S. Asiejew, *Dżereta. Mystectwo „Kyjins’koji Rusi*, Kyjiw 1980, s. 132.

<sup>11</sup>Tamże, s. 137; por. W. Owsijczuk, D. Krwawycz, dz. cyt., s. 4.

utalentowani malarze. Najważniejsze było wyjaśnienie stylistycznej odrębności dzieł artystycznych, które jednak opierały się na kanonie hieratycznym (*hermenei*)<sup>12</sup>.

Prawdopodobnie najbardziej wiekowa spośród tych ikon, które się zachowały do naszych czasów, jest dawna ikona rуска ze świątyni Sw. Sofii w Nowogrodzie przedstawiająca świętych Piotra i Pawła. Jest datowana na połowę XI w., jej rozmiary są bardzo wielkie – 2,30x1,47 m. Właśnie tym ikona ta różni się od ikon bizantyjskich, które zazwyczaj były mniejsze. Niestety, z pierwotnego pisma na ikonie zachowały się tylko postacie apostołów: głowy, ręce i stopy nóg, które były zasłonięte, przepisano już później. Malarstwo ikony zachwyca doskonałością, zbliża się do najlepszych wzorców bizantyjskiego pisania ikon tzw. epoki klasycznej, datowanej na XI–XII w., dla której charakterystyczne są: pewność rysunku, prawidłowość proporcji, wytworna gama spokojnych tonów i nienaganna kompozycja. Ikona ta była nazywana Korsuńską, co, być może, wskazuje na jej bizantyjskie pochodzenie lub styl<sup>13</sup>.

### Blacherniotissa

Najwybitniejszym dziełem dawnego malarstwa ruskiego tej epoki jest ikona Matki Bożej zwanej Wielką Panagią (Oranta) z Jarosławskiego Preobrażeńskiego monasteru. Prezentowane przedstawienie Matki Bożej Blacherniotissy nawiązuje do ikonografii bizantyjskiej XI w., zostało napisane w Kijowie prawdopodobnie przez znanego malarza tego czasu, Alipiusza Peczerskiego. Typ tej ikony wywodzi się z popularnej w średniowieczu ikony Blacherneńskiej Matki Bożej, a później w danym malarstwie ruskim ten typ nazywano Znamienie<sup>14</sup>. Podczas zniszczenia Kijowa w 1169 r. przez suzdalskiego księcia Andrzeja Bogolubskiego ikonę skradziono i przewieziono najpierw do Jarosławia, potem do Smoleńska i znowu do Jarosławia.

<sup>12</sup>Tamże, s. 42.

<sup>13</sup>J.S. Asiejew, dz. cyt., s. 140.

<sup>14</sup>Tamże, s. 141.

Dzięki wielkim rozmiarom (1,94x1,20 m) z daleka wydaje się jeszcze większa i bardzo przypomina typ wizerunków w apsydach, które umieszcza się za ołtarzem. Ten typ ikony nawiązuje do Oranty w świątyni Św. Sofii w Kijowie. Na ikonie Matka Boża przedstawiona jest w całej postaci z podniesionymi w modlitwie rękoma. Ciemne odcienie wiśniowego, niebieskiego i czerwonego koloru ubrania kontrastują z jasnymi aureolami. Kompozycja zrównoważona, lecz podniesione ręce i odsłonięte wskutek tego gestu brzegi płaszcza (maforionu) dodają jej pewnego dynamizmu. Oranta z podniesionymi w modlitwie rękoma stoi na ozdobionym ornamentami czerwonym dywanie. Na piersiach Maryi znajduje się wielka tarcza chwały, na której przedstawione jest popiersie Dzieciątka Jezus w purpurowym ubraniu cesarza i tunice zdobionej złotolitą tarczą. Chrystus dwoma rękami błogosławi tych, którzy modlą się przed ikoną. W ten sposób udziela im pokoju i łaski. Typ ten unaocznia ideę wcielenia Słowa Bożego, zaś bogactwo złota zdobiącego suknię symbolizuje światłość niebiańską, która została dana światu za pośrednictwem Bogurodzicy. Podkreślone zostały również liturgiczne konotacje tematu: aniołowie w górnych narożnikach noszą przysługujące kapłanom omoforiony<sup>15</sup>, a sylwetka Maryi z wzniesionymi ramionami zarysem przypomina formę kielicha, w którym znajduje się Emmanuel, umieszczony w medalionie na Jej piersi, tak jak obecny jest w kielichu w czasie Eucharystii. Ikonę cechuje geometryczna klarowność kompozycji, owalna twarz Maryi odznacza się subtelnym pięknem, a spojrzenie wielkich migdałowych oczu jest niezwykle intensywne<sup>16</sup>.

### Matka Boża Włodzimierska (Wyszhorodzka)

Na początku XII w. jako dar cesarzy bizantyjskich dla nowo ochrzczonej Rusi Kijowskiej z Konstantynopola została przywieziona jedna z najpiękniejszych bizantyjskich ikon Boguro-

<sup>15</sup> Omoforion – w Kościele rzymskokatolickim odpowiednik paliusza. Jest to wstęga zwykle wykonana z wełny, noszona na znak godności biskupiej.

<sup>16</sup> O. Popova, E. Smimova, P. Cortesi, dz. cyt., s. 119.

dzicy, typu Umilenije, do Wyszhorodu pod Kijowem i dlatego została nazwana Matką Bożą Wyszhorodzką<sup>17</sup>. Pierwotne rozmiary ikony – 0,78x0,55 m. Z pierwotnego pisma ikony zachowały się jedynie twarze Maryi i Dzieciątka. To jednak wystarczy, by dostrzec, że jest to dzieło genialnego mistrza. Była to jedna z największych świętości książęcej Rusi. Po splądrowaniu Kijowa przez Andrzeja Bogolubskiego ikona została przewieziona do Włodzimierza nad Kłajmą. Ta skradziona z Wyszhorodu ukraińska Bogurodzica we Włodzimierzu została nazwana Włodzimierską. Uważano ją za główną świętość państwa moskiewskiego, za symbol jego potęgi, tak jak Bizantyjczycy czcili Hodegetrię w Konstantynopolu. W 1395 r. ikona została przeniesiona z Włodzimierza do Moskwy, by uratować miasto od najazdu hordy Tamerlana. Po wycofaniu się wrogów, ikona na zawsze została w Uspieńskiej świątyni moskiewskiego Kremla, gdzie była przechowywana aż do 1917 r.<sup>18</sup>

W 1918 r., pod przewodnictwem grupy specjalistów, ikona była gruntownie odnowiona, po czym okazało się, że z oryginalnego XI-wiecznego pisma zachowały się jedynie twarze Bogurodzicy i Dzieciątka Jezus, natomiast obecny wygląd, z wyjątkiem kilku nieznaczących fragmentów, należy do późniejszego czasu. Po zakończeniu prac konserwatorskich ikona Wyszhorodzkiej Matki Bożej została przekazana do Muzeum Historycznego w Moskwie. Od 1930 r. znajduje się w Galerii Tretiakowskiej.

Można ją nazwać palladium Rusi, ponieważ towarzyszyła jej ze swym macierzyńskim błogosławieństwem w najróżniejszych wydarzeniach aż do dni dzisiejszych (obecnie jest także celem wizyt i pielgrzymek). Powstały również jej niezliczone kopie, mające cudowną moc oryginału.

### **Zaśnięcie Najświętszej Bogurodzicy**

W XI–XII w. w Kijowie została napisana ikona Zaśnięcia Bogurodzicy, której pierwowzór z X–XI w. zachował się

<sup>17</sup>Tamże, s. 114.

<sup>18</sup>W. Owsijczuk, D. Krwawycz, dz. cyt., s. 146.



w monasterze św. Katarzyny na Synaju. Kiedyś tę ikonę skradziono z Kijowa i przewieziono do Nowogrodu. Teraz znajduje się ona w Galerii Tretiakowskiej w Moskwie. Jednak zrozumiałe jest, że autorzy obydwu kompozycji, tak kijowskiej, jak i synajskiej, opierali się na jakimś trzecim, być może, konstantynopolitańskim lub bułgarskim wzorcu.

Kijowskie Zaśnięcie ma wielkie rozmiary (1,60x1,33 m), dlatego mogło być namiestną<sup>19</sup> ikoną jednej z kijowskich cerkwi, ponieważ styl wykonania wskazuje, że jest ona dziełem kijowskiej szkoły pisania ikon. Ikona charakteryzuje się harmonijnym rozmieszczeniem dwóch masywów kompozycji: dolny – ziemia, monolityczna, ciężka, i górny – o ciemnym tle w celu uwyrażnienia postaci, powietrzny, pełen chmur z apostołami na niebie, na szczycie znajduje się otwarty segment wejścia do nieba. W centrum tradycyjnie znajduje się poziome łożo z leżącą na nim postacią Bogurodzicy ubranej w ciemny maforion koloru bordo, który uwyrażnia jej postać na łożu koloru białego z czerwonymi pasmami. Niemal czarna podłoga, przyciemnione postacie apostołów, zwłaszcza te u góry, które wieńczą sylwetkę dolnej grupy. W centrum kompozycji pionowa figura Chrystusa, który trzyma na ręku małą postać duszy Bogurodzicy. Po lewej i po prawej stronie przedstawione są dwa rzędy zgrupowanych postaci apostołów i pierwszych patriarchów chrześcijaństwa. Pierwszą przy łożu Bogurodzicy postacią z kadzidłem w ręku jest Piotr apostoł, za nim stoją Jakub i Jan, dalej w drugim rzędzie jeszcze dwóch apostołów, a obok nich dwie postacie biskupów w omoforionach. Są to Dionizy Areopagita i Jan z Damaszku. Na prawo od stóp Bogurodzicy znajduje się pochylona postać Pawła apostoła. Przy głowie Chrystusa dwaj aniołowie, wyżej – jeszcze dwie pary po dwa anioły w segmencie nieba, który wskazuje drogę unoszącym się na chmurach apostołom spieszącym do łoża Bogurodzicy. Wszystkie postacie odznaczają się wielką wytwornością i wewnętrzną

<sup>19</sup>Namiestna ikona – jest to najniższy rząd w ikonostasie, przedstawiający Chrystusa Pantokratora (po prawej stronie) i Theotokos (po lewej stronie) oraz wizerunki świętych patronów cerkwi, miasta lub danego rejonu.

nym pięknem. W ten sposób na tej ikonie przedstawione zostały obydwie prawdy dogmatyczne: o zaśnieściu i wniebowzięciu Bogurodzicy<sup>20</sup>.

### **Miniatura ikony Mądrości Bożej z Psalterza Kijowskiego 1397 r.**

W okresie ostatecznego zakorzenienia się chrześcijaństwa na Rusi, to znaczy pod koniec X w., bardzo popularny był filozoficzny, abstrakcyjny obraz Sofii-Mądrości. Był on popularny na tyle, że nazywano tak wszystkie główne świątynie regionalnych ośrodków państwa kijowskiego, czyli w Kijowie, Połocku i Nowogrodzie. Jednak w czasie budowy tych trzech sofijskich świątyń personifikowanego obrazu Sofii-Mądrości na Rusi jeszcze nie było, ponieważ nie ma go we wszystkich tych świątyniach na zachowanych freskach. Być może pojawił się gdzieś ok. XII w. jako książkowa miniatura lub w sztuce pisania ikon, jak na Zachodzie, lecz nie zachowały się żadne dzieła sztuki, które by to potwierdziły. Dzisiaj za najdawniejszy wizerunek personifikowanego obrazu Sofii-Mądrości uważa się miniaturę z Psalterza Kijowskiego z 1397 r.

Ten unikalny motyw nie ma żadnych analogii. Jest to samoistny ikonograficzny obraz ukształtowany na terenach Kijowa, który mógł tutaj ewoluować w ciągu XII i XIII w. Niestety, inne takie wizerunki się nie zachowały. Miniatura ta przedstawia nakrytą dachówką świątynię z trzema kopułami, których wierzchołki uwieńczone są złotymi krzyżami. Kopuły świątyni są błękitne, a ściany złotożółte. Wewnątrz świątyni, przedstawionej jakby w przekroju, widzimy w całej wysokości kobietą postać ubraną w czerwoną dalmatykę. Kobieta ta podtrzymuje podniesionymi rękami sufit świątyni. Za jej plecami widzimy dwie pary skrzydeł, wokół głowy – złotą aureolę. Jej skrzydła są niebieskie i ciemnozłote, natomiast tło fioletowe. Nad kopułami cerkwi obok krzyża centralnej kopuły widnieją napisy „Święta” i „Sofia”.

<sup>20</sup>W. Owsijczuk, D. Krawycz, dz. cyt., s. 252.

Mimo niewielkiego formatu (7,5x4,5 cm) miniatura jest mistrzowskim dziełem sztuki. Jest także nośnikiem cech stylistycznych charakterystycznych dla ukraińskiego malarstwa szkoły kijowskiej. Dzięki kruchemu rysunkowi postaci, ekspresji linii jest ona bliska łemkowskim ikonom typu Waniwka, które powstały w wyniku kontaktów z Kijowem. Między innymi ta miniatura nie ma podobnych sobie w greckich ilustrowanych Psalterzach, dlatego można ją odnieść do oryginalnych utworów mistrzów kijowskich<sup>21</sup>. W tym samym okresie ta miniatura jest pewnym uwieńczeniem ikonograficznego typu Sofii-Mądrości, stojącej frontalnie w całej postaci kobiety-Oranty<sup>22</sup>.

### Oranta ze świątyni Mądrości Bożej w Kijowie

Ta olbrzymia w swoich rozmiarach mozaika (5,45 m wysokości) z XI w., zajmująca dominujące miejsce w całym artystycznym wykończeniu świątyni, brzmi jak znaczący akcent architektoniczny. Postać Maryi ma surową twarz i zagłębione w sobie spojrzenie, ma podniesione ręce (Oranta) jako Orędowniczka ludzi, a jej centryczne rozmieszczenie można tłumaczyć tym, że teologowie bizantyjscy w niebiańskiej hierarchii przyznawali Bogurodzicy pierwsze miejsce po Chrystusie<sup>23</sup>. Ten motyw miał swoje zastosowanie również na bizantyjskich monetach Konstantyna XI Monomacha. Nie ma żadnej wątpliwości co do roli, jaką odgrywał ten obraz w państwie i Kościele bizantyjskim<sup>24</sup>.

Książę Jarosław oddał Kijów pod opiekę Bogurodzicy, dlatego obraz Maryi Oranty w apsydzie świątyni Św. Sofii jest postrzegany jako symbol opieki Bogurodzicy nad miastem. Obraz monumentalnej ściennej Oranty był bardzo popularny w książęcym Kijowie. To przedstawienie zazwyczaj rozmieszczano we

<sup>21</sup>J.P. Zapasko, *Pamjatky knyżkowoho mystectwa. Ukrajin's'ka rukopysna knyha*, Lwów 1995, s. 59.

<sup>22</sup>W. Owsijczuk, D. Krwawycz, dz. cyt., s. 104.

<sup>23</sup>J.S. Asiejew, dz. cyt., s. 78.

<sup>24</sup>W. Owsijczuk, D. Krwawycz, dz. cyt., s. 139.

wszystkich apsydach kijowskich świątyń. W bizantyjskich świątyniach da się zauważyć o wiele większą różnorodność: tam Bogurodzica często przedstawiana jest jako siedząca lub stojąca na tronie z Dzieckiem na rękach.

Swoim typem ikonograficznym kijowska Oranta jest bliska mozaikom w świątyniach Zaśnięcia w Nicei (1025–1028) i w Hosios Lucas (początek XI w.). Jednak w nicejskiej mozaice proporcje twarzy są bardziej wydłużone i postać ma bardziej uduchowiony charakter. W Hosios Lucas natomiast mamy wersję bardziej archaiczną. W Bizancjum obraz Maryi Oranty często był wykorzystywany w dekoracjach apsyd (cerkiew Theotokos w Salonikach, neo Moni na Hiosie, świątynia w Rawennie i in.), kopuł (katedra Św. Marka w Wenecji), sklepienia świątyń (Hosios Lucas). Wśród tych mozaikowych wizerunków Oranty, które się zachowały do naszych czasów, mozaika Sofii kijowskiej jest najwcześniejsza<sup>25</sup>.

## Mandylion XII w.

Kult mandylionu rozpowszechniał się w Bizancjum od 944 r., kiedy tę cenną relikwię przeniesiono do Konstantynopola. Od czasu przeniesienia do stolicy ustanowiono uroczystość z okazji tego wydarzenia. Mandylion był uważany za najbardziej cenną ikonę świata. Po sprecyzowaniu teologicznego sensu obrazu przyznano mu miejsce w Boskiej Liturgii i włączono do kanonu malarstwa cerkiewnego. Głęboka wiara w to, że jest to prawdziwy portret Zbawiciela, wyniosła go do roli materialnego przedstawienia dogmatu o wcieleniu oraz jedności Boskiej i ludzkiej natury Chrystusa.

Ze względu na to, że pojęcie Chrystusa, Boga i Człowieka, było zawsze nierozłączne z pojęciem ofiary i zbawienia, połączyły się one ze sobą w obrządku i sztuce, co widzimy na przykładzie dwustronnej kijowskiej XII-wiecznej ikony „Oblicze Zbawiciela nie ręką ludzką uczynione”, która znajduje się w Galerii Tretiakowskiej. Ikona ma wizerunek mandylionu na

<sup>25</sup> Tamże, s. 140.

awersie i narzędzia mąk Chrystusa na rewersie. Mnóstwo kopii pełniło różne sakralne funkcje: albo były ilustracjami do dogmatu teologicznego o wcieleniu, albo były symbolem Eucharystii, albo chroniły państwo i wiernych od nieszczęść. Na początku ikona „Oblicze Zbawiciela nie ręką ludzką uczynione” nie miała konkretnego miejsca we wschodniej świątyni ukraińskiej, lecz począwszy od XII w. stale pojawia się w malarstwie ściennym przed apsydą ołtarza: przeważnie na środku dolnej, centralnej płaszczyzny przedołtarzowego łuku lub w centrum jego przedniej płaszczyzny, gdzie zazwyczaj znajduje się pośrodku kompozycji Zwiastowania. Jako swego rodzaju powtórzenie ten sam motyw rozmieszczano nad królewskimi drzwiami ikonostasu<sup>26</sup>.

Oryginalnym wzorcem ikonograficznym „Oblicza Zbawiciela nie ręką ludzką uczynionego” jest wykonana w 1418 r. przez ukraińskich mistrzów polichromia w kaplicy Trójcy zamku lubelskiego. Obraz rozmieszczony w centrum nadołtarzowego łuku. Wykonany w stylu tradycyjnej ikonografii, która powstała w II poł. XIII w., przedstawia obraz Zbawiciela na rozwiniętej tkaninie (chuście lub ręczniku), swobodnie, fałdami układającej się na płaszczyźnie. W tym przypadku malarz nie stosuje chwytu praktykowanego w ukraińskim pisaniu ikon, gdzie tkaninę podtrzymują dwaj archaniołowie, lecz zwisa ona na kółkach, nanizanych na swego rodzaju karnisz, w podobny sposób jak tradycyjne płócienne dekoracyjne zasłony w dolnych pasmach cerkiewnych malowideł. Twarz Zbawiciela pełna jest wielkiej mądrości i dynamizmu<sup>27</sup>.

### Zwiastowanie (Ustiuzske Błahowiszczennia)

Ikona z XI w. znajduje się obecnie w Galerii Tretiakowskiej w Moskwie i nosi nazwę Ustiuzskoje Zwiastowanie. Ta ikona to arcydzieło europejskiego malarstwa epoki średniowiecza. Swoim stylem jest ściśle związana z kijowską szkołą artystycz-

<sup>26</sup> Tamże, s. 110.

<sup>27</sup> Tamże, s. 111-112.

ną okresu książęcego. Na niej, tak samo jak i na łuku triumfalnym Sofii kijowskiej, przedstawiona jest stojąca postać Bogurodzicy. W scenie zwiastowania Sofii kijowskiej Maryja przedzie nić do purpurowej zasłony świątyni jerozolimskiej. Lewą ręką Bogurodzica trzyma motek purpurowych nici – jest to aluzja do tematu o tkaniu purpurowej zasłony. Po raz pierwszy w ukraińskiej ikonografii na Jej piersi jako Znamienije przedstawiony jest nie narodzony jeszcze Jezus Chrystus<sup>28</sup>.

Na wielkiej ikonie przedstawiającej zwiastowanie na piersi Matki Bożej umieszczono wyobrażenie wcielonego Emmanuela, którego Maryja zda się chronić gestem prawej ręki, w lewej trzymając motek purpurowej włóczki. W górze, w chmurach ukazany jest Przedwieczny Dniemi, od którego ku Maryi idzie promień światła, a na nim spływa gołębicą Ducha Świętego. Miękkie kontury, smutno pochylona głowa Bogurodzicy oraz wyraz bólesci na Jej twarzy świadczą, iż przeczuwa ona nadchodzącą mękę Zbawiciela. Ikonę tę szczególnie czczono zwłaszcza od 1169 r., kiedy to uratowała Nowogród przed oddziałami księcia Andrzeja Bogolubskiego. Na awersie przedstawiona jest Orantka ze wzniesionymi rękami i medalionem z wizerunkiem Emmanuela na piersi. Napisy na rewersie nie zachowały się, ale przedstawione postacie to prawdopodobnie Joachim i Anna, reprezentujący ludzkość, która zrodziła Maryję, wybraną do spełnienia się aktu wcielenia Chrystusa.

### Zbawiciel – Nauczyciel (Spas – Uczytel)

Bardzo rzadko w ukraińskiej ikonie XV w. jako tło była wykorzystywana czerwień, co widzimy na ikonie Zbawiciela-Nauczyciela (z Mytyka). Tutaj kolor wykorzystany jest jako symbol przestrzeni, czyli powietrza lub ognia. W tym kolorze odrodził się typ bizantyjski. Całkiem możliwe, że wzorec takiej ikony był zapożyczony z Grecji, gdzie na górze Atos jest znany od XIII w. Oczywiście w żadnej z ikon nie wcielono motywu starożytności tak otwarcie, jak w tym wizerunku Zba-

<sup>28</sup> Tamże, s. 180.

wiciela: postać swobodnie stojąca na niskim piedestale przypomina rzeźby greckich oratorów. To porównanie nadaje ikonie nietradycyjnego charakteru, dlatego nie przeszkadza jej ani symboliczny gest błogosławienia i aureola jako atrybut świętości, ani nasycone kolory (czerwone tło) o pewnym, symbolicznym sensie. Są tu i ascetyzm, i jasny umysł, i siła przekonań, i moc charakteru, co podkreśla wyraz twarzy oraz aktywny rytm fałd ubrania. Taki typ ikony nie jest znany w Rosji.

### Chrystus – Pantokrator (Spas u sławi)

Przykładem jeszcze jednej ikony z XV w. jest Chrystus-Pantokrator. Na ikonie z czterech żywiołów – ziemi, wody, ognia i powietrza zostały tylko dwa – ziemia i ogień. Ludzka postać jest żywiołem ziemi, jak mówi Pismo, *z prochu powstałeś i w proch się obrócisz*. Złote tło – to żywioł ognia i powietrza, a ponieważ na ikonie nie przedstawia się materialnych przedmiotów, wszystko sprowadza się do matki-ziemi, do człowieka stojącego na wąskim jej kawałku, czasami dekoracyjnie pokrytego rozrzuconymi kwiatami. Te dwa żywioły mają symboliczny sens: matka-ziemia przedstawiana jest jako sześcian, ogień jako kula. Nieruchomy sześcian i ruchoma kula stają się razem symbolem wieczności<sup>29</sup>.

### Matka Boska Częstochowska (ikona z Belza)

Miasto Belz (dzisiaj sokalski rejon województwa lwowskiego) znane jest od 1030 r. Pod tą datą jest o nim wzmianka w „Latopisie Ruskim”: *Jarosław podbił miasto Belz*. Legenda mówi, że belzka, czyli obecnie częstochowska ikona Matki Bożej została napisana przez ewangelistę Łukasza w Jerozolimie, w domu, gdzie odbywała się Wieczerza Pańska. Cesarzowa Helena, matka cesarza Konstantyna, w 326 r. przywiozła tę ikonę z Jerozolimy do Konstantynopola. Jak ikona trafiła do Belza – nie wiadomo. Zgodnie z jedną z wersji otrzymał ją

<sup>29</sup> Tamże, s. 36.

bezpośrednio z Konstantynopola ksiązę Lew, zgodnie z inną – najpierw była w Bułgarii, na Morawach i w Czechach, dopiero potem trafiła do ukraińskiego księcia Lwa, który umieścił ikonę w bełskiej cerkwi zamkowej. Po podbiciu księstwa przez polskiego księcia Władysława Opolskiego Bełz został zaatakowany i oblężony przez Tatarów. Ksiązę Władysław Opolski nakazał wynieść ikonę i umieścić ją na murach fortecy. Tatarzy ostrzelali zamek i trafili w ikonę. Nad tatarskim wojskiem zapadła mgła, co wywołało panikę i Tatarzy w popłochu zaczęli uciekać. Ksiązę Władysław, odjeżdżając z Galicji, nie odważył się przywłaszczyć cudownej ikony, lecz przekazał ją rzymskokatolickiemu zakonowi paulinów. Zbudował też ku jej czci klasztor na Jasnej Górze w Częstochowie<sup>30</sup>.

W klasztorze oo. paulinów na Jasnej Górze w Częstochowie, założonym w 1382 r., jest przechowywany słynny wizerunek Maryi z Dzieciątkiem, obiekt kultu i cel pielgrzymek polskich i zagranicznych. Jest to obraz z XV–XVI w., przedstawiający Matkę Bożą z Dzieciątkiem w typie Hodegetrii, częściowo zakryty cenną sukienką ze srebrnej blachy. Po zniszczeniu w XV w. ikona ta musiała zostać całkowicie przemalowana, choć starano się dokładnie powtórzyć poprzedni wizerunek<sup>31</sup>.

W 1415 r. Częstochowę zaatakowali i obrabowali husyci. Próbowali też wywieźć ikonę Bogurodzicy, lecz konie nie mogły ruszyć z miejsca wozu, na którym się znajdowała. Jeden husyta rzucił ikonę na ziemię, drugi zaś uderzył ją mieczem. Pierwszy umarł od razu, drugiemu uschła ręka. W ten sposób ikona została w klasztorze. W XVII w. wojsko szwedzkie pojawiło się koło Częstochowy i zaczęło się oblężenie klasztoru na Jasnej Górze. I znowu ikona Bogurodzicy uratowała klasztor i całą Polskę. Król Jan Kazimierz ogłosił ikonę jasnogórską Królową Korony Polskiej.

Ikona Bogurodzicy w malarstwie XV w. była z jednej strony wyrazem przebudzenia, wzmocnienia uczuć patriotycznych, z drugiej zaś wyrazem szacunku do Maryi jako Matki. Natura

<sup>30</sup> Por. W. Owsijczuk, D. Krwawycz, dz. cyt., s. 152.

<sup>31</sup> O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesí, dz. cyt., s. 110.



Matki i Jej cierpienie były zrozumiałe i bliskie<sup>32</sup>. Być może dlatego zachowało się wiele ikon Bogurodzicy z tego okresu i tylko kilka ikon Chrystusa. Większość z nich to namiestne ikony typu Hodegetria, czasem – Pochwała Bogurodzicy i Pokrowa. W tym czasie została napisana rzadko spotykana ikona Chrystus Pantokrator (ze wsi Riczyca na Równieńszczyźnie), gdzie koncentracja Boskiej energii była doprowadzona do największej potęgi. Było to wywołane różnymi wydarzeniami na Ukrainie w tym czasie. Prawie co rok była atakowana przez hordy tatarskie, z południa odczuwała presję Imperium Osmańskiego, potem wyczerpująca walka z Moskwą zmusiła Litwę do zawarcia unii z Polską i stworzenia jednego państwa – Rzeczypospolitej. Ukraina była rozdarta przez sąsiednie państwa.

## Podniesienie Krzyża

W XVII w. aż do czasów Jana III Sobieskiego na Prawobrzeżnej Ukrainie utrzymywano wojsko Kozaków (1674–1696), które nie wtrącało się w spory religijne. Osoba tego króla, wybitnego dowódcy, pod sztandarami którego Kozacy odnosili wspaniałe zwycięstwa nad Turkami, imponowała również jego prawosławnym poddanym. Był on jedynym królem, którego portretowe wizerunki spotyka się na ikonach Zachodniej Ukrainy. Do nich należy ikona „Podniesienie Krzyża” ze wsi Sytychów koło Lwowa, napisana przez nieznanego mistrza. Artysta zachował tradycyjny schemat: w centrum hierarchowie kościelni „podnoszą” krzyż, na którym był ukrzyżowany Chrystus, obok – dwie procesje wyruszające od wrót miasta, żeby popatrzeć na to. Na czele lewej części procesji znajdują się dwie postacie w koronach cesarskich – cesarz Konstantyn i jego matka Helena, w obecności których krzyż ten został odnaleziony. Interesujące, że malarz nie odważył się przedstawić króla-katolika Jana w postaci Konstantyna. Jego twarz i twarz królowej Marii Kazimierzy namalował na drugim planie. Zapewne w obydwu gru-

<sup>32</sup> Por. W. Owsijczuk, *Ukrajins'ke mystectwo druhoji połowyny XVI – perszoji połowyny XVII st.*, Kyjiw 1985, s. 125.

pach portretowych są też inne twarze, lecz największą żywotnością odznaczają się postacie śpiewaków na cerkiewnych „chórach”. Śpiew prowadzi, jak dowiadujemy się z napisu, „regent Silkiewicz”, który, być może, zamówił tę ikonę. W dziwny sposób stało się tak, że ani królewskie twarze, zwłaszcza Marii Kazimierzy z jej bardzo charakterystycznymi cechami i fryzurą, ani tego napisu badacze wcześniej nie zauważali. Mówiono tylko, że tak naprawdę jest pomnikiem konkretnych osób, przede wszystkim jakichś śpiewaków i ich dyrygenta, których autor ikony na pewno znał osobiście<sup>33</sup>.

W XI–XII w. sztuka ukraińskiego pisania ikon osiągnęła najwyższy poziom na centralnych terenach Ukrainy. Tworząc „mądrość ikonową”, dawni malarze skupiali się na duchowej kontemplacji postaci świętych pełnych Boskiego światła i radości, co wywoływało niewymowne duchowe upojenie i tych, którzy tworzyli, i tych, którzy kontemplowali. To wyjątkowe piękno ksiąg dla analfabetów, jak kiedyś nazywano ikony, dawały dla duszy ówczesnego człowieka więcej, niż prawie niezrozumiałe teksty biblijne. Ikony dawały przede wszystkim kolory, które były dla ruskiego pisarza ikon tym środkiem, który dawał mu możliwość przekazać jak najgłębsze odcienie emocjonalne (W. Łazariew). Dzięki przejrzystości i głębi kolorów, obraz stawał się poetycko legendarny i świątecznie barwisty, co tworzyło radość i umacniało wiarę, a harmonijność połączenia przeciwnych w brzmieniu tonów, jak np. karminu i zielonego szmaragdu, lub złota i błękitu, fioletu i koloru zielonawo-żółtego, napiętego kraplaka i lśniącej masy perłowej powodowała, że tworzył się obraz szczególnej treści. Ten niewiarygodny sekret „mądrościowania” kolorami nasi pisarze ikon XI–XII w. osiągnęli dzięki umiejętnościom postrzegania natury: kwitnięcia łąk, dojrzewania zbóż, wielobarwności wiosennych pól. Takiego bowiem harmonijnego zestawienia kolorów, jak na ukraińskich ikonach XI–XII w. nie znaleziono ani w bizantyjskiej sztuce, ani w sztuce państw ościennych. Jediną ikoną z XVI w., która

<sup>33</sup> P.O. Bileckij, *Ukrajins'ke mystectwo druhoji połowyny XVII-XVIII stolit'*, Kyjiw 1981, s. 61-62.

zachowała cechy bizantyjskiej sztuki pisania ikon późnego okresu, jest „Pokłon mędrców” ze wsi Busowisko (XVI w.). Obrazowa koncepcja artystyczna tego utworu bierze swój początek z ikon, które zachowały się w świątyniach z okolic Ławrowa. Na „Pokłonie mędrców” przedstawiono kilka różnych scen, które są ściśle ze sobą związane. Ten związek podkreślony jest czerwienią, obecną w każdym elemencie, oprócz postaci Józefa. Czerwień to nie tylko sposób wyrażenia jedności sceny, jej rytmu, emocjonalnego nastroju i kolorystycznego dekoracyjnego brzmienia, lecz także klucz do rozwinięcia morału opowieści opierającej się, rzecz jasna, na apokryficznej legendzie o trzech królach, znanej na Ukrainie i Białorusi. Swoim pięknem, czystością duchową i poetyką jest ona bliska dumkom<sup>34</sup> i pieśniom historycznym. Na ikonie „Pokłon mędrców” pokazane są poetyckie okresy, rytmiczna budowa kompozycji, występuje stale liczba trzy. Jednak najcenniejszy w tej ikonie pozostaje wyraz zmierzania do celu i wierności ideałom – to w ikonach nie było wyjątkiem, a w danym przypadku można o tym mówić, patrząc na tę ikonę jak na nauczanie tego czasu. Ta nauka mówiła o świętości przysięgi, o wierności ziemi ojczystej i o służeniu jej w ascezie. Na ikonie nie ma kolorowego przedstawienia – procesji – ulubionego tematu sztuki europejskiej XV–XVI w. Jednak rozwinięcie tego tematu jest niezwykle dla sztuki Europy Wschodniej. Tutaj odbiły się i europejskie powiewy odrodzenia, i słowiańska poetyka.

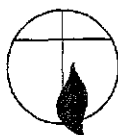
Każdy okres znajdował swoje odbicie w tradycyjnym ikonowym typie przez obrazową treść: szlachetna wstrzeźliwość w odrodzeniu, nieskończone cierpienia w baroku, bierność w klasycyzmie. Świadczy to o bezpośrednim ścisłym związku z historycznymi wydarzeniami. Ikona jest naszym drogowskazem. Wchłania najczystsza prawdę, nadzieję czasu, żeby działać przykładowie, odnajdując równowagę życia duchowego przez zstąpienie łaski Bożej. Przed ikoną nie myśli się o przeszłości, ale o swojej teraźniejszości i przyszłości.

<sup>34</sup> Dumka – jest to rodzaj medytacyjno-elegijnej poczji, czasami ma charakter ballady. Na Ukrainie rozpowszechniła się od XVIII w.

Na zachodzie Ukrainy w XIV–XV w., w okresie odrodzenia i baroku, sztuka pisania ikon zaczęła tracić swój surowy bizantyjski charakter i przyswajała bardziej realistyczne formy zachodniego malarstwa. Z innej strony bizantyjskie elementy połączyły się ze sztuką ludową, całkowicie się ukrainizując (Kozak Mamaj, rysunki na szkłe). Poczynając od XVII w. malarstwo ikonowe zaczyna przeżywać kryzys i chylić się ku upadkowi. Przejście w XVIII–XIX w. na olejną technikę faktycznie wyeliminowało tradycyjne formy sztuki pisania ikon. Od XX w. ukraińska sztuka pisania ikon odradza się w formie neobizantynizmu. Jego przedstawiciele to M. Bojczuk i szkoła monumentalistów, M. Sosenko, P. Chłodny, M. Osinczuk, W. Diadyniuk, D. Horniatkewicz, W. Kryżaniwski i in.<sup>35</sup> Na Ukrainie sztuka pisania ikon jest znana od X w., lecz jej systematyczne badania zaczynają się dopiero w poł. XIX w.

ROMAN RYCAR, ur. 1978, doktorant Katedry Teologii Dogmatycznej KUL, mieszka we Lwowie.

<sup>35</sup>W. Kubijowycz (red.), dz. cyt., s. 860.



Grzegorz Kubies

## Boże Narodzenie, u źródeł kołęd

*Puer natus est nobis  
et Filius datus est nobis:  
cuius imperium super humerum  
eius, et vocabitur nomen  
eius magni consilii Angelus  
Introitus na Boże Narodzenie*

Boże Narodzenie zajmuje wśród świąt chrześcijańskich niezwykłą pozycję. Stanowi misterium radości, w którym krzyżują się dwie przestrzenie: ludzka – przyrodzona i Boska – nadprzyrodzona. Doskonale tajemnicę wcielenia, która dokonała się ponad 2000 lat temu, oddaje św. Jan (1,14): *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy*<sup>1</sup>. Szczególnym wyrazem radości towarzyszącej Nativitati Domini<sup>2</sup> jest bogata i różnorodna twórczość literacka, teatralna, malarska i muzyczna. Święto inspiruje artystów różnych wyznań chrześcijańskich, czego dowodem są komponowane na tą uroczystość hymny, motety, kantaty, msze, nieszpory, pastorelle oraz – kołеды i pastorałki.

### Świadectwo Biblii

Pojawienie się w ziemskiej rzeczywistości w 7/6 r. p.n.e. Jezusa zapowiada w słynnym proroctwie starotestamentowy mędrzec Izajasz (7,14): *Oto Panna poczne i porodzi Syna,*

<sup>1</sup> Cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia, Poznań–Warszawa 1995.

<sup>2</sup> W języku łacińskim na określenie Bożego Narodzenia obok terminu „Nativitas Domini” (w dopełniaczu: „In festo Nativitate Domini”) najczęściej występuje „Natale Domini”.

*i nazwie Go imieniem Emmanuel.* (Dzisiaj przyjmuje się, że Jezus narodził się 6–7 lat przed rozpoczęciem nowej ery. Ważną rolę odegrały obliczenia dokonane w 525 r. przez mnicha scytyjskiego Dionysiusa Exiguusa. Ustalił, że był wówczas 754 r. – w zasadzie 747/748 – od założenia Rzymu.) W Nowym Testamencie po raz pierwszy o narodzeniu Jezusa wspomina jeszcze bardzo oszczędnie św. Mateusz (2,1-2): *Gdy zaś Jezus narodził się w Betlejem w Judei za panowania króla Heroda, oto Mędrcy ze Wschodu przybyli do Jerozolimy i pytali: „Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?”* W rozwoju pieśni bożonarodzeniowej, twórczości literackiej, dramatycznej i malarstwa znacząca jest jego relacja z pokłonu Magów (lub: Mędrców, Królów) i ofiarowanych przez nich darów – złota, kadzidła i mirry. Także motyw prowadzącej gwiazdy na Wschodzie, spotkanie Magów z Herodem i opis rzezi niewiniątek odegrają istotną rolę.

Dużo szerszą i bogatszą relację zawarł w swej Ewangelii św. Łukasz. Po opisaniu faktów poprzedzających narodziny (1,1-80) opowiada o betlejemskiej nocy (2,6-7): *Kiedy tam przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła go w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie.* Istotne znaczenie ma opis narodzin, żłóbka, Niemowlęcia w pieluszkach, przybywających pasterzy i słowa wypowiedziane przez zastępy aniołów (2,14): *Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania.* Wydaje się, że anielskie powitanie można uznać za „protokolekę”, która wykształci się dopiero w średniowieczu. Choć św. Łukasz nie wspomina o Magach, to pisuje inne wydarzenia nieobecne w relacji św. Mateusza, a ważne w rozwoju głównie gatunków i form dramatyczno-literackich i malarskich, mianowicie zwiastowanie, nawiedzenie Maryi i narodziny Jana Chrzciciela.

## Świadectwo literatury apokryficznej

Apokryfy Nowego Testamentu stanowią bogate źródła poznania religijności i duchowości ludowej. Największe znaczenie mają te od II do VI w., rzucają bowiem światło na genezę

Ewangelii synoptycznych oraz stanowią literaturę uzupełniającą oszczędnie relacjonowanych „kanonicznych” wydarzeń towarzyszących narodzinom, życiu i śmierci Jezusa oraz innych postaci Nowego Testamentu<sup>3</sup>. To z nich będzie czerpać bogata twórczość ludowa i artystyczna. Wśród apokryfów wzmiankujących fakt narodzin najważniejsze miejsce zajmują Protoewangelia Jakuba (II/III w.) oraz Ewangelia Pseudo-Mateusza (VI w.). Tekst Protoewangelii Jakuba, odznaczający się dużymi walorami artystycznymi i teologicznymi, wywarł znaczący wpływ na kulturę europejską. Zawiera także wszystkie konwencjonalne motywy, charakterystyczne dla pism apokryficznych. Pytanie akuszerki: *A kimże jest ta, która urodziła w jaskini?* (XIX 1) potwierdza szczególne miejsce narodzin<sup>4</sup>. Świadectwa pozabiblijne potwierdzają istnienie grot, w których judeochrześcijanie sprawowali kult. Autor apokryfu wspomina dodatkowo o Magach, których do betlejemskiej groty wiodła gwiazda (XXI 1-3)<sup>5</sup>.

Ewangelia Pseudo-Mateusza znana była w Europie od X w. Autor zaświadcza, że Jezus po przyjsciu na świat w grocie betlejemskiej, został przeniesiony przez Maryję do żłóbka, znajdującego się w stajni, gdzie wół i osioł oddali mu pokłon. W tekście pojawiają się dwie akuszerki. W dniu narodzin przybyli aniołowie i wielbili Dzieciątko, słowami identycznymi z pozdrowieniem znanym z Ewangelii św. Łukasza (XIII 2 - XIV)<sup>6</sup>. Szczególnie informacje o zwierzętach i akuszerkach zostaną w pełni wykorzystane w późniejszej twórczości. Apokryf informuje, że Mędrcy ze Wschodu przybyli dopiero po dwóch latach, podobnie jak u św. Mateusza prowadziła ich gwiazda. Oprócz znanych z Ewangelii św. Łukasza trzech darów przynieśli jeszcze jeden – złote monety (XVI 1)<sup>7</sup>.

<sup>3</sup>J. Szlaga (red.), *Wstęp Ogólny do Pisma Świętego*, Poznań-Warszawa 1986, s. 120-121.

<sup>4</sup>M. Strowieyski (red.), *Ewangelie Apokryficzne*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, cz. I, Lublin 1980, s. 200.

<sup>5</sup>Tamże, s. 202-203.

<sup>6</sup>Tamże, s. 222-223.

<sup>7</sup>Tamże, s. 224.

W obu tekstach autorzy opisują zwiastowanie (odpowiednio XI 1-3 i IX 1-2).

O wiele bardziej mistyczny i faktograficznie „ciekawszy” opis narodzin zawiera powstała w średniowieczu Ewangelia Gruzińska; czytamy w niej: *Wcielenie Chrystusa przez dziewicę Maryję w Betlejem w pieczarze dokonało się w roku 5300 od wygnania Adama z raju...* (VIII)<sup>8</sup>. Poza tym, co wiemy z dwóch poprzednich apokryfów, autor twierdzi, że gwiazda, która była widoczna tylko w Indiach, podobna była do księżyca w pełni. Na księżycu siedziała 11-letnia panna, przypominająca słońce z właśnie narodzonym dzieckiem (IX). Podaje imiona i pochodzenie trzech Króli – Melkhi jest Hindusem, Gaspar Persem a Baltazar Etiopczykiem. Wręcz bajeczny jest opis orszaków królewskich, każdy z nich przybył z czterema tysiącami kapłanów, książąt i ludu, czyli łącznie 24 tysiące osób stało się w Betlejem! (IX)<sup>9</sup>. Oprócz tradycyjnych trzech darów przynieśli dodatkowo szatę. Królowie złożyli hołd i zagrali na instrumentach muzycznych, na zurnah i nagharach (XIV)<sup>10</sup>.

Opis niezwykłych zjawisk w dniu narodzin zawiera także Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska, zawierająca wiele elementów m.in. z Protoewangelii Jakuba i Ewangelii Dzieciństwa Arabskiej. Jej autor twierdzi, że w dniu narodzin otworzyła się kopuła nieba, widoczne były promienie, opary i silne światło. Pojawili się aniołowie i inne istoty i duchy niebieskie, słysząc było śpiew (VIII 11)<sup>11</sup>. Mędrcy przynieśli dary w liczbie przewyższającej te, o których wspominają inne apokryfy i Ewangelie kanoniczne: nard, mirrę, aromaty, cynamon, kadzidło, olejki, złoto, srebro, drogie kamienie, perły, szafiry, aloes, purpurę i wstęgi lniane (XI 17)<sup>12</sup>.

Charakterystycznym rysem Ewangelii apokryficznych są hymny wzorowane na pozdrowieniu anielskim z Ewangelii

<sup>8</sup>Tamże, s. 156.

<sup>9</sup>Tamże, s. 156-157.

<sup>10</sup>Tamże, s. 160.

<sup>11</sup>Tamże, s. 330-331.

<sup>12</sup>Tamże, s. 337.



św. Łukasza (2,14). Większość nie odbiega od wzorca, na uwagę zasługuje niewątpliwie hymn Salomi (Salome) z Ewangelii Arabskiej Jana: *Chwała Tobie, który siedzisz po prawicy chwalebnego Ojca! Chwała Tobie, którego prowadzą Serafini! Chwała Tobie, którego tron jest na wysokości niebios, a nogi w głębokościach ziemi...* (VI 1)<sup>13</sup>.

W kulturze średniowiecznej Europy trwałe ślady pozostawiła twórczość inspirowana najwcześniejszymi apokryfami. W XIII w. powstała „Vita beatae Virginis Mariae et Salvatoris rhithmica” (utwór o życiu Maryi), w następnym stuleciu księga „Meditationes vitae Christi” (proweniencja franciszkańska, VII rozdział poświęcony historii narodzin Jezusa i macierzyństwu Maryi) oraz dzieło karmelity Jana z Hildesheim (zm. 1375) „Historia Trium Regum”.

Wszystkie te dzieła znane były w Polsce średniowiecznej, ich reminiscencje można odnaleźć w „Rozmyślaniu o żywocie Pana Jezusa” (utwór powstał w XV w., znany z kopii z początku XVI w.), „Żywocie Wszechmogącego Syna Bożego, Pana Jezu Krysta, Stworzyciela...” (Baltazar Opec 1522) i „Historii Trzech Króli” (Wawrzyniec z Łaska 1544)<sup>14</sup>.

### Tradycja bożonarodzeniowa – obecność substancjalna

Już w II w. wczesnochrześcijański filozof i teolog Orygenes (ok. 185-ok. 254) rozpoczął poszukiwania groty, w której zgodnie z Ewangelią przyszedł na świat Jezus. W 326 r. z rozkazu cesarza Konstantyna Wielkiego (274?-337) nad Grotą Narodzin w Betlejem wzniesiono kościół Narodzenia, wkrótce świątynia stała się miejscem chętnie odwiedzanym przez pielgrzymów. Również w IV w. odnaleziono resztki betlejemskiego żłóbka i przewieziono je do Rzymu. Z polecenia papieża Liberiusza (pontyfikat 352-366) bezcenne relikwie umieszczono w nowo zbudowanej świątyni – bazylice Liberii, zwanej od V w. bazy-

<sup>13</sup> Tamże, s. 145.

<sup>14</sup> Zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 597-609, 616-617.

liką S. Maria Maggiore. Wcześniej odszukano na Wschodzie ciała rzekomo trzech Magów i zabalsamowane przewieziono do Mediolanu. Wspominany już papież Liberiusz zatwierdził w IV w. kult, a w 515 r. zbudowano bazylikę S. Eustorgio, w której złożono ich doczesne szczątki<sup>15</sup>. Także budowa innego rzymskiego kościoła łączy się z wydarzeniami betlejemskimi. Prawdopodobnie w VII w. wzniesiono kościół S. Maria d'Aracoeli, w miejscu, którym zgodnie z legendą Sybilla miała przepowiedzieć cesarzowi Augustowi (63 p.n.e.-14 r. n.e.) przyjsie na świat Jezusa. Do dzisiaj znajduje się w tej świątyni figurka szopkowa wykonana w XV w. z drewna oliwnego przywiezionego z ogrodu Getsemani. Dodajmy, że w akwizgrańskiej katedrze, której początki sięgają VIII w., znajdują się inne relikwie związane z Bożym Narodzeniem – suknia Maryi i pieluszki Dzieciątka<sup>16</sup>.

## Boże Narodzenie – geneza święta

Pierwszą udokumentowaną wzmiankę o święcie Bożego Narodzenia<sup>17</sup> odnajdujemy w przechowywanym w Bibliotece Watykańskiej „Chronografie” z 354 r. Pod datą 25 XII 336 r. widnieje następująca notatka: *VIII Calendas Ianuarii natus Christus in Bethlehem Judae*<sup>18</sup>. Nie wiadomo jednak, od jak dawna świętowano już Nativitas Domini.

Istnieje hipoteza apologetyczno-historyczno-religijna, mówiąca, że Boże Narodzenie było reakcją wczesnego Kościoła na wpisanie do oficjalnego kalendarza (25 XII 275 r.!) z polecenia

<sup>15</sup> J. Okoń, *Szopkowy tryptyk*, „Znak”, nr 8-9/1984, s. 1152, 1161; zob. także J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002.

<sup>16</sup> Podstawy teoretyczne kultu relikwii zawarł w trzech mowach apologetycznych w obronie świętych obrazów Doktor Kościoła, św. Jan z Damaszku (ok. 650-ok. 749). Na rozwijający się zwłaszcza w średniowieczu kult relikwii zasadniczy wpływ wywarli męczennicy za wiarę.

<sup>17</sup> W średniowieczu Boże Narodzenie nosiło następujące łacińskie nazwy: „Natalis Domini nostri Iesu Christi” (sakramentarze rzymskie), „Dies nativitatis Domini nostri Iesu Christi” (sakramentarze galijskie i hiszpańskie).

<sup>18</sup> B. Nadolski, *Liturgia i czas*, w: *Liturgika*, t. 2, Poznań 1990, s. 92.

cesarza Aureliana (ok. 214-275) pogańskiego święta – Natale Solis Invicti (narodziny boga Słońca)<sup>19</sup>. Taka decyzja władz kościelnych miała silne umotywowanie w samej Biblii, gdzie Jezus określany jest jako *Słońce sprawiedliwości* (Ml 3,20), *Światło na oświecenie pogan* (Łk 2,32), sam o Sobie mówi – *Ja jestem światłością świata* (J 8,12). Wyjaśnienie problemu daty 25 grudnia dostarcza również tzw. hipoteza obliczeniowa. Jej autor L. Duchesne (1889) oparł się na dziele „Statuta” Hipolita Rzymskiego (ok. 170–235) i innym – „De Pascha computus” z 243 r. Przyjmując idealną synchronizację dat narodzin i śmierci, typową dla ludzi doskonałych, i dokonując obliczeń wyznaczył ziemski czas życia Jezusa. Konkluzja jego dociekań jest następująca: Jezus został poczęty 25 marca, narodził się 25 grudnia, i umarł w dzień Paschy 25 marca<sup>20</sup>. Według innej hipotezy święto Nativitas Domini wprowadził Kościół po zwycięstwie cesarza Konstantyna Wielkiego nad Maksencjuszem w 312 r., lub Licyniuszem w 324 r.<sup>21</sup> Dowodów pośrednich dostarczają także kazania św. Augustyna (354-430). W jednym z nich („Sermo” 202,2) biskup Hippony zarzuca donatystom (sektą afrykańską) niechęć do świętowania Epifanii, nie wspomina jednak nic o Bożym Narodzeniu<sup>22</sup>. Można jedynie przypuszczać, że święto to było obchodzone u donatystów.

## Liturgia święta Bożego Narodzenia

O pozycji Bożego Narodzenia świadczy bogata liturgia tego dnia, wyróżniająca się uroczystymi tekstami (czytania z Ewangelii, prorocтва, psalmy, kantyki, hymny itp.) oraz specjalnie komponowanymi (do tekstów biblijnych, mszalnych – ordinarium i proprium missae) jedno- i wielogłosowymi (od IX w.) utworami muzycznymi, niejednokrotnie oznaczanymi w manuskryptach jako sollemne. Już w V w. zaczęto odprawiać dwie

<sup>19</sup> Tamże, s. 93-94.

<sup>20</sup> Tamże, s. 94-95.

<sup>21</sup> J. Grześkowiak, P. Szczaniecki, *Boże Narodzenie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, s. 866.

<sup>22</sup> B. Nadolski, dz. cyt., s. 92-93.

msze – mszę w dzień (*missa in die*) i mszę w nocy (*missa in nocte*)<sup>23</sup>. Msza w dzień ma najdłuższą historię, na początku sprawowana w bazylice św. Piotra, a od papieża Grzegorza VII (pontyfikat 1073-1085) w bazylice S. Maria Maggiore. Mszę sprawował papież ok. 9 rano, w nabożeństwie wykorzystywano perykopę z Ewangelii św. Jana (1,1-14). Zwyczaj celebrowania mszy w nocy w Rzymie (w Polsce pasterka) wprowadzono na wzór mszy nocnej z wigilii paschalnej, jednocześnie wzorem była msza odprowadzana o tej właśnie porze w Betlejem. Msza w nocy była z tego powodu określana jako *missa ad praesepe*. Obecność relikwii żłóbka sprawiała, że rzymska bazylika była niejako drugim Betlejem. W VI w. wprowadzono mszę o świcie (*missa in aurora*). Początkowo była sprawowana przez papieża (lub jego delegata) 25 grudnia ku czci św. Anastazji z Sirmium na dworze namiestnika bizantyjskiego na wzgórzu Palatyńskim. Później msza otrzymała bożonarodzeniowy charakter. Zwyczaj sprawowania trzech mszy 25 grudnia przyjął się dopiero pod koniec VII w. Co najmniej od IX w. msze obecne były w świadomości jako symbol potrójnych narodzin Jezusa – z Trójcy Świętej, z Maryi i mistyczne w duszach ludzkich. W zreformowanej zgodnie z postanowieniami II Soboru Watykańskiego liturgii Bożego Narodzenia trzy msze funkcjonują do dzisiaj. Uroczystość *Nativitas Domini* już od IV w. zaczęła obejmować coraz więcej dni, wspomniano św. Szczepana, św. Jana, Młodzianków, a na Wschodzie św. Piotra i Pawła. Oktawę święto otrzymało w VII w.<sup>24</sup>

Również Liturgia Godzin (*Officium Divinum*) sprawowana w dzień Narodzenia Pańskiego została wyróżniona spośród

<sup>23</sup> Struktura mszy w średniowieczu stabilizuje się dopiero w XI w., części stałe (*ordinarium missae*) obejmują: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Benedictus* i *Agnus Dei*. W VII w. w Mszy Papieskiej wśród części stałych brakowało *Credo*, *Benedictus* i *Agnus Dei* (*Ordo Romanus I*, VII w.). Najkunsztowniejsze opracowania otrzymywały jednak części zmienne (*proprium missae*); zob. R.H. Hopkin, *Medieval Music*, New York, 1978, s. 116-142.

<sup>24</sup> B. Nadolski, dz. cyt., s. 98-99; J. Grzeškowiak, P. Sczaniecki, dz. cyt., kol. 866-868.

innych<sup>25</sup>. W Rzymie już w IX w. istniały dwa oficja obejmujące matutinum i laudes. Tradycja przedtrydencka zaświadcza o wielu uroczystych formach bożonarodzeniowego officium, w którym śpiew, czerpiący w głównej mierze z bogactwa Psalterza, odgrywał znaczącą rolę<sup>26</sup>.

### Początki bożonarodzeniowej twórczości dramatycznej

Wydarzenia betlejemskiej nocy obecne były w świadomości ludzi średniowiecza nie tylko przez świadectwo biblijne i obrzędy liturgiczne, ale także przez apokryfy Nowego Testamentu i namacalne dowody – relikwie. Oficjalny kult mieszał się z legendami, znajdując ujście w twórczości zarówno ludowej, jak i profesjonalnej. Niezwykle ciekawą płaszczyzną, na której dokonywało się spajanie tekstów biblijnych, apokryficznych i nowo powstających, jest dramat liturgiczny. Spłatały się w nim także różne rodzaje wypowiedzi – słowo, gest, scenografia, muzyka.

Badacze literatury twierdzą, że dramat liturgiczny narodził się we Włoszech najpóźniej w IX w. W jego genezie podkreśla się rolę form modlitewnych (dialogowych i monologowych) oraz responsorialnych i antyfonalnych noszących w sobie załączki dramatu. Zwraca się także uwagę na znaczenie procesji (Niedziela Palmowa) oraz praktyki tropowania części stałych i zmiennych mszy (Ite missa est, Alleluja, Kyrie, Agnus Dei)<sup>27</sup>. Zasada konstrukcyjna mogła opierać się na centonizacji – kompilowaniu gotowych tekstów lub tworzeniu nowych<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Schemat odprawianego w klasztorach i diecezjach Officium Divinum został ustalony przez św. Benedykta z Nursji (ok. 480-547). W skład nabożeństwa wchodziły: matutinum, laudes, prima, tercja, seksta, vesperae i completorium.

<sup>26</sup> Na temat kształtowania się liturgii zob. G.P. Jeanes (red.), *The Origins of the Roman Rite*, Bramcote 1991; G.G. Willis, *A History of Early Roman Liturgy*, London 1994.

<sup>27</sup> K. Young, *The drama of the Medieval Church*, t. 1, Oxford 1951, s. 78-80, 92-99, 178-197.

<sup>28</sup> Z. Modzelewski, *Estetyka średniowiecznego dramatu liturgicznego*, „Roczniki Humanistyczne” 1964, t. 12, z. 1, s. 9, zob. też s. 11. W XII w. Honoriusz z Autun porównał mszę do tragedii; kapłan to Chrystus – bohater dramatyczny, a kościół to teatr, zob. tamże, s. 5.

Najstarszy tekst zawiera „Troparium sangallianum” z benedyktyńskiego opactwa Sankt Gallen (Szwajcaria), jest to dialog trzech Marii z udziałem anioła przy pustym grobie, zwany „Visitatio sepulcri”.

Dramat liturgiczny obejmuje trzy grupy tematyczne: bożonarodzeniową, wielkotygodniową i wielkanocną. W skład cyklu bożonarodzeniowego wchodzi cztery typy oficjów: oficjum pasterzy (Officium pastorum); oficjum Trzech Króli lub gwiazdy (Officium regum trium, Ordo stellae, Stella, Versusu ad Herodem faciendum, Ordo ad repraesentandum Herodem); oficjum młodzianków (Ordo Rachelis); oficjum proroków (Ordo prophetarum, Festum asinorum).

W pierwszym oficjum istotny był dialog pasterzy z aniołem, hołd przy żłóbku oraz później rozmowa z położnymi. Treść oficjum Trzech Króli stanowiły: pokłon trzech Magów, złożenie darów, spotkanie Magów z pasterzami i Herodem. Oficjum młodzianków obejmowało wizytę Magów, naradę u Heroda, rozkaz wymordowania chłopców, lament Racheli. W ostatnim typie duże znaczenie miały śpiewy z udziałem proroków, słowa wypowiadane przez Zachariasza, Elżbietę, Jana Chrzciciela, a nawet Wergiliusza i Sybillę Erytrejską. W XIII w. pod wpływem lektury apokryfów pojawiły się obok postaci biblijnych nowe: świadkowie niepokalanego poczęcia i wzmiankowane wyżej położne<sup>29</sup>.

Oficja bożonarodzeniowe powstały na wzór parateatralnych oficjów paschalnych. Na ich ślady trafiamy w XI w. w północnych Włoszech i Francji, wiele przekazów mamy z XII – XIII w. Oficja w języku łacińskim wystawiano przed lub w czasie mszy w Boże Narodzenie (jego oktawę), święto Trzech Króli i święto młodzianków. Akcja konstruowana była statycznie (adoracja żłóbka) lub z elementami ruchu – przejście przez kościół Magów, wejścia procesyjne proroków. Najczęściej rozgrywane się w kościołach dialogi diakonów i kantorów, czasami z udziałem schola cantorum, miały postać zbliżoną do

<sup>29</sup> J. Okoń, *Dramat liturgiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 184-185.

dialogów z oficjum paschalnego. W oficjach chętnie wykorzystywano różne formy i gatunki – responsoria, antyfony, hymny, psalmy, doksologie, Ewangelie, lekcje, kazania, oracje i inne<sup>30</sup>.

Oto fragment tekstu z Limoges z XI w.: *Quem queritis in presepe, pastores dicite? Salvatorem Christum Dominum infantem pannis inuolutum secundum sermonem angelicum*<sup>31</sup>.

Na gruncie świeckim w XIII w. powstały w środkowych Włoszech w Umbrii średniowieczne misteria. Po raz pierwszy spotykamy je w kręgu biczowników, mają postać śpiewanych laudów. W formie recytowanej pojawiły się w XIV w., występując pod nazwą „sacre rappresentazioni”. Głównymi postaciami byli aniołowie, pasterze, Magowie, Herod oraz Dzieciątko, Maryja i Józef<sup>32</sup>. Nieodzownym elementem średniowiecznych sacre rappresentazioni był żłóbek. Zwyczaj przygotowywania go na Boże Narodzenie był pielęgnowany w XII w. w zakonach benedyktynów i cystersów. W rozwoju jego kultu szczególną rolę odegrał św. Franciszek z Asyżu (ok. 1181-1226). W 1223 r. w Greccio polecił swoim braciom zakonnym wprowadzić do przygotowanego żłóbka woła i osła.

Nie wiadomo natomiast, czy przed połową XVI w. wystawiano w Polsce sztuki teatralne na Boże Narodzenie, nie zachował się bowiem żaden tekst z tego okresu. Pierwsze zabytki pochodzą dopiero z XVII w. Mamy jednak szesnastowieczne świadectwa dotyczące wstawiania dialogów na Boże Narodzenia. 25 grudnia 1573 r. młodzież z kolegium jezuickiego w Poznaniu przygotowała i wykonała w kościele św. Marii Magdaleny dialog „O narodzeniu Chrystusa i pasterzach”. Inne przedstawienia w XVI w. odbywały się w Wilnie, Kaliszu i Poznaniu<sup>33</sup>.

Rola muzyki i śpiewu zarówno w misteriach, jak i w oficjach nie ograniczała się tylko do podkreślania kluczowych momen-

<sup>30</sup> Z. Modzelewski, dz. cyt., s. 9.

<sup>31</sup> K. Young, dz. cyt., t. 2, s. 4.

<sup>32</sup> J. Okoń, *Wstęp*, w: *Staropolskie pastoralki dramatyczne*, Wrocław 1989, s. IX-XIV.

<sup>33</sup> Zob. tenże, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII w.*, Wrocław 1970.

tów akcji śpiewem, miejscami był to podstawowy element kształtujący akcję, którym posługiwały się postacie dramatu – pasterze, akuszerki<sup>34</sup>.

## Geneza kolędy

Termin „kolęda” pochodzi od łacińskiego wyrazu „calendae”, oznaczającego pierwszy dzień miesiąca. Po reformie kalendarza dokonanej z inicjatywy cesarza Juliusza Cezara w 45 r. p.n.e. calendae styczniowe (mensis Ianuarius) rozpoczynały nowy rok. Pierwsze dni nowego roku obchodzono uroczystie, Rzymianie odwiedzali się, składali sobie życzenia, wymieniali się prezentami<sup>35</sup>. Noworoczne zwyczaje rzymskie dotarły w VI–VII w. na Bałkany, do Greków, Rumunów, bałkańskich ludów słowiańskich, dalej na Ruś i do Polski<sup>36</sup>. Pierwotnie kolęda była pieśnią towarzyszącą odwiedzinom, jej tekst obejmował formuły powitalne i pochwalne na cześć gospodarzy, życzenia szczęścia i pomyślności. Dopiero później wykształciła się kolęda, rozumiana jako *pieśń religijna o tematyce związanej z narodzeniem Chrystusa*<sup>37</sup>. Łacińskie kolędy obejmują różne rodzaje śpiewów – introitus, antyfony, responsoria, tropy, sekwencje, hymny i pieśni. Obecnie kolędy są śpiewane w okresie od 24 grudnia do 2 lutego.

Przyjmuje się, że źródła kolęd (pieśni bożonarodzeniowych) tkwią w łacińskiej pieśni kościelnej, w szczególności w hymnologii<sup>38</sup>. Podkreśla się także znaczenie innych form – tropów

<sup>34</sup>Zob. K. Young, dz. cyt., t. 2, s. 3-196; przekłady kilku tekstów w: J. Lewański, *Średniowieczne gatunki dramatyczno-teatralne*, z. 1, *Dramat liturgiczny*, Wrocław 1966, s. 70-74.

<sup>35</sup>Zob. L. Winniczuk, *Kalendarz i zegary rzymskie*, w: tenże, *Ludzie, Zwyczaje, Obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 182-198.

<sup>36</sup>J. Nowak-Dłużewski (red.), *Kolędy polskie. Średniowiecze i wiek XVI*, t. 1, *Teksty*, Warszawa 1966, s. V.

<sup>37</sup>*Kolęda*, w: M. Szymczak (red. nauk.), *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1992, s. 958.

<sup>38</sup>J. Stevens, *Carol*, w: L. Macy (red.), *The New Grove Dictionary of Music Online*, <http://www.grovemusic.com>



i laud benedyktyńskich<sup>39</sup>. Twórcy kolęd początkowo sięgali do dwóch Ewangelii: św. Mateusza i św. Łukasza, w miarę rozwoju nowego typu pieśni coraz częściej do zasobów mądrości i pobożności ludowej. Inspirujące źródło dla twórców tekstów i muzyki stanowiły apokryfy i literatura średniowiecza inspirowana tymi pismami: „Vita rhythmica”, „Meditationes vitae Christi”, „Historia Trium Regum”. Stymulującą rolę w powstaniu kolędy odegrały także bogate doświadczenia teatru średniowiecznego, w którym partie śpiewane odgrywały istotną rolę. Pierwsze pośrednie wzmianki o śpiewie w dniu narodzin *Słońca sprawiedliwości* zawiera już Ewangelia św. Łukasza.

Polskiemu terminowi „kolęda” odpowiada w językach europejskich: „carol” (ang.), „Weihnachtlied” (niem.), „chant de Noël” lub „noël” (fr.), „canto natalizio” lub „canto di Natale” (wł.), „villancico” (hisz.), „koleda” (czes.), „koljadka” lub „koljada” (ros.).

## Kolęda w Polsce – terminologia, pierwsze zabytki

Termin „kolęda” miał w dawnej Polsce kilka znaczeń, odnosił się do noworocznych pieśni i obrzędów, podarków, metaforycznych kazań noworocznych, wizyt duszpasterskich, darów na rzecz duchowieństwa, modlitw do Boga oraz właściwych pieśni bożonarodzeniowych<sup>40</sup>.

Na polskich ziemiach kolęda początkowo oznaczała pieśń związaną z obrzędami noworocznymi. Przebierańcy od Bożego Narodzenia do Trzech Króli odwiedzali domy, często przebrani za tury, jelenie, wilki, konie, kobiety, śpiewali pieśni zwane godowymi (starosłowiański „god” – „czas”, „rok”)<sup>41</sup>. Najstar-

<sup>39</sup> K. Wilkowska-Chomińska, *Wstęp*, w: J. Nowak-Dłużewski (red.), dz. cyt., t. 2, *Opracowania*, s. 10.

<sup>40</sup> A. Bańkowski, *Kolęda*, w: *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 2000, s. 753-754; zob. też wstęp w: J. Nowak-Dłużewski (red.), dz. cyt., t. 1, s. V-XIV.

<sup>41</sup> *Kolęda*, w: A. Brückner (opr.), *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Warszawa 1939, kol. 620-624; zob. też W. Klinger, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia*, Poznań 1926; P. Caraman, *Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów*, Kraków 1933.

szy zachowany tekst kolędniczy pochodzi z drukowanego w 1544 r. w krakowskiej oficynie Unglera „Rurale iudicium”. Tekst rozpoczyna kolęda kierowana do gospodarza:

*A czyżże to nowy trzem?  
Ja obejdę okółem.  
Nie mogłem tam naić dzwierzec,  
Jedno małe okienko.  
Nażnałem tam okienk(i)em:  
Tamci łoże ustane,  
Na nim leży pan z panią,  
Miedzy nimi gronostaj.*

Dalej następuje prośba o datek, a następnie podziękowanie za podarze gospodarzowi:

*Darował nas pan gospodarz  
Po korcu kołaczy, achtelem piwa,  
Aby nas tak darował, byłaskę bożą miał,  
Aby mu miły Bóg dał, na to lato.*

W dalszym ciągu śpiewana jest kolęda kierowana do gospodyni, również zakończona podziękowaniem: *Darowała nam pani gospodyni sześcią złotych na krasną wieczerzą*<sup>42</sup>.

Obok zwyczaju kolędowania istniał w dawnej Polsce obyczaj ofiarowywania sobie podarków. Prezenty otrzymywały osoby tego samego stanu, a także podwładni, służba, ubodzy. Tego typu zwyczaj – kolędę – odnotowują księgi dworskie oraz sylwy szlacheckie i mieszczańskie z czasów panowania Władysława Jagiełły (ok 1351-1434) i kolejnych władców.

Motyw symbolicznego prezentu pojawiał się w kazaniach noworocznych (de Novo Anno) zwanych kolędami. Głoszący kazanie duchowny „wręczał” zwierzę, ptaka czy owada osobom z różnych stanów, jednocześnie charakteryzując prezent. Król otrzymywał lwa, szlachta kwokę, mieszczenie żurawia, rze-

<sup>42</sup> Cyt. za A. Rombowski, *Ludycje wieśne*, Wrocław 1953, s. 23-24.

mieślnicy dzieciola, duchowni strusia, małżonkowie parę gołębic, panny pszczołkę itd.<sup>43</sup>

Kołęda to także dary zbierane podczas wizyty składanej przez księdza („chodzi z kołędą”) swoim parafianom w okresie noworocznym. Mazowiecki kodeks dyplomatyczny z 1422 r. określa daninę na rzecz duchowieństwa jako kołędę.

Kołędę w znaczeniu poetyckiej modlitwy do Boga zawierają pośmiertnie opublikowane „Fragmenty albo Pozostałe pisma Jana Kochanowskiego” (1590), już pierwsze cztery wersy wprowadzają błagalny nastrój:

*Tobie bądź chwała, Panie wszego świata,  
Żeś nam doczekać dał Nowego Lata.  
Daj, byśmy sie i sami odnowili,  
Grzech porzuciwszy, w niewinności żyli!*<sup>44</sup>

W rozwoju kołеды – bożonarodzeniowej pieśni religijnej – znaczącą rolę odegrali przybyli w 1237 r. do Polski franciszkanie, szczególnie pielęgnujący kult żłóbka<sup>45</sup>. Przygotowywane przez zakonników jasełka od początku przyciągały wiernych, którzy z biegiem czasu zaczęli w nich uczestniczyć. Bardzo charakterystyczny był zwyczaj kołysania figurki Dzieciątka, któremu towarzyszyły śpiewy<sup>46</sup>. Pieśni, będące reminiscencjami obrzędów jasełkowych z kręgu franciszkańskiego, zawiera datowany na połowę XV w. rękopis Biblioteki PAN w Krakowie. Utwory znajdujące się w tym zbiorze noszą miano rotułów (ostatnia pieśń polska ma dopisek *finis rotula*). Pierwsza część

<sup>43</sup> A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 1, Warszawa 1903, s. 79-81.

<sup>44</sup> J. Pelc (opr.), *Jan Kochanowski, Poezje*, Warszawa 1988, s. 308.

<sup>45</sup> Nowy zwyczaj nie od razu zyskał aprobatę duchowieństwa, zastrzeżenia budziły przede wszystkim mocno eksponowane pierwiastki ludowe. Nawet dwa wieki później Włoch Filippo Kallimach (1437–1496) w swoim *Życiu i obyczajach Grzegorza z Sanoka* (1478) wspomina o niechęci, jaką wśród kanoników lwowskich wywoływały jasełka franciszkańskie.

<sup>46</sup> A. Szwejkowska (wybór i opracowanie), *Polskie kołеды i pastoralki*, Kraków 1989, s. 149.

rotuł obok innych pieśni zawiera sześć łacińskich kolęd, m.in. „In natali Domini”, „Puer natus in Bethlehem”. W drugiej części znajduje się pięć polskich pieśni na Boże Narodzenie. Trzy – „Panna, Panna porodziła”, „Nuż wy, bielscy panowie” i „Mesyjasz, wierny Chrystus nasz” mają łacińskie pierwowzory, dwie – „Zstała się nam nowina” i „Maryja, Panno czysta” są utworami oryginalnymi. Rotuły są niewielkich rozmiarów, liczą od siedmiu do piętnastu wersów, a prosta budowa formalna zdaje się sugerować nieskomplikowane melodie.

Obok oddziaływania duchowości franciszkańskiej niezaprzeczalny jest wpływ włoskich benedyktynów, widoczny zwłaszcza w zbiorach rękopiśmiennych klasztoru staniąckiego (okolice Krakowa), założonego w XIII w. Wraz z powstawaniem nowych klasztorów i opactw napływały do Polski księgi zawierające oprócz tekstów teologiczno-liturgicznych teksty śpiewów bożonarodzeniowych. Wśród utworów łacińskich największą popularność zyskały w Polsce sekwencja „Grates nunc omnes”, introitus „Puer natus est nobis” i pieśń „In natali Domini”. Ponadto w materiale pieśniowym zarejestrowanym w polskich zbiorach zauważalne są zbieżności z innymi kolędami europejskimi – włoskimi, francuskimi, hiszpańskimi, angielskimi. Np. kolęda „Augustus kiedy królował” pojawia się w źródłach czeskim i angielskim<sup>47</sup>. Fakt, że kolędy nie są wytworem rodzimym, dobitnie podkreślał na początku XX w. S. Dobrzycki: *Przyszły do nas kolędy z Zachodu, to prawda, ale ta roślina z pod innego nieba u nas przyjęta się tak dobrze, że wytworzyła nowy typ, nową odmianę*<sup>48</sup>. Otóż, o owej „nowej odmianie”, dotyczącej w głównej mierze pastorałek, zdecydowały przede wszystkim elementy polskiego folkloru – polskie imiona pasterzy, polskie instrumenty muzyczne, stajenka przypominająca polską szopę oraz słowiański rodzaj liryzmu w utworach.

Wyraz „kolęda” na oznaczenie tekstów bożonarodzeniowych pojawia się po raz pierwszy w druku zatytułowanym „Kolęda

<sup>47</sup>Zob. komentarz do tej kolędy w J. Nowak-Dłużewski, dz. cyt., t. 1, I/32.

<sup>48</sup>S. Dobrzycki, *Najdawniejsze kolędy polskie*, w: *Z dziejów literatury polskiej*, Kraków 1907, s. 53.

w Ewangelii św. Łukasza w trzeciej kapitule o Narodzeniu Pańskim” (1558).

Najwcześniejsze zapisy kolęd w języku polskim (9 utworów) jeszcze bez muzyki pochodzą z XV w. Są to zarówno tłumaczenia z łaciny<sup>49</sup>, czeskiego<sup>50</sup>, jak i teksty oryginalne. Za najstarszą zachowaną polską kolędę uważa się tekst z 1424 r. *Zdrow bądź, krolu anjelski*. Zależnie od redakcji, kolęda liczy od 14 do 17 wersów. Podmiot w pierwszej osobie zwraca się do Jezusa-Króla, Stworzyciela, Pana, wyraża radość, a także zanosí prośbę. Oto tekst podstawowy:

*Zdrow bądź, krolu anjelski  
K nam na świat w ciele przyszedł,  
Tyś za jisty Bog skryty,  
W święte, czyste ciało wlit*

*Zdrow bądź, Stworzycielu wszego stworzenia!  
Narodził(e)ś się w ucierpienia  
Prze swego luda zawinienie.*

*Zdrow bądź, Panie, od Panny  
Jenż się narodził za nie.*

*Zdrow bądź, Jezu Kryste, krolu!  
Racz przyjąć naszą chwałę,  
Racz daci dobre skonanie  
Prze twej Matki zasłużenie,  
Abychom cię wždy chwalili,  
Z tobą wiecznie krolowali. Amen<sup>51</sup>.*

<sup>49</sup>Zob. noty o tłumaczeniach kolęd H. Kowalewicz, w: J. Nowak-Dłużewski, dz. cyt., t. 1, s. XX-XXII.

<sup>50</sup>S. Dobrzycki, *Kolędy polskie a czeskie, ich wzajemny stosunek*, Prace Komisji Filologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, t. 4, Poznań 1930, s. 123-226.

<sup>51</sup>J. Nowak-Dłużewski (red.), dz. cyt., I/1, s. 3. Kolędę odnalazł A. Brückner pod koniec XIX w. w Bibliotece Załuskich w Petersburgu.

Drugą chronologicznie kolędą jest dojrzały artystycznie tekst z zaginionego kancjonału Jana z Przeworska z 1435 r. Kończąca każdą z czterech zwrotek aklamacja *Hallelujah* nadaje utworowi swoisty rytm. Przytoczmy dwie pierwsze zwrotki:

*Chrystus się nam narodził,  
jenż dawno powieszczon był,  
w Betleem, żydowskim mieście,  
z Panny Maryi czyście. Hallelujah*

*Gdy pasterze w nocy paśli,  
Stanął przy nich anioł sposny,  
Ktorzy widząc jasność Boską,  
Bali się bojaźnią ciężką. Hallelujah*<sup>52</sup>.

Obok wyżej wymienionych kolęd do najstarszych polskich zabytków należy utwór *Zstałać się rzecz wielmi dziwna*, datowany na rok 1442. Filolodzy dowodzą, że pierwowzór tej liczącej trzydzieści trzy wersy pieśni stanowi czeski utwór *Stalat sye gest wyecz dywna*. Tak brzmi pierwsze sześć wersów:

*Zstał(a)ć się rzecz wielmi dziwna:  
Panna Syna porodziła  
Przeze wszej stradzy cielestnej:  
To-ć jest dziwne a nowe  
Izaiasz prorokował,  
Anjeł Gabryjel zwiastował.*

Każdą z trzech zwrotek kończy repeticio:

*Radujmy się, weselmy się!  
W Betleem, w małym mieście,  
Bóg narodził się*<sup>53</sup>.

<sup>52</sup>Tamże, I/2, s. 5. Kolędę odnalazł M.H. Juszczyński na początku XIX w.

<sup>53</sup>Tamże, I/3, s. 6. Kolędę wydał po raz pierwszy W.A. Maciejowski w 1839 r.

Tematycznie pierwsze kolędy należą do dwóch nurtów – epickiego lub pietystycznego<sup>54</sup>. Do nurtu epickiego należą trzy wyżej wzmiankowane kolędy. Ich autorzy wyrażają w sposób bezpośredni i szczery radość z narodzin. Postacie pasterzy, trzech Króli i aniołów oprócz nowo narodzonego *Jezu Chrysta* należą do konwencjonalnych motywów tego nurtu. Natomiast autorzy nurtu pietystycznego, skupiając się na osobie małego Jezusa, podkreślają scenerię, w której przyszedł na świat – ubogą stajenkę, zwierzęta ogrzewające Dzieciątko. Ich wypowiedzi cechuje współczucie i emocjonalna wrażliwość. Taki liryczny obraz przedstawia tekst z Kancjonału Biblioteki Czar-toryskich (1551) *W jasełkach leży*. Przytoczmy pierwszą i ostatnią – szóstą zwrotkę:

*W jasełkach leży  
Kwiatek śliczny,  
Panieńskie poro-dzenie,  
Jego tołą anjołowie:  
Ninu, ninu, ninu,  
Nie płacz, panieński Synu.*

*Wół i osiet  
Tam u jaseł  
Na kolana pokłękne-li,  
Dziecię grzejąc toli-li:  
Ninu, ninu, ninu,  
Nie płacz, panieński Synu<sup>55</sup>.*

Termin „kolęda” w odniesieniu do kompozycji muzycznej po raz pierwszy pojawia się w „Tabulaturze Jana z Lublina” (1537-1548). Ta najobszerniejsza tabulatura organowa Europy z XVI w. zawiera cztery melodie kolęd będących transkrypcjami hymnu „Dies est laetitiae” i pieśni „Nuż my, wierni, zaśpiewajmy” w trzech wariantach. Obok tego źródła najwcześ-

<sup>54</sup> Zob. T. Michałowska, dz. cyt., s. 418-448.

<sup>55</sup> J. Nowak-Dłużewski, dz. cyt., II/14, s. 54.

Ewa Okuljar-Schmidt

## Stosunek Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego do innowierstwa

W dniach 13-16 sierpnia 2000 r. odbył się w Moskwie Jubileuszowy Sobór Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, który był częścią obchodów 2000-lecia narodzin Chrystusa. Jednym z jego owoców był dokument zatytułowany „Podstawowe zasady stosunku Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do innowierstwa”. Ponieważ jest to najnowszy dokument oficjalny najwyższej władzy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, dotyczący bardzo ważnego problemu dochodzenia do jedności Kościołów chrześcijańskich, warto zapoznać się bliżej z jego treścią<sup>1</sup>.

### Jedność Kościoła i grzech ludzkich podziałów

Już pierwsze zdanie dokumentu może stanowić wyzwanie interpretacyjne: *Cerkiew Prawosławna jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym, utworzonym przez samego Pana i Zbawiciela naszego, Kościołem umocnionym i napelnionym przez Ducha Świętego, Kościołem, o którym sam Zbawiciel powiedział: „Zbuduję Kościół mój, i bramy piekielne go nie przemo-gą” (Mt 16,18)*<sup>2</sup>. Ona jest jedynym, świętym, powszechnym

<sup>1</sup>Omówienie zostało opracowane w oparciu o oryginał dokumentu w języku rosyjskim *Osnownyje principy otnoszenija Ruskoj Prawosławnoj Cerkwi k inostawiju*, zamieszczony na oficjalnej stronie internetowej Patriarchatu Moskiewskiego [www.russian-orthodox-church.org.ru](http://www.russian-orthodox-church.org.ru). Dokument ten jest głównym źródłem bibliograficznym artykułu; dalej w tekście: DJS.

<sup>2</sup>Wszystkie cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Warszawa b.r.w.



*i apostołskim Kościołem, depozytariuszem i szafarzem Sakramentów Świętych na całym świecie, „filarem i podwaliną prawdy” (1 Tm 3,15). Ponosi zarówno pełną odpowiedzialność za rozprzestrzenianie prawdy Chrystusowej Ewangelii, jak też pełnię władzy świadczenia o wierze, „która przecież raz na zawsze została przekazana świętym” (Jud 3) (DJS 1.1).*

Jako filary jedności Kościoła Chrystusowego dokument wymienia:

- uznawanie Chrystusa za jedyną Głowę Kościoła, w którym działa jeden Duch Święty, tworzący ciało Kościoła i łączący wszystkie jego członki z Chrystusem jako Głową;

- jedność „nowego człowieka” w Chrystusie, który stworzył nowy naród, duchowe potomstwo drugiego Adama;

- powszechny charakter Kościoła prawosławnego, istniejącego w świecie w formie Kościołów lokalnych, co nie umniejsza jedności;

- Eucharystię, w której pełne uczestnictwo jednoczy wiernych w tajemnicy miłości Chrystusa i przeobrażającej sile Ducha Świętego;

- kapłaństwo sakramentalne: *Sukcesja apostołska hierarchii jest podstawą wspólnoty i jedności życia łaski. Odstąpienie od prawomocnych święceń kapłańskich jest odstąpieniem od Ducha Świętego i samego Chrystusa (DJS 1.9);*

- związek każdego wiernego z konkretną wspólnotą kościelną: *Tylko przez związek z konkretną wspólnotą realizuje się dla każdego członka Cerkwi uczestnictwo w całej Cerkwi. Naruszając kanoniczny związek ze swoją Cerkwią lokalną, chrześcijanin tym samym niszczy jedność łaski w ciele całej Cerkwi, odrywa się od niego (DJS 1.10).*

Na przestrzeni historii jedność Kościoła naruszali nie tylko poszczególni chrześcijanie, ale także całe wspólnoty kościelne. Jako najważniejsze z nich dokument wymienia podziały po III i IV Soborze Powszechnym, odłączenie się Kościoła rzymskiego oraz wewnętrzne podziały chrześcijaństwa zachodniego związane z Reformacją i doprowadzenie do niekończącego się procesu tworzenia licznych wyznań chrześcijańskich, nie pozostających w łączności ze Stolicą Apostolską (DJS 1.13). Jednym zdaniem wspomniano też o naruszeniach jedności w łonie pra-

wosławnych Kościołów partykularnych, w tym także o podziałach w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Z punktu widzenia autorów dokumentu wszystkie podziały były odejściem od Kościoła Chrystusowego, którym pozostaje jedynie Kościół prawosławny. Konsekwentnie podkreślają identyczność Cerkwi z Kościołem pierwotnym: *Cerkiew prawosławna jest prawdziwą Cerkwią, w której przechowywane są nieskażony depozyt wiary i pełnia zbawczej łaski Bożej. Cerkiew prawosławna przechowała w całości i czystości święte dziedzictwo apostołów i świętych ojców. Ma ona świadomość tożsamości i identyczności swojej nauki, struktury służby Bożej i praktyki duchowej z przepowiadaniem apostołskim i depozytem wiary Kościoła pierwotnego. (...) Prawosławie nie oznacza przynależności do Kościoła wschodniego w oparciu o „przynależność narodowo-kulturową”. Prawosławie – to wewnętrzna jakość Cerkwi, zachowywanie prawd wiary, służebnego i hierarchicznego ustroju i zasad życia duchowego, nieprzerwanie i niezmiennie trwających w Cerkwi od czasów apostołskich (DJS 1.18; 1.19). Równocześnie wskazują na zróżnicowanie swojego stosunku do innych wyznań chrześcijańskich: *Cerkiew prawosławna ustami świętych ojców twierdzi, że zbawienie można osiągnąć wyłącznie w Cerkwi Chrystusowej. Ale równocześnie wspólnoty, które odpadły od jedności z prawosławiem, nigdy nie były uważane za całkowicie pozbawione łaski Bożej. Rozłam cerkiewnej łączności nieuchronnie prowadzi do niszczenia życia łaski w odłączonych wspólnotach, lecz nie zawsze do jego pełnego unicestwienia. Właśnie z tym związana jest praktyka przyjmowania do Cerkwi prawosławnej osób przychodzących ze wspólnot innowierczych nie tylko przez sakrament chrztu. Niezależnie od rozerwania jedności, pozostaje niepełna łączność, która stanowi rękojmię możliwości powrotu do jedności w Cerkwi, do powszechnej pełni i jedności. (...) Istnienie różnych form przyjmowania (przez chrzest, bierzmowanie, pokutę) ukazuje, że Cerkiew prawosławna podchodzi do innowierczych wyznań w sposób zróżnicowany. Kryterium stanowi stopień zachowywania wiary i ustroju Cerkwi oraz norm duchowego życia chrześcijańskiego (DJS 1.15; 1.17).**

## **Dążenie do odbudowywania jedności i prawosławne świadectwo wobec innowierczego świata**

Odbudowa jedności zgodnej z Bożym zamysłem jest najważniejszym celem stosunków prawosławia z innowierstwem: *Obojętność wobec tego zadania lub jego odrzucenie jest grzechem przeciw Bożemu przykazaniu jedności* (DJS 2.2). Ma być to przede wszystkim jedność i współuczestnictwo w sakramentach świętych, pojmowane jednakże głębiej niż jako „interkomunia”. *Jedność może się urzeczywistnić tylko w identyczności błogosławionego życia i doświadczenia, w wierze Cerkwi, w pełni sakramentalnego życia w Duchu Świętym* (DJS 2.12). W tym kontekście bardzo mocno akcentowane są warunki osiągnięcia jedności z punktu widzenia Kościoła prawosławnego: *Jednakże, uznając konieczność odbudowy naruszonej jedności chrześcijaństwa, Cerkiew prawosławna potwierdza, że prawdziwa jedność jest możliwa wyłącznie w łonie Jedynej Świętej Powszechnej i Apostolskiej Cerkwi. Wszystkie inne „modele” jedności są nie do przyjęcia (...) Cerkiew prawosławna nie może uznawać „równości wyznań”. Ci, którzy odeszli od Cerkwi, nie mogą być włączeni do niej w tym stanie, w jakim się aktualnie znajdują; istniejące różnice dogmatyczne muszą być przezwyciężone, a nie po prostu ominięte. Oznacza to, że drogą do jedności jest droga pokuty, nawrócenia i odnowy. (...) Także nie do przyjęcia jest twierdzenie, że Cerkiew prawosławna różni się od wspólnot chrześcijańskich, z którymi nie pozostaje w łączności, sprawami drugorzędnymi. Nie wolno sprowadzać wszystkich podziałów i rozbieżności do rozmaitych czynników nieteologicznych. (...) Rozłam świata chrześcijańskiego jest rozłamem w samym doświadczeniu wiary, a nie tylko w formułach doktrynalnych. Trzeba osiągnąć pełną i szczerą zgodę w odniesieniu do doświadczenia wiary, a nie tylko jej formalnego wyrażania. Formalna jedność przekazu wiary nie wyczerpuje jedności Cerkwi, mimo że stanowi jeden z jej warunków koniecznych* (DJS 2.3; 2.7; 2.8; 2.11).

Konsekwencją tak określonych warunków jest widzenie roli Kościoła prawosławnego jako zobowiązanego do dawania świadectwa o prawdzie wobec świata chrześcijańskiego: *Cerkiew*

*prawosławna jest depozytariuszką wiary i darów łaski Kościoła pierwotnego i dlatego za swe główne zadanie w stosunkach z innowierstwem uważa ciągle i wytrwale świadectwo, prowadzące do odkrycia i przyjęcia prawdy, zawartej w tym depozycie wiary (DJS 3.1). Podkreśla się przy tym, że jest to obowiązek każdego prawosławnego chrześcijanina, a nie tylko struktur kościelnych.*

## **Dialog z innowierstwem**

Charakterystyczną cechą dialogu, który prawosławie prowadzi z innowiercami już ponad dwa wieki, jest *połączenie pryncypialności dogmatycznej z miłością braterską* (DJS 4.1). Zasadę tę sformułował w 1903 r. Synod Patriarchatu Powszechnego w odniesieniu do dialogu z anglikanami i starokatolikami. Dziewięćdziesiąt siedem lat później przytacza ją w omawianym dokumencie Sobór Jubileuszowy: *Powinna występować braterska gotowość wyjaśniania, zwyczajne dostrzeżenie ich dobrej woli, ewentualna wyrozumiałość dla naturalnego przy wiekowym podziale zaskoczenia, ale jednocześnie stanowcze przepowiadanie prawdy naszej powszechnej Cerkwi jako jedynej stróża dziedzictwa Chrystusa i jedynej zbawiennej arki Bożego błogosławieństwa. (...) W odniesieniu do nich nasze zadanie powinno polegać na tym, aby, nie czyniąc im zbędnych przeszkód w pojednaniu przez niestosowną niecierpliwość i podejrzliwość (...), przedstawić im naszą wiarę i niezmiennie przekonywać, że tylko nasza wschodnia Cerkiew prawosławna, która zachowała w stanie nieskażonym całkowitą naukę Chrystusową, jest w chwili obecnej Cerkwią powszechną i w ten sposób pokazywać im, co powinni uwzględnić i na co zdecydować się, jeśli rzeczywiście wierzą w zbawczą moc uczestnictwa w Cerkwi i uczciwie pragną pojednania z nią* (DJS 4.1). Sobór wyznacza w ten sposób wiodącą rolę Kościoła prawosławnego w dialogu, którego w dokumencie nie nazywa się ekumenicznym, lecz dialogiem teologicznym z innowierstwem. Nie powinny więc dziwić, występujące w dalszej części rozdziału, sformułowania: *Z punktu widzenia prawosławnych, drogą włączenia innowier-*

stwa (do prawosławnej Cerkwi) jest droga uzdrowienia i przeobrażenia świadomości dogmatycznej. (...) (DJS 4.4). (...) Żadne dokumenty ani materiały z dialogów teologicznych i rozmów nie są wiążące dla Cerkwi prawosławnych do czasu ostatecznego ich zatwierdzenia przez sobór wszystkich Cerkwi prawosławnych (DJS 4.3). [Tymczasem cały dokument przedstawia stanowisko Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, nie troszcząc się o uzgodnienie go choćby z innymi Kościołami prawosławnymi].

W odróżnieniu od wielostronnych związków i uczestnictwa w organizacjach międzychrześcijańskich, dwustronne dialogi teologiczne Rosyjska Cerkiew Prawosławna prowadzi w takim zakresie i formie, jaki w danej chwili uzna za najbardziej odpowiedni. Miarą i kryterium w tej sprawie są osiągnięcia samego dialogu oraz gotowość partnerów do uwzględniania pozycji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w najbardziej szerokim zakresie problemów cerkiewno-społecznych (nie tylko teologicznych) (DJS 4.11).

Trzeba jednak podkreślić, że autorzy dokumentu, mówiąc o ważności problemu języka teologicznego, rozumienia i interpretacji używanych pojęć, dostrzegają, iż *innowiercza myśl teologiczna w osobach swoich najlepszych przedstawicieli wykazuje szczere i głębokie zainteresowanie studiowaniem spuścizny świętych Ojców, przekazu wiary i organizacji Kościoła pierwotnego* (DJS 4.6). Widzą także potrzebę zbadania problemu granic różnorodności we wspólnym powszechnym nauczaniu (DJS 4.7). Dowodem pewnego otwarcia na inne wyznania jest gotowość wzajemnego poznawania myśli teologicznej. Ważne znaczenie ma kierowanie teologów Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do wiodących naukowych ośrodków teologicznych innowierstwa. Konieczne jest również zapraszanie innowierczych teologów do szkół duchownych i ośrodków nauczania Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w celu poznawania teologii prawosławnej. Należy także poświęcić więcej uwagi w programach nauczania szkół duchownych Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej studium przebiegu i rezultatów dialogów teologicznych, a także poznawaniu innowierstwa (DJS 4.9), jak również współpracy w dziedzinie społecznej. Ważnym kierunkiem rozwoju stosun-

ków z innowierstwem jest wspólna praca w obszarze służenia społeczeństwu. Tam, gdzie nie koliduje to z nauczaniem wiary i praktyką duchową należy rozwijać wspólne programy wykształcenia i katechizacji (DJS 4.10).

### **Stosunki Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z innowierstwem na jej terytorium kanonicznym**

Znaczący w tym dokumencie – choć bardzo krótki w treści – jest rozdział szósty, dotyczący stosunków Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego z innowierstwem na jej terytorium kanonicznym, określonym zresztą według czysto politycznego kryterium (obszar byłego ZSRR). Warto go przytoczyć w całości: Związki Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z innowierczymi wspólnotami chrześcijańskimi w krajach WNP i nadbałtyckich powinny realizować się w duchu bratniej współpracy Cerkwi prawosławnej z innymi wyznaniem tradycyjnymi w celu koordynacji działalności w życiu społecznym, wspólnej obrony chrześcijańskich wartości moralnych, służenia zgodzie społecznej, zaprzestania prozelityzmu na kanonicznym terytorium Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

Rosyjska Cerkiew Prawosławna potwierdza, że misja tradycyjnych wyznań jest możliwa, ale pod warunkiem że realizuje się ona bez prozelityzmu i nie drogą „zwabiania” wiernych, szczególnie za pomocą korzyści materialnych. Zadaniem wspólnot chrześcijańskich krajów WNP i nadbałtyckich jest zjednoczenie wysiłków w dziedzinie pojednania i moralnego odrodzenia społeczeństwa, a także występowanie w obronie ludzkiego życia i ludzkiej godności.

Cerkiew prawosławna wprowadza wyraźne rozróżnienie między innowierstwem uznającym wiarę w Tróję Świętą, bosko-ludzką naturę Jezusa Chrystusa a sektami, które odrzucają podstawowe dogmaty chrześcijaństwa. Przyznając innowierczym chrześcijanom prawo do świadectwa i wykształcenia religijnego wśród grup ludności tradycyjnie do nich należącej, Cerkiew prawosławna sprzeciwia się wszelkiej destrukcyjnej misjonarskiej działalności sekt (DJS 6.1-6.3).

## Wewnętrzne zadania związane z dialogiem z innowierstwem

W ostatnim rozdziale Sobór przypomina prawosławnym o konieczności godnego świadectwa o prawdzie i jedności Cerkwi, mówiąc o niedopuszczalności znieważania innowierców. Z drugiej strony piętnuje wszelkie nieautoryzowane przez władze cerkiewne kontakty z innymi wyznaniem: *Niebezpieczeństwem dla Cerkwi są również ci, którzy uczestniczą w kontaktach międzychrześcijańskich, występując w imieniu Cerkwi prawosławnej bez błogosławieństwa władzy cerkiewnej, a także ci, którzy wstępując w kanonicznie niedopuszczalną wspólnotę z innowiercami, wystawiają środowisko prawosławne na pokusę* (DJS 7.3).

## Stosunki z Kościołem rzymskokatolickim

Stosunkom z Kościołem rzymskokatolickim poświęcony jest stosunkowo niewielki fragment załącznika do omawianego dokumentu (znacznie krótszy niż np. dotyczący Kościoła anglikańskiego). Przytaczam go w całości: *DIALOG z Kościołem rzymskokatolickim opierał się i w przyszłości winien się opierać na uwzględnieniu tego podstawowego faktu, że jest to Kościół, w którym zachowana jest sukcesja apostołska święceń. Jednocześnie trzeba mieć na uwadze charakter rozwoju podstaw nauczania wiary i etosu Kościoła rzymskokatolickiego, nierzadko przebiegającego wbrew nauczaniu i doświadczeniu duchowemu Kościoła pierwotnego.*

*DIALOG teologiczny z Kościołem rzymskokatolickim powinien rozwijać się równolegle z omawianiem najbardziej palących problemów stosunków dwustronnych. Najważniejszym tematem dialogu pozostaje dziś problem unii i prozelityzmu.*

*W chwili obecnej i w najbliższym czasie jedną z najbardziej perspektywicznych form współpracy z Kościołem rzymskokatolickim jest umocnienie istniejących więzi regionalnych z diecezjami i parafiami Kościoła rzymskokatolickiego. Inną formą współpracy może stać się nawiązanie i rozwinięcie już*

istniejącej łączności z katolickimi Konferencjami Episkopatów<sup>3</sup>.

### **Uczestnictwo w międzynarodowych organizacjach chrześcijańskich i dialogu z tzw. ruchem ekumenicznym**

Znaczna część załącznika poświęcona jest uczestnictwu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego w ruchu ekumenicznym, w stosunku do którego, jak wynika z dokumentu, Cerkiew ta dystansuje się dość wyraźnie. Będąc członkiem Światowej Rady Kościołów, współpracując w jej komisjach z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, Rosyjska Cerkiew Prawosławna w omawianym dokumencie stwierdza: *Dialog Cerkwi prawosławnej z ruchem ekumenicznym nie oznacza uznania równowartości czy równoznaczności z pozostałymi uczestnikami ruchu<sup>4</sup>, a swoją rolę widzi jako wewnętrznego krytyka: (...) Z perspektywy wieloletniego udziału prawosławnych w ruchu ekumenicznym jest jasne, że świadectwo prawosławne może być skuteczne jedynie na zasadzie konsekwentnej, uzasadnionej krytyki założeń, treści, etosu, kontekstu kulturalno-historycznego i społecznego oraz samych podstaw duchowych innowierstwa. (...) Rosyjska Cerkiew Prawosławna w ciągu wszystkich lat swojego uczestnictwa w Światowej Radzie Kościołów zajmuje pozycję konstruktywnej krytyki w odniesieniu do ŚRK<sup>5</sup>.*

### **Co dalej z kontaktami katolicko-prawosławnymi?**

Trudno powiedzieć, w jakiej mierze dorobek Jubileuszowego Soboru w Moskwie z 2000 r. jest znany wśród wiernych rosyjskiego Kościoła prawosławnego i w całej Federacji Rosyjskiej.

<sup>3</sup>DJS załącznik: *Stosunki z Kościołem rzymskokatolickim*.

<sup>4</sup>DJS załącznik: *Uczestnictwo w międzynarodowych organizacjach chrześcijańskich i dialogu z tzw. ruchem ekumenicznym*.

<sup>5</sup>Tamże.



Dotyczy to także dokumentu „Podstawowe zasady stosunku Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do innowierstwa”, który, mimo opublikowania w internecie, zapewne nie kształtuje bezpośrednio codziennych zachowań wiernych świeckich wobec chrześcijan innych wyznań ani ich poglądów na miejsce Kościoła prawosławnego w ruchu ekumenicznym. Należy jednak sądzić, że dokumenty tej rangi mają wpływ na formację duchowieństwa i pośrednio tworzą klimat sprzyjający bądź nie wrażliwym kontaktom ludzi wierzących w Chrystusa. Czytając „Podstawowe zasady stosunku Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do innowierstwa” miałam wrażenie, że w jakiś sposób sprzyja on poglądom wyrażanym na forum „Pytania do duchownego” internetowej strony [www.pravoslavie.ru](http://www.pravoslavie.ru)<sup>6</sup>. Oto niektóre pytania i odpowiedzi, jakie znalazły się na tym forum na początku maja 2002 r.:

— *Jestem wierzącą katoliczką, ochrzczoneą w Kościele, ale już od czterech lat chodzę do Cerkwi prawosławnej. Co należy zrobić, aby zostać prawdziwą prawosławną?*

— Proszę poprosić dowolnego księdza prawosławnego, aby dokonał obrzędu włączenia do prawosławia.

— *Czy połączenie prawosławia i katolicyzmu jest zasadniczo możliwe?*

— Tak, o ile katolicy wyrzekną się dwóch swoich kardynalnych błędów: nauki o prymacie papieskim, tzn. o absolutnym pierwszeństwie biskupa rzymskiego, o darze nieomyślności jego nauczania oraz nauki o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna – innymi słowy wyrzekną się fałszywej nauki o Trójcy Świętej. Jeśli to nastąpi, to nie będzie żadnych niemożliwych do przezwyciężenia przeszkód do zjednoczenia katolicyzmu z prawosławiem, a dokładniej Kościoła rzymskiego z powszechnym Kościołem Chrystusowym. Z teologicznego punktu widze-

<sup>6</sup> Na stronę tę trafiałam przez odsyłacz z oficjalnej strony internetowej Patriarchatu Moskiewskiego.

nia można mówić nie o katolicyzmie, a o Kościele rzymskim, który w przeszłości oddzielił się od powszechnego prawosławia, ale zachował podstawy wiary Kościoła pierwotnego – kapłaństwo hierarchiczne i wiele cech kościelnej posługi. Ale czy którykolwiek z papieży zrezygnuje z prymatu i wyrzeknie się dogmatu o nieomyślności? Tego należy sobie życzyć i o to się modlić. Ale nie osiągnie się tego przez teologiczne rokowania i dyskusje polityczne.

— *Czy prawosławie uznaje ważność katolickiego chrztu i małżeństwa?*

— Uznaje, ale po wyrzeczeniu się herezji występujących w katolicyzmie.

— *Czy protestanci, mieszkający w Niemczech, którzy z powodu pochodzenia uznają protestantyzm za jedyną prawdziwą religię, będą zbawieni? To samo pytanie chciałbym postawić odnośnie do Australijczyków, żyjących w głębi kontynentu, którzy nigdy nie słyszeli o prawosławiu?*

— Są takie słowa u św. Pawła: „Tych, którzy są na zewnątrz sądzić będzie Bóg...” (1 Kor 5,13). Z pewnością lepiej, dając posłuch słowom apostoła, zostawić tych ludzi sądowi Bożemu i nie zaprzętać sobie głowy pytaniem, co z nimi będzie po śmierci. (...) Bóg dał człowiekowi drogę, którą można dojść do zbawienia. Tą drogą jest Cerkiew. I innej drogi nie ma. Powinniśmy iść tą drogą sami i pokazywać ją innym ludziom. A o zbawieniu tych, którzy, jak nam się wydaje, nigdy nie zdołają jej odnaleźć, wie tylko Bóg. I nasze, podobnego typu pytania i widoczna troska o życie wieczne protestantów i „Australijczyków, żyjących w głębi kontynentu” jest niczym w porównaniu z Opatrznością Boga-Miłości wobec człowieka. Ja z pewnością wiem jedno: droga proponowana człowiekowi przez protestantów, katolików, pogan itd. to droga czarów i zatracenia, i nie podejmuję się sądzić, czy człowiek – ten protestant, katolik, poganin itd., który z racji swojego geograficznego miejsca pobytu, urodzenia i innych przyczyn nie zdołał zostać prawosławnym, będzie zbawiony czy potępiony. I z tą

samą pewnością wiem to, że jeśli ja, nie daj Bóg, raptem porzucę prawosławie i zechcę zostać protestantem, katolikiem lub wyjechać w głąb kontynentu australijskiego, to nie będzie dla mnie żadnego usprawiedliwienia i czeka mnie wieczne potępienie. „Tych, którzy są na zewnątrz sądzić będzie Bóg”.

— *Proszę wyjaśnić, jaki jest stosunek Cerkwi prawosławnej do misjonarzy protestanckich, przyjeżdżających do Rosji, aby głosić Ewangelię? Jeśli ja, prawosławny, spotkam takiego misjonarza, jak powinienem się do niego odnosić?*

— Jeśli do pańskiego domu przyjdzie złodziej, jak Pan się do niego odniesie?

— *Moją uwagę zwróciła odpowiedź na pytanie, jaki jest stosunek Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do misjonarzy głoszących Ewangelię w Rosji; porównaliście ich ze złodziejami, ale dlaczego uważacie, że Rosyjska Cerkiew Prawosławna jest jedynym Kościołem, którego działalność jest dopuszczalna w Rosji? Moim zdaniem, macie takie same prawa jak oni!*

— Tak może sądzić wyłącznie ktoś odnoszący się obojętnie do swojego własnego zbawienia, ponieważ o Kościele Chrystusowym może się wypowiadać tylko z pozycji człowieka, który z Cerkwią nie ma nic wspólnego. Poza tym świadczy to o głębokim skażeniu wypowiadającego się. „Dlaczego związki rodzinne ogranicza Pan tylko do członków swojej rodziny; dlaczego myśli Pan, że w pańskim mieszkaniu może mieszkać tylko Pan ze swoją rodziną? A ja uważam, że w nim mogą mieszkać i ja, i pański sąsiad; mam takie same prawo do tego mieszkania jak Pan i mogę dysponować tym samym spadkiem, który należy jakoby tylko do Pana...” – czyż takie rozważania nie są absurdalne? Oczywiście, że tak. A to tylko słaba analogia. Zapewne także w czasach Chrystusa przychodzili do Niego ludzie z podobnymi pretensjami i mówili o tym, że nie jest On jedynym, który ludziom mówi o Bogu, a nawet jak Bóg. Chrystus nie podporządkowywał sobie ludzi, On mówił o miłości i tą miłością pociągał ludzi do siebie i swojego Ojca. Ale równocześnie mówił o wilkach i grabieżcach, przychodzących gubić Chrystu-

sowe stado. Mówi o nich teraz – i nie przestanie mówić – Kościół Chrystusowy, przestrzegając przed niebezpieczeństwem. A pańskiego prawa wyboru nikt nie narusza. Siłą do Chrystusa nikt nie ciągnie. Każdy wybiera sam, z kim chce trzymać: z Chrystusem czy z diabłem. A jeśli Cerkiew broni Pana przed wrogami zbawienia, to czyż można ją obwiniać o naruszanie praw człowieka? Czyż nie jest głupotą winić matkę za odciąganie ręki zabójcy od swego dziecka?

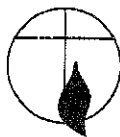
— *Jak należy się odnosić do katolików? Przecież nie wszyscy prawosławni będą zbawieni i nie wszyscy katolicy potępieni? Dlaczego dziewczyna-katoliczka, która wychodzi za mąż za prawosławnego, musi przejść na prawosławie; przecież oba Kościoły uznają wzajemnie 7 sakramentów?*

— Ostateczna wiedza o losach wszystkich ludzi jest w rękach Boga. Ale mamy Cerkiew, która za pośrednictwem świętych naucza, że droga katolicyzmu nie prowadzi do zbawienia. Fundament silnej prawosławnej rodziny – zgodna wiara małżonków, będących członkami Ciała Chrystusa – stanowi bardzo ważny warunek prawdziwie chrześcijańskiego i sakramentalnego związku. Tylko rodzina zgodna w wierze może stać się „Kościołem domowym” (Rz 16,5). Ale, z wyrozumiałością, Cerkiew dopuszcza związki z katolikami pod warunkiem wychowania dzieci w wierze prawosławnej.

Z dokumentu „Podstawowe zasady stosunku Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do innowierstwa” wynika pewna teologiczna wizja Kościoła prawosławnego, jego miejsca i roli pośród innych wyznań chrześcijańskich. Słowo „prawosławie” jest dosłownym starosłowiańskim tłumaczeniem greckiego terminu „ortodoksja” – „prawowierność”. Do etymologii prawosławia odwołuje się Sobór Jubileuszowy, podkreślając w dokumencie: *Prawosławie – to wewnętrzna jakość Cerkwi, zachowywanie prawd wiary, służebnego i hierarchicznego ustroju i zasad życia duchowego, nieprzerwanie i niezmiennie trwających w Cerkwi od czasów apostoelskich* (DJS 1.19). To dlatego jedyną drogą pojednania jest powrót heretyckich Kościołów chrześcijańskich (w tym Kościoła katolickiego) do prawdziwej – ortodoksyjnej –

jedności. I to przekonanie w praktyce eliminuje ekumeniczny dialog doktrynalny. Warto jednakże zauważyć, że *wewnętrzna jakość* prawosławia uzależniona jest od jego powszechności (katolickości), przejawiającej się zarówno we wzajemnym uznawaniu się wszystkich Kościołów prawosławnych (co, niestety, nie ma miejsca w praktyce), jak też przyjmowaniu wspólnego stanowiska we wszystkich kwestiach teologicznych przez wszystkie Kościoły prawosławne. Zatem omawiany dokument, jako przedstawiający stanowisko Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i nieuzgodniony z innymi Kościołami prawosławnymi, w pewnym sensie narusza *wewnętrzną jakość* prawosławia. A formułowana w nim eklezjologia przekłada się na język codziennego duszpasterstwa w sposób, którego przykładem jest internetowe forum „Pytania do duchownego”.

EWA OKULJAR-SCHIMDT, ur. 1953, matematyk-informatyk, pracuje w Instytucie Kardiologii w Warszawie. Należy do Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego w Polsce. Interesuje się rosyjskim prawosławiem, przyjaźni z osobami z prawosławnej wspólnoty w Moskwie, której duszpasterzem był o. Aleksander Mień.



Angelo Serra SJ

## Embrion ludzki – cenne narzędzie technologiczne?

Od embrionalnych komórek macierzystych  
do klonowania terapeutycznego\*

W sierpniu 2000 r. Wielka Brytania wykonała drugi krok na drodze przeciwko godności i prawom embrionu ludzkiego. Pierwszy krok, usankcjonowany prawnie 1 listopada 1990 r., przez około dwie trzecie głosów Izby Gmin i Izby Lordów, pozwolił na używanie do celów badawczych embrionów ludzkich – otrzymanych w różny sposób – aż do 14 dnia od zapłodnienia<sup>1</sup>.

Późniejsze przepisy zawęziły jednak zakres poszukiwań do badań nad ulepszeniem technik zapłodnienia *in vitro*, przygotowaniem skuteczniejszych środków antykoncepcyjnych oraz nad prenatalną diagnostyką chorób genetycznych.

### Kolejna inicjatywa

6 listopada 1998 r. grupa badaczy z Uniwersytetu w Wisconsin w Madison w Stanach Zjednoczonych, finansowana z prywatnych funduszy ofiarowanych przez Geron Corporation of Menlo Park (Kalifornia), opublikowała pracę<sup>2</sup>, ukazującą możliwość otrzymywania z komórek embrionów ludzkich w piątym dniu od zapłodnienia, komórek wielopotencjalnych jeszcze

\*A. Serra SJ, *Embrione umano: prezioso strumento tecnologico? Dalle „cellule staminali embrionali” alla „donazione terapeutica”*, „La Civiltà Cattolica”, nr 24/2001, s. 531-668.

<sup>1</sup>Por. *Human fertilization and Embryo Act*, „Lancet” 336(1990)1, s. 184.

<sup>2</sup>Por. J.A. Thomson, J. Itskovitz-Eldor, S.S. Shapiro i in., *Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts*, „Science” 283(1998)1, s. 145-147.

niezróżnicowanych, zwanych macierzystymi komórkami embrionalnymi (Embryo Stem Cells lub ES). W rzeczywistości wcześniejsze badania przeprowadzone głównie na myszach<sup>3</sup> dowiodły, że macierzyste komórki embrionalne mogłyby dać początek, wskutek różnicowania się spontanicznego lub wzbudzonego, komórkom tworzącym bardziej różnorodne rodzaje tkanek. Wydawało się, że znaleziono w końcu niewyczerpane źródło komórek, z którego można otrzymać inne komórki: nerwowe, mięśniowe, nabłonkowe, krwi itd. Zabezpieczone przed odrzutem, wszczepione w chore organy, komórki te pozwoliłyby na leczenie i powrót do zdrowia osobom dotkniętym poważnymi patologiami typu choroba Parkinsona, Alzheimera, cukrzyca. Z czysto naukowego i technologicznego punktu widzenia jest to wielka nadzieja medycyny.

To obiecujące wydarzenie nie spotkało się z żadnymi ograniczeniami na szczeblu politycznym. Pod silnym naciskiem ze strony naukowców, lekarzy i opinii publicznej, w Wielkiej Brytanii, w czerwcu 1999 r., rząd T. Blaira poprosił naczelnego dyrektora ds. zdrowia, Liama Donaldsona, o utworzenie komitetu, mającego określić, czy można rozszerzyć zakres badań nad embrionami ludzkimi. *Badania te mogłyby prowadzić do uzyskania większej wiedzy – i ewentualnie nowego sposobu leczenia – chorych lub uszkodzonych tkanek i organów, jak również chorób spichrzeniowych*<sup>4</sup>. Następnym krokiem było powołanie 18 sierpnia Grupy Ekspertów Komitetu; a rok później, 14 sierpnia 2000 r., podano do publicznej wiadomości końcową treść Dokumentu<sup>5</sup>. Zaproponowano w nim zasadnicze „tak” dla dwóch nowych metod rozszerzających użycie embrionów ludzkich we wczesnej fazie rozwoju do dwóch obszarów badań:

<sup>3</sup> Por. E.J. Robertson, *Embryo-derived stem cell lines*, w: tenże (red.), *Teratocarcinomas and embryonic stem cells: A practical approach*, Oxford, s. 71-112.

<sup>4</sup> Choroby lizosomalne spichrzeniowe są to dziedzicznie uwarunkowane wady metaboliczne, w których brak lub zmniejszona aktywność jednego z enzymów (kwasnej hydrolazy) prowadzi do spichrzenia w różnych narządach nie rozłożonych przez nie substancji: lipidów (lipidozy), mukopolisacharydów (mukopolisacharydozy), glikoproteidów (glikoproteidozy) lub też wszystkich trzech rodzajów związków (mukolipidozy) – przyp. tłum.

<sup>5</sup> Por. Department of Health, *Stem Cell Research: Medical Progress with Responsibility*, 14 VIII 2000, <http://www.doh.gov.uk/cegc/goversp.htm>

przygotowania embrionalnych komórek macierzystych i klonowania terapeutycznego.

„Odpowiedź Rządu na Zalecenia Grupy Ekspertów” była natychmiastowa. Głosiła: *Rząd w pełni akceptuje zalecenia przedstawione w Raporcie i jeśli to konieczne, gdy tylko pozwoli na to kalendarz obrad parlamentarnych, przygotowuje akty prawne, aby mogły one wejść w życie*<sup>6</sup>. 19 grudnia 2000 r. Izba Gmin 366 głosami za i 174 przeciw zaaprobowała rządowy tekst, zezwalający na pobieranie komórek macierzystych z embrionów ludzkich i klonowanie terapeutyczne, a 22 stycznia 2001 r. przyjęła go Izba Lordów. W ten oto sposób, pod egidą „humanitarnej misji medycyny”, zatwierdzono prawnie kolejny akt agresji wymierzony w ludzki embrion, który zredukowano do cennego narzędzia technologicznego.

Skrótowe przedstawienie tego, co zawierają, na poziomie naukowo-technologicznym, te dwa nowe kierunki badań, mające znaleźć zastosowanie w przyszłości, oraz krótka wzmianka o późniejszych reperkusjach na szczeblu polityczno-społecznym w innych państwach, pozwolą lepiej zrozumieć obiektywne aspekty tej decyzji i prześledzić zawarte w niej ważne problemy etyczne.

## Od embrionu do komórek macierzystych

Za macierzystą<sup>7</sup> uważa się komórkę mającą dwie właściwości: zdolność nieograniczonego lub przedłużającego samoodnawiania się, tzn. dzielenia się przez długi czas bez różnicowania się w jeden szczególny typ komórki, np. mięśniowej czy nerwowej, oraz zdolność dawania początku komórkom potomnym z ograniczoną możliwością proliferacji (rozmnażania się przez podział), z których wywodzą się populacje komórek wysoko zróżnicowanych (nerwowych, mięśniowych, krwi itd.). Od blisko trzydziestu lat komórki macierzyste pobierane z dojrzałych

<sup>6</sup>Tenże, *Government Reponse to the Recommendation made in the Chief Medical Officer's Expert Group Report: Stem Cell Research – Medical Progress with Responsibility*, 16 VIII 2000, tamże.

<sup>7</sup>Por. D.R. Marshak, D. Gottlieb, R.L. Gardner, *Introduction: Stem cell biology*, w: ci (red.), *Stem Cell Biology*, Cold Spring Harbor, NY 2001, s. 1-16.



tkanek – również ludzkich<sup>8</sup> – bądź z tkanek płodowych i embrionalnych zwierząt laboratoryjnych<sup>9</sup> utworzyły ogromne pole dla badań naukowych. Jednakże niedawno uwaga społeczeństwa skoncentrowała się na niespodziewanie osiągniętym celu, tzn. na produkcji embrionalnych komórek macierzystych *in vitro*.

Z tego, co wiadomo do tej pory, ich produkcja wymaga<sup>10</sup>: tworzenia *in vitro* embrionów ludzkich lub zużycia niewykorzystanych, zamrożonych lub nie, embrionów pozostałych po próbach zapłodnienia metodą technicznie nadzorowanej reprodukcji *in vitro*; ich rozwoju, aż do stadium blastocysty o ok. 60-120 komórkach; pobrania z tych ostatnich około 30-40 komórek stanowiących ich wewnętrzną masę komórkową (węzeł zarodkowy) (ICM) – działanie to pociąga za sobą zatrzymanie rozwoju embrionalnego i zniszczenie embrionu; hodowli tychże komórek, z uwzględnieniem szczególnych środków i odpowiedniego podłoża, aż do ukształtowania – na skutek ich nieprzerwanego rozmnażania – populacji komórek autonomicznych, zwanych liniami komórkowymi. Są one zdolne do nieskończonego rozmnażania przez miesiące i lata, zachowując cechy właściwe komórkom macierzystym, od tego pochodzi ich nazwa – embrionalne komórki macierzyste.

To właśnie tych komórek należałoby użyć do przygotowania komórek zróżnicowanych, czyli wyposażonych w dobrze określone właściwości strukturalne i funkcjonalne, jakie mają np. komórki mięśniowe, nerwowe, nabłonkowe, morfotyczne krwi i rozrodcze. Zdolność embrionalnych komórek macierzystych do różnicowania się została przedstawiona przez J.A. Thomsona i jego współpracowników. Jednak aby ukazać wielopotencjalność komórek zróżnicowanych otrzymanych z komórek macierzystych i odkryć sposoby ich produkcji w dużej ilości musiano podążać nowymi drogami. G. Keller i H.R. Snodgrass z widocznym entuzjazmem podsumowali przyszłość tego nowego

<sup>8</sup>Por. M. Loeffler, C.S. Potten, *Stem cells and cellular pedigrees – a conceptual introduction*, w: C.S. Potten (red.), *Stem Cells*, London 1997, s. 1-27; D. Van der Kooy, S. Weiss, *Why Stem Cells?*, „Science” 287(2000)1, s. 439-441.

<sup>9</sup>Por. A. Smith, *Embryonic stem cells*, w: D.R. Marshak i in. (red.), dz. cyt., s. 205-230.

<sup>10</sup>Por. J.A. Thomson, J. Itskovitz-Eldor, S.S. Shapiro i in., dz. cyt.

obietującego obszaru badań zwięzłym spostrzeżeniem: *Jest oczywiste, że technologia komórek macierzystych zarodka zrewołucjonizowała współczesną biologię i oferuje wyjątkowe, nie mające sobie równych możliwości zrozumienia mechanizmów, które kontrolują fundamentalne procesy biologiczne. Rozwój embrionalnych komórek macierzystych i ludzkich komórek rozrodczych jest kamieniem milowym w możliwości zastosowania tej technologii w bezpośrednim leczeniu ludzkich chorób. (...) Niezbędne będą DALSZE POWAŻNE BADANIA w celu wykorzystania potencjału terapeutycznego tych komórek, jednakże nowo uzyskane terapie udowodnią, że wysiłek był w pełni uzasadniony*<sup>11</sup>.

### **Od komórek macierzystych do komórek zróżnicowanych**

Przejście od embrionalnych komórek macierzystych do komórek zróżnicowanych było krokiem koniecznym. Droga została już przygotowana przez szybki rozwój owocnych linii badań prowadzonych na myszach, odkąd w 1977 r. udało się wyprodukować embriony *in vitro* i wyhodować pobrane z nich komórki<sup>12</sup>. Z badań tych otrzymano najważniejsze informacje na temat różnicowania embrionalnych komórek macierzystych w komórki hemopoetyczne i rozrodcze, nerwowe, mięśniowe oraz tkanki tłuszczowej, jak i o mechanizmach w nich działających, przede wszystkim na poziomie genetycznym. Te wszystkie wiadomości z pewnością ułatwiły badania. Podążano w kierunku analogicznych poszukiwań i badań nad ludzkimi embrionalnymi komórkami macierzystymi<sup>13</sup>. Metoda ta doprowadziła już do pewnych rezultatów, takich jak produkcja komórek sekrecyjnych insuliny i miocytów mających właściwości strukturalne i czynnościowe kardiomiocytów. Z ostrożną satysfakcją J.A. Thompson i jego współpracownicy trzy lata po

<sup>11</sup> Por. G. Keller, H.R. Snodgrass, *Human embryonic stem cells: the future is now*, „Nature Medicine”, nr 5/1999, s. 151.

<sup>12</sup> Por. B.L.M. Hogan, R. Tilly, *In vitro culture and differentiation of normal mouse blastocysts*, „Nature”, nr 265/1997, s. 626-629.

<sup>13</sup> Por. M.F. Pera, *Human pluripotent stem cells: a progress report*, w: „Current Opinion in Genetics and Development”, nr 11/2001, s. 595-599.

swoim odkryciu napisali: *Wychodzą na jaw dane pokazujące, że komórki ludzkie ES mogą rozpoczynać in vitro swoiste procesy różnicowania się w wiele tkanek i typów komórkowych. (...) Ponieważ mają one podwójną zdolność nieskończonej proliferacji i różnicowania się w wielorakie typy tkanek, komórki ludzkie ES mogłyby dostarczyć nieograniczoną ilość tkanek do ludzkich przeszczepów (...). JEDNAKŻE WIELE PRZESZKÓD STOI JESZCZE NA DRODZE EKSPERYMENTOWANIA KLINICZNEGO, KTÓRE NIE WZBUDZA ZAUFANIA*<sup>14</sup>. W celu zgłębienia tych możliwości, zostały podjęte nowe kierunki badań, służące przede wszystkim zidentyfikowaniu molekularnych procesów komórek macierzystych podatnych na znaczące modyfikacje strukturalne i podlegających następczym zmianom czynnościowym.

W tym właśnie punkcie zogniskowały się obecnie badania nad ludzkimi embrionalnymi komórkami macierzystymi. Z czasem dojdziemy do większej wiedzy i nowych postępów technologicznych, a przez to do bardziej wiarygodnych informacji o możliwościach urzeczywistnienia nadziei, która stymuluje dzisiaj umysły badaczy i biotechnologów oraz fascynuje społeczeństwo. Być może okaże się – sugerują to najnowsze dane dotyczące znaczących postępów w badaniach nad dorosłymi komórkami macierzystymi<sup>15</sup> – że ta prowokacyjna linia badań nad embrionalnymi komórkami macierzystymi nie jest tak niezbędna jak przypuszczają niektórzy, a przede wszystkim nie jest całkowicie wolna od ryzyka dla biorców w przypadku wykorzystywania otrzymanych z nich komórek zróżnicowanych.

## Klonowanie terapeutyczne

Jedną z głównych przyczyn produkcji embrionalnych komórek macierzystych stanowią zaawansowane terapie tkanek i organów przy użyciu implantów zdrowych komórek i tkanek.

<sup>14</sup>J.S. Odorico, D.S. Kaufman, J.A. Thomson, *Multilineage differentiation from human embryonic stem cell lines*, „Stem Cells”, nr 19/2001, s. 193-204.

<sup>15</sup>Por. C.S. Potten (red.), dz. cyt.; Pontificia Accademia per la Vita, *Dichiarazione sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umane*, „L'Osservatore Romano”, 25 VIII 2000, s. 6, gdzie jest zawarta bogata literatura.

D. Solter i J. Gearhart już w marcu 1999 r. zarysowali najważniejsze linie efektywnego wykorzystania do tego celu embrionalnych komórek macierzystych. Koniecznym wymogiem stało się przygotowanie, stosownie do potrzeb, wyspecjalizowanych linii komórek zróżnicowanych; ale perspektywa ich otrzymania wydawała się odległa. Nawet w przypadku sukcesu, bardzo trudno byłoby mieć pewność co do całkowitej nieobecności komórek macierzystych w przeszczepie czy w implancie terapeutycznym. Wiązałoby się z tym także ryzyko rozwoju nowotworów w następstwie nieprawidłowej regulacji podziału komórkowego lub obecności komórek genetycznie zmodyfikowanych. Co więcej, niezbędne byłyby późniejsze manipulacje inżynierii genetycznej na otrzymanych komórkach lub ich implantach, w celu uniknięcia odrzutu z powodu niezgodności immunologicznej ze strony biorcy.

Z tych to powodów badacze zaproponowali odpowiednią drogę przygotowania ludzkich wielopotencjalnych embrionalnych komórek macierzystych. Komórki te, zawierające określoną informację genetyczną konkretnego dawcy, najczęściej pacjenta, zostałyby następnie poddane zróżnicowaniu się tkanek<sup>16</sup>. Wymaga to przeniesienia jądra komórki somatycznej określonego osobnika w ludzki oocyt bezjądrowy, w wyniku czego następuje rozwój embrionalny oocyta ze zmienionym jądrem aż do stadium blastocysty; wyciągnięcie z niej komórek masy wewnętrznej (węzła zarodkowego) (ICM), produkcja ES, a w końcu, pożądaných komórek zróżnicowanych. Komórki te, leczone w razie konieczności za pomocą terapii genowej, byłyby zatem gotowe do przeszczepu, bez ryzyka odrzutu. Niewątpliwie w tym przypadku embrion, któremu udaje się zapoczątkować swój własny rozwój, jest klonem – w stadium embrionalnym – dawcy jądra, utworzonym w celu czysto badawczym i ewentualnie terapeutycznym. Tak powstało wyrażenie „klonowanie terapeutyczne” – w celu wskazania tego procesu i odróżnienia go od tzw. klonowania reprodukcyjnego, które wymaga

<sup>16</sup> Por. D. Solter, J. Gearhart, *Putting stem cells to work*, „Science”, 283(1999)1, s. 469; M.J. Munsie, A.E. Michalska, C.M. O'Brien i in, *Isolation of pluripotent embryonic stem cells from reprogrammed adult mouse somatic cell nuclei*, „Current Opinion in Biology”, nr 10/2000, s. 989-992.

dla dalszego rozwoju wszczepienia w macicę oocyta ze zmienionym jądrem. Tymczasem sami autorzy propozycji zauważają, z pewnym wahaniem, wynikające z niej problemy natury etycznej: *Jest to najprostsza droga, jednakże zakłada użycie ludzkiej blastocysty, której zdolność rozwijania się w byt ludzki, choć niepewna, to jednak istnieje. Pociąga ona za sobą również „zaburzenie” zdolności rozwoju przy otrzymywaniu komórek nie mających tej zdolności*<sup>17</sup>. Pomimo tych zastrzeżeń, w rzeczywistości proces klonowania terapeutycznego jest jedną z technik wykorzystywanych w licznych laboratoriach, przede wszystkim w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych i Japonii<sup>18</sup>.

## Nauka, społeczeństwo, polityka i etyka

M.F. Pera, australijski badacz bardzo zaangażowany w tę dziedzinę, podsumował sprawozdanie z postępów badań nad embrionalnymi macierzystymi komórkami stwierdzeniem: *Badania wielopotencjalnych ludzkich komórek macierzystych znajdują się jeszcze w fazie początkowej, ale już teraz widzimy postępy umożliwiające zastosowanie tych komórek w biologii i w medycynie. (...) Pozostają jeszcze KONTROWERSJE ETYCZNE co do pobierania i użycia wielopotencjalnych komórek macierzystych, lecz nie ma jeszcze alternatywnego typu komórek z równoważnymi własnościami wielopotencjalności i nieśmiertelności. Te*

<sup>17</sup> D. Solter, J. Gearhart, dz. cyt., s. 469.

<sup>18</sup> Do krajów, które zaangażowały się w ten kierunek badań, Stany Zjednoczone dołączyły jako pierwsze. W „The Journal of Regenerative Medicine” (26 XI 2001), grupa 6 badaczy Advanced Cell Technology z Worcester (MA) opublikowała rezultaty, osiągnięte do tej pory przy użyciu dwóch aktywacji komórki, która dałaby początek klonowi. Na 41 przeprowadzonych prób: w 5 nie stwierdzono żadnych oznak rozwoju, w 11 był pewien ruch, aż do uformowania się jednej komórki z jądrem pozornie podobnym do pronucleo zygoty; w 19 rozwój zablokował się na stadium 4-6 komórek; w 6 osiągnięto strukturę licznych komórek z jamą blastocysty, ale w żadnym z nich nie było widocznej wewnętrznej masy komórkowej, która w normalnym rozwoju stanowi embrioblast. Z braku wystarczających elementów do poprawnej interpretacji otrzymanych rezultatów pozostaje pytanie: chodziło o rozwój embrionalny czy o tworzenie stosu komórek bez żadnej integracji wskazującej na prawdziwą jedność całości? Bez wątpienia jednakże intencja wyprodukowania ludzkich klonów embrionalnych była oczywista; i do niej można by oczywiście dojść wraz z postępem badań, jak to miało i ma miejsce ze zwierzętami. Społeczeństwo było na ogół wstrząśnięte.

*kontrowersje MUSZĄ ZOSTAĆ ROZWIĄZANE, ponieważ warunkiem pomyślnego zastosowania tych komórek w badaniach i w medycynie będzie wszechstronna współpraca badaczy*<sup>19</sup>.

W rzeczy samej, nie można przymknąć oczu na poważny problem etyczny, jaki pojawił się w tej nowej dziedzinie. Można go ująć następująco: czy produkcja i użycie embrionów ludzkich oraz niszczenie ich w piątym dniu ich własnego rozwoju, kiedy ich indywidualne życie jest już rozpoczęte, jest dobre czy złe, słuszne czy niesłuszne? Problem ten nieuchronnie wywołuje reperkusje społeczne i wobec tego powinien zostać uwzględniony w rozwoju nauki i technologii, by bronić wspólne dobro człowieka i społeczeństwa. Jednakże wydaje się oczywiste, że władza polityczna, do której należy w sposób szczególnie ten obowiązek, pod silnym naciskiem przemownej i bezkompromisowej kultury naukowo-technologicznej, przyczyniła się do podjęcia decyzji wymagających większego zainteresowania prawdziwym dobrem społeczeństwa. Przywołanie tego, co rzeczywiście miało i nadal ma miejsce w różnych państwach, szczególnie w tych bardziej zaawansowanych w badaniach naukowych i technologicznych, jest tego dowodem.

W STANACH ZJEDNOCZONYCH osoby korzystające ze środków publicznych, głównie w NIH (National Institutes of Health) napotykały duże trudności. W istocie, Kongres potwierdził, że *utrzymywanie ze środków federalnych badań, w których embriony ludzkie będą niszczone, odrzucane czy świadomie narażone na ryzyko poważnych zmian i śmierci nie będzie nigdy możliwe*<sup>20</sup>. Po tym sprzeciwie nastąpiły: naglące wezwanie ze strony naukowców, lekarzy do zweryfikowania prawa; następnie deklaracja ze strony Department of Health and Human Services (DHHS), podtrzymującego, iż badania dokonywane na embrionalnych komórkach macierzystych otrzymanych od dawców prywatnych nie powodują pogwałcenia prawa; i, w końcu, oficjalny protest 73 naukowców – wśród nich 67 laureatów Nagrody Nobla: *Razem z innymi organizacjami badawczymi i grupami pacjentów utrzymujemy, że aktualne stanowisko DHHS*

<sup>19</sup>M.F. Pera, dz. cyt., s. 598.

<sup>20</sup>E. Marshall, *Use of stem cells still legally murky, but hearing offers hope*, „Science” 282(1998)1, s. 962.

jest przewidujące i godne pochwały. Przyczynia się ono do ochrony świętości, nienaruszalności ludzkiego życia, nie krepując badań biomedycznych, szczególnie istotnych dla zrozumienia i leczenia chorób człowieka<sup>21</sup>.

Ponadto, National Bioethics Advisory Committee (NBAC), który zbadał ów problem, zalecił<sup>22</sup> rządowi federalnemu przeznaczyć środki nie tylko na badania nad komórkami macierzystymi, ale również na ich produkcję. W tej sytuacji NIH sporządził końcowe „wytyczne”, opublikowane 23 sierpnia 2000 r.<sup>23</sup> Jednym słowem, badacze NIH mogliby: pobierać wielopotencjalne komórki macierzyste z tkanek płodowych; pracować na embrionalnych komórkach macierzystych przygotowanych przez innych badaczy, utrzymywanych ze środków prywatnych, oczekując na sprecyzowanie warunków etycznych co do pobierania komórek macierzystych tylko z embrionów zamrożonych, przygotowanych w celu leczenia niepłodności oraz od dawców; nie mogliby natomiast pracować na komórkach macierzystych otrzymanych z transferu jądrowego, tzn. działać w obszarze klonowania terapeutycznego.

Wytyczne te, przyjęte z aplauzem przez wielu naukowców, stowarzyszenia pacjentów i samego prezydenta Clintona zostały później zawężone przez prezydenta Busha. W przemówieniu do narodu amerykańskiego, 9 sierpnia 2001 r., ogłosił swoją decyzję: *Jako rezultat badań sponsorowanych ze środków prywatnych istnieje już ponad 60 linii komórek macierzystych genetycznie zróżnicowanych. Utworzone ze zniszczonych już embrionów, mają zdolność nieograniczonego regenerowania się, tworząc możliwości dla badań. Uważam, że będziemy musieli zgodzić się na przyznanie funduszy federalnych na użytek badań wykonywanych na liniach komórkowych już istniejących, co do których decyzja dotycząca życia-i-śmierci została już podjęta*<sup>24</sup>. To oportunistyczne rozwiązanie było szeroko komentowa-

<sup>21</sup> „Science over Politics”, *ivi*, nr 283/1999, s. 849.

<sup>22</sup> Por. E. Marshall, *Ethicists back stem cell research, White House treads cautiously*, tamże, nr 285/1999, s. 502.

<sup>23</sup> Por. G. Vogel, *Researchers get green light for work on stem cells*, tamże, nr 289/2000, s. 442.

<sup>24</sup> *Transcript of President Bush's nationally televised 9 August speech on stem cell research*, „Science” 293(2001)1, s. 245.

ne<sup>25</sup>, przede wszystkim jeśli chodzi o liczbę i jakości dyspozycyjnych linii oraz duże ograniczenia ciężące jedynie na badaczach utrzymywanych z funduszy publicznych.

Ustawą z 30 listopada 2000 r. w JAPONII<sup>26</sup>, zabroniono klonowania istot ludzkich. Rząd przyjął jednak petycję Komitetu Bioetyki Rady Nauki i Techniki, aprobującą przygotowanie i użycie ludzkich embrionalnych komórek macierzystych poczynawszy od embrionów pozostałych z technologicznego leczenia bezpłodności aż po embriony dostarczone do badań ze źródeł nie objętych ogólnie przyjętym porozumieniem. Zaakceptowane przez Ministerstwo Edukacji wytyczne obowiązują bez względu na źródła funduszy i pozwoliły na rozpoczęcie badań od września 2001 r.

W IZRAELU i AUSTRALII<sup>27</sup> dopiero niedawno przyzwolono na pobieranie embrionalnych komórek macierzystych i klonowanie terapeutyczne. W Izraelu zezwolił na to Komitet Bioetyki Akademii Nauki i Studiów Humanistycznych; w Australii, po dwóch latach dyskusji, Komitet rządowy, który poparł ustawę pozwalającą tylko na użycie embrionów pozostałych po leczeniu bezpłodności, wymagającą trzyletniego moratorium dla klonowania terapeutycznego.

W Europie obraz jest o wiele bardziej złożony. W rzeczywistości, Konwencja na temat Biomedycyny i Praw Człowieka, zredagowana przez Radę Europy i przedłożona do podpisu krajom europejskim 7 kwietnia 1997 r. w Oviedo, zostawiała każdemu narodowi wolność podjęcia własnych decyzji dotyczących badań nad embrionami ludzkimi, wykluczając jednak ich produkcję do celów badawczych (art. 18, ustęp b). WIELKA BRYTANIA jako pierwsza podjęła decyzję. Ominęła jednak całkowicie art. 18 ustęp b, pozwalając tym samym także na produkcję embrionów wyłącznie do celów badawczych.

<sup>25</sup> Por. C. Golden, *NIH's list of 64 leaves question*, tamże, 293(2001)1, s. 567; tenże, *HHS inks cell deal. NAS calls for more lines*, tamże, s. 996.

<sup>26</sup> Por. D. Normile, *Human cloning ban allows some research*, tamże, 292(2000)2, s. 231; tenże, *Report would open up research in Japan*, tamże, nr 287/2000, s. 949; tenże, *Japan readies rules that allow research*, tamże, nr 293/2001, s. 775.

<sup>27</sup> Por. L. Dayton, G. Vogel, *Reports give green light in Australia, Israel*, tamże.



W NIEMCZECH<sup>28</sup>, gdzie do tej pory prawo zabrania produkcji komórek macierzystych z embrionów ludzkich, od marca 2001 r. prowadzi się ożywioną dyskusję na temat zaproponowanych przez Deutsch Forschungsgemeinschaft (DFG) wytycznych pozwalających zainteresowanym badaczom na import embrionalnych komórek macierzystych. Dyskusja jest ostra z powodu ogromnej różnicy między stanowczo negatywnym stanowiskiem prezydenta Niemiec, Johannesesa Raua, który twierdzi, że *pewne możliwości i plany biotechnologii i inżynierii genetycznej są przeciwko fundamentalnym wartościom życia ludzkiego*, a bardziej ustępliwym stanowiskiem kanclerza Gerharda Schrödera, który, opowiadając się za nowymi możliwościami terapeutycznymi, nie wyklucza ograniczonego badania nad komórkami embrionalnymi, uważając, jak o tym zapewniał w dyskusji w Bundestagu 31 marca, że *etyka opieki i pomocy zasługuje na taki sam szacunek jak etyka stwarzania*.

W SZWAJCARII<sup>29</sup>, Schweizerischer Nationalfonds (SNF), główna fundacja na rzecz badań, wstrzymała na czas nieokreślony ofertę udzielenia środków pieniężnych na import embrionalnych komórek macierzystych do badań, aż do momentu, gdy Narodowa Komisja Etyczna przedyskutuje ten problem. We FRANCJI<sup>30</sup>, według ostatnich informacji, rząd Jospina z otwartymi ramionami przyjął stanowisko rządu angielskiego i zgodnie z opinią Rady Państwa i stanowiska prezydenta Jacques'a Chiraca dopuści do używania embrionów ludzkich pozostałych po technologicznym leczeniu niepłodności do produkcji embrionalnych komórek macierzystych, ale nie pozwoli używać ich do procesów klonowania terapeutycznego.

We WŁOSZACH, 28 grudnia 2000 r.<sup>31</sup> został rozpowszechniony tekst wniosków zebranych przez Komisję ds. Badań, utwo-

<sup>28</sup>Por. R. Koenig, G. Vogel, *German leaders spar over bioethics*, tamże, 292(2001)1, s. 811.

<sup>29</sup>Por. ci, *Swiss stem cells frozen*, tamże.

<sup>30</sup>Por. J.-Y. Nau, *En France, le projet de la loi apparaît en net recul par rapport aux souhaits initiaux du gouvernement*, „Le Monde”, 21 VI 2000, s. 3.

<sup>31</sup>Por. Ministero della Sanita – Commissione di Studio Sull'uso di Cellule Staminali per Finalita Terapeutiche, *Relazione Conclusiva*, Roma 28 XII 2000, <http://www.sanita/bacheca/cellstami/relazione-conclusiva.pdf>; zob. też A. Bompiani, *I lavori della Commissione ministeriale per lo studio della utilizzazione delle cellule staminali*, In *Medicina e Morale* 2001, n. 1.101-125; n. 2.299-339.

rzoną przez Ministerstwo Zdrowia i kierowaną przez uhonorowanego nagrodą Nobla Renato Dulbecco. Tekst ten, dotyczący użycia komórek macierzystych, został zaaprobowany większością głosów (18 na 25) i przyjęty przez ministerstwo. Zawiera on obecnie tylko proponowane opinie i zalecenia, wśród których fundamentalnymi, dotyczącymi komórek macierzystych, są: jednomyślna ocena etycznej dopuszczalności trzech źródeł komórek macierzystych: organizm dorosły, pępowina, poronione płody, wyłączając komórki z linii zarodkowych, rozrodczych; zaakceptowanie większością głosów (18 na 25) użycia embriónów pozostających w klinikach płodności do produkcji embriónalnych komórek macierzystych, wbrew stanowczo negatywnej opinii pozostałych (7 na 25).

### Ku refleksji etycznej

Decyzje podjęte przez narody, które zmierzyły się z nowymi perspektywami i poważnymi problemami etycznymi związanymi z tym nowym obszarem badań, choć różnią się co do zasięgu granic normatywnych, uwypuklają poważną sytuację społeczną w świecie uważanym za postępowy. Cechuje ją degradacja – lub jej niebezpieczeństwo – dwóch fundamentalnych wartości społecznych: godności osoby ludzkiej oraz jej prawa do życia od poczęcia. Reasumując, aktualnie, w obu kierunkach badań – embriónalnych komórek macierzystych i klonowania terapeutycznego – embriony ludzkie rozwinięte aż do ok. piątego dnia od zapłodnienia bądź od zamiany jądra, są niszczone w celu otrzymania komórek macierzystych, zdolnych do dawania początków, w następstwie procesów różnicowania, ściśle określonym typom pożądanym komórek. Każdemu, kto zastanawia się nad odpowiedzialnością za własne czyny – czy będzie to naukowiec, technolog, osoba odpowiedzialna za przemysł biotechnologiczny – nasunie się pytanie: Jakże racje musiałyby zostać przytłoczone, by powstrzymać etycznie usprawiedliwione i legalnie dozwolone niszczenie – otwarcie mówiąc: zabijanie – tak wielu embriónów ludzkich?

Odpowiedź została dana w Raporcie Donaldsona: *Niektórzy twierdzą, że embrión nie wymaga ani nie zasługuje na szczególną uwagę moralną; Komitet natomiast popiera stanowisko osób uznających wyjątkowe prawo embriónu jako potencjalnej osoby ludzkiej, ale utrzymujących, że szacunek należy embriónowi*

jest proporcjonalny do stopnia jego rozwoju, i że ten szacunek, przede wszystkim w stadiach początkowych, może być zrównoważony przez potencjalne korzyści płynące z badań<sup>32</sup>. 7 września 2000 r. Parlament Europejski<sup>33</sup> w odpowiedzi na Raport Donaldsona podjął rezolucję, w której sformułował wezwania: do rządu brytyjskiego, nawołujące do rozpatrzenia stanowiska dotyczącego klonowania embrionów ludzkich (nr 3); do wszystkich krajów członkowskich do wprowadzenia normatywnych ograniczeń zabraniających wszystkich form badań nad jakimkolwiek typem klonowania ludzkiego (...) oraz do przewidzenia sankcji karnych za ich naruszenie (nr 4); do uczynienia możliwie największego wysiłku na poziomie politycznym, legislacyjnym, naukowym i ekonomicznym w celu popierania terapii wykorzystujących komórki macierzyste jednostek dorosłych (nr 5). Z pewnością był to ważny krok; ale fakt, że ta rezolucja została podjęta niewielką przewagą głosów – 237 przeciwko 230 i 43 wstrzymujących się – jest wyraźnym znakiem ogromnego rozdźwięku w etycznym postrzeganiu tych ważnych problemów dotyczących człowieka, jego godności, praw i jego przyszłości.

Świadomi tego rozdźwięku, biorąc pod uwagę tych, którzy nie chcą lub nie potrafią zdać sobie sprawy z powodów będących jego przyczyną, czujemy się w obowiązku stwierdzić, że pod presją dominującej dziś kultury technologicznej, otwartej na nowe kierunki badań, zaczyna się wykorzystywać ludzki embrion, zdegradowany do cennego narzędzia technologicznego, pod pretekstem postępów nauki, technologii i w szczególności medycyny, do nowych ważnych metod terapeutycznych służących człowiekowi. Wykorzystanie jest tym bardziej karygodne, ponieważ często podsycane celami komercyjnymi<sup>34</sup>. Jednak ten sam Raport Donaldsona z dużą uczciwością uznał i podkreślił, że znaczna część opinii publicznej uważa, że użycie jakiegokolwiek embrionu do celów badawczych jest niemoralne i nie

<sup>32</sup> Por. Department of Health, *Stem Cell Research: Medical Progress with Responsibility*, 16 VIII 2000, <http://WWW.doh.gov.uk/cegc/stemcellreport.htm>. Przytoczone cytaty znajdują się w podtytule *Ethical considerations*, n. 17.

<sup>33</sup> *Risoluzione del Parlamento Europeo sulla clonazione umana*, 7 IX 2000, <http://www.bioeticacristiana.it/testi/clonazione3.htm>

<sup>34</sup> Por. E. Marshall, *The business of stem cells*, „Science” 287(2000)1, s. 419-421.

do przyjęcia<sup>35</sup>. W istocie do tego stanowiska wobec embrionu ludzkiego prowadzi znajomość biologicznej prawdy i rozsądne przemyślenie jego rzeczywistego statusu ontologicznego.

Kościół katolicki nie narzuca tego stanowiska na mocy wiary, którą wyznaje, przyczyniając się w ten sposób – jak to usiłuje się oszczerczo wmówić – do zahamowania postępu naukowego. Wprost przeciwnie, Instrukcją „Donum vitae”, potwierdza, że jest ono *zainspirowane należną człowiekowi miłością pomagającą mu rozpoznać i uszanować jego prawa i obowiązki*<sup>36</sup>, podyktowane rozumem, właściwe człowiekowi, który zastanawia się nad sobą i nad swoimi czynami, czerpiąc z tego swoją odpowiedzialność.

W najnowszej Deklaracji<sup>37</sup> Papieska Akademia ds. Życia, po zbadaniu etycznych aspektów nowego kierunku badań, starała się uwydatnić fundamentalne punkty godzące w godność i prawa osoby ludzkiej. W opartym na dokładnej i pełnej analizie biologicznej i antropologicznej przekonaniu, że żywy embriion ludzki, od momentu połączenia gamet, jest osobą o własnej dokładnie określonej tożsamości<sup>38</sup>, Deklaracja zdecydowanie uważa za sprzeczne z właściwą etyką człowieka dotychczas prowadzone badania terapeutyczne. W rzeczywistości, ci, którzy popierają takie badania, albo negują obiektywną prawdę, że ludzki embriion jest „osobą”, przez co nie zasługuje na szczególny szacunek i może być traktowany jak „przedmiot”, albo negują rzeczywistą wartość ludzkiego embrionu, redukując go do *dopiero kształtującej się jednostki, której wartość jest mniejsza niż dobro, jakie mogłoby wyniknąć wskutek jego wykorzystania w badaniach*, albo negują lub pomijają ściśłą i bezpośrednią współzależność między komórkami macierzystymi i ich pochodzeniem.

<sup>35</sup> Department of Health, dz. cyt., n. 17.

<sup>36</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Introduzione*, w: *Istruzione su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Città del Vaticano 1987, s. 6.

<sup>37</sup> Por. Pontificia Academia Pro Vita, *Dichiarazione sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umane*, „L'Osservatore Romano”, 25 VIII 2000, s. 6.

<sup>38</sup> Por. A. Serra, R. Colombo, *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, w: Pontificia Academia „Pro Vita” (wyd.), *Identità e Statuto dell'Embrione Umano*, Città del Vaticano 1998, s. 106-158.

Reasumując, jakże odpowiednie jest zwięzłe przypomnienie, które Jan Paweł II skierował do członków Papieskiej Akademii ds. Nauki: *Nie można poddać się fascynacji mitem postępu, tak jakby sama możliwość realizacji badania lub techniki pozwalała natychmiast uznać je za moralnie dobre. Dobro moralne mierzy się autentycznym dobrem, które działa na rzecz człowieka rozpatrywanego w podwójnym wymiarze cielesno-duchowym*<sup>39</sup>.

Jest to prawdziwe i godne pojęcie człowieka. Badacze, w większości nie katolicy, ale świadomi własnej odpowiedzialności wobec poszanowania życia bytu ludzkiego od jego poczęcia, od lat pracują nad komórkami macierzystymi, obecnymi w tkankach płodów samoistnie poronionych, w krwi pępowinowej zebranej przy porodzie, a także w wielu rodzajach tkanek pobranych od osób w każdym wieku. Są to tkanki: mięśniowe, nerwowe, skórne, tłuszczowe, rogówki oraz szpik kostny, gdzie w sposób naturalny pełnią funkcję ciągłej wymiany komórek, które przestały żyć. Badania te, prowadzone od dobrych trzydziestu lat, oczekują ciągle na sformułowanie powszechnie akceptowanych norm deontologicznych. Ukoronowane coraz bardziej satysfakcjonującymi sukcesami, pojawiającymi się obecnie we wciąż rosnącym tempie<sup>40</sup> przedstawiają wielką obietnicę rozwoju „medycyny regeneracyjnej”, która, będąc etycznie nieskazitelna, popierana przez Kościół katolicki, prawdziwie służy dobru osoby ludzkiej.

*tłum. Agnieszka Dębska*

ANGELO SERRA SJ, ur. 1919; emerytowany profesor genetyki przy Katedrze Genetyki Ludzkiej Wydziału Medycyny i Chirurgii „A. Gemelli” Università Cattolica del S. Coure (Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca). Wieloletni wykładowca i autor licznych prac naukowych z pogranicza genetyki i medycyny, uwzględniających szczególnie zagadnienia związane z bioetyką. Założyciel i dyrektor l’Istituto di Genetica Umana e il Servizio di Citogenetica Clinica del Policlinico „A. Gemelli”. Członek różnych towarzystw naukowych, m.in. Pontificia Accademia per la Vita; American Society of Human Genetics; British Society of Cell Biology. Mieszka w Rzymie.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, „L’Osservatore Romano” 29 X 1994.

<sup>40</sup> Por. D.R. Marshak, R.L. Gardner, D. Gottlieb, dz. cyt., w którym na 22 rozdziały jedynie 3 są poświęcone embrionalnym komórkom macierzystym, a 10 dorosłym komórkom macierzystym.

**ANDRZEJ OGRODOWCZYK****Tęcza**

Stawy zamarzają pomiędzy lasami.  
Słońce tańczy w łyżwie. Hokej smakuje korą iwy.  
Dziecko wyfruwa zza płótna, przysiada w ciszy.  
Tym dzieckiem jestem ja.  
Patrzę w ślady łyżew, jakbym pił  
Tajemnicę z dwóch tęcz na niebie.  
Jak wyglądałaby tęcza w zimie?

**Sen o lataniu**

Orzeł krąży nad cieniami miasta,  
Nad zielonymi sukniami szelestu,  
Nad błękitem oliwki, która zasnęła  
Pod twoją skórą. I wzywa, abyś zatańczył  
Nad ziemią, nad obłokami,  
Pod słońcem.  
Sen: słońce, ogień  
Przenika skórę dziecka

**Nie rozumie oddechu**

Patrzy.  
Chmury rzucają cień na wszystko.  
Śmierć.  
Nie rozumie oddechu,  
Który tańczy w nim,  
Jak ciało maszyny w obłokach.

## Jakby nie miały wyschnąć

I znowu oliwka gwiazdy,  
I jeszcze jedna,  
Jakby nie miały  
Nigdy wyschnąć  
Pocałunki  
Pod niebem.

## Rozmowa z Miriam

A teraz, Miriam,  
Śmierć stała się pragnieniem błękitu,  
Głodem widzenia błyskawicy  
Pod skórą Twojej nogi.  
A teraz, Miriam,  
Przypowieść moim ciałem,  
Że jestem źródłem,  
Któremu doskwiera pragnienie.  
Być pod skórą jabłka,  
Po drugiej stronie śniegu iść w ciszę,  
Zakwitnąć sukienką, opium magnolii.  
Umieram w łzie chwili,  
A pragnę tylko Ciebie, jak morza.  
Powiedz mi, szeptem, jak smakowało  
Wino w Kanie Galilejskiej,  
Jak tańczył ogień,  
Jak mam śmiercią,  
Iskierką,  
Wyfrunąć na gwiazdy.

*Quid est tempus**Michał Tempczyk*

## Czy czas filozofa jest tym samym, co czas fizyka?

Dokładna odpowiedź na to pytanie jest negatywna, ponieważ filozofia i fizyka stawiają sobie odmienne pytania, inaczej patrzą na świat i w różny sposób podchodzą do zagadnień, takich jak np. natura czasu, które są im wspólne. Nie mogę oczywiście poprzestać na tej odpowiedzi, bowiem nie byłoby o czym mówić, dlatego postanowiłem podzielić mój referat na dwie części. W pierwszej omówię kilka zasadniczych różnic w podejściu filozofa i fizyka do problemu czasu, a w drugiej skupię uwagę na tym, w jaki sposób te dwie koncepcje czasu są ze sobą powiązane.

Filozofia jest najogólniejszym i najbardziej podstawowym racjonalnym podejściem poznawczym człowieka do otaczającego go świata. Budując spójny uniwersalny obraz świata, filozof musi odnieść się do problemu czasu, ponieważ poczucie jego przemijania, zmienności i upływu jest jednym z naszych najgłębszych doświadczeń. Z tego powodu wielu wybitnych filozofów uczyniło czas ważnym elementem swojej filozofii. Niektórzy z nich mówili tylko o czasie i przemijaniu, podkreślając to, że w świecie nie ma nic trwałego i niezmiennego. Taka była filozofia Heraklita, którego powiedzenie *panta rei* przeszło do skarbicy powszechnie cytowanych haseł filozoficznych. Rozwijając dalej tę myśl, można powiedzieć, że stosunek do przemijania i czasu jest punktem wyjścia lub głównym składnikiem wielu filozofii. Podchodzą one do tego zagadnienia na różne sposoby. Aby ogólnie uporządkować te podejścia, określe podstawowe zadanie filozofii jako opis sytuacji świadomego siebie człowieka, znajdującego się w świecie, który jest zewnętrznym względem niego. W zależności od tego, który człon relacji człowiek–świat uznamy za najważniejszy, możliwe są trzy odmienne spojrzenia na byt i związane z nimi koncepcje istoty czasu.

Pierwszy typ filozofii skupia się na świadomości ludzkiej i jej poświęca całą uwagę, traktując świat jako wytwór tej świadomości.



Czas jest wówczas rozumiany subiektywnie, jako ważny składnik ludzkiego odczuwania istnienia. Przykładów takiej subiektywnej analizy czasu można podać wiele. I tak M. Heidegger pisząc dzieło „Czas i byt” miał na myśli czas jako najgłębszy składnik ludzkiej świadomości. Podobnie rozumiał czas wybitny matematyk holenderski L. Brouwer, twórca intuicjonizmu w matematyce, który głosił, że przemijanie, pamięć i czas są źródłem ludzkiej świadomości. Pojęciem konsekwencją odczucia czasu były dla Brouwera liczby całkowite, a dalej – cała matematyka, rozumiana jako swobodna gra umysłu, charakterystyczna dla naszego gatunku. Filozofowie ci patrzyli na czas jako na składnik ludzkiej psychiki i kluczowy element ludzkiego odczucia świata, nie zajmując się jego obiektywnym znaczeniem, ponieważ nie mieściło się to w ramach ich filozofii.

Można do czasu podejść w inny sposób, traktując świat jako zespół bytów, pośród których człowiek żyje i które usiłuje zrozumieć. Wtedy punktem wyjścia analizy filozoficznej jest świat zewnętrzny wobec człowieka, w którym człowiek jest jednym z bytów, wprowadzić wyróżnionym ze względu na swoją świadomość, lecz na pewno nie jedynym. Czas jest ważnym składnikiem tego świata. Jest to czas traktowany obiektywnie. Zadaniem filozofa staje się wówczas konstrukcja realistycznie rozumianej ontologii, w której czas jest pojmowany w sposób bliski fizyce, jest on bowiem podstawowym parametrem opisującym świat. Nie wynika jednak z tego, że obie dziedziny wiedzy badają czas jednakowo. Filozoficzna analiza świata materii jest szersza i głębsza od fizycznej. Filozof stawia pytania bardziej podstawowe i ogólniejsze niż fizyk, pyta bowiem o cały byt, o jego istotę i źródła. Fizyk porusza się w świecie obserwowalnym i mierzalnym, a jego stwierdzenia muszą mieć uzasadnienie empiryczne. Z tego powodu nie może zagłębiać się w rozważania tak abstrakcyjne i swobodne jak filozof. Ma za to nad filozofem tę przewagę, że jego wnioski są bardziej ściśle i można na ich podstawie podejmować działania praktyczne.

Tę różnicę między filozoficznym i fizycznym podejściem do czasu najlepiej widać u Newtona. Dobrze wiadomo, że głosił on koncepcję absolutnego czasu i przestrzeni, wprowadzając te pojęcia do stworzonej przez siebie mechaniki klasycznej. Krytycy Newtona jako fizyka zarzucali mu często, że niepotrzebnie zabsolutyzował te składniki fizycznego obrazu świata, ponieważ nie jesteśmy w stanie fizycznie obserwować i badać czasu absolutnego. Newton zdawał sobie sprawę z tego, że w fizyce jako nauce empirycznej absolutne potraktowanie

czasu i przestrzeni jest niepotrzebne i może prowadzić do nieporozumień, obstawał jednak przy swojej koncepcji, ponieważ wynikała ona z jego teologicznych poglądów na stosunek Boga do świata. Głosił mianowicie, że czas i przestrzeń są sposobem, w jaki Bóg widzi stworzony przez siebie świat i jako takie są dla nas, skończonych bytów należących do tego świata, pojęciami absolutnymi. Twierdzenie to miało na poziomie obserwacji i pomiarów fizycznych tę konsekwencję, że metryczne własności czasu i przestrzeni uważano za niezależne od procesów zachodzących w tej przestrzeni. Warto w tym miejscu postawić pytanie, czy uzależnienie geometrii od materii jest rozstrzygającym dowodem na to, że czas i przestrzeń są względne? Będzie o tym mowa dalej.

Trzecie z możliwych podejście do naszego zagadnienia polega na uznaniu czasu za podstawową kategorię ludzkiej percepcji świata. Jest to rozwiązanie sformułowane i zanalizowane przez I. Kanta, który zafascynowany ogólnością, prawdziwością i skutecznością mechaniki, a jednocześnie przekonany, że świat jest konstrukcją ludzkiego umysłu, w taki sposób usiłował rozwiązać ten problem. Można, nawiązując do poprzednich rozważań, powiedzieć żartobliwie, że Kant powtórzył konstrukcję Newtona w świecie pozbawionym Boga, w którym świadomość człowieka jest ostateczną podstawą wszystkiego, nie mamy bowiem innego, bardziej bezpośredniego kontaktu ze światem, co nie znaczy wcale, że świat ten nie istnieje.

Ontologia jest tym działem filozofii, który bada świat zewnętrzny i stara się go zrozumieć w sposób ogólny, dlatego czas badany przez fizykę ma związek z czasem filozoficznym, który nazwę ontologicznym. Zajmiemy się teraz pytaniem o związek fizycznych i ontologicznych koncepcji czasu. Zacznę od omówienia, w jaki sposób poglądy filozoficzne wpływają na sposób podejścia przedstawicieli nauk empirycznych do badanych przez nich własności świata. Rola poglądów religijnych i filozoficznych uczonych, oraz ich sytuacji społecznej, to ulubiony temat współczesnej filozofii nauki. Analizuje się te sprawy przede wszystkim w celu zdobycia argumentów przemawiających za tym, że nie ma w nauce poznania pewnego i obiektywnego i że należy w niej zrezygnować z klasycznej teorii prawdy. Nie zgadzam się z tymi poglądami, lecz przyznaję, że uczeni, tworząc teorie naukowe i patrząc na świat w określony filozoficzny sposób, odpowiednio kształtują swój naukowy obraz świata. Historia nauki i filozofii dostarcza wielu przykładów tego związku. Kartezjusz, np., nie wierzył w istnienie próżni i zgodnie z tym stworzył teorię grawitacji jako

mechanicznych wirów w eterze wypełniającym przestrzeń międzyplanetarną. Dobrze znany jest wpływ poglądów Macha, zaprzeczającego istnieniu absolutnej przestrzeni i czasu, na naukowy rozwój Einsteina, który, jak się sądzi, dzięki temu stworzył elastyczną teorię czasoprzestrzeni powiązanej z materią za pomocą równań, zwanych obecnie równaniami Einsteina. Mach pozwolił Einsteinowi uwolnić się od ograniczającej fizykę absolutnej koncepcji Newtona. Wrogiem szczególnej teorii względności był znany filozof francuski H. Bergson, który widząc świat jako dynamiczny proces, poznawalny tylko za pomocą intuicji, zarzucał Einsteinowi, że uśmiercił czas. To stanowisko filozoficzne nie prowadziło jednak do odpowiednich poglądów fizycznych, ponieważ zdaniem Bergsona prawdziwa dynamika bytu, jako niewyraźna za pomocą pojęć, nie może być przedmiotem badań naukowych. W czasach najnowszych można przytoczyć D. Bohma, twórcę teorii parametrów ukrytych, który w swojej znanej książce filozoficznej „Przyczynowość i przypadek w fizyce współczesnej” wiąże obraz świata rysowany przez fizykę kwantową z heraklitejską koncepcją świata zmiennego i pozbawionego stałych składników. Są to wszystko przykłady wpływu koncepcji filozoficznych na naukowe.

Pozostał jeszcze do omówienia wpływ teorii fizycznych na ogólny obraz świata i na filozoficzną koncepcję czasu. Jest to temat dla mnie najcięższy, lecz mam z nim kłopot, ponieważ trudno jest pokazać na przykładach, jak nowoczesne teorie fizyczne wpłynęły na poglądy określonych filozofów. Jedną z przyczyn tej trudności jest to, że słabo znam współczesną filozofię, dlatego wolę nie wdawać się w interpretację wybranych poglądów. Drugą przyczyną jest taka, że aktualnie filozofia przeżywa okres krytycznej analizy swych poznawczych podstaw, najwybitniejsi filozofowie nie wierzą w możliwość niezawodnego poznania i dochodzenia do prawdy, a największe uznanie zdobywają ci, którzy są najbardziej sceptyczni. Z tego powodu w ostatnich dziesiątkach lat nie powstały żadne liczące się kierunki filozoficzne, odwołujące się do naukowego obrazu świata. W tej sytuacji będę mówił o powszechnie przyjmowanym przez ludzi wykształconych obrazie świata, opartym na osiągnięciach nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki i kosmologii. Trzy najważniejsze teorie fizyki XX w. – szczególna i ogólna teoria względności oraz fizyka kwantowa – w istotny sposób wpłynęły na filozoficzną koncepcję czasu, wnosząc do niej ważne zmiany lub uzupełnienia.

W szczególnej teorii względności Einstein wykazał, że bieg zegarów, a więc upływ czasu fizycznego, zależy od układu odniesienia,

w którym mierzymy czas. Było to szokiem nie tylko dla fizyków, lecz także dla filozofów. Obraz świata, w którym uniwersalny czas nieubłaganie płynie, niezależnie od tego, co robimy, okazał się fałszywy. Do świadomości społecznej przeniknęły niezgodne z intuicją konsekwencje, takie jak paradoks bliźniąt, często omawiany w literaturze popularyzującej fizykę. Drugim ważnym krokiem na drodze destrukcji tradycyjnej koncepcji czasu było powiązanie metrycznych własności czasu i przestrzeni w czterowymiarowej czasoprzestrzeni. W rezultacie popularne stało się przekonanie, że czas jest parametrem równorzędnym wymiarom przestrzennym. Skrajną filozoficzną konsekwencją tego spojrzenia na czas jest tzw. koncepcja block universe, w której podstawowymi składnikami świata są punkty czasoprzestrzenne, a czas nie płynie, ponieważ istnieje jednocześnie cała przeszłość i przyszłość. Przypomina to skrajnie statyczny i jednorodny byt Parmenidesa. W naszym stuleciu zwolennikiem takiej koncepcji czasu był McTaggart. W Polsce jej rzecznikiem jest Z. Augustynek. Szczególna teoria względności wiąże wprawdzie czas z przestrzenią, lecz pozostawia czasoprzestrzeń jako tło wszystkich zjawisk, niezależne od ich przebiegu i własności.

Ogólna teoria względności całkowicie zniszczyła newtonowski obraz czasu i przestrzeni, ponieważ równania Einsteina wiążą geometrię czasoprzestrzeni z materią, pozbawiając czas i przestrzeń jakichkolwiek własności absolutnych. Konsekwencją tej teorii było powszechne przyjęcie relacyjnej teorii czasu i przestrzeni, jako parametrów opisujących procesy, całkowicie uzależnionych od zjawisk fizycznych. W ten sposób nauka rozstrzygnęła stary spór między Newtonem a Leibnizem. Wygrał Leibniz.

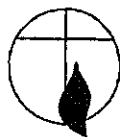
Na gruncie ogólnej teorii względności powstała kosmologia Wielkiego Wybuchu, która postawiła pytanie o granice czasu. Skoro cały wszechświat powstał kilkanaście miliardów lat temu, to co było wcześniej? Można na to odpowiedzieć tak jak św. Augustyn, który na pytanie, co Bóg robił przed stworzeniem świata, odpowiedział, że jest to pytanie źle postawione, ponieważ przed stworzeniem świata nie było czasu i żadnego „przed”. Kosmologowie, zwłaszcza twórcy inflacyjnej teorii wszechświata, nie są tacy ostrożni i tworzą bez opamiętania całe zespoły wszechświatów, mówiąc np. o wszechświatach równoległych. Równoległych w jakim czasie i w jakiej przestrzeni? Tego typu teorie są, moim zdaniem, powrotem do absolutnej koncepcji czasu. Ich twórcy często nie są tego świadomi i głoszą, że nie ma czasu absolutnego. Jaki jest wobec tego charakter czasu, wiążącego ze sobą odrębne, niezależne wszechświaty, rozwijające się

zgodnie z własną dynamiką? Bez odwołania się czasu nadrzędnego wobec lokalnego czasu płynącego w każdym z wszechświatów, koncepcja wielu wszechświatów nie ma sensu. Pod tym względem to, co dzieje się aktualnie w kosmologii, jest godne uwagi, ponieważ uczeni podejmują zadanie dawniej należące do ontologii – tworzenia ogólnych ram pojęciowych wyjaśniających strukturę i dynamikę wszyściego, co istnieje.

Trzecia ważna teoria XX w., fizyka kwantowa, doprowadziła uczonych do granic czasu w najmniejszej skali. Pojęciowe kłopoty kwantowej teorii pola i teorii oddziaływań fundamentalnych prowadzą do wniosku, że klasyczne pojęcia czasu i przestrzeni zawodzą w odpowiednio małej skali, związanej zwykle z odległością Plancka, w której charakterystyczne dla pól kwantowych procesy fluktuacji rozmywają topologiczną i geometryczną strukturę czasoprzestrzeni. Są to zagadnienia bardzo trudne i niejasne. Wielu uczonych wierzy, że ich rozwiązanie doprowadzi do nowej rewolucji w pojęciowych podstawach fizyki. Rewolucja ta objęłaby także pojęcie czasu.

Wniosek wypływający z powyższych rozważań jest taki, że ograniczając się do ontologicznej, obiektywnej koncepcji czasu, otrzymujemy wielostronne powiązania tej koncepcji z tym, co o czasie mówi najnowsza fizyka. Ponieważ fizyka burzliwie się rozwija, a filozofia skupia się głównie na własnych problemach i na analizie swoich podstaw, w świadomości społecznej i w ogólnym obrazie świata nowoczesnego człowieka pojęcie czasu bardziej zależy od wyników fizyki i kosmologii niż od ostrożnych ogólnych analiz filozoficznych. Jestem przekonany, że filozofowie, stawiający sobie zadanie zrozumienia świata pojmowanego obiektywnie, wiele mogą się od fizyki nauczyć, ponieważ klasyczne systemy filozoficzne były związane z dawnymi obrazami świata, których ograniczoność pojęciowa i empiryczna jest nam dobrze znana.

MICHAŁ TEMPCZYK, ur. 1942, prof. dr hab., pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii na Uniwersytecie Warszawskim i Instytutu Filozofii na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor m.in. książek: „Teoria chaosu a filozofia”, „Teoria chaosu dla odważnych”.



*ks. Jerzy Dadaczyński*

## Ekumeniczny spacer

Ostatnio spędzam wakacje w Niemczech, dokładnie na pograniczu dawnych RFN i NRD, zastępując mojego kolegę, proboszcza trzech parafii. Ale mimo że mam pod opieką aż trzy parafie, znajduję też czas na to, co sprawia mi przyjemność: wycieczki do biblioteki uniwersyteckiej w pobliskiej Getyndze i spacer. Te ostatnie prowadzą przez zalesiony, pagórkowaty teren, gdzie w odległości zaledwie 1 km od probostwa w Fuhrbach przebiegała jeszcze niedawno granica dwu państw niemieckich i dwu światów: tego wolnego i tego zniewolonego przez Stalina i jego następców. Ślady granicy pozostały – mały pomniczek przy drodze, z elementami drutu, i szeroka na 100 m przesieka w lesie. Tu dokładnie przebiegała granica. Siadam na ławce przy pomniku i zastanawiam się nad skutkami dawnego podziału świata na wolny i zniewolony. Podział zniesiono, ale bolesne skutki pozostały. Miejsce to skłania do refleksji nad jeszcze jednym, istniejącym nadal, podziałem: podziałem w świecie chrześcijańskim na prawosławnych, katolików, wiele wspólnot protestanckich, starokatolickich i innych.

Dlaczego to miejsce w centrum Niemiec, przy dawnej granicy RFN i NRD, przypomina o ranie chrześcijaństwa, jakim jest jego podział? Jesteśmy w dawnym księstewku niemieckim Eichsfeld. Należą do tej krainy dwie gminy na terenie dawnej RFN i dwa powiaty na terenie dawnej NRD. Eichsfeld jest z dziada pradziada katolicki. Ale stanowi katolicką enklawę w morzu protestantyzmu, poza nim landy, do których należą Dolna Saksonia i Turynia, są tradycyjnie protestanckie.

Jak to się stało, że Eichsfeld jest katolicką enklawą w protestanckim otoczeniu? W XII w. księstewko to zostało zakupione przez biskupa odległej o 300 km Moguncji. Ten ostatni był nie tylko zwierzchnikiem mogunckiej diecezji, ale równocześnie władcą świeckim, księciem na terytorium swojej diecezji. Rok 1525 przyniósł wystąpienie Marcina Lutra – początek protestantyzmu. Mieszkańcy Eichsfeld przeszli wtedy na nowe – protestanckie – wyznanie. Po zawierusze, jaką stanowiły wojny chłopskie, prowadzone na tle religijnym, doszło w Niemczech do porozumienia między katolikami i protestantami. W Augsburgu sformułowano słynną zasadę: cuius regio eius religio – to znaczy władca księstwa miał decydować o wyznaniu swoich poddanych. Władcą świeckim enklawy Eichsfeld był biskup Moguncji, katolik – zatem zdecydował on, że mieszkańcy

mają na powrót, po wczesnym zachłyśnięciu się protestantyzmem, powrócić do Kościoła katolickiego. Dlatego m.in. sprowadził w drugiej połowie XVI w. do Heiligenstadt – administracyjnego centrum Eichsfeld – jezuitów, którzy mieli z powrotem wprowadzić katolicyzm. Mieszkańcy Eichsfeld – mimo tych zabiegów – byli jednak uparci. Dalej, wbrew obowiązującej zasadzie cuius regio eius religio, trwali przy nauce Marcina Lutra, nie chcieli odstąpić od zasad protestantyzmu. Nie pomagała działalność rekatalizacyjna jezuitów. I wtedy biskup Moguncji wpadł na pomysł, który miał zmusić mieszkańców Eichsfeld do powrotu na łono katolicyzmu. Mianowicie, uparte trwanie przy protestantyzmie miało zostać ukarane odebraniem przywileju warzenia piwa. Oznaczałoby to, że musiano by sprowadzać ulubiony napój z innych części Niemiec za większe pieniądze, mieszkańcy księstwa zaś byłiby pozbawieni dochodów z jego produkcji. Przywiązanie do piwa zdecydowało ostatecznie o „wyborze” wyznania przez mieszkańców Eichsfeld. Jeszcze w XVI w. wrócili na łono katolicyzmu. I do dzisiaj Eichsfeld: dwie gminy w dawnej RFN i dwa powiaty w dawnej NRD, stanowi katolicką enklawę w morzu otaczającego ją protestantyzmu.

Tę historię korzeni katolicyzmu – „piwnych” zresztą – można by opowiadać jako anegdotę. Jednak zgodnie z tradycyjnym nauczaniem Magisterium Ecclesiae jest ona brzemenna w skutki dla zamieszkujących te okolice katolików i protestantów. Myślę o tym, spacerując przesieką dzielącą dawniej obydwa państwa niemieckie.

Po 45 minutach marszu w kierunku północnym, podczas którego można podziwiać panoramę Gór Harzu z dominującym szczytem Brocken, docieram do historycznego miejsca na skraju dawnego pasa granicznego: platformy widokowej, z której mieszkańcy dawnych Niemiec Zachodnich oglądali kiedyś z pewnej wysokości położoną w dawnej NRD – na wyciągnięcie ręki – miejscowość Zwinge. Zwinge nie należy do Eichsfeld, jest wsią protestancką. Nie doświadczyła dobrodziejstw „piwnego” powrotu na łono katolicyzmu. Z tragicznymi – według tradycyjnego nauczania Kościoła katolickiego – skutkami dla jej mieszkańców. Według tego nauczania poza Kościołem – w domyśle: katolickim – nie ma zbawienia. Mieszkańcy Zwinge, gromadzący się w protestanckim kościółku, pokarani przez historię tym, że 40 lat musieli mieszkać w komunistycznym getcie, mieliby zostać w przyszłym życiu dodatkowo pokarani brakiem zbawienia za to, że ich przodkowie nie mieli „piwnej” możliwości konwersji na katolicyzm.

Ktoś mógłby mi zarzucić, że wyprowadziłem ten swój „spacerowy” wniosek nie uwzględniając nauczania II Soboru Watykańskiego. W dokumentach tego Soboru stwierdzono wyraźnie, że obok katoli-

ków również prawosławni, protestanci, inni chrześcijanie, wyznawcy judaizmu, islamu, wyznawcy innych religii, a nawet ateści dobrej woli, są w pewien sposób, w różnym stopniu, przyporządkowani do Kościoła katolickiego (to koncepcja kręgów przynależności do Kościoła). W ten sposób sobór „zapewnił” im możliwość zbawienia, bo przecież jeden z dogmatów powiada, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Mnie jednak rozwiązanie II Soboru Watykańskiego nie do końca zadowala. Mówi ono bowiem o różnych stopniach przyporządkowania do Kościoła, implikując prawie że możliwość numerycznego określenia jego stopnia. I tak – można sobie wyobrazić – według Soboru zdanie, że „katolicy należą do tego Kościoła” byłoby prawdziwe w 100%; zdanie, że „należą do niego prawosławni”, byłoby prawdziwe w jakichś 9/10; zdanie, że „należą do niego protestanci”, byłoby prawdziwe w 7/10 itd. To jednak sugeruje, że ojcowie II Soboru Watykańskiego odwołali się w swych dokumentach do logiki wielowartościowej, różnej od klasycznej, która posługuje się jedynie dwiema wartościami logicznymi: prawdą i fałszem, oznaczanymi odpowiednio przez 1 i 0. W myśl logiki klasycznej o danym człowieku A można orzec – zgodnie z prawdą – dokładnie jedno z dwu zdań: „A należy do Kościoła katolickiego” albo „A nie należy do Kościoła katolickiego”. Nie można – stosując logikę klasyczną – powiedzieć, że zdanie „A należy do Kościoła katolickiego” jest prawdziwe, np. w 8/10.

II Sobór Watykański zastosował zatem w tym miejscu logikę wielowartościową, różną od klasycznej, którą posługujemy się na co dzień. Zrobił tak dlatego, ponieważ nie mógł w inny sposób „zapewnić” możliwości zbawienia wyznawcom innych wyznań i religii, przy równoczesnym zachowaniu tradycyjnego nauczania, zakładającego, że poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia. Ale to z kolei oznacza, że na II Soborze Watykańskim dokonała się „rewolucja” odnośnie do zasad logiki stosowanej w nauczaniu Kościoła. Zrezygnowano – przynajmniej częściowo – z logiki klasycznej, dwuwartościowej. A takiej wcześniej używano. Formułując dogmat, podawano jego treść, a potem dodawano, że ten, kto twierdzi coś innego, jest wyklęty. Dopuszczano jako prawdziwe wyłącznie sformułowanie dogmatu, a wszystkie inne zdania odrzucano jako nieprawdziwe. W logice orzecznictwa dogmatów istniało miejsce tylko na prawdę i fałsz, nie było stwierdzeń, którym można by przypisać np. 7/10 czy 4/10 prawdziwości.

Zestawienie wcześniejszej logiki, stosowanej w orzekaniu dogmatów, z logiką wielowartościową II Soboru Watykańskiego prowadzi do ujawnienia istotnego braku wypowiedzi Magisterium Ecclesiae. Stosując w jakiejś dziedzinie, teorii, nauczaniu którąś z logik, korzy-



sta się konsekwentnie tylko z jednej. Co zatem zrobić? Albo przeformułować nauczanie II Soboru Watykańskiego przy konsekwentnym zastosowaniu logiki klasycznej, albo przeformułować wcześniejsze nauczanie Kościoła, przy zastosowaniu logiki Soboru. To jednak będzie wymagało olbrzymiej pracy teologów, metodologów i logików. My natomiast, w dalszej części naszych rozważań, musimy się zdecydować na jedną logikę. Rozwiązanie zagadnienia zbawienia niekatolików, odwołujące się do logiki wielowartościowej, już tu naszkicowano, ja będę się starał rozwiązać nasz problem ekumeniczny, stosując starą, klasyczną, dwuwartościową logikę tradycyjnego orzecznictwa dogmatów.

Wracamy więc do pytania, co ze zbawieniem protestantów, gromadzących się w większym kościółku we wsi Zwinge. Gromadzą się oni w swym kościele niewątpliwie w imię Jezusa Chrystusa. Chrystus zaś powiedział: *Gdzie dwu albo trzech gromadzi się w imię moje, tam ja jestem wśród nich*. Chrystus jest z nimi, wśród nich. Prawdziwe jest też dokładnie jedno z dwu zdań: „protestanci z Zwinge należą do Kościoła” albo „protestanci z Zwinge nie należą do Kościoła”. Innej możliwości nie ma – tertium non datur – bo stosujemy dwuwartościową logikę dawnych orzeczeń dogmatycznych (a jeśli tę logikę zastosuje się konsekwentnie, to należy konsekwentnie odrzucić naukę Vaticanum II o kręgach przynależności do Kościoła). Paradoksalne byłoby, gdyby nie należeli oni do Kościoła, ergo nie mogliby być zbawieni, mimo że Chrystus jest wśród nich. Zatem należą do Kościoła. Tak samo zaś jak oni, należą do niego prawosławni, starokatolicy, anglikanie, baptyści, metodyści, Koptowie i inni chrześcijanie.

Trzeba jednak doprecyzować, o jakim Kościele mówimy. Chodzi o ten Kościół, o którym mówi wyznanie wiary z Nicei: jeden, święty, powszechny – a więc katolicki, stąd możliwość zbawienia wszystkich chrześcijan – i apostołski. Ponieważ różne wyznania chrześcijańskie nie mają wspólnych struktur organizacyjno-hierarchicznych, więc to nie one zapewniają jedność tego Kościoła. Co ją zapewnia? To, co często nie jest manifestowane, nie jest dowartościowane, a co jest znakiem rozpoznawczym ewangelicznego królestwa Bożego na ziemi, którego nośnikiem jest Kościół Chrystusowy, czyli sprawiedliwość, miłość i pokój. Tam gdzie są wprowadzane w życie miłość, sprawiedliwość i pokój, tam jest jeden Chrystusowy Kościół.

Ten jeden Chrystusowy Kościół jest – jak powiedzieliśmy, za nicejskim Credo – katolicki. Znaczenie terminu „katolicki” jest tu jednak inne niż standardowo przez nas stosowane. „Katolicki” nie oznacza tu Kościoła rzymskiego i wspólnot z nim skonfederowanych.

„Katolickość” oznacza „powszechność”, która ujawnia się zarówno we wspólnocie rzymskiej, jak i prawosławnej, protestanckiej, anglikańskiej, baptystycznej i we wszystkich innych wspólnotach chrześcijańskich. Co więcej, ponieważ kryterium przynależności do tego Kościoła powszechnego stanowią sprawiedliwość, miłość i pokój, to jest ów Kościół niewątpliwie żywy również poza wspólnotami chrześcijańskimi, wszędzie tam, gdzie ludzie starają się postępować zgodnie z zasadami sprawiedliwości, miłości i pokoju.

Generalnie zatem można stwierdzić, że dwa przywołane znaczenia pojęcia katolickości nie pokrywają się. Co więcej, rzymskość – jak się wydaje – nie zawsze oznacza automatycznie tę drugą katolickość. Można w tym miejscu postawić pytanie: Co z tymi ugrupowaniami we wspólnocie rzymskiej, przede wszystkim w naszym kraju, które na siłę i z uporem maniaka starają się potwierdzić tezę Lenina o nadrzędnym charakterze religii, o tym, że jednak stanowi ona „opium dla ludu”? Co z tymi ugrupowaniami, które wykorzystują wiarę prostych ludzi, jedynie po to, by saczyć w ich serca ideologię opętaniczej nienawiści i nieustannej walki? Czy to jeszcze nicejski katolicyzm, mający być nośnikiem sprawiedliwości, miłości i pokoju?

Postawiliśmy tezę – przy zastosowaniu zasad logiki klasycznej i zgodną z wyznaniem nicejskim wiary – o istnieniu i dzisiaj jednego, powszechnego (katolickiego), Chrystusowego Kościoła, pozbawionego struktur formalnych, ale rozpoznawalnego dzięki miłości, sprawiedliwości i pokojowi. Kościoła, który przejawia się w różnych wspólnotach chrześcijańskich, a także poza nimi. To jednak nie oznacza, że oto teraz powinniśmy swobodnie przenosić się ze wspólnoty rzymskiej na łono prawosławia, potem do metodystów itd. Takich globalnych ruchów międzywyznaniowych zresztą nie notuje się. Wydaje się, że Pan Bóg osadził nasze życie w takiej a nie innej wspólnocie chrześcijańskiej, bo w niej – my właśnie – najlepiej możemy się zbawiać. Bo ona najlepiej odpowiada naszej mentalności, kulturze, przyzwyczajeniom, tradycji, umysłowości. Bo ta wspólnota właśnie ma nam towarzyszyć w drodze ku niebu. Bo taką On dla nas wybrał drogę.

KS. JERZY DADACZYŃSKI, ur. 1959, dr filozofii. Specjalizuje się w filozofii i historii matematyki. Od 1995 r. pracuje w duszpasterstwie parafii św. Józefa w Chorzowie. Autor m.in. książek: „Heurystyczne funkcje założeń filozoficznych w kontekście odkrycia teorii mnogości George’a Cantora” (1994); „Filozofia matematyki w ujęciu historycznym” (2000); „Matematyka w oczach filozofa” (2002); „Tu i teraz. Trzydzieści dwa kazania” (2002) oraz wielu artykułów z zakresu filozofii i historii matematyki. Mieszka w Chorzowie.

*Marian Adamczyk*

## Porozmawiajmy o sztuce

*Sztuka to serce*  
Marc Chagall

Przed paru tysiącami lat człowiek, by ozdobić swój cywilizacyjny uniform, przypina złotą broszę – sztukę. Ta ludzka działalność, nie związana z pierwszymi potrzebami surowego bytowania, zastanawia nas, tak jak zastanawiała greckich filozofów, a powody, dla jakich pojawiła się sztuka, są tak samo tajemnicze jak estetyczne ukierunkowania natury, poczynając od pierwotniaków a skończywszy na osobnikach z samego szczytu drabiny ewolucyjnej.

Zastanawia nas i zadziwia związana z funkcjonalnością estetyczną zdolność natury. Również zadziwia Boskie przesłanie, jakim jest harmonia. W rzeczywistym dziele sztuki, dziele ludzkiego geniuszu, tkwi właśnie częśćka tej harmonii. Tu człowiek w niewiele przypadkach zbliżył się do Stwórcy.

### Abstrakcja, abstrakcja

Naiwne wydaje się mniemanie abstrakcjonistów, że sztukę można tworzyć w oderwaniu od rzeczy. Niezmienna jest przecież uwypuklona przez Norwida istota sztuki, jest nią: jedność formy i treści.

Sztuka abstrakcyjna, która spotkała się z apoteozą jednych a potępieniem innych, narodziła się przez przypadek. Tak twierdzą historycy malarstwa. Pewnego dnia Kandinsky zauważył ustawione bokiem płótno i odczytuje je jako abstrakcyjny układ form. Wydaje mu się, że dokonuje epokowego odkrycia. Tak powstaje nowa „religia” w sztuce. Moim zdaniem, Kandinsky niczego nowego nie odkrył. Malarz realista, komponując obraz, nie myśli o treści. Zajmuje go abstrakcyjny układ elementów obrazowych, ich proporcje, rytmy, melodyjność linii, czyli zajmuje się właśnie abstrakcyjną stroną dzieła. Dopiero w następnym etapie ujawnia się treść.

Tysiące wyznawców abstrakcji przyjmuje z entuzjazmem nową metodę, kojarzy się ona bowiem z pełną wolnością i zawężeniem kryterium do samej estetyki. Jest to duże ułatwienie dla artysty. Można jeszcze tutaj dodać istotną uwagę: być może na skutek uzna-

nia sztuki prymitywnej za sztukę pełnowartościową, dochodzi w tym czasie do fetysyzacji dzieła. Artysta staje się szamanem, jedynym dopuszczonym do tajemnic sztuki. Znikają tradycyjne kryteria oceny, a pojawia się bezgraniczne pole do mistyfikacji. Jednak wielu artystów, mimo wcześniejszego entuzjazmu odeszło od abstrakcji, widząc w niej ślepy zaułek. Czy abstrakcję należy potępiać? Absolutnie nie należy. Był to znaczący eksperyment w dziejach sztuki współczesnej, eksperyment niespokojnego XX w.

### Stylowe meandry Pabla i jego klasa

Również do czasu bulwersującego wybuchu Marcela Duchampa, którym było wystawienie muszli pisuarowej jako dzieła, sztuki plastyczne mimo różnorodnych meandrów związane były bliżej lub dalej z naturą, z obrazowaniem świata. Przez pojawienie się kina, którego zdolności techniczne są olbrzymie, malarstwo zostało pozbawione tej roli. Niepokój genialnego Pabla Picassa (przed 1907 r.), który jak barometr na zmiany pogody reagował na zagrożenie stagnacją, był usprawiedliwiony. Nie trzeba dodawać, iż niepokój nieprzeciętnie utalentowanego Hiszpana wywodził się z ducha czasu. Kończyła się stara epoka. W ogóle daje się zauważyć, że soki potężnej śródziemnomorskiej kultury zaczęły wtedy gwałtownie wysychać. Dlatego właśnie Picasso szuka ratunku w prymitywnej masce murzyńskiej. I tak powstają prekubistyczne „Panny z Avignonu”. Czy to nie kuriozalny przypadek, że najbardziej utalentowany artysta tamtych czasów, wirtuoz każdej plastycznej techniki, pożycza sobie od prymitywnych ludów Afryki sposób kanciastego modelowania formy? W ciągu paru lat powstają jego wspaniałe kubistyczne dzieła. Później Pablo Picasso zmienia kilkakrotnie style, nie dając się prześcignąć nikomu. Równolegle działa przecież potężna gromada świetnych malarzy ze Szkoły Paryskiej, nie mówiąc już o Bonnardzie czy jego przyjacielu, Józefie Pankiewicz. Warto może tutaj właśnie zacytować złośliwą opinię Pankiewicza o genialnym Hiszpanie: *Zręczny naśladowca różnych stylów*. Trzeba jednak powiedzieć, że ten „naśladowca” stanowił klasę dla siebie, jeśli chodzi o kulturę rzemiosła i szlachetność w ujęciu tematu. Jest taki obraz „Narzeczeni”, prosta namalowana akwarełą kompozycja, gdzie jak nikt inny Picasso potrafił prostymi środkami wyrazić onieśmielenie narzeczonej oraz delikatność i zakochanie jej chłopca. Szlachetność sztuki Picassa i jej mocno humanistyczny wydźwięk są uderzające. Sztuka dla genialnego Pabla była ogrodem, do którego często wchodził, aby się oczyścić. W życiu prywatnym bo-

wiem ten demiurg był destruktozem, a jego zachowania wobec najbliższych często bulwersowały otoczenie. Potrafił np. zgasić papierosa na policzku swojej młodzietkiej konkubiny, Franciszki Gilot.

## Nieporozumienie

Wątek Picassa znalazł się w tym tekście nie bez powodu. Jego to właśnie uważa się za ojca sztuki nowoczesnej. Jest to moim zdaniem duże nieporozumienie. Sztuka nowoczesna powstała z ducha czasu, a Pablo Picasso czuł się jego ofiarą. On to wypowiedział znamienne zdanie: *Artysta XX wieku to clown cyrkowy*. Trzeba tu jeszcze dodać, że wielokrotnie dystansował się od późniejszej samozwańczej awangardy, która razem z obecną jest czymś peryferyjnym w świecie kultury i z ideą sztuki jako takiej nie ma nic wspólnego. Najnowsze „zdobycze” awangardy polegają np. na krwawym oszpecaniu i deformacjach ludzkiego ciała lub wyuzdanej pornografii, co można było zobaczyć ostatnio w Zachęcie na wystawie sztuki austriackiej, albo w stałej ekspozycji sztuki nowoczesnej w paryskim Centrum Pompidou.

## Akademizm – co to takiego?

Pewien inteligentny licealista powiedział, że akademizm umarł z lenistwa. To ciekawe. Nie stwierdził tego żaden profesor uniwersytecki, żaden filozof. Rzecz w tym, że sztuka współczesna nosi znamiona zmodyfikowanego akademizmu, o czym pisał już w latach pięćdziesiątych wybitny polski malarz, Marek Żuławski. Akademizm jest przykładem sztuki bezosobowej, której receptura ma obsłużyć tysiące artystów warsztatowców nie mających Boskiego ognia.

Obecnie, z dystansu czasowego, na firmamencie sztuki XIX w. widzimy najjaśniejszą gwiazdę – Eugeniusza Delacroix. Nikt wtedy nie był bardziej samotny i bardziej atakowany. Oto co Delacroix powiedział znakomitemu krytykowi, Théophile'owi Silvestre, na wystawie obrazów ze zbiorów księżnej orleańskiej: *Od trzydziestu przeszło lat rzucony jestem dzikim bestiom na pożarcie*. Jeśli idzie o malarstwo doby romantycznej, to trzeba powiedzieć, że karty rozdał wtedy akademizm. Tu, paradoksalnie, przywołajmy Mikołaja Kopernika, który zajmując się przez pewien czas polityką pieniądza jest autorem tezy, że zła moneta wypiera dobrą. Moim zdaniem to samo dzieje się w sztuce. Bodajże w 1852 r. wrócił Delacroix z paryskiego Salonu, a co tam zobaczył? Na prawie trzy tysiące obrazów

jeden był wart obejrzenia. Był to obraz polskiego malarza, Henryka Rodakowskiego, „Portret gen. Dembińskiego”. Jako malarz mogę powiedzieć, że obraz ten nie jest szczytem malarskich możliwości i daleko mu do genialnych płócien Piotra Michałowskiego. Zatem, na około trzy tysiące obrazów wystawionych w Salonie tylko jedna godna uwagi praca! I to się dzieje w bogatej w talenty Francji. Dla sprawiedliwości trzeba dodać, że Salonowe jury odrzucało obrazy malarzy wyłamujących się z akademickiej konwencji, było ich jednak niewiele. Tak więc, mieszczański duch czasu dyktował artystom, jak mają tworzyć. Rzesze tych warsztatowych twórców prostytuowały się dla pieniądza i sławy. Wystarczy wspomnieć obłożonego złotem Williama Bouquerau, ulubieńca bankierów, książąt i cesarzowej Eugonii. Kto dziś o nim pamięta?

## Dzisiaj

Przedstawiciele współczesnego akademizmu też mają się dobrze. I w bogatych krajach zachodnich, i w naszej biednej jeszcze Polsce. Niemal pieniądze z kiesy państwowej idą na bulwersujące prezentacje, a autorzy tej żenującej twórczości uzurpują sobie prawo do przywilejów i nietykalności. To współcześni szamani, do których puszcza oko „wtajemniczony” krytyk, a i wpływowi politycy nie chcą być z tyłu, łożąc pieniądze na sztukę, która jedynie oburza widza. Paralela obecnego akademizmu z akademizmem dziewiętnastowiecznym jest oczywista. Trzeba powiedzieć, że działalność koryfeuszy obecnej awangardy jest dobrze zorganizowana w skali międzynarodowej. Ludzie ci mają duży wpływ na politykę kulturalną w wielu krajach zachodnich. Opanowanie usługowych mediów i cel, jakim jest pieniądź, bardzo dyscyplinuje ten front marszandów i krytyków sterujących rynkiem sztuki. Nie ma znaczenia, że dobrze już znudzony widz wzrusza ramionami przechodząc obok takiej twórczości.

Zastanówmy się, skąd bierze się ta łatwość działania na polu kultury. Jest to zjawisko fali przetaczającej się przez cały świat od lat kilkudziesięciu. Można to samo zobaczyć w Tokio, Londynie, Nowym Jorku, Sydney. Prąd współczesnej sztuki przepływa przez cały glob i porywa rzeczy lekkie, porywa – jak pisał Zbigniew Herbert – śmieci, które uzyskują rangę sztuki, a ponieważ i to się da sprzedać, więc ten humbug trwa. Artysta nie musi się kształcić i pocić nad rysowaniem jabłka na talerzu. Wystarczy, że mając olbrzymi kredyt zapakuje do słoja swoje odchody (Tomasz Kawiak w Paryżu – lata siedemdziesiąte), a to się będzie nazywać według paryskiego krytyka postępem i przemianą.

Jarosław Iwaszkiewicz w swoich „Podróżach do Włoch” opisuje wrażenie, jakiego doznał zobaczywszy duży studencki napis na paryskiej Akademii Sztuk Pięknych: *Sztuka to gówno*. Już wielu artystów awangardowych podniosło swoje osobiste g... do rangi dzieła sztuki. W naszej telewizji publicznej przed dwoma chyba laty dwóch teoretyków dyskutowało nad dziełem pewnego zachodniego artysty pod tytułem „Merde d’artiste” – zapuszkowanymi odchodami. Po długiej dywagacji rzeczoznawcy ci doszli do wniosku, że jest to jednak wydarzenie artystyczne, czyli mówiąc inaczej g... zyskało w ich oczach rangę dzieła sztuki. Ten przypadek powinien zająć raczej psychologów niż filozofów.

## Grzech cnotą

Sztuka jest tworem ducha i intelektu, który steruje jedynie techniczną stroną twórczości. Style sztuki, jak ludzki organizm, też podlegają takim przemianom. Rodzą się, rozkwitają i z czasem dochodzi do ich zwyrodnienia. Przykładem tego jest wspaniała sztuka grecka, która po rozkwicie okresu klasycznego zesłała do manieryzmu sztuki hellenistycznej, np. „Grupa Laokoona”, o niecznośnym wprost dla widza patosie.

Drugim przykładem degeneracji stylu jest europejski manieryzm, który pojawił się we Włoszech ok. 1530 r. Prąd ten po pewnym czasie osiągnął taką dynamikę, że porwał dwóch wielkich malarzy tamtej doby, tj. Tintoretta i El Greca. Pewnego razu grupa apologetów Pontorma, czołowego manierysty, przyniosła do pracowni starego już Michała Anioła obraz Pontorma, łudząc się, że to dzieło powali na kolana „boskiego” artystę. Michał Anioł, zobaczywszy ten dziwaczny twór, zbył gości powściągliwą uwagą: *Dobre technicznie*. Nic bowiem w obrazach Pontorma nie ma oryginalnego. Dysharmonijny i nienaturalny układ elementów obrazowych i sztuczność koloru sprawia, że np. na dużą kompozycję Pontorma wiszącą w Luwrze w sali malarstwa renesansowego patrzymy bez satysfakcji i z dużym zdziwieniem. Odruch Caravaggia, by znów wrócić do natury, do obserwacji przedmiotu, był wywołany właśnie sztucznością manierystycznego stylu.

## Nieco o impresjonistach

Kiedyś uważano impresjonistów za protoplastów sztuki nowoczesnej. Obecnie żaden szanujący się historyk sztuki tego nie napisze. Kiedy jeden z paryskich teoretyków nazwał Renoira rewolucjonistą,

ten z uśmiechem odparł: *Ja chciałem tylko zgłębić tajemnicę starych mistrzów*. Impresjonizm jako ruch naturalistów narodził się z opozycji wobec sztywnego i coraz bardziej nudnego akademizmu. Szczęściem dla malarstwa było to, że ruch ten zainicjowali bardzo utalentowani malarze, którzy edukowali się właśnie u starych mistrzów w Luwrze, a ostrzyli pędzle w plenerze. Wyjątkiem jest E. Degas, który nie znośił malowania w plenerze i samych plenerowiczów. W początkowym okresie twórczości impresjoniści doznali wielu upokorzeń, a za swoją odwagę zapłacili skrajną nędzą. Zdesperowany Claude Monet chciał popełnić samobójstwo. Jego pierwsza żona umarła ze zgrzyoty. Bardziej zapobiegliwy Renoir nie miał za co kupić butelki mleka dla swojego dziecka. Tak bywało.

Powoli, na skutek uwiadu akademizmu, impresjoniści zaczęli zdobywać pole, a ich maniera stała się tak modna, że już wszyscy malowali jasno. Wtedy zirytowany Emil Zola w jednej ze swych nielicznych wypowiedzi tego czasu napisał, że ma już dosyć tej *bielizny* i tęskni za dawnym czarnym malarstwem. Trzeba jednak uznać wielką zasługę impresjonistów dla ich metody swobodnego malowania.

Nasz wybitny malarz, Józef Pankiewicz, dopatrywał się upadku malarstwa w nonszalanecji. Wydaje się, że malarstwo upadło również z innych powodów. W późniejszym okresie twórczości impresjonistów zaczęto spekulować obrazami. „To idzie”, mówiono w Paryżu o płótnach impresjonistów, a chciwy na pieniądze mieszczuch dostawał gęsiej skórki na myśl, ile może stracić nie kupując Renoira. Rodził się dynamiczny rynek sztuki. Powstawały ciche pracownie fałszerzy. Do dziś w wielu prywatnych kolekcjach wiszą setki fałszywych Renoirów, Monetów i Cézanne’ów. Pojawili się rzeczoznawcy, ludzie z zewnątrz wietrzący niezły interes, a również mający ambicje bycia augurami tej atrakcyjnej dziedziny. To dzięki ich certyfikatом rozrosła się twórczość znanych malarzy. W połowie lat trzydziestych doliczono się w Stanach Zjednoczonych 5 tys. obrazów Renoira. Tymczasem wiadomo, że Renoir łącznie ze szkicami popełnił około 3,5 tys. dzieł. Trzeba – nawiasem mówiąc – dodać, że malarstwo jest bodaj materią najtrudniejszą do oceny. Mylili się renomowani krytycy. Wielki Emil Zola, który w początkowym okresie impresjonizmu stał z jego wrogami porywające boje, definitywnie stracił wiarę w Cézanne’a, który był pierwszym apostołem pełnej harmonii w malarstwie.

Z końcem I wojny światowej rodził się nowy świat, nowa epoka. Dynamiczny rozwój Ameryki spowodował przeniesienie się centrum



sztuki z Paryża do Nowego Jorku, gdzie pieniądź jest główną wartością. Dzieło sztuki stało się takim samym towarem jak samochód czy tona ziemniaków. Artystę rzuca się teraz na rynek jako jedną z nowości. Potężna reklama w mediach robi swoje. Tak zaistnieli głośni artyści szkoły północnoamerykańskiej, jak Tobey, Hofmann, Pollock, przez Andy Warhola do efemeryd obecnych. Artysta musi być koniecznie medialny, a jego dziełu dorabia się wymyślne teorie.

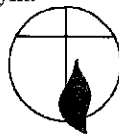
## Trochę refleksji

Wróćmy na chwilę do rozważań filozofów, rozważań o sztuce jako remedium na bóle dawnego i współczesnego świata. Można przyznać, że wisząca w weneckiej bazylice Santa Maria Gloriosa dei Frari słynna Tycjanowa „Assunta” równoważy zbrodnic rodziny Borgiów. Teraz, wracając do obecnej doby, możemy się zadumać, rozważając, czy puszka zupy pomidorowej „Campbelle” Andy Warhola może zrównoważyć moralnie nowojorską hekatombę z 11 września. Jakże żałośnie wygląda zestawienie tej słynnej przecież puszki zupy pomidorowej z „Sykstynią” Michała Anioła lub „Stancami Watykańskimi” Rafaela. Czy to zestawienie nie doprowadza nas do smutnej refleksji, że żyjemy w czasach wielkich oszustw i mistyfikacji?

Na ołtarzu sztuki stoi teraz dolar. Duch i poezja wypłoszone z kupieckiego świata uleciały gdzieś za kometa Halleya, może wróca z nią za lat kilkadziesiąt.

Tymczasem rodzi się cicha nadzieja, kiedy zajechawszy pod Luwr, Prado czy Ermitaż widzimy kilometrowe kolejki widzów spragnionych kontaktu ze sztuką żywą, sztuką wielką, wyselekcjonowaną przez surowego ale sprawiedliwego arbitra, jakim jest czas. Waga tej wspaniałej tradycji zadecyduje w przyszłości o nowym renesansie, spowoduje, że artysta znów spojrzy okiem dziecka na otaczający go świat.

MARIAN ADAMCZYK, (M. Adam), ur. 1938, absolwent Wydziału Malarstwa warszawskiej ASP, w pracowniach prof. prof. Jana Cybisa i Stanisława Szczepańskiego. Uprawia malarstwo sztalugowe i rysunek oraz malarstwo monumentalne, głównie sakralne. Odebrał liczne zagraniczne podróże artystyczne. Jego obrazy znajdują się w kolekcjach krajowych i zagranicznych oraz w Muzeum Kolekcji im. Jana Pawła II i Muzeum Narodowym.



Lesław Tatarowski

## O interpretacjach sacrum i religii w „Chłopach” Władysława St. Reymonta

### Sacrum w powieści czy religijność autora?

Obrazy ludowej pobożności, poetyckie sakralizacje natury czy symbolika religijno-mityczna wielokrotnie już przyciągały uwagę krytyków bądź historyków literatury zajmujących się „Chłopami”. Zgadzano się na ogół, że w epickim ujęciu życia wiejskiego nie mogło zabraknąć Kościoła, rytuału, zbiorowej modlitwy, ale i relikwów archaicznych, pogańskich praktyk magicznych. Ta koegzystencja była dla jednych znaczącym fenomenem kulturowym, wymagającym naukowego opisanie, innym znów dawała asumpt do krytycznej i surowej oceny chłopskiej religijności. Antoni Lange np. przewidywał, że w przyszłości profesorowie literatury będą rozważali takie choćby tematy, jak folklor, obrazy natury i obyczajów, język i styl oraz religijność chłopska a tradycje pogańskie<sup>1</sup>. U Antoniego Mazanowskiego jednak owo ewolucjonistycznie potraktowane sąsiedztwo dogmatu i przeżytku nie wzbudzało poznawczej ciekawości; z wyrażeniem moralizatorskim akcentem pisał: *Chciwość nabytku materialnego, skąpstwo i zazdrość, obmowy i oszczerstwa, gwałtowność i popędliwość, skora do śmiertelnej bójki, łączą się tu z religią grubą, pełną zabobonów, z obżarstwem, pijaństwem i rozpustą. Modlą się w kościele, słuchają wprawdzie kazań, lecz w kwietną niedzielę „społecznie” łkają poświęcone kotki, bo one chronią od bólów gardzieli*<sup>2</sup>.

Opozycja chrześcijańskie-pogańskie, nacechowana raz naukowym obiektywizmem, raz dogmatycznym wartościowaniem, towarzyszyć będzie zarówno literaturoznawczym, jak i popularnonaukowym analizom tzw. pierwiastków religijnych w „Chłopach”. Obok tego nurtu interpretacji sakrologicznej zauważyć można inną jeszcze, równie

<sup>1</sup> A. Lange, *Pochodnie w mroku*, Warszawa 1927, s. 87.

<sup>2</sup> A. Mazanowski, „Chłopi” Reymonta, „Przegląd Powszechny”, nr 9/1909, s. 322.

charakterystyczną tendencję. Polega ona – najogólniej – na zainteresowaniu albo światem przedstawionym i wyprowadzaniu z jego struktury wniosków na temat metody artystycznej oraz ideologii Reymonta jako tylko i wyłącznie AUTORA „Chłopów”, albo na światopoglądowym uogólnieniu analizy treści religijnych i odniesieniu ich do poglądów i osobowości Reymonta-pisarza. Jeśli pierwszy punkt widzenia odpowiada najczęściej studiom i monografiom historycznoliterackim – o czym później – to drugi pojawia się w wypowiedziach opartych w mniejszym lub większym stopniu na kryteriach teologicznych, kerymatycznych bądź ekumenicznych<sup>3</sup>. Odciskają one swe piętno na orientacji aksjologicznej tekstu krytycznego, reprezentują w nim przekonania i doświadczenia religijne autora wypowiedzi. Skonfrontowane z tym, co o sacrum i religii mówi powieść Reymonta, prowadzą w rezultacie do oceny RELIGIJNOŚCI „Chłopów” oraz ich autora...

Zdaniem Anatola Sterna powieść Reymonta *przepojona jest potężnym duchem katolicyzmu*, a obecny w niej *religijny ład* sprawia, że stanowi *chrześcijańską epopeję pracy*<sup>4</sup>. Marian Zgórzewski zaś, określając Reymonta mianem *prawdziwie katolickiego pisarza*, człowieka głębokiej wiary, zauważał: *Było w nim religijne poddanie się ustalonemu porządkowi rzeczy, jakiś przeogromny podziw wzbudzający szacunek dla praw ustanowionych, dla granic zakreślonych poznaniu ludzkiemu*<sup>5</sup>. Zygmunt Falkowski z kolei wyprowadza z analizy Reymontowej wizji życia chłopskiego diagnozę religijności całego utworu: *Jeżeli bowiem wszelka religijność wysuwa jako sprawę naczelną obcowanie bezpośrednie, całą istotą duszy ludzkiej – z nieskończonością, to „Chłopi” są doskonałą realizacją religijnego dzieła sztuki*<sup>6</sup>.

W porównaniu jednak z dwiema poprzednio cytowanymi opiniami, wypowiedź Falkowskiego reprezentuje inną nieco orientację sakrologiczną. Autor dowodzi bowiem nie tyle chrześcijańskiego, ile ogólnoreligijnego charakteru „Chłopów”. Dostrzegając również ich nieortodoksyjne treści, proponuje interpretację bardziej religiolologiczną niż

<sup>3</sup> Por. W. Gutowski, *Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje*, w: *Wśród szczyrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994, s. 1-14.

<sup>4</sup> A. Stern, *Władysław Reymont*, „Wiadomości Literackie”, nr 50/1925, s. 1.

<sup>5</sup> M. Zgórzewski, *Chłopi Wł. St. Reymonta w świetle krytyki współczesnej. Studium krytycznoliterackie dla użytku szkolnego opracowane*, Warszawa 1928, s. 7.

<sup>6</sup> Z. Falkowski, *Władysław Reymont. Człowiek i twórczość*, Poznań 1929, s. 50.

teologiczną; zarazem bardziej ogólną i uniwersalną w uwagach o panteizmie i życiu jako akcie religijnym.

Tego rodzaju otwartość na zawarte w „Chłopach” różne znaki sacrum i doświadczenia religijnego reprezentuje również studium Tadeusza Zielińskiego. Obok mitologicznej symboliki ziemi i płodności, czasu świętego i świętowania, autor zwraca uwagę na szczególne, tzn. wyznaniowo-narodowe właściwości religii i pobożności prezentowanych na kartach powieści Reymonta. Wyjaśnia to Zieliński przy okazji omawiania czasu: *Czas ten jest święty, bo środowisko jest religijne – chrześcijańskie – katolickie; zapewne, ale tego jeszcze nie dosyć, ten POLSKI KATOLICYZM ma swoje odrębne cechy i te cechy wybornie uwypatnił Reymont w swoim utworze*<sup>7</sup>. Koncepcja sacrum, jaką proponuje Zieliński, zasługuje na uwagę. Nie jest to religia i doświadczenie świętości abstrakcyjne, uogólnione, tylko i wyłącznie symboliczno-mityczne. Jeśli mają one swój adres narodowy i wyznaniowy, to zarazem uzyskują przez to nacechowanie społeczno-kulturowe. Takie usytuowanie sakralnego wymiaru życia ludzkiego sprawia, że bohaterowie „Chłopów” reprezentują najpierw typ świadomości i zachowań religijnych właściwych dawnej kulturze ludowej, tradycyjnej pobożności wiejskiej, a dopiero potem, na tym fundamencie osadzony jest wzór człowieka pierwotnego, postać z sakralnie uporządkowanego świata mitu agrarnego czy – jak pisze Zieliński – sielanki o *realistycznej podstawie*. Byłaby to zatem perspektywa interpretacyjna łącząca wizję świętości oraz wrażliwości religijnej środowiska i kultury przedstawionej w powieści z koncepcją sacrum reprezentowaną przez Reymonta, zgodną z jego wiedzą etnograficzną, folklorystyczną i artystycznym zamysłem epickiego objaśnienia przemijającego świata wiejskiego. Religijność autora jest tu sprawą drugorzędą lub zgoła nieistotną.

A kwestię tę przypomnieć należy i z tej jeszcze racji, że w wielu interesujących, omawianych tu studiach poświęconych „Chłopom” ów pierwiastek religijny – jak chcą jedni – czy prymitywna pobożność – wedle innych – uzyskują postać jakiegoś etnologicznego bądź religioznawczego uogólnienia. Kulturowo uwarunkowana religijność ludowa to cecha wstydliwie przemilczana, niemal deprecjonująca bohaterów Reymonta; dopiero pieczołowicie wyeksplikowany pierwotny, mityczny kult ziemi i przyrody nobilitować ma mieszkańców Lipiec w oczach czytelnika.

<sup>7</sup> T. Zieliński, *Włościaństwo w literaturze polskiej*, „Wiedza i Życie”, nr 7/1929, s. 477.

## Stereotypy i ograniczenia historycznoliterackich odczytań religijności ludowej w „Chłopach”

Osobne miejsce w przeglądzie sakrologicznych interpretacji powieści Reymonta należy się monograficznym opracowaniom jego twórczości. Od razu jednak zauważyć można, że model monografii historycznoliterackiej skazuje niejako problematykę sacrum na okrojenia, uproszczenia i ogólne zaledwie sugestie interpretacyjne.

Julian Krzyżanowski, np., przywołuje motywy i realia religijne przy okazji omawiania przedstawionej w „Chłopach” społeczności wiejskiej, żyjącej zgodnie z prawami mającymi zwykle sankcję religijną. Wspomina o roli Kościoła i proboszcza w konfliktach moralnych rodziny i gromady, o związkach *wyobrażeń religijnych ogólnochrześcijańskich z religijno-mistycznym stosunkiem chłopą do ziemi w części III powieści*, by skonstatować wreszcie, że: *Na tle takiego bezwiednie religijnego, choć w postaci swej czystej ujawnianego rzadko, stosunku do ziemi, właściwego sensu nabiera archaiczny zwyczaj wiejski i regulowany przezeń pogląd na świat, ten właśnie kompleks surowych zasad etycznych, który uzasadnia tragedię Borynów aż po sam jej koniec, po wyświecenie sprawczyni zła, która ściągą karę Bożą*<sup>8</sup>. Życie religijne i związaną z nim świadomość moralną chłopów wyjaśnia Krzyżanowski głównie na tle tradycji literackiej, nie odwołując się zupełnie do kontekstu kultury ludowej i wiedzy o ludowej religijności.

Ukończona w 1938, ale wydana dopiero w 1950 r. książka Marii Rzeuskiej w wielu miejscach przypomina treści religijne włączone przez Reymonta do jego epickiej syntezy życia wiejskiego. Odwołania do sacrum zawierają rozdziały poświęcone czasowi i przestrzeni, powieściowej koncepcji życia wiejskiego, folklorowi i opisom. Wydawać by się mogło, że jest to reprezentatywna dla przedstawionego w „Chłopach” środowiska liczba analiz i komentarzy. Istotnie, frekwencja poruszanych w książce zagadnień religijnych wskazuje, że autorka miała świadomość miejsca i roli religii w kulturze ludowej. Sugestie zaś dotyczące elementów sakralnych w prezentacji czasu i przestrzeni wyznaczają wręcz kierunek przyszłych interpretacji mitytórzących zabiegów Reymonta.

Trudno jednak przyjąć bez zastrzeżeń opinię Rzeuskiej na temat religijności chłopskiej. Przyznając, że w powieści Reymonta motyw

<sup>8</sup>J. Krzyżanowski, *Władysław St. Reymont. Twórca i dzieło*, Łwów 1937, s. 99-100.

religijnego życia wsi zajmuje niezmiernie dużo miejsca, autorka natychmiast opatruje to stwierdzenie wymownym komentarzem: *Sprawa religijności lub niereligijności chłopów i życia wiejskiego nie znalazła tu swego wyrazu. Liczne związane z tym uwagi i drobniejsze motywy nie zdołały złożyć się na wyraźniejszą artystyczno-literacką koncepcję religijnej psychiki człowieka i zbiorowości wsi, mamy tu natomiast rozległą wizję ich życia wyznaniowo-obrzędowego (katolickiego) ukazaną, jak wiadomo, w rocznej rozciągłości czasowej, dzięki czemu motyw ten wraz z innymi tworzy w powieści ciąg obrazów. Religijne bytowanie wsi „malują” one przede wszystkim od strony swoiście dekoratywnej. Tu swoje źródła mają liczne obrazy procesyj, zbiorowe sceny modlącego się w kościele ludu, nabożeństw tak „malowniczych”, jak pasterka, rezurekcja, Boże Ciało lub msza odpustowa. Chłop w głównej powieści Reymonta żyje nie religią, lecz katolickim, pełnym barwy i nastroju obrzędem<sup>9</sup>.*

Ta osobliwa i zaskakująca koncepcja budzi podejrzenie, że w pojmowaniu ludowej kultury religijnej Rzeuska kieruje się nie tylko poznawczym obiektywizmem. Odczytanie tekstu Reymonta ujawnia też subiektywną intencję własnego wartościowania chłopskiej pobożności. Nie respektując odmienności ludowego doświadczenia sacrum i przyjmując znaną, etnograficzną tezę o rytualizmie katolicyzmu chłopskiego, autorka deprecjonuje tę sferę życia wsi, nie widzi potrzeby głębszego spojrzenia na wrażliwość religijną chłopów. W rezultacie – analiza postaci, rekonstrukcja *epickiego mitu o człowieku wsi* pomija zupełnie kwestię stosunku chłopów do Boga i Boskich praw rządzących światem.

Nawiązujący w wielu miejscach do pracy Marii Rzeuskiej zarys monograficzny Lecha Budreckiego, opublikowany w 1953 r., nie zasługiwałby na uwagę, gdyby nie jego osobliwości metodologiczno-ideowe. Marksistowska rozprawa Budreckiego z burżuazyjną tradycją literaturoznawczych odczytań „Chłopów” nie szczędziła też słów krytyki pod adresem Reymonta i jego połowicznego, niekonsekwentnego realizmu. W interpretacjach Budreckiego na plan pierwszy wysuwa się *konflikt klasowy* i *sprawy kulackiego wyzysku na wsi*. W scenie śmierci Boryny zatem *dochodzi do głosu gloryfikacja kulaka*<sup>10</sup>, a motywy religijne powieści sprowadzone zostały do społecznego, naturalnie reakcyjnego, wymiaru Kościoła i plebanii. Metoda

<sup>9</sup> M. Rzeuska, „Chłopi” Reymonta, Warszawa 1950, s. 49.

<sup>10</sup> L. Budrecki, Władysław Reymont. Zarys monograficzny, Warszawa 1953, s. 119.

znaczących przemilczeń, tendencyjnej analizy obrazu kultury religijnej i ludowej pobożności to kuriozalny zabytek lat pięćdziesiątych – przykład antysakrologicznej interpretacji „Chłopów”.

Najgłębiej w tkankę owych sakralno-mitycznych uwarunkowań epickiej wizji świata i człowieka wniknął Kazimierz Wyka w swej interpretacji „Chłopów” z 1968 r. Na podstawie wyodrębnionych stylów narracyjnych i wcieleń narratora oraz przypisanych im układów i porządków organizujących strukturę świata przedstawionego powieści, śledzi Wyka sens autorskiej *obróbki myślowej i artystycznej*, istotę Reymontowego mitotwórstwa. Najwyraźniej ujawnia się ono w koncepcji rytmu prac powiązanych z rocznym cyklem przyrody i w porządku obyczajowo-obrzędowo-liturgicznym. Koncepcja czasu, świat i świętowania, zbiorowego przeżycia religijnego i płynącego z tego poczucia więzi społecznej – to tylko niektóre składniki stworzonego przez Reymonta świata wiejskiego. W porównaniu z tym, co na temat mitu człowieka wsi pisała Rzeuska, jest to znaczące jego poszerzenie o współczynnik sakralny. Choć i tutaj dały o sobie znać pewne stereotypy etnologiczne czy mitograficzne. Te pierwsze odzywają się w analizie obrzędowo-liturgicznego porządku „Chłopów”; Wyka nie tylko wysuwa na plan pierwszy jego wymiar obyczajowy, ale eksponuje ponadto *głębsze, przedchrześcijańskie formy i pokłady ludowości, jakie w Chłopach prześwitują nieraz spod liturgicznego roku kościelnego*<sup>11</sup>.

Drobiazg – zdawałoby się – bez znaczenia, jednak do zrozumienia metody interpretacji sacrum dość wymowny. Koresponduje on ze sposobem wykorzystania przez Wykę inspiracji Zielińskiego, który – przypomnijmy – charakteryzując czas święty w „Chłopach” wiązał go jednoznacznie z katolicką religijnością ludową i jej specyficznymi, kulturowo uprawomocnionymi przejawami. Wyka natomiast w wyjaśnianiu Reymontowych technik mitologizacyjnych chętniej sięga do uwag Hegla o *pierwotnej epopei* – których, jak sam przyznaje, autor „Chłopów” z pewnością nie znał – niż do etnograficznego obrazu religijności ludowej, bez wątpienia bliższego wiedzy, jaką na ten temat dysponował Reymont. W sumie jednak studium Wyki wyznacza bardzo interesujący i obiecujący kierunek odczytania znaczeń sakralnych Reymontowej powieści o życiu wsi.

<sup>11</sup> K. Wyka, *Próba nowego odczytania „Chłopów” Reymonta*, w: *Reymont, czyli ucieczka do życia*, Warszawa 1979, s. 145.

### Reymontowa wizja sacrum w ocenie literatury metodycznej i popularnonaukowej

W przeglądzie tym nie może zabraknąć opracowań metodycznych i popularnonaukowych, kształtujących przecież najszerszą świadomość czytelniczą. W szkolnej zwłaszcza edukacji polonistycznej ustala się model lektury „Chłopów”, wskazujący istotne treści i składniki tej najdonioślejszej powieści o życiu i kulturze wsi polskiej. Charakterystyczne, że literatura metodyczna również reprezentuje, widoczne w naukowych opracowaniach, skrajne ujęcia i oceny religijnych treści „Chłopów”.

Stanowisko aprobatywne, uznające wagę i doniosłość religii w Reymontowym obrazie wsi, reprezentuje szkic Marii Lewickiej, wydany w serii „Pomocnicza Biblioteka Szkolna”. Autorka w rozdziale zatytułowanym „Światopogląd religijny” pisze: *Ziemia i bliskie z nią obcowanie wytwarza u ludu odrębny typ religijności: głębokiej, rozlewnej, skłonnej do zachwyceń, a nawet ekstazy mistycznej; żywej, płomiennej, przypominającej wybuch gorącej duszy człowieka średniowiecznego. Religijność ta ujawnia się ZBIOROWO i JEDNOSTKOWO, najplastyczniej jednak w powieści przyszła do słowa w SCENACH ZBIOROWYCH*<sup>12</sup>. Wspomina też o chłopskiej wierze w cudowność i skuteczność modlitwy, a legendę nazywa *religią duszy ludowej*. Wskazuje naturalnie na przesady i zabobony, nie traktowane przez chłopów jako pogańskie przeżytki sprzeczne z nauką Kościoła, i na popularność pielgrzymek do miejsc świętych. Co ważniejsze jednak, uzmysławia czytelnikowi, że obraz religijności ludowej w „Chłopach” nie ogranicza się do jej wyłącznie zewnętrznych, rytualnych przejawów. W światopoglądzie religijnym chłopca dostrzega refleksję na temat grzechu i zła, a przede wszystkim ambiwalencję towarzyszącą przeżywaniu śmierci i ludzkiej niedoli: ufność w Boskie miłosierdzie, ale też fatalizm i wiarę w nieuchronność przeznaczenia. Uwadze autorki nie uszła również ukazywana przez Reymonta sprzeczność między głęboką i gorącą pobożnością, a fałszem, dewocją i obłudą, przy równoczesnych *porywach szlachetności i hojności*. Lewicka okazała się więc uważną, otwartą na znaczenia sakralne czytelniczką „Chłopów”, dostrzegającą skomplikowany i nie tylko obrzędowy charakter ludowej religijności.

<sup>12</sup> M. Lewicka, *Epopea ludowa Reymonta Chłopi. Rozbiór krytyczno-literacki*, Lwów b.r.w., s. 17.



Trudno powiedzieć to o Stefanie Balickim, autorze broszury wydanej w serii „Biblioteka Komentarzy”. Problem religijności w „Chłopach” potraktowany tu został bardzo ogólnikowo i powierzchownie, sprowadzony do zewnętrznych i utylitarnych przejawów oraz założeń o niezdolności chłopów do głębszych przeżyć religijnych. Balicki usiłuje przekonać czytelnika, że *Sprawa religijności, tak zdawałoby się zasadnicza na wsi, stosunkowo mało miejsca zajmuje w „Chłopach”, [a w] życiu codziennym mało jest u mieszkańców Lipiec Boga*<sup>13</sup>. Opisy zbiorowych ceremonii i przeżyć religijnych są przeto *barwnymi obrazami stylizowanymi*, a nie ilustracją żarliwej pobożności. Przypomina to obserwację Marii Rzeuskiej i oznacza również tutaj tendencję do przeniesienia sakralnego wymiaru obrazu wsi Reymontowej z płaszczyzny światopoglądowej i antropologicznej na poziom estetyczny i stylizacyjny.

Inaczej zgoła potraktował sacrum i religię Stefan Lichański w przygotowanym dla „Biblioteki Analiz Literackich” tomiku poświęconym „Chłopom”. Kwestie te omawia w rozdziale zatytułowanym „Od powieści środowiskowej do mitu”. Wskazuje na odwieczny związek archaicznych obrzędów i rytuałów magicznych z pracą rolnika, nadający jej sakralny charakter; powtarza tezę Rzeuskiej o tym, że chłop Reymonta żyje nie religią, lecz katolickim obrzędem, by przypomnieć, jak to w jego ramach *odbywa się wzajemna wymiana między obrzędowością religijną a tradycyjną obrzędowością chłopów rolnika, z prastarymi gustami i zabobonami włącznie*<sup>14</sup>. Ów synkretyczny – zdaniem Lichańskiego – i niedogmatyczny sposób widzenia sacrum dostrzec można zarówno w świadomości i praktykach religijnych bohaterów, jak i w jego autorskiej interpretacji. Przejawem tego miałoby być współistnienie relikwów magii z rytuałami katolickimi oraz Reymontowe, dość swobodne, panteizujące spojrzenie na Boga i naturę. Przede wszystkim jednak autorska perspektywa mitotwórcza, kojarząca wiejskość z mitem telluryczno-kosmologicznym, co w oczywisty sposób zbliża analizy Lichańskiego do odczytania „Chłopów” przez Kazimierza Wykę.

W kręgu sugestii interpretacyjnych Rzeuskiej i Wyki pozostaje też popularnonaukowa monografia Barbary Koc, wydana w serii „Małe portrety literackie”. Autorka sprowadza swoje uwagi na temat obrzęd-

<sup>13</sup> S. Balicki (oprac.), *Władysław Reymont, „Chłopi”, „Biblioteka Komentarzy”, nr 10, Poznań 1939, s. 41.*

<sup>14</sup> S. Lichański, *Chłopi Władysława Stanisława Reymonta*, Warszawa 1971, s. 73.

dów i życia religijnego w „Chłopach” do synkretycznej wizji sacrum, przemieszania treści chrześcijańskich i zwyczajów pogańskich w cyklicznym ujęciu praw kosmicznych<sup>15</sup>.

Także wydana w 1977 r. monografia Józefa Rurawskiego nie wnosi do rejestru odczytań „Chłopów” niczego nowego. Autor referuje propozycje interpretacyjne K. Wyki, a w kwestiach sakrologicznych zdradza najwyraźniej brak zainteresowania uwarunkowaniami kulturowymi życia wsi polskiej XIX w. Po przedstawieniu bowiem tak wyraźnych w pracy Wyki odwołań do mitu, kalendarza liturgicznego i religijnej koncepcji czasu Rurawski konkluduje: *Bohaterem więc „Chłopów” jest gromada, zbiorowość, jej życie, obyczaje, praca, normy moralne, świadomość społeczna i narodowa, te wszystkie czynniki życia gromadzkiego stanowią punkt odniesienia działań poszczególnych postaci. Normy postępowania gromady są ostatecznymi normami warunkującymi zachowanie się jednostki, jej przeżycia, pracę i sytuację w jakiej się znajduje*<sup>16</sup>.

Wśród owych czynników życia gromadzkiego nie znalazł autor miejsca dla Kościoła, wspólnoty parafialnej, proboszcza, świąt i ceremonii religijnych, świadomości religijno-moralnej i sakralnie zorientowanego chłopskiego światopoglądu. Stanowi swego rodzaju eksplikacyjną prawidłowość ten rozrzut skrajnych diagnoz i opinii: od „Chłopów” jako *chrześcijańskiej epopei pracy* do „Chłopów” bez sacrum, od perspektywy wyznaniowej, niemal apologetycznej, do socjologicznej manipulacji oczyszczającej wieś Reymontową z zachowań i symboli religijnych. W połączeniu ze wskazaną już tendencją do śledzenia w życiu religijnym Lipiec wszelkich przedchrześcijańskich, pogańskich przeżytków, mielibyśmy w obrębie wielu literaturoznawczych odczytań „Chłopów” sytuację analogiczną do tej, którą na terenie badań etnograficznych obserwował Ludwik Stomma. Oto – jak zauważa – w podręczniku Adama Fischera „*Lud polski*” nie ma o religijności chłopów ani jednego słowa; Jan Stanisław Bystroń we „*Wstępie do ludoznawstwa polskiego*” poświęca tej problematyce dokładnie czternaście linijek... *Wieś polska pozbawiona zostaje nagle wiszącego nad polami dźwięku dzwonów, tłumy przed kruchtą, szmeru modlitwy. Jest to wynikiem mniej czy bardziej (przeważnie mniej) uświadamianych ciągłot etnografów do rozdzielania rdzennego i naleciałości, wypręparowywania z chrześcijańskiej kultury wsi tego, co*

<sup>15</sup> B. Koc, *Władysław Reymont*, Warszawa 1973, s. 55.

<sup>16</sup> J. Rurawski, *Władysław Reymont*, Warszawa 1977, s. 294.

rzekomo ludowe właśnie, z gruntu siernieźne i prastowiańskie. (...) Jakby oczywiście nie chcieli etnografowie przyjąć do wiadomości dosyć oczywistego faktu, że „ten prosty naród wierzy” i że ma to istotne konsekwencje dla jego kultury<sup>17</sup>.

To ważna – również dla historyka literatury – uwaga etnologa, wskazująca literaturoznawczym analizom „Chłopów” interesującą i poznawczo obiecującą perspektywę antropologiczną. W wymiarze węższym zaś, tzn. interpretacji sakrologicznej tej powieści Reymonta, oznaczałoby to odwołanie do wcale już pokaźnej i ciekawej literatury na temat religijności wsi polskiej XIX w.

Przyczółki tego rodzaju lektury „Chłopów” zostały już zbudowane. Najpierw w monografii Marii Rzeuskiej, następnie w studium Kazimierza Wyki oraz w napisanym przez Franciszka Ziejkę „Wstęp” do BN-owskiego wydania powieści Reymonta. To ostatnie opracowanie wiele zresztą zawdzięcza studium Wyki, choćby koncepcję narratora, nieco tylko zmodyfikowaną, rozumienie wewnętrznych porządków świata przedstawionego, a zwłaszcza zespolenia rytmu natury z życiem religijnym, wyeksponowanie mitotwórczych zabiegów Reymonta. Nie zawahał się Ziejka powiedzieć, że główną instytucją jednoczącą gromadę wiejską jest Kościół i że to właśnie kalendarz liturgiczno-kościelny wskazuje sposoby spędzania czasu wolnego<sup>18</sup> przez mieszkańców Lipiec.

W skrócie, wymuszonym przez reguły popularnonaukowego wstępu, zarysował przecież Ziejka główne kierunki analizy i szeroki zakres obecności sacrum w strukturze „Chłopów”. Warto może zacytować konkluzję tej części rozważań autora; dowodzi ona zrozumienia poznawczych zwłaszcza wartości Reymontowego obrazu ludowej religijności: „Chłopi” Reymonta to niewątpliwie także traktat o życiu religijnym ludu polskiego. Oczywiście, powieść nie może pretendować do rangi monografii tego życia. Ale przecież opis sposobów świętowania chłopów, pokazanie, w jaki sposób rodzi się w trakcie nabożeństw kościelnych swoista jaźń zbiorowego przeżywania prawd ewangelicznych, zasługują na uznanie. To bez wątpienia cenne źródło do poznania religijności wiejskiej, a także sposobów funkcjonowania Kościoła w życiu wsi<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 204, 205.

<sup>18</sup> F. Ziejka, *Wstęp*, w: W.S. Reymont, *Chłopi*, t. 1-2, Wrocław 1991, s. LXII, LXXXIV.

<sup>19</sup> Tamże, s. XCVII.

## W stronę antropologii sacrum w „Chłopach”

Efekty krytycznych i historycznoliterackich zainteresowań religijnym wymiarem życia wiejskiego w „Chłopach” i – jednak zdecydowanie rzadziej – jego Reymontową interpretacją tworzą już pokaźny zasób refleksji, pomysłów interpretacyjnych, ocen artystycznych i światopoglądowych, formułowanych najczęściej na marginesie opisu rzeczywistości społeczno-kulturowej tej powieści. Projektowane jednak przez Antoniego Langego badania, które obejmowałyby wszelkie przedstawione w powieści Reymonta obrazy ludowej religijności i pobożności, znaki i symbole sacrum, wciąż oczekują na syntetyczne, monograficzne dopełnienie. Jego zarysy wyłaniają się powoli z dokonanego przeglądu. Określa on zakres i metodę zarówno historycznoliterackiej, jak i antropologiczno-kulturowej perspektywy interpretacji sacrum w „Chłopach”.

Wprowadzony w tytule tej pracy termin „sacrum” ma ogarniać możliwie najszerszy obszar zjawisk nadnaturalnych, religijnych, współtworzących i współorganizujących życie jednostki i społeczności chłopskiej<sup>20</sup>. A więc literacką konkretyzację i eksplikację różnych form i postaci sacrum, jego postrzegania lub kulturowych wzorów obcowania z dostępną bohaterom hierofanią, czyli opis artystycznej ontologii i antropologii tego, co w „Chłopach” święte i nadprzyrodzone. Istotniejsze zatem od akademickiego, precyzyjnego definiowania terminu „sacrum” w tym już momencie, wydaje się wskazanie konsekwencji jego antropologicznej interpretacji. Wprowadza ona niezbędną w tego typu lekturze „Chłopów” porządkującą relację: człowiek – kultura – sacrum. Ta istotna dla proponowanej interpretacji formuła opisowa wyraża najpierw przekonanie, że przedstawione przez Reymonta fenomeny sacrum i doświadczenia religijne nie są jakąś etnologiczno-religioznawczą abstrakcją czy tylko ukłonem autora w stronę wymogów poetyki prozy realistycznej. Określają natomiast ludzką kondycję i egzystencję, wzbogacają wizerunek człowieka zawarty w powieści, słowem w niepełnym stopniu dopełniają wpisaną w tekst myśl antropologiczną. Pamiętać przy tym należy, że ów doświadczający obecności sacrum człowiek to wprowadzić najczęściej i głównie postać, bohater jednostkowy i zbiorowy „Chłopów”, ale

<sup>20</sup>O takim szerokim, integrującym różne tematy badawcze, rozumieniu pojęcia sacrum piszą M. Jasińska-Wojtkowska i S. Sawicki, autorzy *Wstępu do tomu Sacrum w literaturze*, Lublin 1983, s. 6.

również i takie wewnątrztekstowe struktury antropomimetyczne, jak narrator czy tzw. autor modelowy<sup>21</sup>. To z kolei oznacza, że oglądana w tych różnych znakowych konkretyzacjach, artystyczna wizja sacrum, dokładniej – jego literacka antropologia – okazuje się sumą doświadczeń i obserwacji będących udziałem wszystkich powieściowych struktur osobowych.

Po cóż więc komplikować metodę i terminologię? Może prościej będzie powiedzieć: Człowiek i sacrum w „Chłopach”? W ostatecznym, egzystencjalnym i metafizycznym kształcie omawianej problematyki, rzecz sprowadza się z pewnością do takiej elementarnej interakcji. W praktyce jednak indywidualnego i społecznego doświadczania sacrum, jego percepcji, przeżywania i poznawania, człowiek korzysta z tradycyjnych form i sposobów komunikowania się z Bogiem. Mistycyzm czy indywidualne objawienia to domena wybranych i wtajemniczonych. Natomiast w tradycyjnej kulturze ludowej to religia pełniła rolę medium, dostarczyciela wzorów zachowań rytualnych i modlitwowych, niezbędnej wiedzy i warunków do realizacji praktyk kultowych. Nie sposób więc pominąć w analizie obrazu religijności ludowej w „Chłopach” tej szczególnej roli Kościoła, parafii, proboszcza, wyznawanych przez bohaterów prawd wiary i zasad moralnych. Cały ów system sterujący i pośredniczący, instytucjonalny i dogmatyczny, światopoglądowy i etyczny tworzy ważny kontekst kultury religijnej, określającej chłopskie obcowanie ze świętością.

Nie wystarczy tu jednak samo pojęcie religii i kultury religijnej. Przypominając ponownie, że przedmiotem literackiego zainteresowania Reymonta była tradycyjna kultura chłopska, model życia nie poddany jeszcze wpływom nowoczesnej cywilizacji urbanistycznej i przemysłowej, pamiętać trzeba o miejscu i funkcji religii i Kościoła w tej kulturze. Także o tym, że tożsamość religijna była jednym z czynników przynależności grupowej, uznawania człowieka za „swojego”, społecznie akceptowanego i rozumianego. Ów religijny wymiar życia społeczności wiejskiej sprawił, że sakralne pojmowanie świata i człowieka stawało się jednym z paradygmatów kultury ludowej. Jej otwarcie na religię i sacrum, przenikanie tego, co święte, do wszystkich niemal obszarów kultury i dziedzin ludzkiej aktywności skłania przeto do poszerzenia zakresu obserwacji analitycznych. Człowiek

<sup>21</sup> To ostatnie pojęcie zapożyczone od U. Eco oznacza nie autora empirycznego, lecz jego słowny, tekstowy wizerunek tożsamy z „*intentio operis*”; U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, Warszawa 1996, s. 64.

i sacrum, różnorodność hierofanii, mediacyjna rola kultury religijnej, zwyczajów i obrzędów, a wreszcie – integrująca i sankcjonująca to wszystko kultura ludowa. Oto w ogólnym zarysie projekt i cel sakrologicznej interpretacji „Chłopów”<sup>22</sup>. Dodać jeszcze trzeba rozróżnienie, zdawałoby się proste i oczywiste, a w lekturze powieści Reymonta, z racji jego techniki narracyjnej, niosące ze sobą wiele pułapek: sacrum mówione i mówiące, opisane (przedstawione) i opisujące (przedstawiające). To pierwsze zatem jako składnik i budulec świata wiejskiego, osobowości bohaterów i obrazu kultury chłopskiej. To drugie z kolei, oznaczające wszelkiego rodzaju sakralizację (przyrody, ziemi, pracy itd.), zespoliczone ze słowem narratora, wyrażać ma również czasami autorski punkt widzenia, nadrzędną intencję interpretacyjną Reymonta. Wobec zróżnicowania ról i masek narracyjnych w „Chłopach” identyfikacja inteligenckiego, artystycznego oraz ludowego języka opisu sacrum i religii na pierwszy rzut oka wydaje się prostym zabiegiem analitycznym. Gorzej, gdy Reymont za pomocą stylizacji gwarowej zaciera różnice między stylem wysokim, literackim a językiem ludowym. Ale i taki chwyt stylistyczno-epistemologiczny ma swoją wymowę, określa bowiem pozycję autora wobec ludowego sacrum i doświadczenia religijnego.

Tylko tyle interpretacja sacrum w „Chłopach” jest w stanie powiedzieć o autorze powieści. Pytanie o religijność Reymonta pozostawić należy operującemu odpowiednią dokumentacją biografowi pisarza. Analizy Reymontowego obrazu ludowej kultury religijnej, chłopskiej świadomości sacrum i jego miejsca w chłopskim światopoglądzie, w połączeniu z archaicznymi relikami pierwotnych wierzeń i praktyk, z całą pewnością nie powinny też podejmować znanej z niektórych wypowiedzi krytycznych kwestii tego, czy „Chłopi” są powieścią religijną. Poznawczy obiektywizm natomiast, zgodnie z intencją

<sup>22</sup> Wykorzystane tu pojęcia i terminy wskazują jedynie najważniejsze źródła inspiracji i wiedzy o ludowej kulturze religijnej; oprócz wspomnianej już książki L. Stommy (rozdz. *Religijność ludowa*), będą to: W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, Warszawa 1976 (rozdz. *Postawy religijne i magiczne*); R. Tomicki, *Religijność ludowa*, w: M. Biernacka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław 1981; D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996. Etnolingwistyczną i folklorystyczną dokumentację religijności chłopskiej, jej miejsca w ludowym obrazie świata przyniesie zapewne J. Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Religii i demonologii poświęcony będzie t. VI, ale świadectwa ludowych sakralizacji przyniosą już dwie części tomu I, *Kosmos*, Lublin 1996-1999.

tekstu i artystyczną konkretyzacją powieściowego sacrum, zmierzać musi do wyjaśnienia jego najgłębszej, ludowo-religijnej semantyki i symboliki, a także kulturowych mechanizmów folkloryzacji chrześcijaństwa i osławiania czy chrystianizacji tradycji pogańskich. Pomocne w realizacji tych zamierzeń mogą się okazać zarówno wspomniane prace etnografów i antropologów, jak i osiągnięcia fenomenologii religii lub religioznawstwa porównawczego<sup>23</sup>.

Punktem odniesienia i podstawowym kontekstem interpretacyjnym sakrologicznej interpretacji „Chłopów” winna być zatem kultura ludowa w ogóle, a w zakresie węższym, przez obiekt obserwacji wyznaczonym – kultura religijna wsi polskiej XIX w. Zasadność tej opcji literaturoznawczej i kulturoznawczej zarazem w badaniach artystyczno-językowej wizji sacrum i religii wyjaśniają słowa filozofa i teologa. Jeśli bowiem literatura piękna nie jest nigdy traktatem religijnym, tylko antropologicznie i antropocentrycznie pomyślanym oglądem czasoprzestrzeni hierofanii i obcowania człowieka z sacrum, to odnieść można do niej uwagi na temat sytuacji religijnej: *Dużą trudność w opisie „sytuacji religijnej” stanowi to, iż jest ona zawsze wpisana w rzeczywistość kultury, nie ma bowiem doświadczenia człowieka poza kulturą. Człowiek nie ma bezpośredniego oglądu istoty Boga, wszelki kontakt z rzeczywistością ponad-empiryczną jest zawsze pośredniczony przez to, co człowiekowi w jego realnym bycie jest bliższe – przez drugiego człowieka, przez księgę, słowa symbole, gesty... Ale to, co bliższe, stanowi właśnie narzędzia komunikacji międzyludzkiej, inaczej mówiąc: najbliższa człowiekowi jest kultura. Nie ma poza-kulturowych sytuacji religijnych, tak jak nie ma poza-kulturowego człowieczeństwa*<sup>24</sup>.

A skoro jest tak, jak twierdzi Jan A. Kłoczowski, co zresztą potwierdza przyjęte tu stanowisko antropocentryczne i kulturoznawcze w interpretacji sacrum, to pamiętać trzeba o jednej jeszcze konsekwencji obranej metody lektury „Chłopów”. Jej kulturowy punkt odniesienia dotyczy nie tylko rzeczywistości przedstawionej, w tym przypadku ludowej świadomości i wrażliwości religijnej. Jeśli nawet autor i wykreowany przezeń narrator czerpią wzory doświadczenia religijnego i mówienia o sacrum z kręgu ludowej kultury religijnej, to

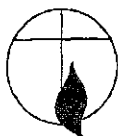
<sup>23</sup> Por. G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993; M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religii*, Kraków 1994.

<sup>24</sup> J.A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak”, nr 12/1995. s. 6.

przecież nie wszystkie opisy, przeżycia i oceny związane w powieści z przedstawionymi sytuacjami religijnymi poddają się wyjaśnieniu przez wskazanie na ich autentyczny, chłopski rodowód. Taka relacja semantyczna dominuje w prezentacji ludowej pobożności, udziału w nabożeństwach, procesjach, słowem tego wszystkiego, co składa się na zbiorowe, rytualne nawiązywanie kontaktu z Bogiem. Gorzej już z indywidualnymi zachowaniami religijnymi, choć Reymont rzadko przekracza w ich opisywaniu granice psychologicznego i świadomościowego prawdopodobieństwa.

Inaczej zgoła wygląda to w takich fragmentach „Chłopów”, gdzie do głosu dochodzi nie obiektywny obserwator, dokumentujący – jak etnograf – ludowe zwyczaje i obrzędy religijne, ale narrator-poeta. Wówczas punktem odniesienia i kontekstem interpretującym obrazy hierofaniczne czy refleksje nad świętością natury i rytmu kosmicznego stają się funkcjonujące w kulturze modernizmu wyobrażenia i mity o chłopie, jego pierwotnej (ciągle jeszcze) wyobraźni i wrażliwości religijnej. W ten sposób przywołuje Reymont w „Chłopach” szeroki „potencjał” kulturowych wzorów i konwencji określających postrzeganie i obcowanie człowieka ze sferą numinotyczną. Lektura tak wielogłosowej powieści, skoncentrowana na jej treściach religijnych, przypomina wówczas epifaniczne odkrywanie tajemnicy sacrum w pierwotnych, elementarnych formach natury i kultury.

LESŁAW TATAROWSKI, ur. 1945, polonista, dr hab., profesor w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się literaturą i kulturą przełomu XIX i XX w., zwłaszcza zagadnieniami ludowości, sacrum w literaturze modernizmu, twórczością Lucjana Rydla. Opublikował m.in.: „Poglądy na ludowość w czasopiśmiennictwie młodopolskim” (1979), „Ludowość w literaturze Młodej Polski” (1991); wydał „Wybór dramatów” L. Rydla (1973). Mieszka we Wrocławiu.





teatr

**RZECZ DLA LUDZI**

Collegium Nobilium  
w Warszawie

**Biesy**  
*Fiodora Dostojewskiego*

spektakl dyplomowy studentów  
IV roku wydziału aktorskiego  
warszawskiej

Akademii Teatralnej  
przekład – Tadeusz Zagórski  
i Zbigniew Podgórzec  
scenografia – Ewa Kochańska  
adaptacja i reżyseria –  
Jarosław Gajewski  
premiera 21 XI 2002 r.

W pewnym prowincjonalnym mieście rosyjskim, w czasach długich sukni i stylowych męskich wdzianek, dama z towarzystwa pragnie wydać swoją wychowankę za mąż za starszego pana, uwielbianego przez młodzież, zapewne pocziwego i mądrego. Wychowanka jednak kocha pięknego syna swej opiekunki. Za synem tym, mimo że krążą na jego temat jakieś mgliste, nieprzyjemne plotki, szaleją kobiety – i mężczyźni, zafascynowani siłą jego ducha. Mężczyzna ów, pan S., jest już jednak żonaty, z bliżej bowiem nieznanych przyczyn, zapewne w porwywie szlachetności, do której nie chce się przyznać, ożenił się z panną biedną, kaleką i nienormalną.

Pan S., zbrzydzony podłością i miałością ludzką, zamierza osiąść w Szwajcarii i żyć tam jak pustelnik, w towarzystwie jednej tylko kobiety. Do samotni swej zaprasza najpierw nienormalną żonę, potem kochankę, obie jednak mu odmawiają, na szczęście na kraj świata gotowa jest pójść za nim rzeczona podobieczna matki.

Zwykle mieszkający za granicą pan S. ma w rodzinnym mieście licznych znajomych, głównie studentów, z których jedni są byłymi członkami konspiracyjnej organizacji rewolucyjnej, a inni – obecnymi. Wszyscy lubią pofilozofować. Przywódca organizacji bardzo namawia pana S., by zaangażował się w działalność wywrotową i – aby uwolnić go od ciężkich zobowiązań – zabija jego kaleką żonę oraz jej brata, przy okazji podpalając pół miasta. Pan S. jednak wyjeżdża do Szwajcarii i tam popełnia samobójstwo.

Taką oto historię opowiada się w przedstawieniu zatytułowanym „Biesy”, a wystawionym w Collegium Nobilium. Wszelkie podobieństwa do utworu o identycznym tytule, autorstwa niejakiego Dostojewskiego, zdają się przypadkowe.

W czasie przerwy jedna pani zwierzyła mi się, że jej znajoma popłakała się na tym spektaklu ze wzruszenia. Nic dziwnego. Przypomina mi to sytuację, jakiej byłem świadkiem przed laty w pewnym moskiewskim teatrze, gdzie wystawiano „Operę za trzy grosze”. Twórcy przedstawienia, przywiązani do modelu aktorstwa realistyczno-naturalistycznego, zlekceważyli głupie Brechtowskie dystanse i „efekty obcości”; w rezultacie sie-

dząca obok mnie starsza pani łkała rzewnie, powtarzając: *Biednieńkaja ta Żenny*.

W warszawskim teatrze szkolnym pokazano również wzruszający melodramat – w celu zachowania pozorów okraszony satyrycznymi sekwencjami na temat zwolenników krwawych przewrotów oraz tyradkami dotyczącymi duszy rosyjskiej, wiary i ateizmu. Ponad czterogodzinne przedstawienie nie udawało nawet, że chodzi w nim o coś więcej niż o pojedyncze losy kilku postaci. Historię tę oglądało się bez trudu, z zaangażowaniem takim, z jakim patrzy się na telenowelę, i nawet z przyjemnością. Tym samym Jarosław Gajewski, aktor znakomity i nietuzinkowy, jako inscenizator dokonał czynu w dziejach recepcji Dostojewskiego chyba bez precedensu.

Zajmijmy się jednak wykonawcami – w końcu najważniejsza w spektaklu dyplomowym jest prezentacja możliwości początkujących aktorów. A w tym roku Szkołę, przepraszam, Akademię Teatralną, opuszcza, jak się wydaje, kilka naprawdę zdolnych osób. Karolina Gruszka (Liza), obdarzona subtelną urodą i swobodnie czująca się na scenie, miała dramatyczną wyrazistość i naturalność. Podobna swoboda cechowała Krzysztofa Ogłozę (Piotr Wierchowieński), który również przekonująco grał salonowego błazna, jak przeżartego podłością przywódcę spiskowców. Dominika Kluźniak w roli Marii Lebiadkinej ustrzegła się szarży, tak kuszącej przy rolach szaleńców, nadała swej postaci zarazem kruchą bezbronność i siłę. Nieźle wywiążali się ze swoich

zadań także Paweł Koślik (Kirilow), Nikodem Kasprzowicz (Szatow), Michał Piel (Lebiadkin – będzie to chyba największy, w sensie rozmiarów, aktor polski), Monika Piłkuła (Studentka). Marcin Bosak (Szigalew) sprawiał wrażenie kopii – ale kopii udanej, nie karykatury – Gajewskiego. Stawrogin Marcina Kołaczковского był postacią bładą, pozbawioną jakichkolwiek charakterystycznych rysów, wina to jednak w dużej mierze błędów popełnionych przez adaptatora i reżysera w jednej osobie.

Jest to przedstawienie w sam raz na weekendowy wieczór, co prawda długie, ale tym lepiej smakuje po nim kolacja – bo apetytu na pewno nikt nie straci.

PS. Ta praca dyplomowa studentów-aktorów była równocześnie dyplomem Ewy Kochańskiej z ASP. Jej scenografia, pomysłowa i efektowna, składała się z ruchomych przejrzystych parawanów, których rozmaite konfiguracje tworzyły miejsca akcji.

Joanna Godlewska



## ZABETONOWAĆ PRAWDĘ

### *Time Out* (*L'Emploi du temps*)

Francja, 2001,  
reż.: Laurent Cantet  
wyk.: Aurelien Recoing,  
Karin Viard, Serge Livrozet,  
Monique Mangeot, Jean-Pierre  
Mangeot, Marie Cantet i in.  
132 min. Best Film

### *Zdjęcie w godzinę* (*One Hour Photo*)

USA 2002,  
reż.: Mark Romanek  
wyk.: Robin Williams,  
Connie Nielsen, Michael Vartan,  
Dylan Smith, Erin Daniels,  
Gary Cole i in. 96 min. Syrena  
Entertainment Group

*Żeby nawet zabetonować prawdę*  
[nowymi Alpami,  
żeby zatopić ją oceanami,  
[żeby spalić galaktykę  
słońc, zawsze wstrętne, bezczelne,  
[nachalna wylezie  
bokiem z jakiejś szpary, nie  
[wiadomo gdzie i kiedy  
Tadeusz Konwicki

Na ekranach naszych kin nieomal  
jednocześnie pojawiły się dwa filmy,

których twórcy próbują zmierzyć się z różnymi, a jednak pod wieloma względami podobnymi postaciami fałszu. W obu też przypadkach bohaterem opowieści uczyniono outsidera. Nie jest on jednak typem buntownika, który nie akceptując otaczającego go świata, chciałby żyć na jego uboczu i przeciw niemu. Odwrotnie. Jest on człowiekiem, który z rozmaitych powodów nie może odnaleźć się we współczesnym społeczeństwie, chociaż bardzo by tego pragnął.

Bohater filmu „Time out”, Vincent, to przedstawiciel zamożniejszej części klasy średniej. Pracuje jako doradca finansowy w dobrze prosperującej firmie reklamowej, a wysokie dochody pozwalają mu na utrzymanie ładnego i eleganckiego domu, w którym mieszka z żoną i trójką dzieci. Jednak pewnego dnia otrzymuje wymówienie, co całkowicie zmienia jego życie. Vincent, jak można przypuszczać, nigdy nie czuł się dobrze w roli pracownika wręczniętego w kierat systematycznej i żmudnej pracy, której nie lubił i którą zaniedbywał. Trzymał się jej jednak, bo nie wypadało, by miał inną, a także dlatego, że decydowała ona o jego pozycji i własnym poczuciu wartości. Zwolniony – czuje się nikim, człowiekiem niepotrzebnym i bezwartościowym. Poczucie wstydu jest tak wielkie, że nie ma odwagi przyznać się, że został bez pracy.

W odróżnieniu od Vincenta bohater „Zdjęcia w godzinę” nie jest osobą zamożną ani zajmującą ważne stanowisko – to zatrudniony w wielkim domu towarowym skromny pracownik, prowadzący tam punkt

fotograficzny. Sy Parrish jest człowiekiem dogłębnie samotnym, nie ma rodziny ani żadnych przyjaciół. Jego życie wypełnia w zupełności praca, w której spędza całe dni. Można by powiedzieć, że jest nikim. W swojej nie wyróżniającej się szarości i nijakości doskonale zlewa się z wyposażeniem supermarketu, którego zdaje się być elementem i to mało okazałym, bo zupełnie nie rzucającym się w oczy. A jednak w tym ugrzeczonym człowieku z nieśmiałym uśmiechem na twarzy wciąż tli się niespełniona tęsknota za szczęśliwą rodziną, a więc za innym, lepszym życiem, które, jak to wynika z jego obserwacji, jest udziałem innych.

Sya i Vincenta łączy jednak nie tylko brak poczucia własnej wartości i niezadowolenie z sytuacji, w których się znajdują. Łączy ich przede wszystkim sposób, w jaki próbują się uporać ze swoimi problemami. Jest nim ucieczka w fałsz, chociaż u każdego z nich przybiera on inną formę.

Vincent wybiera drogę kłamstwa. Utraciwszy posadę ukrywa ten fakt przed rodziną i znajomymi i zachowuje się tak, jakby nic się nie stało. Zatem oszukuje, ale te jego kłamstwa mają bardzo swoisty charakter. Mógłby przecież, chcąc zataić prawdę, wychodzić co dzień rano i zasiadać w pobliskim barze na kawie lub piwie, by wrócić pod wieczór zmęczony do domu na wspólną rodzinną kolację. Tymczasem on naprawdę zachowuje się tak, jakby nadal pracował. Jeździ samochodem po całej Francji na konferencje i spotkania, których nie ma. Co kilka godzin, jak na dobrego męża i ojca przystało,

dzwoni do domu, aby poinformować, że narady się przedłużają, kontrahenci sprawiają kłopoty a pertraktacje są trudne i dlatego nie wróci na noc. Po czym, by nie wydawać pieniędzy, śpi w aucie na poboczu drogi. A gdy nie daje się już dłużej ukryć faktu, że w pracy nie wszystko jest w porządku, oświadcza, że został zatrudniony w ONZ-towskiej instytucji z siedzibą w Genewie. I znowu jest w tym odrobina prawdy, gdyż rzeczywiście jeździ do Szwajcarii, by po całym tygodniu „pracy” wrócić do domu na weekend.

Postępowanie Vincenta, tylko z pozoru wyglądające na absurdalne, w rzeczywistości charakteryzuje się żelazną logiką. Gdyby adresatem kłamstwa było tylko i wyłącznie otoczenie, wszystkie zabiegi byłyby zbędne. Ale głównym jego adresatem jest on sam. Bohater tworzy pozory dla samego siebie, otacza się fikcją, która pełni rolę autoterapii i ma go ochronić przed ostatecznym upadkiem.

Sy, jako człowiek nieśmiały i raczej bierny, wybiera inną formę fałszu – pozwala ponieść się iluzji, jaką stwarzają zdjęcia amatorskie robione z myślą o umieszczeniu ich w rodzinnych albumach. Fotografie tego rodzaju mają swoją specyfikę. Ich autorzy nie stawiają sobie za cel prostej rejestracji surowej rzeczywistości, lecz próbują za ich pomocą ocalić od zapomnienia to wszystko, co w ich życiu najpiękniejsze: narodziny i dorastające dzieci, jubileusze, wakacyjne eskapady, wycieczki zagraniczne itp. A nawet jeśli wśród tych fotografii znajdują się i takie, które przedstawiają sytuacje ze

zwykłego życia, to sam fakt ich utrwalenia i umieszczenia pośród innych nadaje im pogody, a z czasem godności i patosu. Sy, od lat zajmujący się fotografią, chociaż nie jest zbyt bystry, nie może tego nie wiedzieć. Powiedzmy zatem, że wie, ale nie chce o tym pamiętać. Sam pozbawiony własnej rodziny przez wykonywane odbitki staje się uczestnikiem wyidealizowanego, a zatem nieprawdziwego życia swoich klientów. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje pewna zamożna rodzina od lat korzystająca z jego usług. Towarzysząc im z dala całymi latami, wie o nich wszystko i czuje się tak, jakby byli jego najbliższymi krewnymi. Żyje zatem życiem urojonym i do tego nie swoim.

Twórcy obu filmów zgodnie pokazują, że pogrążanie się w fałszu wcześniej czy później musi doprowadzić do katastrofy. Nieustanne kłamstwa Vincenta, zamiast utrzymywać jego łączność i pozytywne stosunki z otoczeniem, powoli separują go od niego, co znakomicie pokazuje praca kamery. Widz, obserwując niemal wszystkie wydarzenia z perspektywy głównego bohatera, ma poczucie całkowitego odgrożdzenia od świata, który coraz bardziej się oddala. Im dalej postępuje akcja opowieści, tym bardziej daje się odczuć trudną do wyrażenia duszność oraz narastającą świadomość, że utkana i sprowokowana przez kłamstwa pętla powoli się zaciska.

„Time Out” grzeszy, niestety, brakiem konsekwencji w doprowadzeniu całej opowieści do końca. Autentyczna historia, która posłużyła

tu za inspirację, miała tragiczny finał. Jej prawdziwy bohater, gdy prawda wyszła na jaw, w akcie desperacji wymordował całą rodzinę. Scenarzyści zdecydowali się jednak na pozytywne rozwiązanie *deus ex machina*. Nie twierdzę, że trzeba było domknąć film krwawymi scenami, ale to, co pokazano, o ile ma być wiarygodne, nie miało prawa nie skończyć się w sposób ostatecznie tragiczny dla Vincenta, cokolwiek by to miało znaczyć.

Błędu tego nie popełnili twórcy „Zdjęcia w godzinę”. Tu także prawda boleśnie daje znać o sobie, gdy Sy spostrzeża, że „jego” rodzina nie żyje idealnym życiem. Tym samym rozpada się świat jego marzeń, nadający sens jego egzystencji. Przegrany i rozgoryczony postanawia ukarać jej członków za to, że nie ucieleśniają ideału, chociaż, jego zdaniem, było to w ich mocy. Jemu ta szansa nawet nie była dana.

Prawda zwycięża w życiu obu bohaterów, ale czy daje im szczęście?

*Jan Pniewski*

## książki

**PEWNOŚĆ I WĄTPIENIE**

Jolanta Stefko

*Ja nikogo nie lubię  
oprócz siebie*Wyd. Literackie, Kraków 2001,  
ss. 47;

Marcin Baran

*Destylat*Wyd. Zielona Sowa,  
Kraków 2001, ss. 67

Krzysztof Lisowski

*Stróża.**Wiersze ze światła*Wyd. Literackie, Kraków 2001,  
ss. 98;

Andrzej Zając

*Po prostu Jest*Wyd. Literackie, Kraków 2001,  
ss. 43

Czworo krakowian reprezentuje trzy pokolenia i co najmniej dwie odmienne postawy myślowo-emocjonalne. Język każdego z tych poetów

jest więc inny, a co za tym idzie, inna jest przede wszystkim wizja świata.

JOLANTA STEFKO, objawienie ostatnich lat według niektórych krytyków, debiutowała zbiorem wierszy „Po stronie niczyjej” (1998). Jej drugi zbiór pod prowokacyjnym tytułem „Ja nikogo nie lubię oprócz siebie” opatrzony został na okładce entuzjastyczną opinią Mariana Stali: *Mało kto pośród nowych poetów mówi o świecie ludzkich doświadczeń tak dotkliwie, przenikliwie i bez złudzeń jak Jolanta Stefko. Mało kto pośród nich potrafi tak głęboko spojrzeć na samotność, brak, pragnienie. Z takich przeżyć i umiejętności ich poetyckiego nazwania rodzi się poezja, której tonu nie można pomylić z żadnym innym.* Pamiętam, że podobne opinie towarzyszyły 10 lat wcześniej debiutowi Marzanny Kielar. Nastrojowa uroda tamtych wierszy brała się z głęboko metafizycznego ujmowania rzeczy tego świata, podczas gdy Jolanta Stefko dba, jak się zdaje, bardziej o psychologiczny realizm przesłania. A przecież jest coś, co zbliża do siebie poetyki obu tych twórczości, nadając im transcendentálny wymiar. To głębokie zapatrzenie, wręcz oddanie się kontemplacji natury i przez jej porządek doznawanie niezwykłości istnienia, jego piękna i okrucieństwa. Miara natury nie byłaby niczym nadzwyczajnym, gdyby nie stosowano jej w obu tych przypadkach ze szczególną subtelnością, wręcz pietyzmem, aby za tym, co naturalne, dostrzec czarne dziury i supernowe egzystencje.

Najbardziej poruszają mnie te obrazy w nerwowych, neurotycz-

nych właściwie układach słów, które dotyczą przenikania ludzkiego i kosmicznego losu, ludzkiej i Boskiej esencji trwania. Mówi poetka w kilkuczęściowym poemacie „Jutro, pojutrze”:

*I tak długo jeszcze chcę żyć.  
Przynajmniej dopóki słońce  
Nie ułonie w tamtej cichej rzece za  
[górką.]*

I w wierszu „Modlitwa bez Boga”:

*– Położyć się na śniegu  
Twarzą ku niebu wchłaniać  
Ciszę, cień czyste  
Światło gwiazd*

Niby nic takiego, ale w krystalicznej bezprzeczności tych wyznań tkwi siła przekraczająca wszelką zwyczajność. Przytoczone obrazy mają w wierszach Stefko swoje krzywe odbicia, które są jakby negatywami bezkonfliktowego istnienia: *Przyzwyczać się do świata. / Życie musi być cierpieniem. // Śmierć może uniewinni.* Najdobitniej widać to w krótkim wierszu „Wdzięczność”: *Tak dobrze jest / nie istnieć. // To dobrze – / Nie istnieć. // (Myślę że mnie / Nigdy nie było).* Dziwna jest ta konkluzja. Można by cały traktat filozoficzny napisać na temat owego „niebicia”. Sposób wiązania myśli i uczuć w poszczególne wiersze upoważnia czytelnika do snucia pytań na temat duchowych odniesień tej poezji. Czuje się w wierszach Stefko i bliskość Ewangelii, i egzystencjalistyczną pustkę. Tytułowy wiersz wbrew narcystycznej wymowie zaczyna się słowami: *Być bliżej. Być dla.* To nie jest apoteoza nicości. Tymczasem inny wiersz „Szczęście”

ma całkiem odmienne przesłanie: *Żadnego powodu żeby żyć? / Można żyć bez powodu?* Pułapka wątplenia otwierająca się w słowach poetki zderza się z dramatycznym pragnieniem miłości, ufności, łaski, zmartwychwstania. W ostatnim wierszu zbioru „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie zgubił...” po wersach znamionujących wewnętrzną szamotaninę, po deklaracji: *Nie przyznaję się do siebie,* następuje przecież moment wyzwolenia – odnalezienie *najważniejszego ze wszystkich słów.* I choć poetka nie wymawia tego słowa, domyślamy się, że doznała upragnionej łaski oczyszczenia, uspokojenia, pogodzenia z samą sobą.

Tak jak poezja niespełna trzydziestoletniej Jolanty Stefko otwarta jest na nieskończenie wiele realnych możliwości poznawczych i egzystencjalnych, tak twórczość jednego z czołowych „brulionowców”, MARCINA BARANA, wydaje się poddana bezmiarowi wrażeń i pozorów. Dla Marcina Barana liczy się przede wszystkim widowisko. Teatralność jego liryki bierze się m.in. z upodobania do surrealistycznych wizji jawy pomieszanej ze snem. *Trzeba obrzędu, obrazu, oparu / co podtrzymują wiarę w Mojżeszowy kij* – te słowa ze środka jednego z utworów – to właściwie motto „Destylatu”, czyli wyboru wierszy z ostatnich kilkunastu lat. Jednakże w ujęciu poety nie ma takiego miejsca ani takiej mocy, które wstrzymałyby rozpad świata i ludzkiej osobowości. W prozie poetyckiej „Seria strzałów” czytamy: *Niechć do świata, a prawdę rzekłszy – nienawiść. (...) Rezygnacja z ratowania szczątków klarowności. Rozpaczliwe grzęźnięcie w szambie. (...) Trzeba otrząpać*

*ubabrane ubranie, otrząsnąć się, ochrzęknąć i z ironicznie wygiętym kącikiem ust (...) ruszyć do przodu, do tyłu, na boki. Aż do następnego razu, do następnego nic nie wyjaśniającego, nic nie przynoszącego, konwulsyjnego charkotu.* Nadmiar słów służy tu wyrażaniu totalnej bezradności wobec własnej i świata bezużyteczności. *Kolejny dzień walki z samym sobą* nie przynosi ani ulgi, ani perspektywy pozytywnej odmiany.

Inną formą ekspresji Marcina Barana są krótkie myśli własne i cudze, ujęte w cykl „Zdania i obrazy”. Narzuca się analogia z Mickiewiczowskimi „Zdaniami i fragmentami”. Baran na różne sposoby szuka tu lekarstwa dla rozdartej wątpieniem i lękiem duszy współczesnego człowieka, zapisując myśli zarówno wzniosłe, jak i trywialne. Bo – paradoksalnie – cały trud poety zmierza ku odnalezieniu sensu istnienia i jego transcendencji. W wierszu zaczynającym się słowami: *Nieustanny pozor niezmienności istnienia* – znajduje się takie zdanie: *Głosu Boga nie słysząc, lecz czasem / z zapachu strumienia, z wrzasku ulicy można / domyślić się istnienia Nienazwanego.* Im bliżej końca spodziewamy się wyrazistszych deklaracji uspokojenia. Niestety, do ostatnich stron poeta toczy walkę z samym sobą. Drabina Jakubowa jest wysoka a Anioł nieustępliwy. Poczekajmy, co w przyszłości wyniknie z buntu i udręki poety.

KRZYSZTOF LISOWSKI w przeciwieństwie do J. Stefko i M. Barana wydaje się być od dawna w zgodzie ze sobą i światem. Uprawia poezję klasycznej harmonii, a jako przedstawiciel Nowej Prywatności wciąż pozostaje w kręgu spraw najbliż-

szych – domu, rodziny, ukochanego pejzażu. Pisząc o zbiorze „Przechodzenie przez rzekę” („PP”, nr 3/1998) uznałam, że *Lisowski jest piewcą nie tyle świata realnego, ile raczej jego niedostrzegalnej podszewki, tego, co się zdarzyło, zdarzy, lub nie zdarzy w widzialnej perspektywie istnienia, co opromienia żywą przestrzeń blaskiem radości lub mgiełką smutku, co stanowi jej najintymniejszy, nieprzenikalny sekret.* W zbiorze „Stróża”, z wierszami wybranymi z ostatniej dekady, dominuje ten sam nastrój zakochania w istnieniu, jego pochwała i pełna aprobaty. Jeśli nawet pojawiają się tu bliscy zmarli, zachowują się jak żywi i cieszą się jak żywi. Piękno natury znajduje w wierszach Lisowskiego wyjątkowo radosne odbicie i zawsze naznaczone jest ręką Stwórcy.

Rajski wymiar bycia na ziemi wynika dla poety z faktu, że ustanowił je *Budowniczy Świata*. Poeta zapisujący często impresje z podróży mówi więc: *niebo – / to może znaczy / bywać w wielu miejscach naraz.* Jego zachwyty jest wynikiem lirycznego zabiegu *formowania przez Boga przestrzeni, która rozciąga się między poetą a obserwowaną rzeczywistością*, jak napisał Julian Kornhauser. Brak spektakularnego dramatu czyniłby te wiersze nazbyt statycznymi, gdyby nie owa właśnie energia zachwyty, który rzeczy tego świata wciąż podnosi do rangi cudu. Pobieranie nauk u *jeszcze mniejszych* (niż kogut – przyp. A. Sz.) mistrzów objawia się taką refleksją:

*zalecają niewiele –  
czułość  
chodzenie boso po podłodze z desek*



*pisanie palcem na piasku  
kiedy wkoło woda*

(„Pokonany”)

Prostota i afirmacja rzeczywistości to także walory metody poetyckiej ANDRZEJA ZAJĄCA, młodego franciszkanina, którego debiut zawiera prawdziwie franciszkańskie przesłanie. A. Zajac wpisuje się w poetycką mapę piszących dziś wiersze osób duchownych swoim własnym hymnem na cześć Boga i Jego stworzenia. „Po prostu Jest” to zbiór wierszy, który już tytułem nazywa to, co istotne w naszym życiu i co – dostrzeżone – wprowadza nas w stan nieustającej euforii. Piękno rozpoznanego Boga implikuje piękno świata i po tym kole wiecznej ufności i radosnego zdziwienia toczy się ułożony ze słów modlitewny hołd składany Stwórcy przez poetę. A są to słowa przewrotne niekiedy i budzące ciekawość, jaki właściwie jest ów rzeczywisty podmiot Zajacowego uwielbienia. W wierszu poświęconym pamięci zmarłego przyjaciela czytamy: *my nie będziemy się żegnać bo po co / przed powitaniem*. I jest to stwierdzenie jasne, świadczące o wierze poety w cud zmartwychwstania. Ale już w „Modlitwie VII. Podczas obowiązkowego wykładu z metodologii” poeta pisze: *Wdrapuję się z determinacją / na kolejny szczyt wiedzy i sam już nie wiem / czy ta budzi jeszcze moją ciekawość*. Bóg poety objawia się więc nam pośrednio jako Bóg ośmiu błogosławieństw. Potwierdzenie tej prawdy znajdujemy także w kolejnych wierszach, np. w „Modlitwie VIII. O usprawiedliwienie przed światem”:

*Dzięki Panie  
że uczyniłeś mnie  
wariatem Nie muszę  
się tłumaczyć z tego  
co najprostsze*

Brak jakichkolwiek niepokojów i wątpliwości – podobnie jak u Lisowskiego – budzić tu mógłby rozdrażnienie i podejrzenie o nie szczerość poetyckiej prawdy. Jednakże metafizyczna pewność, na jakiej opiera się wiara poety, godna jest, zaiste, zazdrości. Albowiem kto potrafi zaufać Bogu w takich drobiazgach jak ból w plecach i katar, ma prawo zwracać się do Stwórcy i w innej potrzebie: *Pożycz mi jeszcze / jedno słowo oddam Ci je / rozśpiewane*. Życzymy pocie, aby trwał we franciszkańskiej pewności pokoju, dobra i piękna i aby nadal ocalał w sobie dziecięcą ufność w Bożą wszechmoc.

Adriana Szymańska

## **CIERPIENIA WSPÓŁCZESNEGO HIOBA**

Krzysztof Derdowski  
*Chłód*

Instytut Wydawniczy  
„Świadekstwo”  
Bydgoszcz 2002, ss. 108

Krzysztof Derdowski debiutował jako poeta, później poświęcił się twórczości prozatorskiej i profesji dziennikarskiej; rzadko pojawiające się w druku jego opowiadania i mikropowieści świadczą o tym, że trudno godzić dziś w życie te dwa

zajęcia, zwłaszcza gdy się pracuje w prasie codziennej. Tego wszakże, że praca taka potrafi przynieść również pożytki literackie, dowodzi wydana właśnie nieduża powieść „Chłód”, będąca w sporym stopniu rezultatem wiedzy i doświadczenia życiowego nabytego przez jej autora podczas służby dziennikarskiej. Narrator utworu jest właśnie dziennikarzem, prowadzi w gazecie m.in. dział porad prawnych, dzięki czemu – a także dzięki relacjom kolegów z innych działów – zyskuje szeroki wgląd w kroniki kryminalne współczesnej Polski. Przytoczone w powieści przypadki zbrodni i różnych bezceństw mimo swego wyrafinowania nie zaskoczą jednak chyba obserwatora nowinek sensacyjnych z dość niewybrednie się dziś u nas kształtującego życia obyczajowego serwowanych niemal na co dzień w środkach masowego przekazu. Piszę ten tekst w czasie, kiedy przez kilka kolejnych dni „Wiadomości” telewizyjne zdawały sprawę m.in. z przebiegu procesu nauczycielki, która mszcząc się na odrzucającym jej miłość mężczyźnie zamordowała w szkole jego syna, informowały o rozprawie, dotyczącej wrzucenia przez dwóch obwiesi do Wisły chłopczyka na życzenie jego matki, a także o dwóch przypadkach zagryzienia przez psy kilkuletnich dziewczynek, w tym jednej udającej się do upitej na umór w podobnym towarzystwie matki.

Antologia kryminalnych wykroczeń dostarczających narratorowi „Chłodu” asumptu do skrajnie pesymistycznej oceny współczesnego ludu polskiego, przyjętej z pozycji nie oszczędzającego również siebie demaskatora i malkontenta, nie będzie więc rewelacją dla najbar-

dziej nawet wrażliwego znawcy współczesnych obyczajów śledzącego dzienniki TV itp., choć zapewne może zaskoczyć skalą swych niezwykle wymyślnych występków obytego bardziej z literaturą niż ze światem przedstawionym w telewizji amatora prozy. Zresztą antologia wszelkich podłości i bezceństw opisywanych w książce Derdowskiego stanowi głównie przygrzywkę do autorskiej rozprawy ze światem – dostarcza kolejnych dowodów na spektakularny upadek natury ludzkiej w warunkach rozpasanego i rozprzężonego kapitalizmu w rodzimym wydaniu. W jednej z przytaczanych opowieści kobieta, nie znosząca własnego męża i chcąca go oskubać z niedostępnego dla niej majątku, przygotowuje ze znajomym drobnym złodziejaszkiem plan porwania własnego syna; synkowi nic złego się nie dzieje, ma na wsi u tegoż znajomego jak u Pana Boga za piecem, zrozpaczony mąż daje się nabrać i przygotowuje okup – kiedy raptem złodziejaszka odkrywają poszukujący go za niespłacone długi gangsterzy z Gdańska, thuką go ile wlezie, a ponieważ mały wrzaskami zakłóca im wymierzanie sprawiedliwości, nadziewają chłopca na płot... Wśród wielu podobnych anegdot zaczerpniętych (jak nietrudno sądzić) z życia szczególną uwagę narratora przykuwa opowieść o pedofilu – dawnym mordercy trzech dziewczynek, który nie mogąc unieść w sobie ciężaru zbrodni, po latach pragnie przyznać się do swych czynów, licząc wszakże na ich przedawnienie; wybiera on sobie właśnie naszego znajomego specjalistę od porad prawnych w gazecie na powiémnika swych anonimowych wyznań. Wtajemniczony przez dziennikarza

w sekret niezwyklej anonimów sierżant miejscowej policji nakrywa drania dwa lata przed terminem przedawnienia, co przychodzi mu bez większego trudu, bo okazuje się on jego występny bratem. Sierżant zaś, podejrzewając już wcześniej bractwo o jakieś nieczyste zachowania, dekonspiruje, bo nie ma wyjścia, skoro w rzecz angażuje się prasa; w momencie kiedy nawiedza go i bez specjalnego trudu uzyskuje jego przyznanie się do winy w obecności adresata anonimów, obwinia i nienawidzi „skurczysyna” nie tyle za zamierzalne zbrodnie, o których wszyscy w mieście już zapomnieli, ile za owo przyznanie się: *...kiedy wychodziliśmy, sierżant zatrzymał się na werandzie i powiedział do mnie – Dlaczego wysyłał te cholerne listy? Właśnie za to nienawidzę skurczysyna! Cholerny egoista. – Niech pan zapomni o wszystkim... Niech pan się nad sobą nie rozczula – usprawiedliwia go szybko dziennikarz, który nie tylko wczuwa się w jego sytuację, ale i rozpoznaje w jego historii zwierciadło swoich upokorzeń i porażek życiowych.*

Jest to posunięty w latach i mocniej rozhisteryzowany niemal ten sam bohater literacki, który w poprzedniej powieści Derdowskiego zatytułowanej „Znikanie” bez skrupułów rozliczał się z sobą za swój nieudany, żałosny los: *Od wielu lat żyłem z sobą jak z największym wrogiem, wrogiem śmiertelnym, bo zawsze obecnym (...) Nacierpiałem się przez siebie i nikąd nie mogłem oczekiwać pomocy, bo jakże wołać o pomoc przeciwko sobie? (...) Moje życie składało się z pokruszonych kawałków. Nigdy nie było naprawdę rzeczywiste. Nigdy nie byłem naprawdę mężczyzną. Zawsze*

*pomiataty mną jakieś kobiety...* Kobiety jako wyzwoleicielki zgubnych popędów u mężczyźni, inspiratorki różnorakich dewiacji, z kazi-rodzstwem włącznie, były głównymi powodami tragicznych powikłań związków międzyludzkich opiniowanych w „Znikaniu” – i w najnowszej powieści też okazują się podobnymi *femmes fatales*, nie tylko we wciele- niu przedstawionej przed chwilą współniczki szantażu, doprowadzają- cej w zawziętej nieświadomości do śmierci własnego syna i innych podobnych jej żeńskich potworów. Również zwyczajne, wydawałoby się, niewiasty wywierają diaboliczny wpływ na los bohatera: najbliższe mu żona Iwona i kochanka Maria stają się przyczynami numer jeden jego ciągłej męczarni życiowej (*Nigdy nie poczułem rzeczywistości naszego wspólnego życia... całymi latami myślałem, że powinienem od niej odejść*), zresztą *vice versa* – one uznają jego także za główne źródło swoich niepowodzeń w życiu. Wszystkie zresztą postaci zaangażowane przez autora w „Chłodzie” są z gruntu nieszczęśliwe, niespełnione w swych życiowych aspiracjach, ży- ją niemal z musu i przyzwyczajenia albo wręcz z braku odwagi, by z sobą skończyć, wyżywają się na sobie w męsko-żeńskich związkach jak u Strindberga, czemu trudno się dziwić, skoro nasz świat wchodzący w przerażający stan zorganizowania przeobraża się w jedną wielką *galaktykę sprzedaży* (...) *Zniknął z naszego świata księżyc...* Ludzie nigdy tak okrutnie nie walczyli z sobą. Bohater, któremu wszystko dostarcza powodów do osobistej martyrologii, nawet trzydniowy rozstrój żołądka (*Trzeciego dnia ta rozpacz panuje już zupełnie nade*

*mną. Wpadam w panikę... Co zrobić ze swoim życiem, durniu?*), prezentuje się jak współczesna karykatura Hioba, który ma wprowadzić żonę, syna i niezły dobytek, ale właśnie to przysparza mu dramatycznych zgryzot (żeby to podkreślić, narrator nie oszczędza w trybie swych paszkwilańskich zapędów nie tylko żony, ale i syna, czyniąc go przewrażliwionym i słabym duchowo homoseksualistą).

Niestety, cały utwór pisarza z Bydgoszczy można potraktować tylko jako zadatek na dobrą, choć tendencyjną i zachowawczo naturalistyczną, powieść. Podobnie jak poprzednie „Znikanie”, nie jest ona wolna od „przebiegów” treściowych i uproszczeń fabularnych, podawana jest w manierze przypadkowych quasi-zapisów z dziennika, urwanych relacji, łączących się w jeden kontekst, nie zawsze spójny, zapisków, czasem wręcz publicystycznych, po czym scenek obyczajowych w miarę realistycznych albo jak z dramatu Strindberga. Brak dyscypliny artystycznej i większej cierpliwości autorskiej nie wychodzi na korzyść temu, znamionującemu przecież autentyczny talent literacki autora, utworowi.

Mieczysław Orski

## ŻYDZI Z WYBORU

Lydia Kukoff  
*Choosing Judaism*

(wznowienie wyd. z 1981 r.)  
Hippocrene Books, New York,  
ss. 153

Św. Edyta Stein, o. Daniel Rufaisen, kard. Lustiger – to tylko niektóre przykłady Żydów, którzy stali się gorliwymi chrześcijanami. O nich słyszeli niemal wszyscy Polacy. Tylko nieliczni wiedzą już jednak, że zdarzają się również chrześcijanie, którzy zdecydowali się zostać wyznawcami judaizmu. Tymczasem *prozelityzm żydowski* towarzyszył judaizmowi przez całą jego historię. Ukierunkowany na nawracanie pogan, raz energicznie, kiedy indziej bardziej powściągliwie, przybrał znaczne rozmiary w czasach Drugiej Świątyni i istniał w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej. W średniowieczu miały miejsce bez porównania rzadsze, ale sporadycznie również grupowe nawrócenia, a w społeczeństwach chrześcijańskich raz po raz pojawiali się pojedynczy konwertyci – opisuje historię konwersji na judaizm Stanisław Krajewski („Żydzi, judaizm, Polska”, Warszawa 1997, s. 127). Najbardziej znani konwertyci na judaizm to choćby XI-wieczny biskup Bari we Włoszech, Andreas, który zbiegł do Egiptu i tam przyjął judaizm, czy XVII-wieczny angielski działacz antykatolicki, lord George Gordon, który w wieku trzydziestu lat obrzezał się i zaczął żyć według reguł ortodoksyjnych. Jednak nawrócenia na judaizm to nie

tylko przeszłość, jak wskazuje Krajewski, również obecnie stanowią one *zauważalną kategorię*. Niestety w Polsce (a chyba nie tylko tutaj) jest to grupa całkowicie nieznana.

Książka Lydii Kukoff jest historią kobiety pochodzącej z rodziny włoskich baptystów, mieszkających w Stanach Zjednoczonych, która po studiach zdecydowała się dokonać konwersji na judaizm. Jest to również poradnik dla tych wszystkich, którzy chcą lub już podjęli podobną decyzję. Autorka dzieli się w niej swoimi przeżyciami, ale również radzi, jak przezwyciężać rodzące się przez konwersję problemy. *Piszę do Ciebie, nie tyle po to, by opowiedzieć Ci o judaizmie (wiele książek zostało już o tym napisanych), ale by mówić o judaizmie z wyboru. Chcę powiedzieć Ci o niektórych uczuciach i doświadczeniach, które ja i wielu innych, podobnie do mnie, mieliśmy podczas naszych pierwszych żydowskich chwil* – wyjaśnia swoje zamierzenia. Jednocześnie jednak jest to książka, która może stać się wspaniałym przewodnikiem po świecie judaizmu dla chrześcijan. Pokazuje ona w sposób bardzo wyostroszony problemy we współżyciu ludzi należących do dwóch różnych tradycji religijnych. Kukoff pokazuje np., jak trudne może być wzajemne uczestniczenie Żydów w świętach chrześcijańskich i na odwrót. Wskazuje, że niewinna kartka z życzeniami ślubnymi, na której widnieje krzyż, może stać się źródłem religijnej wręcz obrazy.

„Choosing judaism” rozpoczyna się od historii nawrócenia autorki. Urodziła się w USA, w rodzinie włoskich baptystów. Jako nastolatka została ochrzczona w tym Kościele. Niebawem zaczęła przeżywać kryzys

wiary. Podczas studiów w college’u zaczęła czytać książki poświęcone judaizmowi. Mniej więcej w tym czasie poszła pierwszy raz w życiu do synagogi. Po studiach w Nowym Jorku poznała Żyda, z którym zaczęła się i wtedy zdecydowała o konwersji na judaizm.

Jak wspomina, pierwsze lata były dla niej bardzo trudne. Mąż często nie rozumiał jej fascynacji judaizmem, który dla niego był czymś powszednim. Jej rodzice nie potrafili się pogodzić z konwersją, a ona sama czuła się obco podczas synagogalnych nabożeństw. Z czasem wszystkie te problemy zaczęły zniknąć. Z czasem stała się nawet nauczycielką uczącą „nowych Żydów”, jak odkrywać i zgłębiać judaizm, jak czynić go *własnym*. Właśnie o sposobach przezwyciężania trudności jest ta książka.

Kukoff dzieli ją na kilka zasadniczych części. W pierwszej opisane są drogi do odkrycia i przyswojenia judaizmu (nie tylko samej autorki, ale również jej uczniów). W drugiej pierwsze kłopoty związane z wejściem do nowej wspólnoty (trudności językowe, brak zrozumienia dla niektórych tradycji, nieumiejętność poprawnego gotowania czy obcość wobec mentalności Żydów mieszkających w diasporze). Trzecia poświęcona jest odrzuceniu przez nieżydowską rodzinę (znajdują się w niej różne historie, począwszy od takich, w których rodzice jakoś godzą się z decyzją dziecka, aż do tych, w których fundamentalistyczna rodzina skazuje dziecko na całkowite potępienie i przestaje się z nim w ogóle kontaktować. W rozdziale tym znajdują się także rady, jak godzić się i jednać z rodziną, zachowując przy tym własną tożsamość).

Kolejne rozdziały poświęcone są rodzinie żydowskiej, w którą konwertyta często wchodzi, oraz żydowskiemu małżonkowi. Kukoff zwraca w nich uwagę na to, że zbyt mocna judaistyczna tożsamość konwertyty może być czasem zawstydzająca dla rodziny, w którą on wchodzi. Zauważa nawet, że małżonek, dla którego religia została zmieniona, może zamiast swojej miłości dojrzeć w żonie (czy mężu) kogoś zupełnie innego, co powodować może małżeńskie kłopoty. *Konwersja zmienia naszą osobowość. Stajemy się kim innym* – tłumaczy autorka. W rozdziale szóstym pokazuje, jak konwertyta powinien uczynić żydowskie święta własnymi uroczystościami i jak czasem trudno jest rozstać się ze świętami swojego dzieciństwa: Bożym Narodzeniem czy Wielkanocą. W kolejnych częściach autorka podkreśla, że konwertyci powinni włączać w swe religijne przeżycia (szczególnie w urodziny, śmierć czy bar mitzwę) również członków swojej własnej rodziny, która pozostała przy starej wierze. I wreszcie ostatecznie rozdziały poświęcone są temu, czego konwertyta może nauczyć się od swoich dzieci, oraz czego Żydzi z urodzenia mogą nauczyć się od Żydów z wyboru.

Wbrew powierzchownemu wrażeniu książka nie jest kierowana tylko do konwertytów. Wręcz przeciwnie, wiele nauczyć się z niej mogą również chrześcijanie, którzy idąc za pouczeniem Piusa XI, chcą coraz bardziej stawać się duchowo Semitami. Może ona także pomóc tym wszystkim, którzy chcą już nie tylko tolerancji religijnej, ale wręcz prawdziwej miłości między wyznawcami różnych religii. Praca Kukoff uczy bowiem, co to znaczy być jedną

rodziną o dwóch religiach, co znaczy kochać prawdziwie tych, którzy wierzą inaczej, i akceptować w sobie własne wspomnienia, które obce są naszej obecnej tradycji religijnej.

Tomasz P. Terlikowski

## HOMO RELIGIOSUS

Frédéric Lenoir,  
Ysé Tardan-Masquelier (red.)  
*Encyklopedia  
religii świata*

Wyd. Akademickie Dialog,  
Warszawa 2002, t. 1,  
ss. 1330

Religia zawsze stanowiła przedmiot szczególnego zainteresowania człowieka i była najgłębszą treścią jego życia. William James uważał, że *życie religijne jako całość jest najważniejszym zjawiskiem towarzyszącym istnieniu ludzkości*, A.N. Whitehead podkreślał, że *istotą wychowania jest wychowanie religijne*, a André Malraux bardzo dobitnie stwierdził, że wiek XXI będzie wiekiem religijnym albo nie będzie go wcale. Wielu uznaje te słowa za prorockie i widzi w nich zapowiedź renesansu religii, jaki ma się niebawem dokonać. W istocie potwierdza się dość powszechne przebudzenie religijne, zwłaszcza tam, gdzie przez długi czas panowała sekularyzacja i intensywna ateizacja. Takie zjawisko jest zresztą czymś naturalnym, gdyż doświadczenie religijne, które jest niezbywalnym elementem czło-

wieczeństwa, tym silniej dochodzi do głosu, im bardziej jest eliminowane i tłumione. Religie cieszą się dzisiaj stale rosnącym zainteresowaniem. Zauważa się zjawisko rozprzestrzeniania się różnych ruchów religijnych i sekt, w których współczesny człowiek szuka odpowiedzi na kryzys wywołany już to sekularyzacją społeczeństw, już to kondycją danej tradycji religijnej, w której trudno mu znaleźć zadowalającą odpowiedź na nurtujące go pytania. Powstają z tego powodu różne ośrodki, publikacje i opracowania służące pogłębieniu wiedzy i doświadczeń religijnych. Na świecie wydaje się bogatą literaturę poświęconą religiom. Coraz liczniejsza obecność w Polsce wyznawców różnych religii i chęć pogłębienia wiedzy religijnej stwarza zapotrzebowanie na rzetelne opracowania tej tematyki.

Wychodząc naprzeciw tym potrzebom Wydawnictwo Akademickie Dialog postanowiło oddać w ręce polskiego czytelnika tłumaczenie „Encyklopedii religii świata”, dzieła stworzonego pod kierunkiem francuskich naukowców przy współudziale 130-osobowej międzynarodowej Rady naukowej. Przekładu z języka francuskiego dokonali polscy specjaliści. Na „Encyklopedię” składają się dwa tomy. Tom pierwszy jest historycznym ujęciem religii i wierzeń: omawia pochodzenie religii, ich rozwój i współczesne oblicze. Przedstawia także sylwetki założycieli religii. Poszczególne rozdziały obejmują dziewięć zakresów tematycznych: religie prehistoryczne, starożytne religie Bliskiego Wschodu, starożytne religie Zachodu, judaizm, chrześcijaństwo, islam, religie Indii, religie

Dalekiego Wschodu oraz religie rodzime. Najbardziej obszernie potraktowane zostało chrześcijaństwo, a to dlatego, że twórcy „Encyklopedii” zwracają się przede wszystkim do czytelnika z kręgu kultury judeochrześcijańskiej jako źródłowej dla kultury europejskiej. Tom drugi (jego publikacja przewidziana była na koniec 2002 r.) opracowany jest w formie tematycznej, co pozwala spojrzeć na zjawiska religijne z perspektywy interdyscyplinarnej. Omawiane są w nim takie zagadnienia jak: tradycje religijne, problem zła i zbawienia, śmierć i zaświaty, języki religii, ateizm i niewiara, fundamentalizm, pragnienie dialogu, nowe typy religijności itd. Wysiłek przedstawienia tak ogromnej liczby zjawisk religijnych zmuszał autorów do dokonania pewnych wyborów, tak jednak, by mieć na celu nade wszystko *prymat doświadczenia religijnego, konieczność zrozumienia istoty zjawiska przed podjęciem próby interpretacji, nacisk na nauki historyczne jako główne narzędzie służące do badania religii, interdyscyplinarność...* (s. XIX). Tak więc metodą, jaką posługiwali się badacze, jest podejście historyczne ze szczególnym podkreśleniem roli doświadczenia religijnego. Ten współczesny, nowy sposób studiów historycznych nad religią interesuje się nie tyle instytucjami, ile człowiekiem jako ich twórcą. Oparto się także na metodzie porównawczej, umożliwiającą lepsze zrozumienie zjawisk religijnych. Nie chodzi jednakże o porównywanie religii w celu ich wartościowania, dlatego że *metoda porównawcza zakłada, że nie istnieją idealne modele, według których można by oceniać różnorodne prze-*

jawy życia religijnego. Zgodnie z tym założeniem *pielgrzymka do Mekki nie jest więc ani lepsza ani gorsza niż pielgrzymka do źródeł Gangesu czy do Lourdes!* (s. XVI).

Autorzy postawili sobie za punkt honoru potraktowanie każdej tradycji religijnej z należnym jej szacunkiem, dlatego „Encyklopedia” nie broni i nie promuje żadnej tradycji, bowiem *wierzenia religijne nie mogą sobie rościć większych pretensji do prawdziwości niż ateizm* (s. XX). Taki punkt widzenia mógłby jednak rodzić zastrzeżenia, czy można rzeczywiście rzetelnie przedstawić dane zjawisko religijne będąc jedynie bezstronnym obserwatorem, niezaangażowanym religijnie. Autorzy tłumaczą się także z tego, potwierdzając, że niektóre rozważania dokonane zostały z pewnego dystansu, inne z kolei z wyraźnym zaangażowaniem, gdyż pozostając tylko obserwatorem z zewnątrz, *religioznawca skazuje się na niezrozumienie rzeczywistości przeżycia religijnego, jako nadmiernie uwikłany, traci zaś zdolność uchwycenia zjawisk często trudnych do rozgraniczenia* (s. XVII).

Obszerne rozdział poświęcony chrześcijaństwu pozwala zrozumieć bogactwo naszej tradycji, ale i zarazem wczuć się w przyczyny sekularyzacji, do której przyczyniły się także pewne formy chrześcijaństwa, bowiem jak piszą autorzy we „Wprowadzeniu”: *Chrześcijaństwo, dzięki pewnej właściwości strukturalnej, którą badacz w całej złożoności opisuje, zawierało w sobie załączek idei autonomii człowieka i możliwość ewoluowania ku światu świeckiemu, niezależnemu od sfery boskości. Postępując tym tropem, dociera się do opisu areligijnych*

*czasów współczesnych i narodzin porządku czysto świeckiego. Równocześnie z pozytywnej perspektywy należy zauważyć, że desakralizacja, która zdaje się początkowo niszczyć wrażliwość religijną, paradoksalnie jednak przyczynia się do odnowienia jej w szerszym sensie, pomagając wyjść poza tradycyjny porządek, zbudowany na oczywistościach* (s. XX).

W kontekście zjawiska pluralizmu religijnego twórcy „Encyklopedii” chcieli nie tylko dobrze opisać zjawisko religijne, ale także przeanalizować wyzwania, jakie stoją przed wyznawcami religii światowej. W części poświęconej chrześcijaństwu podejmuje się bardzo istotną kwestię dotyczącą *doświadczenia Boga i dialogu międzyreligijnego* (s. 713). Zwraca się uwagę na płaszczyzny dialogu, którymi są: dialog życia, współpraca w dziedzinie humanitarnej, dialog specjalistów oraz dialog na temat doświadczenia religijnego. To podkreślenie konieczności dialogu wpływającego z doświadczenia i wzajemnego pokojowego współistnienia różnych tradycji jest palącą potrzebą współczesności, nacechowanej globalizmem i pluralizmem. W świetle tego, coraz częściej odkrywa się wielką rolę, jaką mają do spełnienia religie w kwestii pokoju na całym świecie.

W „Encyklopedii” czytelnik znajdzie wyjaśnienie wielu tajemniczych rytuałów i zachowań rządzących różnymi grupami społecznymi. Będzie mógł dowiedzieć się, dlaczego Chińczycy, zanim wykopią grób czy wzniosą jakiś drapacz chmur, konsultują to z wróżbitami i kapłanami taoistycznymi. Zrozumie też, dlaczego w Japonii (której mieszkańcy uważani są przez ludzi Zachodu



du za niereligijnych) liczba wyznawców różnorakich religii jest o wiele większa od liczby mieszkańców tego kraju. Rozważania nad religią malgaską udzielił odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego na Madagaskarze po śmierci jakieś osoby przeprowadza się dwie ceremonie pogrzebowe i dlaczego tak ważne jest powiedzenie, że *śmierć jest jeszcze do zniesienia, ale umrzeć po raz wtóry – to nie do wytrzymania* (s. 1171). „Encyklopedia” dość wyczerpująco wyjaśnia zjawisko powstawania sekt. Opisuje także zjawisko gnozy, alchemii, mistycyzmu i kabały. W kontekście każdej religii gruntownie analizowane są związki między sacrum a profanum, czyli, w jaki sposób wierzenia religijne wpływały na wydarzenia historyczne i odwrotnie, oraz jak życie indywidualne jednostki odzwierciedla życie całej wspólnoty religijnej.

Praca ta swoim stylem i układem graficznym przypomina znaną już polskiemu czytelnikowi „Europe” Normana Davisa. Oprócz opracowań historycznych dotyczących danej religii, czytelnik znajdzie fragmenty źródłowych tekstów, odnoszących się do istoty wierzeń, jak też opisujących życie założycieli religii. Znajdzie ponadto fragmenty Biblii, Koranu, Sutry Lotosu, Tory, Kabały, Bhagavad-Gity i innych klasycznych dzieł religijnych. Praca jest bogato zdobiona reprodukcjami, zaopatrzona w indeks bogów, bóstw i osób, indeks ważnych tekstów, indeks tematyczny oraz bogatą bibliografię, zredagowaną dla każdego rozdziału osobno, która została dodatkowo wzbogacona o adekwatną literaturę źródłową w języku polskim.

Dzieło to – niezwykle cenne – stanowić może pomoc dla wszyst-

kich, pragnących pogłębić swą szeroko rozumianą wiedzę religijną. Studium „Encyklopedii” to prawdziwa przygoda duchowa, która pozwoli zapoznać się z rozmaitymi odpowiedziami, jakich człowiek udzielał na najgłębsze pragnienia swego ducha. Może stanowić także dla wyznawcy danej tradycji religijnej okazję do pogłębienia własnego światopoglądu i lepszego poznania dziedzictwa kulturowego. Może też stanowić wspaniałą podstawę do zrozumienia wyzwań, jakie dzisiaj stoją przed dialogiem ekumenicznym i międzyreligijnym, mającym coraz większe znaczenie we współczesnym świecie pluralizmu religijnego.

Jarosław Duraj SJ

## STARA I NOWA WIZJA POLAKÓW, POLSKI I POLSKOŚCI

*W kraju  
i na wychodźstwie.  
Księga pamiątkowa  
ofiarowana Profesorowi  
Sławomirowi Kalembce  
w  
sześćdziesięciopięciolecie  
urodzin (pr. zbior.)*

Wyd. Uniwersytetu  
Mikołaja Kopernika  
Toruń–Olsztyn 2002, ss. 1052

Prof. Sławomir Kalembka (ur. 1936) wilnianin z urodzenia, gdańszczanin z przymusu, z wyboru mieszkawca Torunia i Olsztyna. Ośrodki te określają jego życiorys, a także

naukową karierę. Absolwent i wieloletni wykładowca, wreszcie pierwszy całkowicie demokratycznie wybrany rektor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, później współtwórca Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego i dyrektor tamtejszego Instytutu Historii, ostatnio kierownik Zakładu Historii Dyplomacji Katedry Stosunków Międzynarodowych ponownie uniwersytetu toruńskiego.

Jest badaczem dziejów najnowszych, pierwszy i najobszerniejszy obszar jego badań stanowią dzieje Wielkiej Emigracji. Ale nie tylko, albo nie przede wszystkim. Dobrze czuje się w zagadnieniach związanych z epoką wielkich polskich powstań narodowych, bliskie są mu zagadnienia polskiej myśli politycznej XIX stulecia, a także dzieje Torunia, Pomorza, Prus Wschodnich i Zachodnich. Z domu wyniósł pasję związaną z przeszłością kolei, której dziejów pozostaje wielkim znawcą. Tak szeroki wachlarz zainteresowań spowodował, że prof. Kalembska jest autorem ponad 400 rozpraw, artykułów, przyczynków, recenzji, omówień i wywiadów. Teksty te opublikował na łamach polskich i zagranicznych czasopism naukowych i periodyków historycznych. Nie stronił także od prasy lokalnej.

Promotor i recenzent wielu prac naukowych, cytowany przez wszystkich zajmujących się dziejami emigracji polskiej, wreszcie dusza towarzysztwa (jak twierdzą ci, którzy go znają). Jemu to w 65. rocznicę urodzin grono przyjaciół, kolegów i współpracowników przygotowało obszerną książkę pamiątkową. „W kraju i na wychodźstwie” to zbiór ponad 70 artykułów traktujących o różnych zagadnieniach z historii Polski XIX i XX w., których

autorami są przedstawiciele prawie wszystkich znaczących ośrodków naukowych w Polsce, począwszy od macierzystego Torunia, Gdańska i Olsztyna, przez Poznań i Warszawę, a na Lublinie, Wrocławiu i Krakowie skończywszy. Nie zabrakło także przedstawicieli środowiska wileńskiego, paryskiego, a także katowickiego, kieleckiego i rzeszowskiego.

Twórcy „Księgi pamiątkowej ofiarowanej Profesorowi Sławomirowi Kalembsce w sześćdziesięciopięciolecie urodzin”, jak zawsze w takim przypadku, mieli poważny problem w scaleniu wszystkich nadesłanych materiałów. Są one różnej wartości, objętości, a przede wszystkim prezentują różne obszary badawcze. Część z nich już była publikowana, niektóre teksty zostały poprawione i uzupełnione, jeszcze inne powstały ze względu na jubileuszowe wydawnictwo. A więc duża rozpiętość tematyczna i ogromny zakres prezentowanej bazy naukowej. Całość, z konieczności, podzielono na cztery obszary tematyczne: dziedzictwo kulturowe (najszerzej pojęte), kraj (najróżniejsze zagadnienia z dziejów Polski XIX i XX w., sporo materiałów biograficznych, w tym także z historii Kościoła), wychodźstwo (to dawne, ale również współczesne), mocarstwa europejskie (od Prus Fryderyka Wielkiego, uczestników wojny krymskiej i Finlandię przełomu XIX i XX w., aż po Trzecią Rzeszę i ZSRR z czasów działań zbrojnych). Na końcu umieszczono varia, w których znalazły się autentyczne różnice (testament Ludwika Radziwiłłówny sąsiaduje z prohistoriografią chińską i hinduską, Joachim Lelewel z Normanem Daviesem, a problem zaopatrzenia Wojska

Polskiego w obuwie z zagadnieniem jeńców wojennych w stosunkach polsko-sowieckich dwudziestolecia międzywojennego).

„Księga pamiątkowa” to wielość wątków, których nie sposób wymienić, a tym bardziej analizować. Warto jednak zwrócić uwagę na jeden: ocenę dawnej i współczesnej wizji Polaków, Polski i polskości, ich miejsce w myśli historycznej XIX w. oraz konieczność ich prze wartościowań lub nawet wyzbycia się u progu XXI stulecia, a więc w dobie integracji europejskiej. W tym zakresie na uwagę zasługuje esej „O naturze i strukturze kultury” pióra Gerarda Labudy, którego głównym przedmiotem jest pytanie o oddziaływanie kultury na cywilizacyjne przeobrażenia społeczeństwa w dobie integrującej się Europy. Polska i Polacy zdążając do zjednoczonej Europy, integrując się politycznie, militarnie, kulturalnie i ekonomicznie ze strukturami europejskimi muszą wybrać swoją własną drogę. W miarę prostą i szybką. Zdaniem prof. Labudy nie będzie ona jednak łatwa. Dość często bowiem zmuszeni będziemy do prostowania własnych wizji przeszłości, a zwłaszcza odrzucania narodowych mitów rodem z XIX stulecia. Jednym z nich jest mit wyjątkowości narodu polskiego, jego mesjanistycznej roli w dziejach Europy i Kościoła.

Także konieczności zamknięcia w annałach historii stereotypu Polaka-żołnierza i powstańca. O czym traktuje, może nieco kontrowersyjny, ale godny polecenia, szkic autorstwa Jerzego W. Borejszy „Koniec powstańczego narodu”. Jego zdaniem u schyłku ubiegłego stulecia „sprawa polska” stała się zamkniętym roz-

działem w historii narodowej, a tym samym zakończonym fragmentem dziejów europejskich. Polacy przestali być narodem powstańczym w XX-wiecznym znaczeniu tego słowa (tzn. nieustannymi konspiratorami, insurgentami, walczącymi pod różnymi sztandarami o niezawisłość i suwerenność państwową). U progu XXI w. staliśmy się narodem mogącym żyć bez strachu o niepodległość, państwem będącym podmiotem polityki międzynarodowej, w którym żyją dwa pokolenia obywateli, którzy nie znają cierpień wojennych. To wszystko zmusza do rzetelnej oceny przeszłości, wyzbycia się z megalomanii narodowej i skutecznej obrony przed rozważaniami o wyjątkowości narodu polskiego.

Wielokrotnie i na różne sposoby analizowano w „Księdze pamiątkowej” nasze chlubne tradycje walk „o waszą i naszą wolność”, wydawniano polską szlachetność, braterstwo i bohaterstwo, jak również martyrologię i niesprawiedliwość dziejową. Zwracano jednak uwagę także na narodowe wady i przywary, zwłaszcza w stosunkach z pobratymczymi narodami. Niejednokrotnie podkreślano, że w drodze ku zjednoczonej Europie nie możemy zapominać o przeszłości, ale nie ona otworzy nam „bramy na Zachód”. Musimy być, niestety, realistami i uświadomić sobie, że Europa i Europejczycy nie będą bić pokłonów przed naszą chlubną historią (w naszym mniemaniu) ostatnich dwóch stuleci.

Polska i obywatele Rzeczypospolitej są tylko jednym z wielu państw pretendujących do Unii Europejskiej. Nie lepszym, ani nie gorszym, mającym swe walory, ale także przywary. To ciekawe skądinąd zjawisko analizował także Karl Dedecius,

ceniony tłumacz literatury polskiej na język niemiecki, który będąc Europejczykiem nie zapominał o polskich korzeniach, choć historia ostatniego półwiecza poważnie go doświadczyła. Ten łódzianin z urodzenia, a Niemiec z pochodzenia, napisał przed laty, że iluzje Polaków – wielkich patriotów i żarliwych katolików – słabnąć będą, w *miarę jak Polska będzie się integrowała z resztą Europy, a jej mieszkańcy – poza wiarą w naród i w wywierającą błogosławiony wpływ Kościoła – odkryją jeszcze inne wartości, jak chociażby zdolność do własnych dokonań i własnej konkurencyjności w gospodarce i kulturze.*

Musimy się więc do tego przyzwyczaić – twierdzą przyjaciele i współpracownicy prof. Sławomira Kalemki – że tworząc nową wizję Polski, Polaków i polskości, stare wizerunki narodu, państwa i jego obywateli są już tylko zamkniętym, choć na pewno zaszczytnym, rozdziałem narodowych dziejów. Europejczyk XXI stulecia nie powinien zapominać o przeszłości, ale nie może budować przyszłości tkwiąc tylko i wyłącznie w mirażach sprzed wieków.

Marek Budziarek

## PRZEMIANY W RETORYCE

Renata Przybylska,  
Wiesław Przyczyna (red.)  
*Retoryka dziś.  
Teoria i praktyka*

Wyd. Poligrafia Salezjańska  
Kraków 2001, ss. 523

Gdy w lipcu 2001 r. Międzynarodowe Towarzystwo Retoryczne obchodziło po raz pierwszy w Warszawie, byłem oszołomiony rozległością i różnorodnością podejmowanych tematów. Czekając na wydanie pokłosia tamtej sesji, z przyjemnością sięgam do opastego, bo liczącego ponad 500 stron jubileuszowego XX tomu znanej serii „Redemptoris Missio”, wydawanej przez krakowskich redemptorystów, w którym znalazła się pełna dokumentacja sesji retorycznej, zorganizowanej w Krakowie w listopadzie 1999 r. przez dwa środowiska – homiletów i polonistów – a zatytułowanej znamienne: „Retoryka dziś. Teoria i praktyka”. Taki też tytuł nosi prezentowany tom. Organizatorami sesji był Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Instytut Liturgiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Jej pomysł był ściśle związany z działalnością powstałego w 1995 r. w Instytucie Filologii Polskiej UJ we współpracy z PAT-em Podyplomowego Studium Retoryki, popularnie zwanego Szkołą Retoryki. Od kilku już lat słuchacze tejże szkoły, osoby różnej profesji: prawnicy, ekonomiści, przedsiębiorcy, nauczyciele, księża, urzędnicy państwowi, działacze polityczni i społeczni

kształcą się w trudnej sztuce skutecznego użycia słowa w sytuacjach publicznych. To właśnie do tych grup, a można chyba powiedzieć, że do wszystkich użytkowników słowa, skierowany jest prezentowany tom.

Całość materiału wydawcy zamknęli w pięciu blokach tematycznych: „Pojęcie retoryki dziś”, „Retoryka w społeczeństwie multimedialnym”, „Retoryka w Kościele”, „Środki prezentacji retorycznej”, „Nauczanie retoryki dziś”. W pierwszej części zwraca uwagę syntetyczne ujęcie Jakuba Z. Lichańskiego, który pokazał złożoną sytuację retoryki na przełomie tysiącleci, ilustrując swoje tezy konkretnymi przykładami, Waleri Pisarek przedstawiając stan badań nad retoryką w Polsce uzmysłowił jej żywotność i potrzebę dalszych badań. Ewa Rychter przypomniała wkład Emmanuela Levinasa we współczesną debatę nad słowem, a zwłaszcza jego analizy tkwiącej w języku przemocy. Główną tezę swego referatu E. Rychter określiła w sposób następujący: *Retoryka staje się etyczna wówczas, gdy dystansuje się od stosowania przemocy, tzn. nie stara się podporządkować sobie Innego, wobec, którego działa. Jednak fakt, że przemoc i jej modalność – elokwencja stanowią integralną część retoryki, sprawia, że ów proces dystansowania się od przemocy wznaga napięcie wewnątrz retoryki. Retoryka bowiem nie jest tu ujęta jako użycie języka, ale jako sama jego infrastruktura, w której ścierają się dwie zgoła odmienne tendencje – totalizująca i rozpraszająca. Według jednej z głównych tez referatu Levinas wykorzystuje owo napięcie w tonie retoryki, aby przybliżyć sposób funkcjonowania retoryki bez przemo-*

cy (s. 71). Ten pierwszy blok zamykają niezwykle ciekawe refleksje o. Władysława Chaima o retoryce przyjaźnej człowiekowi. Warto przywołać jego końcowe uwagi: *Inspiracje humanistycznej psychologii komunikacji mogą się w sztuce retoryki przyczynić do pełniejszego osiągnięcia jej celów ściśle retorycznych związanych z perswazją, jak również psychologiczno-wychowawczych związanych z formowaniem mówcy i audytorium: optymalizacji rozwoju mówcy i słuchaczy (m.in. poczucia własnej wartości), rzetelności i jasności przekazu, kształtowaniu relacji międzyludzkich na optymalnym poziomie psychologicznym i etycznie godnym. I dodaje: Psychologia humanistyczna retoryce, a raczej posługującym się retoryką, mogłaby zalecić, żeby mówili nie tylko przed innymi i do innych, ale więcej z innymi (s. 91). Wypada się nie tylko zgodzić z o. Chaimem, ale także dodać, że te uwagi dotyczą wszystkich użytkowników słowa.*

Z drugiej części, poświęconej retoryce w społeczeństwie multimedialnym, zwróciłbym uwagę na referat Teresy Walas „Związany język. O kłopotach z dyskursem publicznym”. Jego znaczenie wykracza daleko poza obszar retoryki i dogłębnie ukazuje stan świadomości użytkowników słowa, zwłaszcza intelektualistów, którzy, jak się wydaje, rezygnują z tradycyjnej roli artykułowania najbardziej bolesnych stron życia społecznego. Już sama metafora: „język związany” (jak mogą być związane ręce czy nogi) odwołuje się do nowej sytuacji po upadku totalitarnego systemu, w której powstały nowe formy (nie zawsze uświadomione) grupowego zniewolenia. Oto jak wygląda diag-

noza krakowskiej uczonej: *Ten stan schizofrenicznego zaiste rozdzielenia na jawny dyskurs publiczny i niejawną, często utajoną w podświadomości mowę wewnętrzną wyrażającą sprzeciw wobec demokratycznej tyranii większości, często prowadzi albo do wycofania się intelektualisty z publicznej sceny mówienia, albo do gwałtownych konwersji politycznych, co pozwala mu zmienić osobowość, usytuować się niejako poza własną biografią i zobowiązaniami światopoglądowymi* (s. 128). I jeszcze jeden cytat z celnych uwag T. Walas, tym razem poświęcony dwom przyczynom „odbierającym” polskiemu intelektualistom mowę: *Jeśli więc można powiedzieć, że liberalizm i dziedzictwo komunistycznej propagandy odebrało intelektualistom władzę w języku, którym się dotąd posługiwał dla wyrażenia społecznej troskliwości, często wypowiadając się w imieniu grup nieobecnych lub słabo reprezentowanych w dyskursie publicznym, to stwierdzić też wypada, że praktyka dyskursywna znacznej części narodowej prawicy uczyniła dlań niezdatnym do użytku duży obszar dyskursu patriotycznego* (s. 132). Nie trzeba dodawać, że ten ostatni obszar (dyskurs patriotyczny) został agresywnie i krzykliwie zawłaszczony przez twórców Radia Maryja i publicystów „Naszego Dziennika” i „Gazety Polskiej” (por. s. 134).

Najobszerniejszy blok tematyczny „Retoryka w Kościele” (od s. 217 do s. 342) stanowi również najbardziej reprezentatywną dla całości tomu część. Kompetencje zarówno językoznawcze, jak i teologiczne doszły w referatach tej części szczególnie mocno do głosu. Ich autorzy znani z licznych (sygnalizo-

wanych również na łamach „PP”) publikacji stanowią najlepszą gwarancję, że czytelnik zetknie się tutaj rzeczywiście z bieżącym stanem badań nad językiem używanym w Kościele, szczególnie w kaznodziejstwie. Z autorów-księży wymienić należy Jerzego Chmiela, Wiesława Wilka, Zdzisława G. Grzegorskiego, Gerarda Siwka i głównego organizatora krakowskiej sesji Wiesława Przyczynę. Z językoznawców Bożenę Matuszczyk, Agnieszkę Sieradzką-Mruk i Dorotę Zdunkiewicz-Jedynak. Swoją drogą to ciekawe, że właśnie panie tak wnikliwie analizują język słyszany na ambonie.

Dwie ostatnie części stanowią swoiste zaproszenie do specjalistycznych analiz, przeznaczonych są raczej dla wtajemniczonych i oswojonych z niełatwym przecież żargonem retorycznym.

W sumie odkładałam opasły tom „Retoryki dziś” w przeświadczeniu, iż niejedną raz przyjdzie mi do niego sięgnąć i zapewne często zalecił go jako lekturę studentom czy słuchaczom, pragnącym lepiej zrozumieć słowa słyszane nie tylko na ambonie. Wszak najchętniej poleciłbym jego lekturę ciągłą (patrystyczne *lectio continua*) kaznodziejom, zwłaszcza „każącym” w środowiskach społecznego komunikowania się ze słuchaczami.

Stanisław Obirek SJ

## Z życia Kościoła

# Wojna i pokój (I)

Związek sacrum z wojną jest oczywisty. Nie tylko w religiach politeistycznych spotykamy liczne bóstwa wojny, ale i w monoteizmie potrafiono włożyć Bogu oręż do ręki. Judaizm ma swoją wojnę Pana, islam – dżihad, chrześcijaństwo – krucjaty. Trudno jednak pogodzić wojnę z bezgraniczną dobrocią i miłosierdziem Boga, tak przecież podkreślanymi w każdej z wymienionych religii. By określić problem, z którym Kościół zmagą się od swego początku, „problematyka” jest być może terminem złym, bo zbyt technicznym i pozbawionym waloru egzystencjalnego. Nie chodzi nam o charakterystykę dróg rozwojowych badań nad pokojem i wojną (odpowiednio: irenologii – peace studies oraz polemologii).

Przemoc w ogóle, a szczególnie wojna jako ekstremalna forma deptania ludzkiej godności, jest jednym z kluczowych punktów na mapie określenia tożsamości, zarówno na poziomie jednostkowym, jak i wspólnotowo-organizacyjnym. Moja postawa wobec przemocy określa, kim jestem. Całościowo kształtuje egzystencję człowieka i nie może być inaczej, ponieważ ślady przemocy napotkamy każdego dnia. Problem wierzącego, to problem Kościoła, który podobnie jak każdy z nas nie może uniknąć precyzowania swojego stanowiska wobec zorganizowanej formy przemocy, którą jest wojna.

## **Pacyfizm wczesnego chrześcijaństwa – odpowiedź jednostki**

Początków kształtowania się spójnej postawy chrześcijaństwa wobec wojny należy szukać w osobistych wyborach dokonywanych przez pierwszych chrześcijan. Chrześcijaństwo będąc religią skierowaną do jednostek, podkreślało, że dobro i zło rodzą się w sercu człowieka. Silna składowa moralna, poczucie osobistej odpowiedzialności, było obce religiom imperium rzymskiego. Dlatego chrześcijaństwo stało się podatnym gruntem do rozwoju pacyfizmu, rozumianego jako głęboko osobisty sprzeciw wobec przemocy traktowanej jako zło samo w sobie. „Sprzeciw sumienia” jest dla P. Brooka, współczesnego autorytetu w badaniach nad pacyfizmem, esencjalną częścią pacyfistycznej ideologii. Pacyfizm pierwszych chrześcijan był pacyfizmem absolutnym. Odrzucenie wojny było sprzeciwem bezwzględny, którego uzasadnienie opierało się na Chrystusowej nauce o pokoju.

Problem ogniskował się wokół odmowy pełnienia służby wojskowej. Znaczenie kwestii tzw. obiektorów – osób opierających się werunkowi do armii – oraz dawane przez nich świadectwo wiary miało kapitalne znaczenie dla rozwoju Kościoła. Jednak niejasna pozostaje skala wydźwięku tego zjawiska na płaszczyźnie społecznej. Pamiętać należy, że armia rzymska opierała się na dobrowolnym zaciągu. Wyjątkiem byli powoływani przymusowo synowie weteranów. Poza tym, chrześcijaństwo w początkowym okresie rozwijało się poza środowiskami zainteresowanymi karierą w armii, co więcej, będąc religią marginesu społecznego, z konieczności musiało skupiać w swych szeregach ludzi negatywnie nastawionych lub obojętnych wobec państwa i awansu społecznego osiąganego na drodze współpracy z systemem. Problem powstawał, kiedy syn weterana nawracał się przed wstąpieniem do armii albo żołnierz będący już na służbie przyjmował chrzest. W skali imperium, kwestia „obiektorów” nabrała znaczenia dopiero po uzyskaniu przez chrześcijaństwo statusu religii państwowej. Kościół przestał być organizacją o charakterze sekciarskim, grupą ekskluzywną, społecznością wybranych o mentalności separacyjnej, by stać się społecznością masową, inkluzywną. Tak jak wcześniej praktykowano duchowość indywidualną, w której głównym adresem łaski jest pojedynczy wierny, tak po 313 r. Kościół wszedł w nowy etap duchowości kolektywnej. Jako pośrednik zajął miejsce między wierzącym a Bogiem. Jako Matka-Kościół stał się dysponentem specjalnych charyzmatów.

Pacyfizm stał się elementem dysfunkcyjnym, nie do pogodzenia ze sprawowaną przez chrześcijaństwo funkcją religii państwowej. Czy można było odnaleźć jego uzasadnienie u źródła Kościoła, w samej Ewangelii? Czy pacyfizm wynika bezpośrednio z nauki Chrystusa? Trudno odpowiedzieć na to pytanie. Tekst jest nazbyt ogólny. Brakuje w nim sformułowanego explicite zakazu pełnienia służby wojskowej, nie ma tam również potępienia stanu żołnierskiego. Z drugiej strony brakuje przyzwolenia na walkę w armii... Pomimo tego Ojcowie Kościoła zajmowali stanowisko zdecydowanie potępiające służbę w legionach. Było to stanowisko tym silniejsze, że nie wyróżniano wówczas wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych. W dysputie Celsusa z Orygenesem („Contra Celsus”), ten drugi odpowiada na zarzuty kierowane pod adresem chrześcijan, że służą oni cesarzowi na swój sposób, przez pracę, pobożność, modlitwę i prowadzenie życia *spokojnego*. Zatem, odmowa służby w armii nie musi prowadzić do upadku cesarstwa pod naporem barbarzyńców. Chrześcijanie nie przestają pełnić własnej, specyficznej roli w cesarstwie. Poza tym między przemocą a przykazaniem miłości jest sprzeczność metafizyczna, rozumiana tutaj jako absolutna niemożność wzajemnego pogodzenia,



wynikająca z rozbieżności porządku Boskiego i ludzkiego, królestwa budowanego ludzkimi siłami i już realizowanego, choć niewidzianego królestwa Bożego.

Jeżeli sprzeciw „obiektorów” uznaliśmy za oś kształtowania się postawy chrześcijan wobec wojny, to warto spytać, czy odmowa służby w armii była konsekwencją przyjęcia postawy pacyfistycznej, czy była raczej sprzeciwem wobec idolatrii, odmową brania udziału w sprawowanym w legionach kulcie cesarza. Wydaje się, że to drugie było często bezpośrednią przyczyną sprzeciwu, choć gruntem tak radykalnej decyzji pozostawało fundamentalne przekonanie o niezgodności wojny z nauką Chrystusa, zawierającą przesłanie o budowie nowej społeczności za pomocą nowych środków. W istocie stanowisko pacyfistyczne mieści się w etyce Ewangelii. Jest w niej obecne w sposób implikatywny.

## Wojna w doktrynie religii państwowej

Stanowisko chrześcijaństwa wobec wojny zmienia się po Edykcje Mediolańskim. Kościół zaangażował się w sprawy wojny, w obronę cesarstwa, a to wymagało redefinicji pojęcia wojny i stosunku chrześcijaństwa wobec niej. Tak powstała doktryna wojny sprawiedliwej, za twórcę której uchodzi często św. Augustyn. Dla niego wojnami sprawiedliwymi są wojny „za Boga”, np. wojny przeciw heretykom. Wojna sprawiedliwa to także, po prostu, wojna z niesprawiedliwością, to odwet za wojnę niesprawiedliwą. Należało następnie określić, po której ze stron konfliktu leży racja. Według Augustyna, to Rzym prowadzi wojny sprawiedliwe, których celem jest zaprowadzenie pokoju. Za tym kryło się założenie, iż racja może być tylko po jednej ze stron konfliktu. Augustyn wybrał cesarstwo, które broniło statusu chrześcijaństwa i utrzymywało pokój w swoich granicach. Aprioryczne założenie, wedle którego dobro leży po jednej stronie, a zło po drugiej, rodziło wiele sprzecznych interpretacji.

W czasach Merowingów i Karolingów, kiedy wzmożyły się walki wewnętrzne prowadzone między chrześcijańskimi feudałami, pojawiła się potrzeba kolejnej redefinicji i uszczegółowienia pojęcia wojny sprawiedliwej. Nie wystarczyło ogólne sformułowanie św. Izydora z Sewilli (560–636), iż wojna niesprawiedliwa, to wojna podjęta w zawiści, bez prawomocnego dowodu. W sytuacji chaosu i nieustannych wojen, które nastąpiły po śmierci Karola Wielkiego, Kościół zaczyna głosić hasła tzw. pokoju Bożego. Widać tu po raz pierwszy, podjętą na tak dużą skalę, próbę dystansowania się od polityki świeckiej, szczególnie wówczas gdy świat feudalny wydawał się strukturą wysoce nieuporządkowaną i nie poddającą się zewnętrznej kontroli.

Nie na długo zrezygnowano z ingerencji, bowiem już w XI w. rozpoczyna się era krucjat, podejmowanych w celu zapewnienia światu chrześcijańskiemu pokoju, osiąganemu na drodze prowadzonej równolegle walki duchowej i militarnej. W tym czasie pojawiają się pierwsze próby wypracowania norm ujmujących konflikty w ramy prawne. Dotyczyły one m.in. traktowania jeńców, postępowania żołnierzy w czasie wojny czy opieki nad rannymi. Potępiano korzystanie z usług najemników oraz broń miotającą jako nazbyt anonimową w dobie walki pojedynkowej.

Owoce postępującej kodyfikacji był tzw. Dekret Gracjana (ok. 1140), autorstwa bolońskiego kameduły. Dokument, opierający się na autorytecie Ojców Kościoła i nauczaniu soborów, wywarł duży wpływ na doktrynę wojny sprawiedliwej. Sformułowane zostały trzy podstawowe warunki, których spełnienie wyczerpywało znamiona wojny sprawiedliwej: 1) wojna jest podejmowana przez prawowitego władcę, sprawującego w pełni legitymizowaną władzę przy poparciu poddanych; 2) przyczyna podjętej wojny nie wykracza poza intencję obrony; 3) środki i cel walki zmierzają do ustanowienia trwałego pokoju. Lista warunków ulegała w XIII w. dalszym uściśleniom i wyraźnemu wydłużeniu. Chociaż św. Tomasz z Akwinu jest uważany za twórcę doktryny, to należałoby powiedzieć, iż jest on raczej jej kodyfikatorem, będąc osobą, która przedstawiła koncepcję wojny sprawiedliwej w jej klasycznym ujęciu. Czasy niewoli awiniońskiej przyniosły jedynie powtarzanie wcześniejszych sformułowań, z wyjątkiem podjętej przez benedyktyna Honoriusza Bonet, próby ustalenia międzynarodowego kodeksu wojennego, w którym podjął kwestię statusu dóbr materialnych, należących do osób nie biorących udziału w walkach.

Kolejnym punktem przełomowym była rozprawa „De iure belli” F. de Vitorii (1480/3–1546), hiszpańskiego dominikanina, którego ujęcie doktryny wojny sprawiedliwej nie miało sobie równych aż do czasów dziewiętnastowiecznych koncepcji. Dla Vitorii wojna jest środkiem wyjątkowym i ostatecznym, do którego ludzie nie przestają się odwoływać w sytuacji, gdy społeczność międzynarodowa jest źle zorganizowana i w dużym stopniu pogrążona w chaosie. Brakuje w niej instytucji o charakterze arbitrażowym. Wojnę należy rozpatrywać w kontekście całej ludzkości, pamiętając, iż jest ona zagadnieniem z dziedziny prawa naturalnego lub międzynarodowego, a nie prawa kanonicznego. W konsekwencji należy ją formułować w kategoriach świeckich. Rozpoczęcie wojny winno być poprzedzone sporządzeniem gruntownego bilansu zysków i strat, przeprowadzonego z dwóch punktów widzenia: zainteresowanych państw oraz wpływu na sytuację międzynarodową. Jest to realizacja zasad proporcjonalności.

ci, która racjonalizuje podjęcie ewentualnej walki. Biorąc pod uwagę scholastyczne warunki wojny sprawiedliwej oraz zasadę proporcjonalności, mogło się okazać, że dana wojna jest istotowo sprawiedliwa, ale akcydentalnie niesprawiedliwa – w sytuacji gdy powoduje więcej szkód niż korzyści. Władca winien nie tylko zasięgnąć opinii możliwie szerokiego grona własnych doradców, ale i zapoznać się z argumentami przeciwnika. Dzisiaj nazwalibyśmy to optymalizacją procesu decyzyjnego. Vitoria mówił o *ius in bellum*, prawie stosowanym w czasie wojny, oraz o *ius ad bellum*, podstawowym i pierwotnym prawie państwa do prowadzenia wojny. Wojna jako instrument polityki zagranicznej państwa została zakazana po raz pierwszy dopiero w 1928 r. na mocy paktu Brianda-Kelloga. Rozwijając doktrynę *ius in belleum*, Vitoria traktuje o ograniczeniach, jakie prawo to nakłada na strony walczące. Chodzi tutaj o takie kwestie, jak np. rozpoczęcie i zakończenie wojny, status jeńców wojennych i rannych, obiekty chronione. Przykładowo można było domagać się odszkodowań, burzyć fortyfikacje wroga, ale nie wolno było zabijać kobiet i dzieci, ani zabierać dóbr osobom niezaangażowanym.

Stanowisko Vitorii stanowiło podsumowanie dotychczasowych rozważań prowadzonych przez ludzi Kościoła od początku jego istnienia. Było otwarciem doktryny na nowe perspektywy i motywy oceny. Vitoria analizując fenomen wojny umiejscowił go w nowym, międzynarodowym kontekście. Suweren dysponuje władzą ograniczoną na rzecz innych podmiotów: ograniczoną bezpośrednio przez organy doradcze i pośrednio przez sytuację zewnętrzną. Dzięki temu analiza zyskuje na realizmie wskutek oparcia na bardziej realistycznym podłożu i wskazaniu na liczebność i złożoność czynników wpływających na przebieg wojny. Było to również stworzenie wyjściowej sytuacji dla stanowiska Grocjusza (1583–1645) przez wyprowadzenie problemu wojny i pokoju z domeny Kościoła na płaszczyznę nauk świeckich w oparciu o doktrynę prawa naturalnego. Charakter futurystyczny wskazuje na doniosłą rolę organizacji międzynarodowych działających na zasadzie arbitrażu, w procesie rozwiązywania konfliktów zbrojnych. Niestety, propozycja Vitorii była już nieco spóźniona wobec nadchodzącej ery monarchii absolutnych, dla których wojna stała się podstawowym sposobem budowania potęgi państwa. Koncentracja władzy i zasobów umożliwiała częstsze rozstrzyganie sporów na drodze konfrontacji militarnej. Wojna była odtąd postrzegana jako zjawisko pozytywne, przynoszące bogactwo, poszerzające przestrzeń życiową i stymulujące rozwój społeczny. Wedle von Clausewitza, wojna pozostawała nadal polityką, tyle że realizowaną innymi środkami.

cdn.

Dominik Ciołek SJ

## **Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2003**

### **PRENUMERATA KRAJOWA**

Prenumerata roczna 88,00 zł. Za pierwsze półrocze 48,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 8,00 zł. Poza prenumeratą 10,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta, na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,  
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

### **PRENUMERATA ZAGRANICZNA**

Prenumerata roczna 55 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 9 USD, Ameryka i Azja – 18 USD, Australia – 37 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,  
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

## **Warunki prenumeraty kwartalnika Wokół Współczesności na rok 2003**

### **PRENUMERATA KRAJOWA**

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie 4,00 zł. Poza prenumeratą 4,50 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem **Wokół Współczesności**, na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,  
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

### **PRENUMERATA ZAGRANICZNA**

Prenumerata roczna 20 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 3 USD, Ameryka i Azja – 6 USD, Australia – 12 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,  
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

Od prenumeratorów zagranicznych przyjmujemy również czeki. W przypadku opłacenia prenumeraty drogą przelewu bankowego z zagranicy prosimy o przesłanie osobnej informacji o dokonanej wpłacie z dopiskiem **Wokół Współczesności** wraz z dokładnym adresem abonenta, pod adresem:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,  
tel. (022) 849-02-71.**