

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**1/247
2013**

**POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA**

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-cy Redaktora Naczelnego

Sekretarz Redakcji

Członkowie

Komitety Redakcyjne

Zbigniew Stachowski
Zbigniew Drozdowicz

Ewa Stachowska

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Andrzej Szyjewski
Jerzy Kojkoł

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

Korekta – *Janina Dubiel*

Tłumaczenia j. angielski – *Jarema Drozdowicz*

Skład – *Lukasz Kleska*

Redakcja techniczna – *Ewa Stachowska*

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji dofinansowane przez
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Adres Redakcji
00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. (0 22) 625 26 42
www.ptr.edu.pl
estachowska@ptr.edu.pl

Druk

MILLENIUM – ul. Transportowców 18, 39-200 Dębica, tel. (0 14) 6 817 817

KAZIMIERZ BANEK

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Religioznawstwa

Starożytne kontakty grecko-egipskie. Historia pewnej fascynacji

Przy rozważaniu problemu specyfiki starożytnej cywilizacji greckiej, a zwłaszcza jej powstania i burzliwego rozwoju, warto zwrócić uwagę na fakt, iż fenomen ten nie mógł zaistnieć w całkowitej izolacji od otoczenia. Należy zatem zastanowić się, jaką rolę w tej kwestii odegrały kontakty zewnętrzne oraz w jakim stopniu odcisnęły one swoje piętno. Z lektury tekstów antycznych wynika, iż ich autorzy szczególną wagę przywiązywali do relacji grecko-egipskich, które miały długą i bogatą historię oraz były dość intensywne. Już w *Iliadzie* spotykamy wzmiankę o „stubramnych Tebach” (IX 381), a w *Odysei* dowiadujemy się, iż Helena posiadała koszyczek, który otrzymała w darze „od Alkandry, Polyba żony, co za dawnych lat żył w Tebach egipskich, bogactwami sławnych” (IV 125-126). Także Menelaos w czasie powrotu spod Troi został zapędzony przez wiatry do Egiptu i 20 dni spędził na wyspie Faros u ujścia Nilu (*Odyseja*, IV 351-362). Zapewne to właśnie wówczas Helena otrzymała od Polydamny, żony Thonisa, czarodziejskie ziele (*nepenthés*), które podczas wizyty Telemacha w Sparcie domieszała do wina podanego w trakcie biesiady¹.

Interesująca i wiele mówiąca jest tu zwłaszcza informacja o Tebach – „stubramnych”² i „bogactwami sławnych” – ponieważ powinna się ona odnosić do czasów wielkiej świetności tego miasta, gdy było ono stolicą Egiptu. Należy zatem brać pod uwagę co najmniej czasy panowania dynastii XX (1200-1085)³, ponieważ od dynastii XXI (1085-935) stolicą państwa były już nie Teby, lecz leżące w Delcie miasto Tanis, a następnie ośrodkami powstających tam, dosyć efemerycznych, organizmów państwowych były Bubastis i Sais. A zatem zaprezentowana w *Iliadzie* i *Odysei* wiedza na temat „stubramnych Teb” i „bogactwami sławnych” odnosić się musi do czasów wcześniejszych.

Można po prostu przyjąć, iż Grecy już od epoki mykeńskiej⁴ docierali do Egiptu drogą morską w celach handlowych. Ale bardziej interesująco prezentuje się pomysł powią-

¹ *Odyseja*, IV 219-230.

² Podczas gdy Teby beockie, choć potężne, były zaledwie „siedmiobramne” (Hezjod, *Prace i dni*, 162).

³ Wszystkie daty p.n.e.

⁴ Świadczy o tym mīt o Argonautach oraz spora wiedza dotycząca żeglugi morskiej przedstawiona w *Odysei*.

zania owych wczesnych kontaktów grecko-egipskich z tzw. ludami morskimi⁵, które około 1200 r. p.n.e. zniszczyły Anatolię, Cylicję, Cypr i północną Syrię oraz zaatakowały Egipt⁶. Najwcześniejsze wzmianki o tej luźnej federacji plemion pochodzą z archiwum amarneskiego, czyli z czasów panowania Amenhotepa IV (ok. 1365 r.), gdzie wymienione są ludy: Szardana, Luka i Danuna. Około 1230 r. „ludy morskie”⁷ wraz z Libijczykami zaatakowały Deltę Nilu, jednak zostały pokonane przez faraona Merenptaha. W 1191 r. Ramzes III stoczył z owymi ludami ciężką bitwę we wschodniej części Delt⁸, odnosząc zwycięstwo, uwiecznione inskrypcjami i reliefami w jego świątyni grobowej w Medinet Habu. W bitwie tej wzięły udział ludy: Szekelesz/Szakalesz (Sycylijczycy?), Szerdan/Szardana (Sardyńczyki?), Tekker/Czeker/Zeker, Peleset (Filistynowie), Danauna (Danaowie) i Wesz-wesz/Waszasz. Interesuje nas tu zwłaszcza lud Danauna, który utożsamia się z Danaami (Grekami), oraz lud Akajwasza (Achajowie) wiązany często z terytorium zwanym Achchijawa. M. C. Astour uważa, że około 1200 r. p.n.e. istniały dwa plemiona o nazwie Danauna: „w rejonie egejskim, najprawdopodobniej na Peloponezie” oraz na pograniczu Cylicji i północnej Syrii⁹. Mielibyśmy więc Achajów (Akajwasza) i Danaów (Danauna), którzy w XIII i na początku XII w. – w koalicji z innymi ludami – buszowali po terenach wschodniej części M. Śródziemnego, docierali do Pamfilii i Cylicji (Amfilochos i Mopsos, wnukowie Tejrezjasza), zdobyli i zniszczyli Troję oraz atakowali Egipt¹⁰ i to nie tylko w czasach Merenptaha czy Ramzesa III. Przecież Menelaos, wspominając na uczcie (z okazji wizyty Telemacha w Sparcie) swój 8 lat trwający powrót spod Troi, stwierdza, iż był w Fenicji, Egipcie, na Cyprze i w Libii oraz że ładował tam „worki złotem”¹¹, natomiast Odyseusz w swojej zmyślonej biografii opowiada Eumajosowi, jak to wyruszył z Krety na wyprawę rozbójniczą do Egiptu („serce mnie do Egiptu rwało”)¹². Można więc przyjąć, iż tego typu wyprawy u schyłku epoki mykeńskiej i w epoce archaicznej były dla Greków zajęciem normalnym i w miarę codziennym.

Warto tu również przypomnieć, zapisaną przez Herodota¹³, odmienną (niż to jest w *Iliadzie* i *Odysei*) wersję dziejów Parysa i Heleny, którą usłyszał on od kapłanów egipskich. Otóż po porwaniu Heleny wiatry zapędziły statek trojański do Egiptu. Władca tego kraju, Proteus (w *Odysei* jest on bożkiem morskim mieszkającym na wyspie Faros u ujścia

⁵ G. A. Wainwright, *Some Sea-Peoples*, „Journal of Egyptian Archaeology”, 1961, vol 47.

⁶ *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, J. B. Pritchard (red.), Princeton 1950, s. 262. We wspomnianym tu tekście ze świątyni w Medinet Habu mamy nazwy ówczesne: Hatti (państwo Hetytów), Kode (Cylicja), Arzawa (płd.-zach. Anatolia), Alaszija (Cypr) i kraj Amurru (Syria).

⁷ Inskrypcja egipska ze świątyni w Kamaku wymienia tu: Luka (Lykijczyków), Akajwasza (Achajów), Tur-sza, Szardana i Szekelesza (T. Łoposzko, *Wielka wędrówka „ludów morskich”*, w: T. Łoposzko, *Tajemnice starożytnej żeglugi*, Gdańsk 1977, s. 117).

⁸ A. Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm* („Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 145), Berlin – New York 1976, s. 7 i n., 69 i n.

⁹ M. C. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact...*, Leiden 1967, s. 9 i n.

¹⁰ T. Łoposzko, *Wielka wędrówka „ludów morskich”*, cyt. wyd., s. 127.

¹¹ *Odyseja*, IV 82-91.

¹² Tamże, XIV 247-276.

¹³ Herodot, II 113-115, 118-119.

Nilu), wysłuchał opowieści Parysa i zatrzymał u siebie Helenę wraz ze skarbami, a Parysowi rozkazał odpłynąć. Po 10 latach wojny trojańskiej i zdobyciu Troi Achajowie przekonali się, że Heleny rzeczywiście tam nie było oraz dowiedzieli się, iż cały czas przebywała w Egipcie u króla Proteusa. Menelaos popłynął więc do Egiptu i odzyskał żonę. Opowieść ta przypomina wersję zaprezentowaną przez Stesichorosa (około 640-około 555) w *Palinodii*, o ponad 100 lat wyprzedzającą podróż Herodota do Egiptu¹⁴. Herodot pytał też kapłanów egipskich o wojnę trojańską, a oni odpowiedzieli mu, iż miała ona miejsce, choć Helena cały czas znajdowała się w Egipcie na dworze Proteusa. Biorąc zatem pod uwagę, ustaloną przez Eratostenesa (276-195) i powszechnie akceptowaną, datę zdobycia Troi na 1184 r. (co by się mniej więcej zgadzało z datą ataku „ludów morskich” na Deltę Nilu), mamy kolejną informację na temat wczesnych kontaktów grecko-egipskich, a przynajmniej istnienia tego typu tradycji zarówno u Greków, jak i u Egipcjan.

Nie ulega więc wątpliwości, iż w czasie tworzenia (lub redagowania) *Iliady* i *Odysei* (najprawdopodobniej VIII w.) Egipt był Grekom dobrze znany. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że Herodot wpływy egipskiej myśli religijnej na Greków umiejscawia już w epoce mitycznej, czego przykładem może być Melampus¹⁵. Podobną opinię wyraża on na temat Tesmoforiów: „także o obrzędach Demetry, które Hellenowie nazywają **tesmoforiami**, zamilczę, powiem jeno tyle, ile godzi się mówić. Córkę Danaosa sprowadziły te obrzędy z Egiptu i pouczyły o nich pelazgijskie niewiasty”¹⁶. Herodot przytacza też egipską tradycję związaną z genezą greckiej wyroczni w Dodonie i libijskiej w oazie Ammonium: „Kapłani tebańskiego Zeusa mówili mi, że dwie kapłanki zostały z Teb uprowadzone przez Fenicjan i, jak się dowiedzieli, jedną z nich sprzedano do Libii, drugą do Hellady; że nadto te kobiety pierwsze u wymienionych ludów założyły wyrocznie”¹⁷. „Te więc zwyczaje i jeszcze inne [Herodot ma tu na myśli kult Ozyrysa/Dionizosa, wyrocznie, imiona bogów oraz procesje¹⁸], o których będę mówił, przyjęli Hellenowie od Egipcjan”¹⁹. Hekatajos z Abdery (IV-III w.) twierdził z kolei, iż w Egipcie przebywał Orfeusz, który przyniósł do Grecji informacje o tamtejszych wierzeniach (przypis 96). Także Klemens Aleksandryjski i św. Augustyn znają tradycję, zgodnie z którą kontakty grecko-egipskie były bardzo wczesne, sięgające epoki mitycznej. Io, córka Inachosa²⁰, pierwszego władcy Argos,

¹⁴ Wersję, w której Helena przebywała w Egipcie na dworze Proteusa, a do Troi popłynęła tylko jej zjawą, przytacza też Eurypides w *Elektrze* (w. 1280-1283) oraz w *Helenie*, której trzy pierwsze wersety cytuje Arystofanes w *Tesmoforiach* (855-857).

¹⁵ „Melampus jest tym, który Hellenów pouczył o imieniu i obrządku ofiarnym Dionizosa jako też o procesji z fallosem. (...) Ja więc twierdzę, że Melampus, który był uczonym mężem i sam sobie sztukę wieszczbiarską stworzył, prócz wielu innych rzeczy, jakie wziął z Egiptu, nauczył Hellenów także kultu Dionizosa” (Herodot, II 49). Herodot używa tu imienia Dionizosa na określenie egipskiego boga Ozyrysa.

¹⁶ Herodot, II 171.

¹⁷ Tamże, II 54.

¹⁸ „Uroczyste zgromadzenia, pochody i procesje błagalne pierwsi wśród ludów ustanowili Egipcjanie, a od nich nauczyli się tego Hellenowie” (Herodot, II 58).

¹⁹ Tamże, II 51.

²⁰ U Klemensa Aleksandryjskiego (*Kobierce*, I 21, 106) czytamy, iż ową „Io-Izydę uznaje Istros w swoim dziele *O koloniach Egiptu* za córkę Prometeusza. Ten ostatni żył za czasów Triopasa w siódmym pokoleniu po Mojżeszcu”.

przybyć miała do Egiptu, gdzie została utożsamiona z Izydą i zdobyła cześć „jako wielka bogini”²¹. Natomiast „Apis, król Argos, założył Memfis, jak twierdzi Arystyp w pierwszej księdze swej *Historii Arkadii*. Arysteas z Argos utrzymuje, że ten Apis otrzymał nazwę Serapisa i jest tym, którego czczą Egipcjanie. (...) Apis jest trzecim władcą po Inachosie”²². Według św. Augustyna, wspomniany król Apis miał udać się do Egiptu, „a gdy tam umarł, stał się Serapisem, największym ze wszystkich bogów egipskich”²³.

Szczególnie interesująca jest tu informacja o tym, że córki Danaosa (a więc Danaidy) przywiozły z Egiptu do Grecji obrzęd Tesmoforiów oraz że Io udała się do Egiptu i tam została utożsamiona z Izydą. Warto zatem przypomnieć zarys tego mitu. Otóż Inachos, syn Okeanosa i Tethys, był bogiem argolidzkiej rzeki Inachos, a jego córka, Io (kapłanka Hery), została kochanką Zeusa i z tego powodu była prześladowana przez Herę. Po długiej tułaczce – zamieniona w jałówkę – dotarła do Egiptu, gdzie urodziła Zeusowi syna, Epafosa²⁴, od którego wywodzi się ród Danaosa i jego 50 córek. Epafos poślubił bowiem córkę Nilu, Memfis, która urodziła mu trzy córki: Libię, Tebe i Lysianassę. Libia w związku z Posejdonem urodziła Belosa, który panował w Egipcie i poślubił córkę Nilu, Anchinoe. Ta z kolei urodziła bliźniaków, Ajgyptosa i Danaosa. Między braćmi doszło do konfliktu o władzę, zwyciężył Ajgyptos, a Danaos wraz z córkami uciekł do Argos, gdzie niebawem został królem, Danaidy zaś wprowadziły obrzęd Tesmoforiów. Mit ten, świadczący o istnieniu świadomości wczesnych powiązań Grecji z Egiptem, był powszechnie znany i zapewne dość stary. Na nim oparł Ajschylos (525–456) pomysł swojej tragedii *Błagalnice*, wystawionej w 463 r. (a więc wcześniej niż powstały *Dzieje Herodota*), zaś w *Prometeuszu skowanym* pojawia się Io, uciekająca przed zemstą Hery. Pindar w IV *Odzie pytyjskiej* (1.2) napisanej z okazji zwycięstwa kwadrygi Arkesilaosa z Kyrene w 462 r. czyni aluzję do córki Epafosa, Libii, „na ziemi Zeusa-Ammona”. Eurypides w *Hekabe* wspomina o morderstwie dokonany przez córki Danaosa na synach Ajgyptosa (w. 886 n), w *Błagalnicach* (w. 629) wspomina o jałowce Inachosa (*pórios Ináchou*), czyli zamienionej w zwierzę Io, a samą Io nazywa „naszą pramatką”, Argolida to „ziemia Inachosa” (w. 371), a wzmiankę o Inachidach, czyli potomkach Inachosa, znajdujemy w *Ifigenii w Aulidzie* (w. 1088). Arystofanes zaś przytacza początek niezachowanej tragedii Eurypidesa *Archelaos*, której treścią była historia 50 córek Danaosa i 50 synów Ajgyptosa²⁵.

Z kolei żydowski historyk, Józef Flawiusz, stwierdza pod koniec I w., iż Grecy przejęli pismo „od Fenicjan i Kadmosa”, a „pierwsi filozofowie greccy, którzy traktowali o sprawach niebieskich i boskich, jak Ferecydes z Syros, Pitagoras i Tales, w swej skromnej twór-

²¹ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, XVIII 4.

²² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, cyt. wyd., I 21, 106.

²³ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, cyt. wyd., XVIII 5.

²⁴ Epafos, co znaczy „Dotknięcie Zeusa”, został później utożsamiony przez Greków z Apisem, świętym bykiem i ziemskim wcieleniem Ptaha, głównego boga Memfis. Istotną rolę w tym utożsamieniu odegrał fakt, iż Io uciekała przed gniewem Hery zamieniona w jałówkę, a Zeus zapłonął ją, przybierając postać byka. Po urodzeniu Epafosa, Io odzyskała pierwotny wygląd.

²⁵ Arystofanes, *Żaby*, 1206–1208.

czości byli, jak się powszechnie przyjmuje, uczniami Egipcjan i Chaldejczyków”²⁶. Natomiast Flawiusz Arrian (ok. 95-175 r. n.e.), opisując pobyt Aleksandra Macedońskiego w Egipcie, informuje, iż udał się on do wyroczni Ammona na Pustyni Libijskiej, ponieważ „już dawniej korzystali z tej wróżby Perseusz i Herakles”, a on (czyli Aleksander), otaczał tych herosów szczególną czcią²⁷. Tradycja mówiąca o owych wczesnych, zarówno mitycznych (Melampus, Perseusz, Herakles, Io, Danaos, Apis, Helena, Menelaos, Orfeusz), jak i historycznych (Tales, Charaksos z Mityleny, Kleobulos z Lindos, Solon, Pitagoras, Hekatajos z Miletu, Herodot, Demokryt, Eudoksos, Platon, Eurypides) kontaktach grecko-egipskich jest często podważana przez współczesnych naukowców, ale raczej niesłusznie. Jest to bowiem tradycja bardzo bogata i zbyt konkretna w szczegółach, aby tak łatwo można ją było uznać za nieprawdziwą.

Na pewno, a przede wszystkim na większą skalę, Grecy pojawili się w Egipcie za panowania XXVI dynastii, podczas tzw. Odrodzenia Saickiego (655-525), kiedy stolicą Egiptu stało się, leżące w Delcie, miasto Sais. Faraon Psametyk I (664-610) zawarł przymierze z Gygesem, władcą Lydii, i sprowadził do Egiptu najemników karyjskich i jońskich (czyli greckich)²⁸, przydzielając im ziemie zwane Stratopeda (Obozy), położone nad odnogą Nilu w pobliżu Bubastis. O dalekowzroczności władcy świadczy fakt, iż osiedlił tam też chłopców egipskich, aby nauczyli się języka greckiego i stworzyli w Egipcie liczną grupę tłumaczy. Z tego wynika, iż Psametyk I traktował więź z Grekami jako sprawę ważną i perspektywiczną. Podobnie postępował Necho II (610-595) oraz Apries (589-570), w którego armii walczącej ze zbuntowanym Amasisem miało być „trzydzieści tysięcy Karów i Jonów”²⁹.

Za najemnymi żołnierzami greckimi przybyli do Egiptu greccy kupcy zakładający swoje kolonie w różnych miastach Delt. Już w VII w. nad odnogą Nilu, w pobliżu Sais, powstało greckie miasto, Naukratis (obecnie Nebireh), które w czasach panowania faraona Amazisa (570-526) uzyskało specjalne przywileje³⁰ i stało się ośrodkiem częstych kon-

²⁶ Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, I 2, 10-14.

²⁷ Flawiusz Arrian, *Wyprawa Aleksandra Wielkiego*, III 3.

²⁸ Według Herodota (II 152-154), wojska Jonów i Karów wylądowały w Egipcie zagnane tam silnymi wiatrami, a Psametyk – opierając się na wyroczni patronki Dolnego Egiptu, bogini Uadżet w Buto – zawarł z nimi przymierze i nakłonił, aby wzmocnili jego armię. Dzięki temu pokonał rywali i zawładnął całym Egiptem.

²⁹ Herodot, II 163.

³⁰ Amasis chciał załagodzić niesnaski między Grekami i Egipcjanami, którzy zazdrościli przybyzszom szybkiego wzbogacenia się. Polecił więc, aby Grecy zamieszkali w jednym mieście, Naukratis, zorganizowanym i funkcjonującym na wzór grecki. O kontaktach Amazisa ze światem hellenistycznym świadczy też fakt, iż zawarł przymierze z mieszkańcami Kyrene oraz z władcą Samos Polikratesem, w trakcie odbudowy (spalonej w 548 r.) świątyni Apollona w Delfach ofiarował Delfijczykom tysiąc talentów złota, a wreszcie poślubił Greczynkę z Kyrene. Wysłał też do Kyrene posłaneczek Ateny oraz swój portret, do świątyni Ateny w Lindos (na Rodos) – dwa kamienne posągi, a do świątyni Hery na Samos – dwa własne wizerunki z drewna (Herodot, II 180-182). Podobnie postąpił wcześniej Necho II, który po swojej zwycięskiej kampanii w Palestynie „odzień, w której tego wszystkiego dokonał, posłał do Branchidów w Milecie i poświęcił ją Apollonowi” (tamże, II 159). O systematycznych kontaktach Amazisa z państwami greckimi wspomina też Plutarch w *Uczcie siedmiu mędrców*, którego akcja rozgrywa się w I poł. VI w., do Koryntu przybywa poseł Amazisa, Nejloksenos z Naukratis, „mąż zacny i znajomy z Egiptu Solona i Talesa”, wysłany – nie po raz pierwszy – po poradę do znanego myśliciela, Biasa z Priene.

taktów grecko-egipskich. Mieszkańcy Chios, Teos, Fokaji, Klazomenaj, Rodos, Knidos, Halikarnasu, Fazelis i Mityleny zbudowali tam największą świątynię, zwaną Hellenion, Egineci zaś wzniesli świątynię Zeusa, Samijczycy – Hery, a Milezyjczycy Apollona³¹. Obok stolicy państwa, Sais, ważną rolę odgrywało też Memfis, siedziba kultu Ptaha, w którym, obok Egipcjan, mieszkali Fenicjanie z Tyru (dzielnica Tyryjczyków)³², ludność syryjska³³, fenicka, żydowska, karyjska (dzielnica Karikon) i jońska (Hellenikon). Ostatnie dwie grupy ludności przesiedlił ze Stratopeda do Memfis faraon Amazis. Tak więc w okresie VI-IV w. Memfis stało się ważnym centrum handlowym o zdecydowanie kosmopolitycznym charakterze.

Trzecią grupą helleńską, która – po żołnierzach najemnych i kupcach – zaczęła przybywać do Egiptu, byli myśliciele (Tales, Kleobulos, Solon, Pitagoras, Hekatajos) pobierający nauki u egipskich kapłanów. Nic dziwnego zatem, iż dla Diodora Egipt był krajem, w którym zdobyło wiedzę wielu wybitnych Greków, poczynając już od Homera (miał on przebywać w Tebach lub Diospolis)³⁴. O skali tych migracji może świadczyć m.in. przytoczona wcześniej informacja o wyspach i miastach greckich, które ufundowały świątynie dla swoich bogów w Egipcie, a także opowieść o Charaksosie, bracie poetki Safony z Mityleny, który pod koniec VII w. przybył do Naukratis. Tam poznał sławną heterę Doriche z Tracji, przywiezioną do Egiptu, w celach zarobkowych, przez mieszkańca Samos, Ksantesa³⁵. Z kolei Antymenidas, brat innego sławnego poety z Lesbos, Alkajosa, był żołnierzem w armii babilońskiej i jako najemnik walczył w jednej z kampanii palestyńskich Nabuchodonozora II (może w 597 r.)³⁶.

Bardzo znamienna jest też inna opowieść zamieszczona przez Herodota w jego *Dziejach*. Otóż, w czasach panowania faraona Psammisa, czyli Psametyka II (595-589), przybyli do niego „posłowie Elejczyków, chępiąc się, że igrzyska w Olimpii urządzili najgodniej i najpiękniej ze wszystkich ludzi; byli też tego zdania, że nawet najmędrsi z ludzi, Egipcjanie, nic ponad to nie mogliby wynaleźć”³⁷. Faraon zwołał wówczas na naradę najmądrzejszych Egipcjan, którzy – po uzyskaniu szczegółowych informacji od posłów z Elidy – zawyrokowali, iż igrzyska te nie są sprawiedliwie zorganizowane. Widać więc, iż Hellenowie rzeczywiście postrzegali Egipcjan jako „najmędrszych z ludzi” i najwyższy autorytet we wszelkich sprawach, zwłaszcza tych, które związane były ze sferą *sacrum*. Dlatego tak chętnie udawali się do tamtejszych kapłanów po nauki.

Najprawdopodobniej około 600 r. „uczył się geometrii u Egipcjan” Tales z Miletu³⁸ (ok. 625-ok. 545). „Tales nie miał nauczyciela, jeśli nie brać pod uwagę tego, że kiedy przy-

³¹ Herodot, II 178.

³² Tamże, II 112.

³³ Na terenie Sakkara (tamtejsza nekropola) znaleziono fragmenty tekstów aramejskich, pochodzących najprawdopodobniej z V w. (A. Łukaszewicz, *Papirusy z Sakkary*, „Meander”, 1977, nr 7-8, s. 253).

³⁴ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, I 96, 2.

³⁵ Herodot, II 135; A. Szastyńska-Siemion, *Muza z Mityleny, Safona*, Wrocław 1993, s. 40 i n., 110 i n.

³⁶ D. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955, s. 223 (Alkajos, fr. 350).

³⁷ Herodot, II 160.

³⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I 24.

był do Egiptu, korzystał z nauk tamtejszych kapłanów”³⁹. Być może, właśnie tutaj zdobył on wiedzę z zakresu astronomii, pozwalającą mu przewidzieć zaćmienie Słońca⁴⁰ w 585 r. Także Kleobulos, jeden z „siedmiu mędrców greckich”, którego *akme* przypada na ok. 600 r., „był obznajomiony z filozofią egipską”⁴¹. Niedługo potem, bo prawdopodobnie w drugiej dekadzie VI w. przybył do Egiptu („u Nilu ująć w pobliżu kanopijskiego wybrzeża”) sławny prawodawca ateński, Solon. „Przez pewien czas prowadził tam uczone rozmowy z Psenopisem Heliopolitą i Sonchisem Saitą, najbardziej uczonymi wśród tamtejszych kapłanów. Od nich usłyszał także, jak mówi Platon, opowiadanie o Atlantydzie i starał się przez swe utwory przenieść je także do Greków”⁴². Solon najwidoczniej zdawał sobie sprawę z tego, jak ważnymi ośrodkami religijnymi i naukowymi były wówczas Heliopolis (centrum kultu boga Re) i Sais (centrum kultu bogini Neith) i dlatego prowadził uczone dysputy z tamtejszymi kapłanami. Tradycję związaną z pobytem Solona w Egipcie zna też Diogenes Laertios, który przytacza list rzekomo napisany przez Talesa do Ferekydesa z Syros: „ani ja, ani Solon Ateńczyk nie chcielibyśmy być tak nierozumni, abyśmy, skoro płynęliśmy już (...) do Egiptu dla poznania egipskich kapłanów i astronomów, nie mieli także do ciebie popłynąć”⁴³. Przypadek Talesa, Kleobulosa i Solona jest znamieny, stanowi dowód, iż już około 600 r. Grecy posiadali świadomość zdecydowanej wyższości i wspaniałości cywilizacji egipskiej oraz roli, jaką odgrywały tam świątynie. Z tego też względu byli podatni na przejmowanie stamtąd wszelkich pomysłów i rozwiązań.

Kilkadziesiąt lat później po nauki do kapłanów egipskich udał się też Pitagoras (ok. 570-ok. 496). Jak stwierdza jego biograf, Porfiriusz, list polecający do faraona Amazisa napisać miał Polikrates, tyran wyspy Samos (w latach 537-522). Pitagoras „przebywał wśród kapłanów i nauczył się ich mądrości, jak też języka”. Kapłani ci⁴⁴ pochodzić mieli z Heliopolis, Memfis i Diospolis⁴⁵. Także Iamblichos opisuje, iż Tales z Miletu, u którego nauki pobierał Pitagoras, nakłonił swego ucznia, aby ten „popłynął do Egiptu i zwrócił się przede wszystkim do kapłanów w Memfis i Diospolis. Sam bowiem przez nich został wyposażony w to, co u wielu zjednało mu miano mędrca”⁴⁶. Pitagoras udał się więc do Egiptu, „odwiedził wszystkie świątynie z wielką uwagą i pilnością, (...) a wyuczywszy się najdokładniej tego, co dotyczyło poszczególnych [kultów], nie pominął niczego z rzeczy, o których

³⁹ Tamże, I 37.

⁴⁰ Informację na ten temat zamieszcza Herodot (I 74) przy opisie wojny Medów z Lidyjczykami. Współcześni astronomowie ustalili, iż mogło tu chodzić o całkowite zaćmienie Słońca, które w zachodniej Anatolii miało miejsce 28 maja 585 r. (A. K. Wróblewski, *Historia fizyki*, Warszawa 2007, s. 18).

⁴¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, cyt. wyd., I 89.

⁴² Plutarch, *Solon*, 26.

⁴³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, cyt. wyd., I 43.

⁴⁴ Według Klemensa Aleksandryjskiego, „Pitagoras pobierał nauki u Sonchisa, arcykapłana egipskiego” (*Kobierce*, cyt. wyd., I 15, 69), być może tego samego, z którym nieco wcześniej rozmawiał Solon. Jednak Plutarch (*De Iside et Osiride*, 354 E) podaje, że owym kapłanem był Ojnufis z Heliopolis.

⁴⁵ Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*. Miasto Diospolis to najprawdopodobniej Diospolis Magna, czyli Teby, lub Hermopolis Parva, nazywane w czasach grecko-rzymskich Diospolis Parva (F. Dumas, *Od Narmery do Kleopatry*, Warszawa 1973, s. 251). Drugie z tych miast leżało w zach. części Deltę na zachód od Sais i półn.-zach. od Naukratis.

⁴⁶ Iamblich, *O życiu pitagorejskim*, II.

się w Jego czasach mówiło, ani żadnego z ludzi znanych z mądrości, ani możliwości wtajemniczenia we wszelkie misteria (...). Dlatego właśnie odwiedził wszystkich kapłanów (...). I tak spędził w Egipcie dwadzieścia dwa lata, studiując systematycznie i metodycznie w świętych przybytkach astronomię, geometrię i wszelkie sprawy związane z kultem bogów, dopóki – wzięty do niewoli przez [żołnierzy] Kambizesa – nie został uprowadzony do Babilonu”⁴⁷. Zgodnie z tą relacją, Pitagoras przebywał w Egipcie w latach 547-525.

Kwestię intelektualnych (naukowych, filozoficznych i religijnych) wpływów egipskich na myśl grecką oraz pobytu Pitagorasa w Egipcie wielokrotnie podejmuje też Herodot. Stwierdza on, że Egipcjanie „pierwsi wypowiedzieli to twierdzenie, że dusza człowieka jest nieśmiertelna; kiedy jednak ciało umrze, wstępuje ona w inne stworzenie, które właśnie wtedy się rodzi; a kiedy obejdzie wszystkie zwierzęta lądowe, morskie i ptaki, znów wstępuje w ciało człowieka, które właśnie się rodzi, obieg zaś jej odbywa się w ciągu trzech tysięcy lat. Niektórzy z Hellenów, jedni wcześniej, drudzy później, przyjęli tę naukę, jak gdyby ich własną była”⁴⁸. Dowód na znajomość tego typu przekonań wśród Greków spotykamy jeszcze wcześniej, bo u Pindara (ok. 518-ok. 438), który urodził się około 30 lat przed Herodotem:

„A wszyscy, którzy w trzykrotnym pobycie

Na jednym świecie i drugim

Potrąbili zachować swą duszę zupełnie wolną od nieprawości,

Dochodzą drogą Zeusową do pałacu Kronosa”⁴⁹.

Podobną myśl spotykamy niedługo potem u Platona⁵⁰, a następnie wiele wieków później u Klemensa Aleksandryjskiego: „Platon zaczerpnął ideę nieśmiertelności duszy od Pitagorasa, ten znowu od Egipcjan”⁵¹. Z kolei św. Augustyn cytuje fragment dzieła M. T. Warrona *O rodowodzie narodu rzymskiego*: „niektórzy astrologowie napisali, iż ludzie podlegają konieczności odradzania się, którą Grecy zwą *παλιγγενεσία*, czyli palingeneza. Sprawia ona, że co czterysta czterdzieści lat to samo ciało i ta sama dusza, które niegdyś były w człowieku połączone z sobą, znów powracają do takiegoż związku”⁵². Widzimy więc, iż autorzy starożytni koncepcję metempsychozy przypisywali Egipcjanom, a jej droga do Grecji była następująca: kapłani egipscy-Pitagoras-Pindar-Platon. Tam myśl ta przyjęła postać doktryny wędrówki dusz poprzez kolejne wcielenia. Najbardziej konsekwentnie ideę tę propagował Pitagoras. On „sam odwoływał się do swoich poprzednich wcieleń, powiadając, że najpierw urodził się jako Euforbos, w drugim wcieleniu jako Aithalides, w trzecim jako Hermotimos, w czwartym jako Pyrros i wreszcie jako Pitagoras”⁵³.

⁴⁷ Tamże, IV.

⁴⁸ Herodot, II 123.

⁴⁹ Pindar, *II Oda olimpijska*, 4, 2.

⁵⁰ Chodzi tu zwłaszcza o znany, obszerny wywód na temat wędrówki duszy poprzez kolejne wcielenia zaprezentowany w *Fajdrosie* (XXVIII-XXIX).

⁵¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, cyt. wyd., VI 2, 27.

⁵² Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, cyt. wyd., XXII 28.

⁵³ Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, cyt. wyd.

Warto odnotować, iż u Diogenesa Laertiosa spotykamy nieco inną kolejność owych wcieleń. „Heraklides z Pontu opowiada, że Pitagoras mówił o sobie, iż był niegdyś Aitalidesem, oraz że był uważany za syna Hermesa. Hermes zaś powiedział mu, że może sobie wybrać wszystko, czego pragnie, oprócz nieśmiertelności. Pitagoras poprosił więc, aby za życia i po śmierci zachowywał w pamięci wszystko, co go kiedykolwiek spotkało. (...) Następnie wcielił się w Euforbosa i w tej postaci został zraniony przez Menelaosa⁵⁴. Euforbos zaś mówił, że był poprzednio Aitalidesem i że otrzymał od Hermesa dar mówienia o wędrówce duszy, o tym, przez jakie rośliny i jakie zwierzęta przechodziła, czego doznała w Hadesie i co inne dusze tam cierpiały”⁵⁵. Istotna jest tu zwłaszcza informacja, iż Euforbos otrzymać miał od Hermesa „dar mówienia o wędrówce duszy”. Hermes jest więc tym bogiem, który przekazywać może wiedzę na temat życia i śmierci, a także udzielać wtajemniczenia.

Umieszczenie Hermesa w owej rodowodowej konstrukcji powinno mieć jakiś głębszy sens. Na przykład, może świadczyć o tym, iż przez Pitagorasa był on postrzegany już w aspekcie synkretycznym, skonstruowanym w Egipcie w postaci Hermes-Thot, czyli grecko-egipski bóg magii i mądrości, a przede wszystkim – znawca spraw związanych z duszą i jej wędrówką poprzez kolejne wcielenia. Z tego też powodu Pitagoras, traktowany z pewnością przez Greków jako wielki mag i *theios anér* („mąż boży”), mógł być w sposób naturalny „uważany za syna Hermesa”, od którego otrzymał jakąś wiedzę tajemną, na przykład „dar mówienia o wędrówce duszy” – co potwierdza Herakleides z Pontu.

Pitagoras to człowiek niezwykle – prorok i reformator religijny, ale także filozof i uczony (zwłaszcza matematyk), a więc postać z pewnością należąca do grupy „boskich mężów”⁵⁶. Dziesiątki lat poświęcił on na studiowanie wiedzy i religii różnych ludów oraz na zgłębianie tajemnic świata. Jak czytamy u Porfiriusza, „nauczył się wiedzy nazywanej matematyczną od Egipcjan, Chaldejczyków i Fenicjan. Geometrią bowiem od najdawniejszych czasów najbardziej zajmowali się Egipcjanie, tym, co dotyczy liczb i rachunku – Fenicjanie, Chaldejczycy zaś badaniami nad ciałami niebieskimi; natomiast, jak powiadała, tego, co dotyczy kultu bogów i spraw związanych z życiem, wysłuchał i nauczył się od Magów”. Porfiriusz przytacza też fragmenty pracy Diogenesa ze Smyrny, który twierdził, iż Pitagoras „udał się do Arabów, Chaldejczyków i Hebrajczyków, od których uczył się wiedzy o snach i jako pierwszy uprawiał wróżbiarstwo za pomocą żywicy i kadzideł. W Egipcie przebywał wśród kapłanów i nauczył się ich mądrości, jak też języka”. Nic dziwnego, iż mówiono o nim, że „stworzył ową złożoną filozofię [zajmującą się] sprawami boskimi i ustanowił kult bogów, nauczywszy się jednych rzeczy od orfików, innych od kapłanów egipskich, innych od Chaldejczyków i magów, jeszcze innych na misteriach

⁵⁴ Tarcza Euforbosa wisieć miała jako *votum* w świątyni Hery w Argos. Tam zobaczył ją Pitagoras i – choć była zniszczona – rozpoznał jako własną, którą używał, gdy był jeszcze Euforbosem (Owidiusz, *Metamorfozy*, XV).

⁵⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, cyt. wyd., VIII 4.

⁵⁶ H. Thesleff uważa, że Pitagoras to jedna z najwybitniejszych i najbardziej wszechstronnych postaci starożytnego świata grecko-rzymskiego i stawia go obok Aleksandra Macedońskiego oraz Chrystusa (*The Pythagoreans in the light and shadows of recent research*, w: *Mysticism*, S. S. Hartman, C.-M. Edsman (red.), Uppsala 1970, s. 77).

eleuzyńskich czy na misteriach na Imbros, Samotrace i Delos⁵⁷. Wreszcie został uznany za twórcę twierdzenia nazwanego jego imieniem, z którą to wiedzą zapoznał się zapewne w trakcie studiów u kapłanów egipskich.

Wspomniane przed chwilą utożsamienie greckiego Hermesa z egipskim Thotem jest efektem typowej dla Greków skłonności do utożsamiania bogów własnych z bogami obcymi. W przypadku Egiptu do owego utożsamienia doszło najpóźniej w VII-VI w. – jako efekt coraz częstszych i bardziej intensywnych kontaktów (handlowych, militarnych, intelektualnych). Mieszkający na stałe w Egipcie Grecy lub też często go odwiedzający dokonali identyfikacji bogów własnych z bogami egipskimi: Zeus to Amon, Apollon to Horus, Dionizos⁵⁸ to Ozyrys, Hera to Mut, Demeter to Izyda, a Hermes to Thot. Zjawisko to sprzyjało z pewnością przenikaniu do świata greckiego pewnych egipskich idei religijnych, naukowych i filozoficznych. Tak bowiem stało się z przejęciem kultu Ozyrysa/Dionizosa, Tesmoforiów, koncepcją metempsychozy i wyroczni (np. Delfy) oraz z wiedzą astronomiczną (np. Tales) i matematyczną (np. „twierdzenie Pitagorasa”). Innym przykładem może tu być zapisana w *Hymnie do Demeter* (początek VI w.) opowieść o tym, jak to Demeter – poprzez trzymanie dziecka w ogniu – chciała uczynić nieśmiertelnym Demofoonata (syn Keleosa, króla Eleusis). Kiedy przerażona matka, Metaneira, przeszkodziła w dokończeniu tej praktyki, bogini w zamian ustanowiła misteria (eleuzyńskie). W związku z tym wydarzeniem K. Burkert sugeruje, iż już na początku VI w. – w ramach praktyk „uzdrawiającej magii” – istniały egipskie wpływy na kult eleuzyński⁵⁹.

Proces utożsamiania owych bogów, greckich i egipskich, został z pewnością zakończony przed połową V w., o czym świadczy dzieło Herodota. Interesująca jest tu zwłaszcza kwestia związana z utożsamieniem egipskiego Thota z greckim Hermesem. Egipt postrzegany był bowiem jako ojczyzna „wiedzy tajemnej” i alchemii. Już w biblijnej *Księdze Wyjścia* (7, 10-12) mamy wzmianki o mędrcach, czarownikach i wróżbitach egipskich, którzy posiadali „wiedzę tajemną” i którzy stoczyli „pojedynkę” magiczną z Mojżeszem i Aaronem przed obliczem faraona. Thot był „Wielki w Magii” i „Panem Magii”, a także „Bieglym w Wiedzy”. Tylko on znał „słowa mocy”, dające mu panowanie nad całą widzialną i niewidzialną rzeczywistością, oraz zapisał je w *Księdze Thota*, którą ukrył starannie, ale której poszukiwali z uporem kapłani zwani *cheriu chebet* („znawcy słów”). I właśnie z Thotem Grecy utożsamili własnego Hermesa, boga o wielu aspektach – w tym również specjalistę od magii (posiadał on magiczną różdżkę, którą sprowadzał na człowieka sen oraz ofiarował Odyszeuszowi magiczną roślinę *moly*). Utożsamienie to miało poważne konsekwencje, ponieważ zaowocowało pojawieniem się w przyszłości postaci Hermesa Trismegistosa oraz całego ruchu hermetycznego. Nic dziwnego zatem, iż dla R. Reitzensteina⁶⁰ i jego kontynuatorów, J. Doresse⁶¹, G. Fowdena⁶² oraz T. Freke’a i P. Gandy’ego⁶³, źródłem myśli hermetycznej był starożytny Egipt.

⁵⁷ Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, cyt., wyd., XXVIII.

⁵⁸ Warto tu przypomnieć, iż u Herodota (II 156), Apollon i Artemis „są dziećmi Dionizosa i Izydy”.

⁵⁹ K. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 68.

⁶⁰ R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.

Obserwując te wszystkie zjawiska, nie możemy oprzeć się wrażeniu, iż Egipt i jego cywilizacja postrzegane były przez Greków jako coś niezwykłego, godnego podziwu i bardzo inspirującego. Był to kraj, w którym kwitła nauka, głównie w świątyniach, a także wzniesiono wspaniałe budowle (piramidy, świątynie, system nawadniający), i który wartało odwiedzić celem zdobycia wszelakiej wiedzy. Podejście takie jest zastanawiające, ponieważ Grecy traktowali siebie jako naród wyjątkowy, a wszystkie inne ludy uznawali za „barbarzyńców”⁶⁴. Wprawdzie utrzymywali stałe kontakty z krajami ościennymi (głównie w Anatolii), ale nie przywiązywali do tego większej wagi. Lydię i Frygię postrzegali jako państwa znane z zamożności i potęgi militarnej, ale ludność tamtejszą często traktowali pogardliwie. To samo dotyczyło Likijczyków i Karów. Spotykane u greckich autorów z VI w. kpiny z „lidyzowania” (*lydidzein*) świadczą o ich poczuciu wyższości wobec próbujących mówić po grecku Lidyjczyków⁶⁵. W znanym micie frygijski władca, Midas, ma „ośle uszy”, a dla Eurypidesa Frygia i Lydia to kraje dostarczające Grekom głównie niewolników⁶⁶. Autor ten niejednokrotnie w swych utworach wypowiada się o „barbarzyńcach” w sposób zdecydowanie krytyczny⁶⁷. Jedynie w zakresie muzyki Frygowie i Lidyjczycy zdołali zdobyć sobie jakieś uznanie: dwie spośród trzech głównych tonacji greckich otrzymały nazwy od Frygów⁶⁸ i Lidyjczyków (skale: frygijska, lidyjska i dorycka). Podobnie pogardliwie – jako barbarzyńców – traktowali też Grecy inne ludy, z którymi stykali się w trakcie kolonizacji (wybrzeża Italii, M. Czarnego, Cyrenajki itp.).

W tej sytuacji nadzwyczajne zainteresowanie Greków Egiptem, a zwłaszcza jego świątyniami i kulturowanymi tam naukami – dotyczącymi nie tylko sfery religijnej – ukazuje się nam w zupełnie innym świetle i zdaje się świadczyć o czymś w rodzaju autentycznego zafascynowania. Dało ono o sobie znać także w kwestii misteriiów: w Egipcie nie było bowiem żadnych misteriiów w greckim rozumieniu, a tylko „ryty inicjacyjne dla kapłanów na różnych stopniach wtajemniczenia oraz tajemne ryty”, ale przez Greków kraj ten mimo wszystko postrzegany był jako „ojczyzna i źródło wszystkich misteriiów”⁶⁹. Być może zatem, także koncepcję „barbarzyńskości” przejęli Grecy z Egiptu – zgodnie z cytowanym już zdaniem Herodota (przypis 64).

Spod uroku opinii o wspaniałości kultury egipskiej nie wyzwolił się nawet Herodot (opisowi tego kraju poświęcił całą II księgę swojego dzieła), zdradzający przecież skłon-

⁶¹ J. Doresse, *L'hermetisme égyptianisant*, w: *Historie des religions*, H.-Ch. Puech (red.), Paris 1972, s. 430-497.

⁶² G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late egyptian mind*, Cambridge 1986.

⁶³ T. Freke, P. Gandy, *The Hermetica. The Lost Wisdom of the Pharaohs*, New York 1999.

⁶⁴ Co ciekawe, podobnie do tej kwestii podchodzić też mieli Egipcjanie: „Barbarzyńcami zaś nazywają Egipcjanie tych wszystkich, którzy nie mówią tym samym co oni językiem” (Herodot, II 158).

⁶⁵ A. Twardecki, *Grecja a Wschód w świetle liryki archaicznej*, „Meander”, 1987, nr 7-8, s. 366.

⁶⁶ Eurypides, *Alkestis*, 675 i n. Podobnie mamy u Arystofanesa: *Żaby*, 1243-1245; *Osy*, 433-435.

⁶⁷ Na przykład: *Andromacha* (w. 173-176), *Trojanki* (w. 1020-1021).

⁶⁸ Pseudo-Plutarch w traktacie *O muzyce* (5) stwierdza, iż „Aleksander w Zbiorze informacji o Frygii mówił, że Olympos pierwszy dał Grekom muzykę instrumentalną i idajskie daktyle” (Olympos to syn Marsjasza, który wynalazł aulos i należał do orszaku frygijskiej bogini Kybele, a „idajskie daktyle” to zapewne kapłani Kybele).

⁶⁹ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, cyt. wyd., s. 97.

ności do racjonalnego interpretowania zjawisk przyrody i często krytycznie podchodzący do zastyszanych informacji. Ale i on, pragnąc poznać przyczyny wylewów Nilu oraz gdzie są jego źródła (w tym celu udał się aż do Elefantyny), poszukiwania swoje rozpoczął od kapłanów egipskich: „o naturze tej rzeki nie mogłem ani od kapłanów, ani od nikogo innego zasięgnąć żadnych wiadomości”⁷⁰. „Słyszałem też o innych rzeczach w Memfis, wdawszy się w rozmowę z kapłanami Hefajstosa, a nawet do Teb i Heliopolis udałem się właśnie do nich, bo chciałem się przekonać, czy będą zgodne z opowiadaniem z Memfis; Heliopolici bowiem uchodzą za najuczeńszych z Egipcjan. (...) Co się tyczy spraw ludzkich, opowiadali zgodnie owi kapłani, że Egipcjanie pierwsi ze wszystkich ludzi wynaleźli rok słoneczny, podzieliwszy go według pór roku na dwanaście części. Do tego mieli oni dojść na podstawie obserwacji gwiazd. (...) Nadto mówili kapłani, że Egipcjanie pierwsi zaczęli używać imion dwunastu bogów, a od nich przejęli je Hellenowie. Podobnie też pierwsi wzniesli bogom ołtarze, posagi i świątynie”⁷¹. Opisując zaś coroczne odmierzanie pól po wylewie Nilu, stwierdza: „tak wynaleziono geometrię, która stąd przyszła do Hellady”⁷².

Herodot przyznaje więc, iż studiował w Memfis (u kapłanów Ptaha), Tebach (u kapłanów Amona) i Heliopolis (u kapłanów Re). W jego relacji warto zwrócić uwagę na opowieść o wizycie w świątyni Amona w Tebach oraz o rozmowie z tamtejszymi kapłanami: „Gdy przede mną historyk Hekatajos podawał w Tebach swój rodowód i ród ten po ojcu odnosił do boga jako do szesnastego przodka, uczynili mu kapłani Zeusa [czyli Amona] to samo, co mnie, który swego rodowodu nie podawałem”⁷³. Mamy więc dowód na to, iż najślawniejszy i najstarszy z jońskich logografów, Hekatajos z Miletu (ok. 540-ok. 480), także w Egipcie (w Tebach) przebywał i z tamtejszymi kapłanami rozmowy prowadził.

Jeśli chodzi o kwestie dotyczące teologii, to widać, iż Grecy z łatwością utożsamiali bogów obcych z własnymi. Co może budzić zdziwienie, zwłaszcza w świetle przytoczonego tu specyficznego poczucia wyższości i traktowania nie-Hellenów jako barbarzyńców. Najwidoczniej jednak szeroko prowadzona akcja kolonizacyjna – od Massalii (dzisiejsza Marsylia) po liczne miasta na wybrzeżach M. Czarnego (Apollonia, Mesembria, Chersonesos, Olbia, Pantikapajon, Sinope) – i związane z tym stałe relacje handlowe nauczyły ich łatwego nawiązywania kontaktu z innymi ludami oraz rozumienia ich odmienności kulturowych. Plutarch – który uważał się za ucznia Platona i Pitagorasa (w wersji neopitagorejkiej), a także znał dualistyczną naukę perskich magów i który twierdził, że światem rządzi boska Opatrzność i Przeznaczenie – zjawisko to interpretuje na sposób zdecydowanie filozoficzny. „Nie sądzimy, by jedni mieli takich bogów, inni zaś innych, żeby byli bogowie hellenscy i barbarzyńscy, południowi i północni, lecz tak jak słońce i księżyc, niebo, ziemia i morze są dla wszystkich wspólne, chociażby były przez każdego inaczej nazywane, podobnie jest jeden tylko Rozum, który wszystko to utrzymuje w porządku, i jedna tylko Opatrzność, która wszystkim włada (...). Każdy lud ma dla nich jednak, sto-

⁷⁰ Herodot, II 19.

⁷¹ Tamże, II 3-4.

⁷² Tamże, II 109.

⁷³ Tamże, II 143.

sownie do miejscowych obyczajów, odmienny kult i odmienne imiona⁷⁴. Być może zatem, z tego właśnie powodu Grecy nie przywiązywali większej wagi do odmienności imion boskich i zawsze sprowadzali je do znanej im, czyli greckiej, postaci.

Funkcjonowanie owego mechanizmu utożsamiania bogów jest bardzo pięknie zaprezentowane w greckich tekstach pochodzących z V w. W wystawionej w 472 r. przez Ajschylosa tragedii *Persowie* królowa-matka⁷⁵ składa ofiarę bogu, którego autor nazywa Apollonem (w. 215), towarzyszący jej Chór, zwracając się do bogów podziemi, jednego z nich nazywa Hermesem (w. 645), dla ducha Dariusza panem świata jest Zeus (w. 779), a Kserkses stwierdza, że pod Salaminą i Platejami pokonał Persów „helleński Ares” (w. 959). Natomiast w wystawionej w 463 r. tragedii *Blagalnice* uciekinier z Egiptu, Danaos, przybywa do Argolidy, prosi boga o pomoc i stwierdza: „A oto Hermes – inszy niżli nasz: helleński” (w. 222). Widać więc, iż Ajschylos wie o dwóch Hermesach, greckim i egipskim (chodzi o Thota), co świadczy o ich utożsamieniu. Podobny przypadek, chodzi o Zeusa-Amona, mamy w IV *Odzie pytyjskiej* Pindara, napisanej w 462 r. Najwięcej jednak tego typu przykładów dostarcza nam Herodot, głównie w odniesieniu do bogów egipskich: tebańskiego Amona nazywa Zeusem (I 182), memfickiego Ptaha – Hefajstosem (II 3; II 99), Ozyrysa – Dionizosem⁷⁶ (II 42, II 144), Mendesa (z Mendes) – Panem (II 46), Izydę – Demeter (II 59; II 156), Re – Heliose (II 59), Neith (z Sais) – Ateną (II 59), Uadżet/ Uto (z Buto) – Leto (II 59), Bastet zwaną też Bubastis (z miasta Bubastis) – Artemidą (II 137; II 156), Setha (z Papremis) – Aressem (II 59), Horsa – Apollonem⁷⁷ (II 144; II 156), świętego byka Apisa – Epafosem (II 153; III 27).

Szczególnie interesujący jest tu jednak przypadek Homera, którego „większość podaje za Egipcjanina”⁷⁸. Cytowany już na tę okoliczność Diodor stwierdza, iż w Egipcie kształciło się wielu wybitnych Greków, w tym także Homer (miał być w Tebach lub Diospolis). Kiedy badamy żywoty Homera, poety dla Greków nadzwyczaj ważnego i traktowanego jako najwyższy autorytet w zagadnieniach dotyczących teologii, możemy dostrzec, iż w kwestii jego rodziców podawano rozmaite nazwiska. Egipcjanie mówili „o Menemachu, kapłanie uczonym w świętym piśmie”⁷⁹, zaś jako ojczyznę wskazywano Smyrnę, Chios, Kolofon, Kyme, Ateny oraz Egipt⁸⁰. Tę ostatnią opinię powtarza autor romansów z III w. n.e., Heliodor z Emesy, w którego powieści *Aithiopika* (*Historia etiopska*)⁸¹ mędrzec egipski, Kalasiris, opowiada, że Homer „jako Egipcjanin znał świętą naukę i posługiwał się słowami symbolicznymi”. „Tak naprawdę był on Egipcjaninem z naszego kraju, a jego miastem były Teby o stu bramach (...). Jego ojcem był, jak się uważa, kapłan,

⁷⁴ Plutarch, *De Iside et Osiride*, 377 E-F.

⁷⁵ Chodzi o matkę Kserksesa. Jej imię podaje Herodot: była to Atossa, córka Cyrusa (VII 2).

⁷⁶ Podobnie stwierdza Diodor, choć ukazuje tę kwestię od strony Egipcjan: „Egipcjanie mówią, że bóg, którego oni nazywają Ozyrysem, u Greków nosi imię Dionizosa”. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, cyt. wyd., IV 1, 6.

⁷⁷ „Po egipsku nazywa się Apollo Oros” (Herodot, II 156).

⁷⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, cyt. wyd., I 15, 66.

⁷⁹ *Certamen Homeri et Hesiodi*, 3, w: *Homeriká*, W. Appel (red. i tłum.), Warszawa 2007.

⁸⁰ Hesychios z Miletu, *O Homerze*, 2, w: *Homeriká*, cyt. wyd.

⁸¹ S. Dworacki, *Homer Egipcjaninem?*, w: *Litteris vivere*, I. Lewandowaki, K. Liman (red.), Poznań 1996.

w rzeczywistości zaś był nim Hermes, a domniemany ojciec był jego kapłanem⁸². A zatem Homer był Egipcjaninem, synem kapłana, a w rzeczywistości – Hermesa, czyli Thota.

Być może, na ślad tego typu przekonania natrafiamy też u Pauzanasza. Otóż przy opisie góry Helikon i jej sanktuariów, autor ten wspomina historię Linosa (w wersji tebańskiej), jego podobiznę oraz składane mu corocznie ofiary: „Gdy umarł Linos, żałoba po nim okryła też wszystkie barbarzyńskie kraje. Stąd również w Egipcie powstała pieśń *Linosa*, którą Egipcjanie w swoim języku nazywają *Maneron*. Z poetów greckich już Homer wiedział, że cierpienia Linosa były opiewane w pieśni⁸³. Chodzi tu o opisaną w *Iliadzie* tarczę Hefajstosa ozdobioną sceną winobrania: grupa chłopców i dziewcząt niosła kosze z winogronami, a „między nimi pośrodku chłopiec na dźwięcznej formindze grał czarując i pieśnią pięknego Linosa opiewał⁸⁴. Z kolei Herodot, wspominając pieśń o Linosie, wiąże ją z Fenicją i Cyprzem, ale też przytacza ślad egipski: „dziwiłem się skąd oni [czyli Egipcjanie] wzięli skargę o Linosie. Widocznie od najdawniejszych czasów o nim śpiewają. Po egipsku Linos nazywa się Maneros. Egipcjanie opowiadali, że był to jedyny syn pierwszego króla Egiptu, a kiedy przedwcześnie zmarł, uczcili go Egipcjanie tymi trenami, i to była ich pierwsza i jedyna pieśń⁸⁵. Linos, syn muzy Uranii i Amfimarosa (syn Posejdona), „zdobył w dziedzinie muzyki najwyższą sławę ze wszystkich mu współczesnych i odeń wcześniejszych śpiewaków⁸⁶, a z czasem przypisano mu autorstwo rozmaitych traktatów filozoficznych i mistycznych oraz uczyniono synem Hermesa. W przytoczonych tu opowieściach o Homerze i Linosie mamy więc powiązanie: Homer-Linos-Egipt, a także Hermes/Thot-Homer.

Być może, łączenie Homera z Egiptem wcale nie jest takie absurdalne. Wystarczy przecież porównać pod tym kątem twórczość Homera z twórczością współczesnego mu Hezjoda: zastanawiający jest fakt, że w utworach pierwszego z nich mamy sporo wzmianek o Egipcie, natomiast u drugiego nie ma ani jednej. Może to przypadek, a może istotna informacja. Podobne zjawisko spotykamy bowiem przy zestawieniu twórczości współczesnych sobie tragiczków ateńskich, Sofoklesa i Eurypidesa. U drugiego z nich mamy liczne odniesienia do Egiptu, ale u pierwszego – nie. Milczenie Sofoklesa w tej kwestii jest zastanawiające, ponieważ u starszego o 30 lat Ajschylosa wzmianki o Egipcie są liczne: o Epafosie, o Ajgyptosie i jego synach, o miastach Memfis i Kanopos, o katarakcie na Nilu, o Delcie, o bóstwie Nil, o lotosie, o piwie (jako napoju narodowym). Wyjaśnienie tego zjawiska w ten sposób, że Eurypides Egipt znał, a Sofokles nie, można więc przenieść na Homera i Hezjoda: Homer w Egipcie przebywał albo w jakiś sposób był z nim związany, natomiast Hezjod – nie. W ten sposób rysuje się nam następujący schemat: byłem w Egipcie (Homer, Eurypides, Ajschylos?), to o nim piszę, nie byłem (Hezjod, Sofokles) – więc nie piszę. A to by tłumaczyło pojawienie się koncepcji Homera-Egipcjanina. Warto

⁸² Heliodor, *Aithiopika*, III 13-15.

⁸³ Pauzanasz, IX 29, 7.

⁸⁴ *Iliada*, XVIII 569-70.

⁸⁵ Herodot, II 79.

⁸⁶ Pauzanasz, IX 29, 6.

tu dodać, iż Hekatajos z Abdery w traktacie *O poezji Homera i Hezjoda* miał twierdzić, że mądrość najdawniejszych greckich poetów wywodziła się z Egiptu.

Mając zatem świadomość występowania u Greków nabożnego szacunku dla myśli i w ogóle cywilizacji egipskiej, lub też czegoś w rodzaju zafascynowania, rozumiemy już teraz, iż było rzeczą najzupełniej naturalną to, że ich wyprawy do Egiptu celem zdobycia wykształcenia były kontynuowane także w wiekach późniejszych. „Wyjeżdżał również do Egiptu, aby się uczyć u tamtejszych kapłanów geometrii” Demokryt z Abdery (ok. 460-ok. 350)⁸⁷. To samo uczynił wybitny astronom i matematyk, Eudoksos (ok. 406-353), który udał się tam „z listem polecającym od Agezilaosa do Nektanabisa. Nektanabis zaś dał mu polecenie do kapłanów. Pozostał tam rok i cztery miesiące”⁸⁸, a uczył się u kapłana Chonufisa z Heliopolis⁸⁹. Agesilaos to król Sparty (w latach 401-360), a Nektanabis to z pewnością Cheperkare II Nektanebo I, panujący w Egipcie w latach 378-360. Był on szczególnie związany z Hermopolis i miejscowymi bogami, Thotem i jego partnerką Useret Nehemetauai, za których syna się uważał. Władca ten, obawiając się zagrożenia ze strony Persji, szukał wsparcia w państwach greckich, zwłaszcza Sparcie i Atenach. Stąd pojawienie się w Egipcie kolejnej fali greckich najemników, tym razem z Aten (pod wodzą Chabriasa) i Sparty (pod wodzą Agesilaosa).

Wreszcie, „do Egiptu do kapłanów” udał się Platon i „powiadają, że towarzyszył mu Eurypides, który tam zachorował i został wyleczony przez kapłanów wodą morską”⁹⁰. Nauczycielem Platona był Sechnufis z Heliopolis⁹¹. Platon nawiązuje w swoich pismach do wspomnianej już podróży Solona. Chodzi tu o przekazany w dialogach *Timajos* i *Kritiasz* mit o zagładzie wyspy Atlantydy, leżącej gdzieś na Oceanie Atlantyckim. W *Timajosie* (22 C-D) czytamy, iż kapłan egipski ze świątyni Neith w Sais powiedział do Solona: „Wiele razy i w różnym sposobie przychodziła zguba rodzaju ludzkiego i będzie przychodziła nieraz. Od ognia i od wody największa, a z niezliczonych innych przyczyn inne, krócej trwające. U was też mówią, że Faeton, syn Heliosa, zaprzągał raz konie do wozu ojca, a że nie umiał pędzić po tej samej drodze co ojciec, popalił wszystko na ziemi i sam zginął od pioruna”. Z tamtejszej biblioteki Solon uzyskał jakąś spisana relację i – jak stwierdza *Kritias* – „pismo to było u mojego dziadka i jest jeszcze teraz u mnie”. Opowieść o Atlantydzie – celem jej uwiarygodnienia – Platon powiązał z Solonem z pewnością ze względu na wielki autorytet tego myśliciela i polityka, a także z kapłanami egipskimi, ponieważ otoczeni oni byli głębokim szacunkiem⁹². Platon wspomina również o Thocie, nazywając go Teutem: „Słyszałem tedy, że koło Naukratis w Egipcie mieszkał jeden z daw-

⁸⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, cyt. wyd., IX 35.

⁸⁸ Tamże, VIII 87.

⁸⁹ Według Plutarcha (*De Iside et Osiride*, 354 E), Chonufis był z Memfis (w dialogu Plutarcha *O duchu opiekuńczym Sokratesa*, 7, do owego Chonufisa, „wieszczka z Memfis” udał się też, wysłany przez Agesilaosa, Platon wraz z Simiasem), a według Klemensa Aleksandryjskiego (*Kobierce*, cyt. wyd., I 15, 69) jego imię brzmiało Konufis.

⁹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, cyt. wyd., III 6.

⁹¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, cyt. wyd., I 15, 69.

⁹² S. Sharypkin, *W sprawie źródeł platońskiej legendy o Atlantydzie*, w: *Religia i polityka w świecie antycznym*, R. Sajkowski (red.), Ostróda 2005, s. 50.

nych bogów tamtejszych, któremu i ptak jest poświęcony, nazywany Ibisem. A sam bóg miał się nazywać Teut. On miał pierwszy wynaleźć liczby i rachunki, geometrię i astronomię, dalej warcaby i grę w kostki, a oprócz tego litery”⁹³.

Warto tu także przytoczyć opinię Hekatajosa z Abdery, filozofa i gramatyka, który Egipt znał dobrze, ponieważ przebywał tam za panowania Ptolemeusza I (323-283) i który napisał traktat *Aigyptiaka* (*O Egipcie*). W dziele tym daje on obraz idealnego państwa egipskiego, przedstawiając je jako źródło kultury i cywilizacji, zwłaszcza greckiej⁹⁴. Istotne jest również to, iż – przy wyliczaniu pierwszych tamtejszych władców (Helios, Hefajstos, Kronos, Rea, Zeus i Hera oraz dzieci tej ostatniej pary, czyli Ozyrys i Izysda⁹⁵) – stwierdza, że „świętym pisarzem” u Ozyrysa był Hermes, który stworzył naukę o gwiazdach, ustalił, w jaki sposób należy czcić bogów, oraz wynalazł pismo, lirę, taniec, sztukę wymowy i zapasy. W rzeczywistości mamy tu więc połączonego greckiego Hermesa z egipskim Thotem, a więc przyszłego Hermesa Trismegistosa. Poza tym, w Egipcie przebywać miał już znacznie wcześniej Orfeusz, który przywiózł stąd do Grecji informacje o miejscowych wierzeniach⁹⁶. Powiązanie myśli orfickiej, wywodzonej od mędrca i poety, Orfeusza, z myślą egipską nie było pozbawione sensu, ponieważ pomiędzy orfizmem i tworzonymi w Egipcie koncepcjami rzeczywiście można zauważyć wiele zbieżności (akcentowanie roli pierwiastka duchowego i wtajemniczenia, cierpienie duszy zamkniętej w ciele⁹⁷ oraz powiązanie życia doczesnego z następującą po śmierci nagrodą lub karą)⁹⁸.

Przy rozważaniu zagadnienia dotyczącego intelektualnych kontaktów grecko-egipskich nie sposób nie dostrzec, iż miały one miejsce przede wszystkim na terenie świątyni. We wszystkich relacjach antycznych na ten temat pojawia się stały motyw: poszukujący wiedzy Grek udaje się do Egiptu i pobiera nauki u tamtejszych kapłanów: w Heliopolis, Tebach, Memfis i Sais. Świątynia w Egipcie była bowiem nie tylko ośrodkiem życia religijnego, ale także naukowego. I Grecy mieli tego świadomość – już co najmniej od drugiej połowy VII w. Kapłani egipscy prowadzili systematyczne obserwacje astronomiczne (niezbędne m.in. do opracowania kalendarza zarówno sakralnego, jak i świeckiego, oraz do przewidywania pory wylewu Nilu), byli dobrymi matematykami (zwłaszcza w zakresie geometrii⁹⁹), lekarzami, inżynierami (to oni nadzorowali prace przy budowie i konser-

⁹³ Platon, *Fajdros*, 274 C-D. Jako Teuth – bóg lub „boski człowiek” – jest on wspomniany także w dialogu *Fileb* (18 B-C). Nieco podobną formę imienia Thota spotykamy u M. T. Cyserona, który stwierdza, iż Theyt „na-dał Egipcjanom prawa i nauczył ich sztuki pisania” (M. T. Cyseron, *O naturze bogów*, III 56).

⁹⁴ Z tekstu tego korzystał później Diodor Sycylijski.

⁹⁵ Izysda nauczyła ludzi uprawy zboża i dała im prawa, a Ozyrys założył Teby, zbudował świątynię, powołał do życia stan kapłański oraz ustanowił kult bogów.

⁹⁶ Hekatajos z Abdery, w: F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923-1958, III A 264 F 25.

⁹⁷ Na motyw ten zwracał uwagę Platon: „toż nauka tajemna mówi o tej sprawie, że my, ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu” (*Fedon*, 62 B).

⁹⁸ K. Rudolph, *Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem*, Göttingen 1960, s. 250.

⁹⁹ Była to geometria praktyczna, pozbawiona teoretycznych rozwiązań problemów. Stąd można domniemywać, iż tzw. twierdzenie Pitagorasa stanowi połączenie egipskiej wiedzy praktycznej z greckim uogólnieniem (czyli teorią).

wacji kanałów odprowadzających wodę z Nilu podczas jego wylewu) i budowniczymi (o czym najlepiej świadczą piramidy). I z tej skarbnicy wiedzy wykształceni Grecy chcieli korzystać, przenosząc następnie na swój grunt egipskie odkrycia, pomysły i koncepcje.

Kazimierz Banek – ANCIENT GREEK-EGYPTIAN CONTACTS. STORY OF A CERTAIN FASCINATION

When we regard the specifics of ancient Greek civilization, especially its origins and the dramatic development, it is worth to mention fact that this phenomenon couldn't take place in complete isolation to its surroundings. The lecture of ancient texts – starting from the *Iliad* to the *Odyssey* – we may conclude that their author did regard Greek-Egyptian relations as important. Egyptian influence allegedly took place already in mythical times and manifested especially in the religious sphere: Melampus brought the Dionysus cult into Greece, the Danaids the ritual of Tesmoforias, and a Thebes priestess had started an oracle in Delphi. Beside that, journey to Egypt were undertaken by Perseus, Hercules, Io, Apis (mythical king Argos), Helen, Menelaos and Orpheus. In historical times for the teachings of Egyptian priests (a special role had been played here by the temples Heliopolis, Thebes, Memphis and in Sais journeys were undertaken by among others by Thales, Cleobulus of Lindos, Solon, Pitagoras, Hecateus of Milet, Herodotus, Democritus, Eudoxos, Plato, Euripides. This way a teaching on the immortal nature of soul and its journey through incarnations had been transferred from Egypt to Greece (due to Pitagoras and possibly also Orpheus), as well astronomical (Thales, Eudoxos), philosophical (Solon, Democritus, Plato) and mathematical knowledge (Pitagoras, Eudoxos).

KRZYSZTOF MECH
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Emuna i pistis

Wkraczamy na drogę biblijnej semantyki wiary świadomi, że źródłowe znaczenie pojęcia wiary skrywa się w mroku tajemnicy, a każda próba jego odczytania jest częścią długiej historii interpretacji. Na dzieje biblijnej egzegezy nakładają się nie tylko odmienne podejścia badawcze, odmienne metody interpretacji tekstu, ale także, w nie mniejszym stopniu dzieje religijnych sporów między religiami i Kościołami, dzieje podziałów, które powstawały na skutek odmiennego odczytywania biblijnego tekstu. Zarazem historia interpretacji tekstu to także historia tłumaczeń¹. W naszych analizach odwołamy się do takiej tradycji lektury tekstu, która uznaje, że prawzorem relacji wiary jest relacja zaufania drugiemu człowiekowi, że źródłową przestrzeń, w której ujawnia się wiara, wyznaczają relacje międzyludzkie. Taka interpretacja jest głęboko zakorzeniona w tradycji filozoficznej lektury biblijnego tekstu.

Pojęcia *emuna* i *pistis* wyrażają zawarte w Biblii doświadczenie wiary i obejmują całe bogactwo znaczeniowe, które to doświadczenie w sobie kryje. *Emuna* (*'aman*) odsyła nas do napisanego w języku hebrajskim Starego Testamentu (ST), wyraża doświadczenie wiary tam zawarte, zaś *pistis* (*πιστις*) wskazuje na napisany po grecku Nowy Testament (NT). Będziemy podążali ścieżkami biblijnego doświadczenia wiary, odsłaniając jego różnorodność i wieloznaczność. Określimy, jakie obszary znaczeniowe przywołują pojęcia *emuny* i *pistis*; w jakim zakresie obszary te pokrywają się ze sobą, a w jakim się różnią. *Emuna* i *pistis* nie znaczą tego samego. Jednak pozostaje otwarte pytanie, czy możemy mówić o jednym, łączącym ST i NT fenomenie wiary, wyrażanym w językach oryginału jako *emuna* i *pistis*, czy też jak twierdzi np. Martin Buber, powinniśmy mówić o dwóch typach wiary, starotestamentowej *emunie* i nowotestamentowej *pistis*.

Starotestamentowa *emuna* (zobaczmy, czy także nowotestamentowa *pistis*) ujawnia się w przestrzeni dialogu, a więc tam, gdzie dwoje rozmówców odnosi się do siebie. Ana-

¹ Korzystając z poszczególnych tłumaczeń stosujemy następujące skróty: BT – Biblia Tysiąclecia, BP – Biblia Poznańska, BG – Biblia Gdańska, BW – Biblia Warszawska, BWP – Biblia Warszawsko-Praska, T – Tora w tłumaczeniu Izaaka Cylkowa.

lizując *emunę*, będziemy więc pytać o znaczenie fenomenu, który sytuuje się w takiej przestrzeni. Pojęcie *emuny* jest stosowane w ST w odniesieniu do obydwu stron dialogu, a więc zarówno do człowieka, który wierzy, jak również do tego, komu on wierzy (np. drugiemu człowiekowi lub Bogu). Oznacza to zarazem, że pojęcie *emuny* odnosi się zarówno do relacji międzyludzkich, jak również do wyrażania związku człowieka z Bogiem. W naszych rozważaniach skupimy się na *emunie* w tym zakresie, w jakim dotyczy ona relacji wierzącego do Boga Jahwe. Będziemy rozważać, w jakich kontekstach za pomocą tego pojęcia w ST zostaje wyrażony pewien szczególny typ duchowej aktywności człowieka skierowanego w stronę Boga, a także to, w jakich kontekstach za pomocą tego pojęcia ujmowany jest tenże rozmówca. Należy też pokreślić, że w wielu miejscach tekst ST, odnosząc się do wierzącego, wskazuje nie na pojedynczego człowieka, lecz na naród jako podmiot wiary, oraz jak zauważa M. Buber: „osobista *emuna* każdego pojedynczego człowieka pozostaje włączona w *emunę* narodu i czerpie swoją moc z żywej pamięci pokoleń”².

W akcie wiary Bogu ujawnia się dialektyczna struktura, która ma charakter swoistej gry zachodzącej pomiędzy Jahwe a człowiekiem/narodem. Jej struktura przybiera następujący kształt: 1/ człowiek ST zawiera swoje życie Jahwe, który 2/ w najwyższym stopniu godzien jest wiary, zarazem w ramach tej gry, 3/ wiarygodny Bóg domaga się wiarygodności od wierzącego, jak również, 4/ wierzący może domagać się wiarygodności od swojego Boga. Wzajemne zobowiązanie wierności narodu izraelskiego i Boga Jahwe stanowi istotę przymierza zawartego z Abrahamem: „I znalazłeś serce jego wierne (*ne'eman*) przed obliczem Twoim, i uczyniłeś z nim przymierze, że dasz ziemię (...) nasieniu jego, i ziściłeś słowa Twoje; boś ty sprawiedliwy (*'cadiq*)” [BG] (Ne 9, 8).

Pod pojęciem starotestamentowej *emuny* kryją się różne formy, które odsyłają do wspólnego rdzenia *'mn*, takie jak np. *'omnah*, *'emunah*, *'emet*, *'amen*, a także formy czasownikowe, występujące w koniugacji hifil *he'emin* oraz w koniugacji nifal *ne'eman*. Dodatkowo w Starym Testamencie pojawiają się także inne pojęcia o podobnym odcieniu znaczeniowym, takie jak *batach* (ufać), *jare'* (bać się), *jachal* (wytrwać), *hakach* (mieć nadzieję), które nie wywodzą się z *'mn*.

Będziemy analizować *emunę* umiejscawiając ją w ramach zarysowanego schematu opisującego tę grę wzajemnych zawierzeń. Skupimy się na tych formach, których zakres semantyczny ufundowany jest na rdzeniu *'mn*, wskazując jednocześnie na ich związek z czterema wyróżnionymi powyżej elementami dialogicznej struktury wiary.

1. Wiara jako postawa człowieka ST wobec Jahwe.

Pierwszy element opisywanej przez nas struktury wiary jest wyrażany za pomocą kilku form: *'emunah*, *he'emin*, *ne'eman* oraz *'emet*. Formy te są używane w kontekstach, w których tekst ST orzeka w trzeciej osobie o czyjejs wierze bądź niewierze: „Uwierzyli (*ja'aminu*) więc Jego słowom” [BP] (Ps 106, 12), jak również w takich, w których wierzący odnosi się w pierwszej osobie do swojej własnej wiary: „Wybrałem drogę prawdy (*'emunah*) [wierności – BT], Twoje wyroki [nad wszystko] przeniósłem” [BP] (Ps 119, 30).

² M. Buber, *Dwa typy wiary*, J. Zychowicz (tłum.), Kraków 1995, s. 161.

Powyższy cytat pokazuje także dodatkowy aspekt, który zawiera w sobie forma *'emunah*. Za jej pomocą zwykle orzeka się o sposobie, w jaki wierzący zachowuje się wobec Boga i ludzi. Takiego człowieka poszukuje autor Księgi Przysłów: „Wielu ludzi wychwala swą dobroć, ale któż znajdzie męża wypróbowanego (*'isz 'emunim*)?” [BP] (Prz 20, 6). Jego postępowanie charakteryzuje się stałością, sumiennością i niezawodnością, wewnętrznym spokojem. Jego życie jest świadectwem jego wiary. W tym, co czyni jest solidny, sumienny i szczery; zdolny do trzeźwego osądu. W Księdze Przysłów stwierdza się: „poseł wierny (*cir 'emunim*) jest lekarstwem” [BG] (Prz 13,17). Za sprawą *'emunah* wiara jest całościową postawą człowieka, która czyni z niego człowieka wiarygodnego. Trzeba zauważyć, że *'emunah* określa postawę człowieka, nie zaś to, co on mówi.

Bardzo bliska znaczeniowo *'emunah* jest forma *'emet*. Za pomocą *'emet* ST określa człowieka, któremu można zawierzyć, kogo można być pewnym. Trzeba jednak zaznaczyć, że za pomocą tej formy najczęściej orzeka się nie o człowieku, lecz o Bogu. *'Emet* odnosi się zarówno do kogoś wiarygodnego, kto nie zawiedzie nawet w obliczu ciężkiej próby: „mąż wierny, i bojący się Boga nad wielu innych” [BG] (Ne 7, 2), jak również do tego, co taki człowiek mówi: „Prawdomówny świadek (*'ed 'emunim*) nie kłamie” [BW] (Prz 14, 5). Prawdziwość jest tu pochodną wiarygodności, prawdziwe jest to, co mówi człowiek wiarygodny, któremu można zaufać; *'Emet* to prawda, lecz nie w znaczeniu zgodności jakiegoś sądu z pewnym stanem rzeczy, ale jako zdolność dochowania obietnicy, przymierza, danego komuś słowa. Przeciwnieństwem tak pojmowanej prawdy nie jest nieprawda/fałsz, lecz kłamstwo. Człowiek, który posiada *'emet*, jest zdolny do dobra: „Miłość i wierność (*'emet*) [prawda – BG] dla tych, co mają dobre zamiary” [BT] (Prz 14, 22).

Postawa człowieka, jaką wyrażają formy *'emunah* i *'emet* jest przejawem wewnętrznej mocy, którą wypowiada forma czasownikowa *he'emin*. Forma ta wyraża pewność, że Bóg nie zawiedzie człowieka w najcięższych chwilach jego życia, jest „pewnością, która prowadzi” (Jaspers). Wiara to doświadczenie bycia otoczonym trwałą opieką. Dlatego znaczenie *he'emin* to być pewnym kogoś, ufać komuś, a także na mocy tej ufności dać wiarę jakiejś wiadomości albo uznać coś za prawdziwe, wiarygodne, pewne, lub też odrzucić ją jako niegodną zaufania, niepewną. Formuła *he'emin* pojawia się w sytuacjach, w których lud izraelski dzięki otrzymanym znakom wierzy swojemu Bogu Jahwe i jego prorokowi Mojżeszowi: „uwierzyli (*ja'aminu*) w Pana i w sługę jego Mojżesza” [BW] (Wj 14, 31), a także w takich, w których pomimo dawanych mu znaków Żydzi „nie uwierzyli Jego słowu” [BT] (Ps 106, 24).

W koniugacji nifal forma czasownikowa *ne'eman* podkreśla trwanie czynności. Określa człowieka niezawodnego, który trwa w swej wierności. Takich ludzi domaga się Jahwe u Izajasza: „I powołaj mi świadków wiarygodnych” [BP] (Iz 8,2). Forma *ne'eman* wskazuje również na człowieka, który dotrzymuje słowa: „poseł wierny (*cir ne'eman*) dla tego, kto go posyła” [BP] (Prz 25, 13). Taki człowiek dochowuje tajemnicy: „Obmówca chodząc wyjawia tajemnice, duch wierny (*ne'eman ruach*) zamilczy o sprawie” [BT] (Prz 11, 13).

Swoistym podsumowaniem tej części może być sławna historia Abrahama wezwanego przez Jahwe do złożenia ofiary całopalnej ze swego syna Izaaka (Rdz 22, 1-19). Isto-

tą wiary Abrahama jest ufnie posłuszeństwo Bogu, które wykracza poza granice etyki. Nieugiętość Abrahamowej wiary ujawnia się nie tylko w tym, że wypełniając wolę Jahwe, posłuszenie podnosi rękę na swego umiłowanego syna Izaaka, ale także w tym, że postępując zgodnie z boskim nakazem, jednocześnie unieważnia obietnicę złożoną mu przez Boga. Szczególna dramaturgia tej sytuacji polega właśnie na tym, że Bóg rękami Abrahama kwestionuje własną obietnicę, zgodnie z którą będzie miał on potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie za sprawą syna, „który wyjdzie z łona” [T] (Rdz 15, 4) jego. To właśnie w tę obietnicę Abraham pomimo swego sędziwego wieku „uwierzył (*he’emin*) i Pan poczytał mu to za zasługę” [BT] (Rdz 15, 6). To, że boskie wezwanie ją podważa, stawia wiarę Abrahama przed szczególną próbą. Jest to już nie tylko próba posłuszeństwa Bogu, która z konieczności pozostaje w jawnej sprzeczności z miłością do syna, ale także próba wiary Bogu, który pozostaje wierny danym przez siebie obietnicom. Jak wierzyć Bogu, który nie tylko domaga się czegoś, co wykracza poza etyczny porządek, ale także kwestionuje Jego wiarygodność? Chciałoby się na miejscu Abrahama wypowiedzieć pełne goryczy pytanie – czy to ja sam mam zniszczyć to, co mi Panie obiecałeś!!!!? Dramat Abrahama, wyzwanie, przed jakim staje, potęguje się; Abraham, kwestionując własną miłość do syna, wykraczając poza normy etyczne, wciąż ufa Bogu, wierzy, że wypełni się obietnica, zgodnie z którą to właśnie z Izaakiem i jego potomstwem Jahwe zawrze „przymierze wieczne” [BT] (Rdz 17, 19). Cała moc Abrahamowej wiary tkwi w tym, że w sytuacji, w której spełnienie obietnicy staje się jawnie niemożliwe, on wierzy, że Bóg jest zdolny dotrzymać słowa, ufa Mu, nie okazując zwątpienia.

Emuna w odniesieniu do wierzącego jest więc trwałą zdolnością zawierzenia Bogu, niezmienną pewnością, że wiarygodny Jahwe przez całe życie go prowadzi, a zarazem bezgraniczną ufnością w spełnienie bożych obietnic. Moc wiary naznacza swoim piętnem wszystko, co myśli, mówi i czyni wierzący, powoduje, że również on może stać się wiarygodnym, kimś, komu można zaufać. Warto podkreślić, że *emuna* oznacza nie tyle uznanie pewnych treści za prawdziwe, lecz raczej pełną ufności otwartość na to, co nadejdzie. Nawet, jeśli wiara dotyczy jakiegoś stanu rzeczy, to niejako wtórnie, ze względu na Tego, który jest godny wiary.

2. Jahwe jest w najwyższym stopniu godny wiary.

Drugi element analizowanej przez nas struktury jest wyrażany za pomocą form: *’emunah*, *’emet*, *ne’eman*. Użycie różnych form w odniesieniu do Jahwe ma na celu ukazać, że wierność Jahwe ma szczególny charakter. Stąd fragmenty odnoszące się do boskiej wierności zwykle mają charakter hymnu pochwalnego, błagalnego lub dziękczynnego.

Za pomocą formy *’emunah* zostaje wyrażony sposób, w jaki Jahwe odnosi się do swojego narodu. Tylko o Nim można w pełni orzec, że jest wierny, że jest Bogiem, który dochowuje przymierza: „Bóg to wierny (*’el ’emunah*) [rzetelny – T, prawdziwy – BG], bez fałszu, sprawiedliwy i prawy” [BP] (Pwt 32, 4). Jego wierność trwa niezmiennie: „Odnawia się co rano ogromna Twa wierność (*’emunatecha*)” [BT] (Lm 3, 23). Sprawiedliwy Bóg daje swojemu narodowi sprawiedliwe prawo: „Nadałeś przykazania swoje sprawiedliwe i wielce prawdziwe (*’emunah*)” [BW] (Ps 119, 138), On „osądzi świat sprawiedliwie, a lu-

dy według swej wierności (*'emunato*)" [BP] (Ps 96, 13), Jego „łaskawość [miłosierdzie – BG] (...) trwa na wieki, a wierność (*'emunato*) Jego z pokolenia na pokolenie” [BP] (Ps 100, 5).

Boskiej wierności wypowiedanej za pomocą form *'emunah* i *'emet* w całości poświęcony jest Psalm 89. Wyrażana w formie hymnu pochwalnego wierność Boga: „Niebiosy wyśławiają (...) wierność (*'emunatecha*) Twoją w radzie świętych” (Ps 89, 6) [BT], zostaje zestawiona z Jego potęgą: „Potężny jesteś, Jahwe, a wierność (*'emunatecha*) Twoja Cię otacza” (Ps 89, 9) [BP]. Jahwe również sam ogłasza swoją wierność narodowi: „wierność (*'emunati*) moja i łaska będzie z nim” [BW] (Ps 89, 25). Wierność Jahwe, która jest niezachwiana: „wierności (*'emunati*)” mojej nie złamię” [BWP] (Ps 89, 34), powiązana jest z obietnicą dochowania jej w przyszłości: „wierne (*ne'emenet*) będzie moje z nim przymierze” [BT] (Ps 89, 29). W drugiej części Psalmista konfrontuje wierność Jahwe z niedostatkami, jakie cierpi niewierny naród, i oczekuje odstąpienia od kary: „Gdzież są, o Panie, Twoje dawne łaski, które zaprzysiągłeś Dawidowi na swoją wierność (*'emunatecha*)?” (Ps 89, 50).

Na nieodwołalny i jedyny w swoim rodzaju charakter boskiej wierności/prawdziwości wskazuje forma *'emet*: „On dochowuje wierności (*'emet*) na wieki” [BP] (Ps 146, 6). Jahwe „nieskory do gniewu i pełen miłości i prawdy (*'emet*)” [T] (Wj 34, 6), przed którym „kroczą łaskawość i wierność (*'emet*)” [BT] (Ps 89, 15) towarzyszy swojemu ludowi: „i będą moim ludem, a Ja będę ich Bogiem, wiernym (*be'emet*) i sprawiedliwym»” [BP] (Za 8, 8).

Zwrot *'el 'emet* – Bóg wierny, Bóg prawdziwy, wskazuje zarówno na Boga, któremu można zaufać, który jest niezawodny, dotrzymuje słowa, jest wierny temu, co powiedział, jak i na Boga, którego słowa (*dawar*) są prawdziwe. Psalmista prosi Jahwe: „niech strzegą mnie zawsze Twoja łaska i wierność [prawda – BWP] (*'amitecha*)!” [BP] (Ps 40,12), ponieważ ona wybawia i daje schronienie: „pod skrzydłami jego znajdziesz schronienie. Wierność (*'emet*) Jego jest tarczą i puklerzem” [BW] (Ps 91, 4). Bogu Jahwe, którego „wierność [prawda – BG] (*'amitecha*) sięga obłoków!” [BP] (Ps 57, 11) Psalmista powierza swoje życie: „W ręce Twoje powierzam ducha mego, Ty mnie wybawisz, Jahwe, Boże wierny [prawdziwy – BG] (*'el 'emet*)!” [BP] (Ps 31, 6). Bóg, który jest *'el 'emet* dotrzymuje przymierza: „Okazesz wierność (*'emet*) (...), jak to przysiągłeś ojcom naszym za dawnych dni” [BP] (Mi 7,20). Zarazem Bóg, który dotrzymuje przymierza, głosi słowa, które są prawdziwe: „Prawda (*'emet*) jest treścią słowa Twego” [BW] (Ps 119, 160), a to, co głoszą, niechybnie się stanie: „Twoje słowa są prawdą (*'emet*). Skoro obiecałeś swojemu słudze to szczęście” [BT] (2 Sm 7, 28). Słowami prawdy są także boskie przykazania: „wszystkie Twoje przykazania są prawdą (*'emet*)” [BT] (Ps 119, 151), które z tego względu powinny być przestrzegane: „Prowadź mnie w prawdzie (*'emet*) swojej i nauczaj mnie” [BW] (Ps 25,5). *'Emet* jest prawem, którego wierzący powinien przestrzegać: „Twoja sprawiedliwość jest sprawiedliwością wieczną, Twoje Prawo jest prawdą (*'emet*)” [BP] (Ps 119, 142), a jego naruszenie sprowadza niechybną karę, której nikt nie ujdzie: „Jahwe jest Bogiem prawdziwym (*'emet*) (...). Od jego gniewu drży ziemia, nie ostoją się narody przed jego oburzeniem” (Jer 10, 10).

W ST do wyrażenia niezmiennego wiarygodności Jahwe stosuje także formę czasownikową *ne'eman*. Jahwe „jest wierny (*ne'eman*)” [BT] (Iz 49, 7), to, co obiecuje Bóg, jest pewne i niezawodnie trwa. Na mocy takiej obietnicy trwałość rodu Dawida jest zagwaranto-

wana: „przymierze moje z nim trwać (*ne'emenet*) będzie niewzruszone” jak „księżyc, wierny (*ne'eman*) świadek na niebie” [BP] (Ps 89, 29, 38). Wiarygodność słów Boga potwierdzają późniejsze wydarzenia. Dlatego to, co będzie skutkiem boskiej wierności, również może być określane za pomocą słówka *ne'eman*. Salomon, modląc się do Boga, powie: „dotrzymałeś obietnicy danej (...) Dawidowi, coś przyszepta ustami, dziś czynem wypełniłeś” [BP] (2 Krn 6, 15). W Księdze Powtórzonego Prawa Bóg objawia swoją wierność wobec przymierza: „Jahwe (...) jest (...) Bogiem wiernym [rzetelnym – T] (*ha-'el ha-ne'eman*), zachowującym przymierze i miłość do tysiącznego pokolenia względem tych, którzy go kochają i strzegą Jego praw” [BT] (Pwt 7, 9). U Jeremiasza Jahwe jest przywoływany jako świadek umowy: „Bóg nam świadkiem wiernym (*ne'eman*) i prawdomównym, że postąpimy we wszystkim według tego, co Jahwe, twój Bóg, objawi dla nas” [BT] (Jer 42, 5). Wyrażana za pomocą formy *ne'eman* niezmiennność i trwałość boskich zasad i przykazań jest także podstawą stałości i regularności w świecie. Wydaje się, że takie rozumienie *emuny*, jako trwałej podstawy niezmiennych praw świata jest najbliższe greckiemu *logosowi*.

Formy, które wywodzą się z rdzenia *'mn* w odniesieniu do Jahwe, wskazują na Jego jedyną, niemającą sobie równych wiarygodność. Chciałoby się powiedzieć, że wiarygodność przynależy do Jego natury, jest istotą jego boskości. Jahwe jest Bogiem dochowującym przymierza, niezachwianie trwającym przy swych obietnicach, Bogiem, któremu wierzący może powierzyć całe swoje życie, Bogiem dotrzymującym obietnicy, który nigdy nie zawodzi. Ponieważ Jahwe dotrzymuje słowa, Jego słowa są prawdziwe, objawiają to, co niechybnie się stanie.

3. Wiarygodny Bóg domaga się wiarygodności od człowieka.

Trzeci element naszej struktury wiary wskazuje na odwrócenie relacji. Bóg Izraela dochowuje wierności, a zarazem domaga się wierności od swojego ludu na miarę zawartego z nim przymierza. Istota tego odwrócenia zawiera się w wielokrotnie dyskutowanym fragmencie z Izajasza: „Jeśli nie uwierzycie (*ta'aminu*), nie ostoicie się (*te'amenu*)” [BP] (Iz 7, 9). Jahwe skierowuje wobec człowieka/narodu swoje przykazania i domaga się wobec nich wierności: „Dzieła rąk Jego to sprawiedliwość i prawda [wierność – BT] (*'emet*), niewzruszone wszystkie Jego nakazy” [BP] (Ps 111, 7-8). Potwierdza to proklamacja z Księgi Izajasza: „Ja bowiem, Jahwe, miłuję prawość, a nienawidzę łupieństwa i krzywdy. Wierne (*'emet*) im oddam nagrodę i zawrę z nimi wieczyste przymierze” [BP] (Iz 61, 8). Jahwe jest wierny wobec tych, którzy przestrzegają Jego przykazań i dochowują przymierza: „Wszystkie ścieżki Pana – to łaskawość i wierność (*'emet*) dla tych, co strzegą przymierza i Jego przykazań” [BT] (Ps, 25,10). Odpowiedzią na żądanie Boga jest postawa Abrahama. Również Ezechiasz „czynił wszystko, co dobre, prawe [wierne – BT] (*'emet*) i słuszne w oczach Jahwe” [BWP] (2 Krn 31, 20).

Z drugiej strony wierność Boga napotyka na niewierność swojego ludu. Psalm 78, przypominając dobrodziejstwa, jakie Jahwe uczynił swojemu ludowi, mówi także o niewdzięczności ludu wobec swego Boga, o pokoleniu „o chwiejnym usposobieniu, którego duch nie dochowuje Bogu wierności (*lo' ne'emnah*)” [BT] (Ps 78, 8), o tych, których „serce nie trwało przy Nim”, którzy „w przymierzcu z Nim nie byli stali” [BT] (Ps 78, 37). W świe-

tle tej relacji, w Psalmie 78 dokonuje się interpretacja dziejów Izraela jako dziejów narodu, którego niewierność/niewdzięczność wobec wiernego Boga wywołuje Jego litość: „On jednak, będąc miłosierny, odpuszczał im winę i nie wytracił” [BW] (Ps 78, 38), bądź też spotyka się z karą. „Bóg usłyszał i zapłonął gniewem, i zupełnie odrzucił Izraela” [BT] (Ps 78, 59), ponieważ „nie uwierzyli (*he'eminu*) w Boga i nie zaufali Jego pomocy” [BT] (Ps 78, 22). Zarazem jednak gniew Boży nie podważa boskiej wierności i sprawiedliwości, lecz właśnie je wyraża: „Okazałeś się sprawiedliwy we wszystkim, co się nam przydarzyło! Tyś okazał swą wierność, a my naszą bezbożność” [BP] (Ne 9, 33). U podstawy boskiego żądania wiary jest przymierze, a jego miarą są boskie przykazania.

4. Człowiek ST może również oczekiwać wiarygodności od swojego Boga.

Wreszcie czwarty element stanowi domknięcie dialogicznej relacji wiary. Dopiero dzięki niemu w pełni odsłania się obecna w *emunie* gra wzajemnych zawierzeń zachodząca między wierzącym a Bogiem. Istota tego domknięcia tkwi w tym, że wierzący na mocy swej wierności może oczekiwać od Boga opieki i wybawienia od nieszczęść: Prośba o wybawienie pojawia się tam, gdzie wierzący doświadcza zagrożenia: „Niech ześle [pomoc] z nieba, niechaj mnie wybawi (...), niechaj ześle Bóg swoją łaskę i wierność (*'emet*)” [BT] (Ps 57, 4). Oczekiwanie wybawienia jest możliwe, ponieważ Jahwe jest pojmowany jako ten, który „otacza opieką swych wiernych” [BP] (Ps 31, 24), „odpłaci każdemu według jego sprawiedliwości i wierności (*'emunato*)” [BP] (1 Sm 26, 23). W świetle tych słów pewnym nagrody może być ten, kto mocą swej wiary żyje zgodnie z przykazaniami Jahwe. „Oto zginie ten, co jest ducha nieprawego, a sprawiedliwy (*cadiq*) żyć będzie dzięki swej wierności (*be'emunato*)” [BT] (Ha 2, 4). Dlatego Psalmista prosi Jahwe: „Naucz mnie Twoich ustaw! (...) Naucz mnie dobrego rozeznania i umiejętności, bo zawierzyłem (*he'emin*) Twoim przykazaniom” [BP] (Ps 119, 66, 68), a w innym miejscu: „Ześlij Twoją światłość i wierność (*'amitecha*) Twoją! Niech mnie prowadzą (...) do Twego Przybytku” [BP] (Ps 43, 3).

Człowiek/naród oczekuje wybawienia także wtedy, gdy nie dochował wierności Bogu, a nawet wtedy, gdy jego nieszczęście jest karą za niewierność, którą zesłał sam Jahwe. Psalmista prosi Jahwe o opiekę: „Jahwe, nie pozbawiaj mnie swego miłosierdzia, niech strzegą mnie zawsze Twoja łaska i wierność [prawda – BWP] (*'emet*)!” [BP] (Ps 40, 12), chociaż jego winy są „liczniesze niż włosy na (...) głowie” [BP] (Ps 40, 13). Izajasz ufnie oczekuje zbawienia pomimo wcześniejszego gniewu Jahwe. „Bóg zbawieniem moim! Zaufam i nie będę się lękał: gdyż Pan jest mocą moją” [BW] (Iz 12, 2). Podobnie Micheasz ma nadzieję, że Jahwe „zetrze nieprawości” i okaże „wierność (*'emet*) Jakubowi, Abrahamowi łaskawość” [BT] (Mich 7, 20). Warunkiem domagania się wierności od Jahwe jest takie życie człowieka/narodu, którego fundamentem jest *emuna*. Jednak nawet wtedy, gdy jej brakuje, wierzący może oczekiwać boskiej wierności dającej wybawienie. Trzeba podkreślić, że w ST, nawet wtedy, kiedy zbawienie nie oznacza wybawienia od konkretnych nieszczęść, lecz ma eschatologiczny charakter, dotyczy przede wszystkim całej zbiorowości, ostatecznego zbawienia ludu Izraela, a nie poszczególnych jednostek.

Za pomocą pojęcia *emuny* zostaje wyrażony bogaty i wieloznaczny związek człowieka i Boga ST. Wiara przynależy do rozmowy podporządkowanej logice wzajemnych za-

wierzeń obojga rozmówców, której podstawą jest przymierze. Starotestamentowa wiara odnosi się zarówno do wierzącego, jak i do tego, komu się wierzy, wyrażając jednocześnie grę ich wzajemnych oczekiwań. Nawet jeśli dotyczy jakiegoś stanu rzeczy, to niejako wtórnie, ze względu na fakt zawierzenia. W odniesieniu do wierzącego jest poświadczoną całym życiem mocą trwania przy Jahwe i jego przykazaniach, podstawą ufności, że Bóg poprowadzi wierzącego przez jego życie i nie opuści go w najcięższych chwilach: „Prze-to tak mówi Jahwe, Pan: »Oto Ja kładę na Syjonie kamień, kamień dobrany, węgielny, cen-ny do fundamentów złożony. Kto wierzy (*he'emin*), nie potknie się. I wezmę sobie prawo za miarę, a sprawiedliwość za pion«” [BT] (Iz 28, 16). Warto podkreślić za M. Buberem, że *emuna* jest nie tyle wiarą/przekonaniem o istnieniu Boga (jego istnienie jawi się w ST jako oczywiste), co pewnością, że On człowieka nie zawiedzie, ufnością w jego opiekę. Dobrze pokazuje to fragment z Psalmu 37: „Zaufaj Panu i czynź dobrze, Mieszkać w kraju i dbaj o wierność (*'emunah*)! (...) Powierz Panu drogę swoją, Zaufaj mu, a On wszystko dobrze uczyni” [BW] (Ps 37, 3-6).

*

W NT doświadczenie wiary jest oddawane za pomocą niezwykle zróżnicowanego semantycznie poj. *pistis* ($\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$), którego forma czasownikowa to *pisteuein* ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon<\iota\nu$). Zwornikiem tej niejednorodnej struktury semantycznej pozostaje postać Jezusa. *Pistis* ogniskuje się wokół Jezusa; poprzez pryzmat Jego słów i czynów odsłaniają się kolejne wymiary nowotestamentowej wiary.

Struktura semantyczna *pistis*, która wyłania się z ewangelii synoptycznych (Mateusza, Marka, Łukasza), najbliższa jest dialogicznej strukturze wzajemnych zawierzeń starotestamentowej *emuny*. Nowotestamentowa *pistis* rozgrywa się tu w przestrzeni, którą wyznacza spotkanie Jezusa z poszczególnymi ludźmi. Jezus domaga się od nich wiary w Boga: „»Miejcie wiarę w Boga ($\pi\iota\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\upsilon\sigma$)!“ [BT] (Mk 11, 22), ponieważ ten, kto „wierzy ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon<\iota$), że spełni się to, co mówi, tak mu się stanie” [BT] (Mk 11, 23) i zarzuca uczniom, że nie powierzają z ufnością swojego życia Bogu, że troszcząc się „zbyt o życie”, są ludźmi „małej wiary ($\omicron\lambda\iota\gamma\omicron<\pi\iota\sigma\tau\omicron\iota$)” [BT] (Mt 6, 30; Łk 12, 28).

Żądając od uczniów bezgranicznej wiary poświadczonej całym życiem, Jezus siebie samego czyni wzorem wierzącego. Tylko wiara na miarę Jego wiary daje moc wybaczenia grzechów i uzdrawiania. Kiedy Jezus uzdrawia epileptyka, uczniowie pytają Go, dlaczego oni nie byli zdolni tego uczynić, słyszą odpowiedź: „Z powodu małej wiary waszej” [BT] (Mt 17, 20), a w innym miejscu: „Jeśli będziecie mieć wiarę (...) nic niemożliwego nie będzie dla was (...), otrzymacie wszystko, o co na modlitwie z wiarą prosić będziecie” [BT] (Mt 21, 21-22).

Zarazem Jezus synoptyków oczekuje wiary w siebie. Określenie jej zakresu semantycznego wymaga szczególnej uwagi ze względu na istotne różnice zachodzące pomiędzy ewangeliami synoptycznymi a pismami Jana czy też Pawła. Rozpoczęcie nauczania

przez Jezusa oznacza, że „Czas się wypełnił (Πεπλη<ρωται ο[καιρο>φ) i bliskie jest królestwo Boże” [BT] (Mk 1, 15). Jezus synoptyków, Syn Człowieczy (υι[ο>φ του? α]νθρω<που), domaga się wiary w swoją wybawiającą moc, taką wiarę znajduje u setnika (Mt 8, 10). Żądaniu wiary w Jego zbawczą moc towarzyszy groźba skierowana wobec tych, którzy mogą stać się „powodem grzechu dla jednego z tych małych, którzy wierzą” [BT] (Mt 18, 6; Mk 9, 42) w Niego, a także ostrzeżenie, że „Syn Człowieczy będzie się wstydził, kiedy przyjdzie w chwale swego Ojca” [BP] (Mk 8, 38) tych, którzy „zawstydzą się” jego słów. Na pytanie skierowane do uczniów, za kogo Go uważają, pada odpowiedź Piotra: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego (Ξριστο>φ ο[υι[ο>φ του? θεου? του? ζω?ντοφ) [BT] (Mt 16, 16; Mk 8, 29). Jezus nie kwestionuje przekonania Piotra, że w Nim wypełniają się mesjańskie proroctwa, jedynie „surowo zabronił uczniom, aby nikomu nie mówili, że On jest Mesjaszem” [BT] (Mt 16, 20; Mk 8, 30), a oczekującym innego Mesjasza mówi: „jeśliby wam kto powiedział: Oto tu jest Mesjasz, oto tam: nie wiercie” [BT] (Mk 13, 21; Mt 24, 26).

Wiara w Jezusa jest warunkiem ujawnienia się Jego wybawicielskiej mocy, która odpuszcza grzechy: „»Ufaj, synu! Odpuszczają ci się twoje grzechy«” (Mt 9, 2; Mk 2, 5; Łk 5, 20), a także uzdrawia. Jezus może uzdrowić tylko tych, którzy weń wierzą. Uzdrawienie niewidomych poprzedzone jest pytaniem: „Wierzycie, że mogę to uczynić?” [BT] (Mt 9, 28). Licznym uzdrowieniom (trędowatego (Łk 17, 19), niewidomego (Łk 18, 42; Mk 10, 52), sługi setnika (Mt 8, 13; Łk 7, 9), córki kobiety kananejskiej (Mt 15, 28), cierpiącej na „upływ krwi” (Mk 5, 34), epileptyka (Mk 9, 24; Łk 9, 41) towarzyszą zwykle Jego słowa: „twoja wiara cię uzdrowiła”. Jezus wybawia tych, u których „widzi” wiarę (Mk 2, 5), bez niej objawienie Jego uzdrowicielskiej mocy nie jest możliwe. Dlatego pośród mieszkańców rodzinnego miasta „niewiele zdziałał (...) cudów, z powodu ich niedowiarstwa” [BT] (Mt 13, 58; Mk 6, 5). Także od uczniów Jezus oczekuje wiary w swą wybawiającą moc. Podczas próby chodzenia po jeziorze Jezus zarzuca Piotrowi brak ufności: „Czemu zwątpiłeś, małej wiary?” [BT] (Mt 14, 31). Zarzut braku wiary skierowany jest również wobec uczniów przestraszonych podczas burzy na jeziorze: „Gdzie jest wasza wiara?” [BT] (Łk 8, 25).

Jezus spotyka się z wątpliwością także z innych powodów. Zgodnie ze starotestamentową logiką gry wzajemnych zawierzeń, wypowiedziane przez Jezusa żądanie wiary spotyka się z żądaniem uwiarygodnienia Jego osoby. Zgodnie z tą logiką wiarygodność boskiego Pośłannika powinna być potwierdzona przez moc dawania znaków. Taką moc Mojżesz otrzymuje od Jahwe (Wj 4, 1-9). Objawienia mocy czynienia znaków oczekują od Jezusa uczeni w Piśmie i faryzeusze: „»Nauczycielu, chcielibyśmy jakiś znak widzieć od Ciebie«” i uzyskują Jego odpowiedź: „żaden znak nie będzie (...) dany, prócz znaku proroka Jonasza” [BT] (Mt 12, 38; Mt 16, 4). To również oni oczekują znaku podczas Jego męki na krzyżu: „Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Jest królem Izraela: niechże teraz zejdziesz z krzyża, a uwierzemy w Niego” [BT] (Mt 27, 42; Mk 15, 32).

Dla zrozumienia statusu wiary w Jezusa u synoptyków szczególne znaczenie mają te fragmenty, w których Jezus wyrzuca uczniom nie tylko „brak wiary i upór, że nie wierzyli tym, którzy widzieli Go zmartwychwstałego” [BT] (Mk 16, 14), ale także to, że „nie wierzyli we wszystko, co powiedzieli prorocy!” [BT] (Łk 24, 25), nie wierzyli, że Jego zma-

rtwychwstanie jest wypełnieniem prorockich przepowiedni. Tylko ten, kto uwierzy „będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony”. Uczniom, którzy uwierzą w Jego zmartwychwstanie „znaki (...) będą towarzyszyć. W imię moje będą wyrzucać złe duchy; będą mówić nowymi językami” [BWP] (Mk 16, 16-17).

U synoptyków wiara nie zostaje przeciwstawiona niewiara, lecz bojaźń: „»Czemuście tacy bojaźliwi jesteście? Jeszcze nie macie wiary?«” [BP] (Mk 4, 40). Przecistawienie wiary i bojaźni pojawia się także w opowieści o uzdrowieniu córki przełożonego synagogi: „»Nie bój się; wierz tylko, a będzie ocalona«” [BP] (Łk 8, 50; Mk 5, 36). Wierzący nie doświadczają bojaźni, ponieważ ufa Bogu, który prowadzi go przez jego życie, a zarazem ufa w moc Jezusa, która wybawia tych, którzy wierzą, że pozostają pod jej ochroną. Jezus domaga się nie tylko wiary w opiekuńczą moc Boga, ale również w wybawiającą moc, którą sam posiada. Rodząca się nierozstrzygalna dwuznaczność rozpościerająca się pomiędzy ufnością skierowaną jednocześnie w stronę Boga i w stronę Jezusa, otwiera bogatą przestrzeń rozumienia roli Jezusa jako Pośrednika. U synoptyków ta dwuznaczność zostaje złagodzona przez fakt, że wiara, której domaga się Jezus, nie odsyła do żadnych treści, do żadnych konkretnych prawd, które wierzący musi zaakceptować, lecz jest raczej żądaniem nieograniczonej, poświadczonej całym życiem wierzącego ufności Bogu i wybawiającej mocy Jezusa. To właśnie taka wiara może przesuwąć góry (Mt 17, 20), ponieważ: „»Wszystko możliwe jest dla tego, kto wierzy«” [BT] (Mk 9, 23).

Jezus synoptyków domaga się wiary w Boga, jak również żąda wiary dla siebie. Jego główne przesłanie jest takie: we mnie wypełniają się mesjańskie przepowiednie proroków, wiercie w moją wybawiającą moc, która odpuszcza grzechy i uzdrawia, wiercie w moje zmartwychwstanie, które jest wypełnieniem pism prorockich. Zarazem wiara, której domaga się Jezus, nie odsyła do jakichś konkretnych treści. Jezus synoptyków nie mówi: wiercie mojej nauce, zawarte w niej konkretne prawdy, lecz wiercie mnie. Odpowiedzią na taką wiarę ma być poświadczona całym życiem bezgraniczna ufność zarówno Bogu, jak i Jego osobie. Listy Pawłowe z jednej strony nawiązują do starotestamentowej logiki wzajemnych zawierzeń, z drugiej jednak poza nią wykraczają. Zgodnie z nią Bóg jest wierny, a jego wierności nie naruszają niewierni: „Czyż niewierność ich zniweczy wierność Bożą (πιστιν του? θεου)? Z pewnością nie! Wszak Bóg jest wierny, a każdy człowiek jest kłamcą” [BW] (Rz 3, 3-4). Zarazem jednak logika ta znajduje nową podstawę, którą wyznacza proklamowane podczas ostatniej wieczerzy Nowe Przymierze. W jego centrum znajduje się śmierć Jezusa, ofiara z krwi, „która będzie wylana” [BT] (Łk 22, 20). Logika Nowego Przymierza umieszcza w swym centrum wiarygodność Jezusa: „Wierny (πιστο>φ) jest Ten, który was wzywa” [BT] (1 Tes 5, 24; 2 Tes 3, 3). Wierność Jezusa przynależy do Jego istoty: „Jeśli my odmawiamy wierności (ει? α?πιστου?μεν), On wiary dochowuje (ει?κει?νοφ πιστο>φ με<νει), bo nie może się zaprzeć siebie samego” [BT] (2 Tm 2, 13). Autor *Listu do Hebrajczyków* podkreśla, że Jezus jest wzorem wierzącego: „Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” [BT] (Hbr 12, 2), a Jego wierność jest na miarę wierności Mojżesza: „wierny jest Temu, który Go ustanowił, jak Mojżesz w całym Jego domu” [BP] (Hbr 3, 2).

Zgodnie z logiką wzajemnych zawierzeń ufundowaną na Nowym Przymierzu wobec człowieka zostaje skierowane żądanie wierności Jezusowi. Wiara Jezusowi jest koniecznym warunkiem pojednania człowieka z Bogiem (usprawiedliwienia). Wierny i prawdomówny Bóg jest „sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa” [BT] (Rz 3, 26). Jak mówi Paweł: „W Nim i dzięki wierze w Niego możemy śmiało i z ufnością dojść [do Ojca]” [BP] (Ef 3, 12). *Pistis* obejmuje swym znaczeniem bliską *emunie* ufność w to, że Jezus prowadzi człowieka przez całe jego życie, że go „umocni (...) i ustrzeże go od złego” [BT] (2 Tes 3, 3), ale zawiera także elementy nowe. Ci, którzy dali „posłuch wierze” [BT] (Ga 3, 2; 3, 5), mają „ ducha wiary” (πνευ?μα τη?φ πι<στεωφ)” [BP] (2 Kor 4, 13) i otrzymują usprawiedliwienie (Rz 1; 17; 3, 22; 3, 28; 4, 13; Ga 2, 16; 3, 8-9; 3, 11; 3, 24), które jest warunkiem koniecznym indywidualnego zbawienia rozumianego jako zmartwychwstanie „dla życia wiecznego” [BT] (1 Tm 1, 16). Tylko wierzący, że „Jezus umarł i zmartwychwstał” [BP] (1 Tes 4, 14), „zbawiają swą duszę (περιποι<ησιν ψυξη?φ)” [BT] (Hbr 10, 39; Rz 10, 9). Podstawą nadziei na zbawienie jest przekonanie, że skoro Bóg „wskrzesał Jezusa” to wierzącym w Jego zmartwychwstanie „przywróci życie” [BT] (2 Kor 4, 13).

Znaczenie Pawłowej *pistis* jest najbardziej odległe od starotestamentowej *emuny* tam, gdzie pojawia się „zdrowa wiara” (Tt 1, 13) w naukę głoszoną przez Jezusa i uczniów. Uczniowie głoszą „słowo wiary (ρ[η?μα τη?φ πι<στεωφ)” (Rz 10, 8), a słuchający są „nauczani w słowie (κατηξου<μενοφ το>ν λο<γον)” [BG] (Ga 6, 6); są „karmieni słowami wiary (λο<γοιφ τη?φ πι<στεωφ) i dobrej nauki (καλη?φ διδασκαλι<αφ)” [BP] (1 Tm 4, 6). Ci, którzy tych słów słuchają, przyjmują „je nie jako słowo ludzkie (λο<γον α]νθρω<πων), ale – jak jest naprawdę – jako słowo Boga (λο<γον θεου), który działa w was wierzących (ε]νεργει?ται ε]ν υ]μι?ν τοι?φ πιστευ<ουσιν)” [BT] (1 Tes 2, 13). Słowu pochodzącemu od Boga wierzący „dali wiarę” [BT] (2 Tes 1, 10). Ich wiara „jest ze słuchania, a słuchanie przez Słowo Chrystusowe (ρ[η<ματοφ Ξριστου)” [BW] (Rz 10, 17). Wiara wiąże się z koniecznością poznania i przyjęcia nauki, a „nauka ta zasługuje na wiarę (πιστο<φ ο[λο<γοφ)” [BT] (1 Tm 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tm 2, 11; Tt 3, 8), jest „godna całkowitego uznania” [BT] (1 Tm 1, 15; 4, 9), jest „zdrową nauką (υ]γιαίνου<σ[διδασκαλι<α)” [BP] (Tt 2, 1-2), tworzą ją „zdrowe zasady (υ]γιαίνου<ντων λο<γων)” [BT] (2 Tm 1, 13). Jak mówi Paweł, jego logos (λο<γοφ μου) i jego nauka są z „ducha i mocy (πνευ<ματοφ και> δυνα<μεωφ)” (1 Kor 2, 4). Oznacza to, że słowa wiary są zarazem „nauką o prawdzie (λο<γον τη?φ α]ληθει<αφ)” [BP] (Ef 1, 13). Taką naukę głoszą uczniowie; Paweł nazywa siebie „nauczycielem pogan we wierze i prawdzie (πι<στει και> α]ληθει<α)” [BT] (1 Tm 2, 7). Ta nauka „nie opiera się na mądrości ludzkiej (σοφι<α α]νθρω<πων), lecz na mocy Bożej (δυνα<μει θεου)” [BW] (1 Kor 2, 5), wierzący muszą tę naukę poznać, jej treści uznać za prawdziwe i zaakceptować. „Ci, którzy wierzą i poznali prawdę (ε]πεγνωκο<σιν τη>ν α]λη<θειαν)” (1 Tm 4, 3), którzy mają „wiarę w prawdę (πι<στει α]ληθει<αφ)” [BT] (2 Tes 2, 13), żyją „wiarą w Syna Bożego (του? υ]ου? του? θεου)” [BWP] (Ga 2, 20). Dzięki swej wierze dochodzą do „jedności w wierze i poznaniu Syna Bożego (ε]πιγνω<σεωφ του? υ]ου? του? θεου)” [BP] (Ef 4, 13), do „doskonałego człowieczeństwa (αε<νδρα τε<λειον)” [BP] (Ef 4, 13); są „synami Boga (υ]ιοι θεου)” [BP] (Ga 3, 26), w których „jest Chrystus” (2 Kor 13, 5; Ef 3, 17). Wie-

rzącym w prawdziwą naukę zostają przeciwstawieni zarówno ci, którzy „nie uwierzyli prawdzie (πιστευ<σαντες τ<? α]ληθει<%)” [BT] (2 Tes 2, 12), jak i ci, którzy „sprzeciwiają się prawdzie” [BP] (2 Tm 3, 8), którzy głosząc „błędne nauki” [BWP] (1 Tm 1, 3-5) „odeszli od prawdy” [BP] (2 Tm 2, 18). Żaden z nich „nie poznał Boga (θεου? ου]κ ε<?νω) w mądrości Bożej (σοφ<αφ το>ν θεο<ν)” [BT] (1 Kor 1, 21).

Dodatkowe światło na kwestię rozumienia *pistis* rzuca zamieszczona w rozdziale 11 Listu do Hebrajczyków quasi-definicja wiary, która z jednej strony za pomocą słów *hypostasis* (υ]πο<στασις) oraz *elegchos* (ε<?λεγχος) określa, czym jest wiara od strony tego, jak się wierzy, z drugiej strony odsyła do tego, w co się wierzy. Ponieważ określenia te wyznaczają bardzo szerokie pole znaczeniowe (υ]πο<στασις to poręka, grunt, podstawa, fundament, wytrwałość, odwaga, tłumaczona także jako pewność; ε<?λεγχος to przekonanie, przeświadczenie, dowodzenie, doświadczenie badanie, dociekanie) pozostaje kwestią nierozstrzygniętą, w jakim zakresie pole to pokrywa się swym znaczeniem ze starotestamentową *emuną*, z jej mocą trwania przy Jahwe i powierzenia Mu całego życia, z jej ufną otwartością na to, co przyniesie przyszłość. Nie ulega wątpliwości, że *pistis* z Hbr 11 natychmiast odsyła do tego, w co się wierzy: a/ w istnienie Boga: „kto bowiem zbliża się do Boga, musi uwierzyć, że On istnieje (θε<? ο!τι ε<?στιν) i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (Hbr 11, 6), b/ w stronę tego, czego nie widzimy (Hbr 11, 1).

Również w Dziejach Apostolskich zarysowuje się związek wiary i głoszonego słowa. Apostołowie i ich uczniowie głoszą naukę, której celem jest powiększenie liczby wiernych (Dz 5, 14; 6, 7; 8, 12-13; 9, 42; 10, 21; 11, 24; 14, 1; 20, 21). Wiara pojawia się w obszarze relacji zachodzącej pomiędzy tymi, którzy głoszą naukę, a tymi, którzy jej słuchają i akceptują, stając się w ten sposób wierzącymi. Warunkiem wstąpienia do wspólnoty wierzących jest przyjęcie nauki (Dz 4, 4; 13, 12; 15, 7; 17, 11-12; 17, 34). Pojęcie wiary odnosi się tutaj do tych, którzy przyjmują „naukę Pana (λο<γον του? θεου)” [BT] (Dz 16, 32), przyłączają się do wspólnoty wiernych, przyjmują chrzest (Dz 18, 8) i trwają „w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” [BT] (Dz 2, 42). Związek wiary z głoszoną nauką jest tu szczególnie istotny. Akceptacja nauki głoszonej przez apostołów i ich uczniów nie ma więc wyłącznie deklaratywnego charakteru, lecz pociąga za sobą przemianę całego życia tych, którzy uwierzyli: „Wszyscy wierzący przebywali razem i mieli wszystko wspólne” [BP] (Dz 2, 44). „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” [BT] (Dz 4, 32). Przyłączenie się do wspólnoty wiernych oznacza nie tylko akceptację głoszonej nauki, ale także życie zgodnie z jej nakazami. Paweł i Tymoteusz, podróżując po Frygii i krainie galackiej, „nakazywali (...) przestrzegać postanowień powziętych w Jerozolimie przez Apostołów i starszych”, by „utwierdzały się Kościoły w wierze” [BT] (Dz 16, 4-5). W Dziejach Apostolskich wierzący to ci, którzy przyjmują naukę o zmartwychwstałym Mesjaszu, podążają „drogą życia” (Dz 2, 28) i żyją we wspólnocie, która „otrzymuje Ducha Świętego (πνευ?μα α!γιον)” (Dz 19, 2).

Księgi przypisywane św. Janowi nie zrywają z logiką wzajemnych zawierzeń, lecz w istotny sposób ją modyfikują. Do niej nawiązuje Janowa wizja Boga, jako tego, który jest „wierny i sprawiedliwy (πιστο<φ (...) και> δι<καιοφ)” [BP] (1J 1, 9-10), a zarazem odpusz-

cza grzechy. Jest to Bóg „wszechwładny (παντοκρατωρ)”, a jego dzieła „są wielkie i godne podziwu” [BP] (Ap 15, 3); Król narodów, którego drogi są „sprawiedliwe i wierne [prawdziwe – BG] (δικαιαι και αληθιναι)” [BT] (Ap 15, 3), a „słowa wiarygodne (...) i prawdziwe (λογοι πιστοι και αληθινοι)” [BT] (Ap 21, 5; Ap 22, 6).

Centralnym zagadnieniem Janowej semantyki wiary jest jednak postać Jezusa i jego szczególny status jako bożego Posłannika. Janowy Bóg „jest miłością (αγαπη)” [BP] (1 J 4, 16), a jego miłość objawia się w tym, że „zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat” [BT] (1J 4, 9). Jezus przyszedł „na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego” [BT] (J 1, 7). Proklamacja jedyne go w swoim rodzaju pośrednictwa Jezusa zawiera się w wezwaniu: „Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie!” [BT] (J 14, 1). Jezus to „Amen (Αμην) (...). Świadek wierny i prawdomówny, początek stworzenia Bożego (αρχη της κτισσεως του θεου)” [BP] (Ap 3, 14; Ap 1, 5). Jest Synem Bożym, którego „Ojciec zesłał (...) jako Zbawiciela świata (σωτηρα του κοσμου)” [BT] (1 J 4, 14); On człowieka „miłuje (...) i przez swą krew uwolnił” [BT] (Ap 1, 5) od grzechów. Zarazem wspomniane wezwanie łączy się u Jana z odpowiedzią na pytanie – kim jest Ten, który domaga się dla siebie wiary? Sposób pojmowania jego pośrednictwa wyznaczony jest przez dynamiczny i bogaty obszar znaczeń zarysowany przez sekwencję figur, począwszy od Syna Człowieczego (υιο του ανθρωπου), poprzez Mistrza (επισταμενον), Nauczyciela (διδασκαλον), Pana (κυριον), aż po Mesjasza (Χριστον), Syna Bożego (υιο του θεου του ζωοντος) i przedwieczny Logos (λογον). Z punktu widzenia tego, co „nowatorskie” w Janowej wizji wiary, szczególnego znaczenia nabierają te figury, które „zrównują” bożego Posłannika i Boga.

Jezus domaga się wiary w siebie jako Tego, który „wyszedł od Boga” (J 16, 27). Boże synostwo potwierdzone deklaracją wzajemnej inkluzywności: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” [BT] (J 14, 10; J 17, 21), a nawet jedności: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” [BT] (J 10, 30) zostaje dodatkowo wzmocnione skierowanym w stronę uczniów żądaniem stanowiącym dopełnienie proklamacji: „mówię wam abyście uwierzyli, że **Ja Jestem** (εγω εμι)” [BT] (J 13, 19; J 8, 24). Użyta przez Jezusa formuła *ja jestem – egō eimi*, w której słówko *jestem* nie pełni roli łącznika, po którym następuje orzecznik, ale wskazuje na Jego istnienie, przywołuje boskie „objawienie objawień” z Wj 3, 14: „Jestem, który jestem”, tłumaczone przez Septuagintę jako *egō eimi ho ōn* (εγω εμι ον). Użyty przez Jezusa zwrot *ego eimi* nie jest przypadkowy. Janowa intencja, by nawiązać do formuły z Wj 3, 14 wydaje się oczywista, wzmacnia ją zwarte w proklamacji Jezusa dodatkowe żądanie połączone z obietnicą: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie (γνωσεσθε), że **Ja Jestem** (εγω εμι)” [BT] (J 8, 28). Jezusowe *egō eimi*, nawiązując do Wj 3, 14, wskazuje na Jego jedyny i niepowtarzalny status, na boskość Posłańca, który jako Logos był „na początku u Boga” [BT] (J 1, 2) i „zamieszkał wśród nas” [BT] (J 1, 14).

Takie usytuowanie postaci Jezusa nie pozostaje bez skutków dla Janowej semantyki wiary. W centrum wiary zostaje umiejscowiony „wywyższony Syn Człowieczy” i Jego nauka: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej (μεινητε εν τ& λογον), będziecie prawdziwie moimi uczniami (αληθωφ μαθηται μου εστε) i poznacie prawdę, a prawda was

wyzwoli (α]λη<θεια ε]λευθερω<σει υ[μα?φ)»” [BT] (J 8, 31-32). Uczniowie, którzy uwierzyli, widzą w Jezusie „coś więcej” niż tylko człowieka, mogą w Nim „ogłądać” Boga: „kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał” [BT] (J 12, 45). Ich wiara zostaje „zakorzeniona” w słowie i postaci Jezusa; umożliwia poznanie i widzenie Boga poprzez Jezusa (J 10, 38), a nawet więcej, jest poznaniem Boga w Jezusie. „A myśmy uwierzyli i poznali (πεπιστευ<καμεν και> ε]γνω<καμεν), że Ty jesteś Świętym Boga” [BT] (J 6, 69; 1 J, 4, 16). Zarazem proklamacja boskiego pochodzenia rozciąga się na Jego słowa i oddziałuje na sposób pojmowania Jego nauki: „poznali, że wszystko, cokolwiek Mi dałeś, pochodzi od Ciebie” [BT] (J 17, 7). Jezus „mówi prawdę (α]λη<θειαν λε<γω)” [BT] (J 8, 45), która ma boski, objawiony charakter. Janowa *pistis* jest więc nie tylko wiarą w Jezusa i Jego zbawczą moc, ale także wiarą w te treści, które Jezus głosi. Boski status Jezusa powoduje, że jego nauka staje się objawioną prawdą, w którą uczniowie muszą uwierzyć: Ci, którzy wierzą w Jezusa, wierzą także w Jego naukę, uznają ją za Boską objawioną prawdę. Janowa wiara zawiera w sobie element wiary w prawdziwość nauki głoszonej przez Jezusa. Treści tej nauki Jego uczniowie muszą poznać i mocą swej wiary uznać za prawdziwe: „poznamy, że jesteśmy z prawdy (γνωσο<μεθα ο!τι ε]κ τη?φ α]ληθει<αφ ε]σμε<ν)” [BT] (1 J 3, 19). Odsłaniający się w ten sposób związek wiary (*pistis*), poznania (*gnosis*) i prawdy (*aletheia*), powoduje, że *pistis* jest pojmowana jako akceptujące słuchanie słowa, które niesie ze sobą pewne, konkretne treści; jest akceptującym poznaniem treści wiary i uznaniem ich za prawdziwe w nadziei na zbawienie. *Pistis* odsyła do treści, które domagają się, by je poznać, a następnie mocą wiary uznać za prawdziwe, jest wiarą wcielonemu słowu, wiarą w konkretyzujące się w tym słowie „prawdy wiary”.

Nie ulega wątpliwości, że *emuna* i *pistis* nie oznaczają tego samego. Czy jednak Buberowskie przeciwstawienie starotestamentowej *emuny*, rozumianej jako stan trwania w zaufaniu Bogu, chrześcijańskiej *pistis*, rozumianej jako akt nawrócenia na pewną treść i uznania ją za prawdziwą, jest zasadne? Z pewnością nowotestamentowa *pistis* wiąże się z uznaniem prawdziwości treści nauk głoszonych przez Jezusa. Lecz to „przesunięcie akcentów” nie jest efektem zarzucenia logiki wzajemnych zawierzeń obecnej w ST, lecz skutkiem wiary w jedyny i niepowtarzalny status Jezusa jako Boga Zbawiciela, którego słowa stają się dla wierzącego w Niego słowami objawionymi przez Boga. *Pistis* przekształca starotestamentową strukturę wzajemnych zawierzeń, ale jej nie odrzuca. W wierze NT wciąż obecny jest element ufności Bogu i Jezusowi, który prowadzi wierzącego przez jego życie.

Krzysztof Mech – EMUNA AND PISTIS

The article juxtaposes and analyzes Old Testament's *emuna* and New Testament's *pistis*. These concepts express the experience of faith which is present in the Bible and contain rich meaning, which my text is attempting to expose. We will follow the paths of biblical faith experience in order to show their diversity and ambiguity. We will define what semantic areas are being evoked by *emuna* and *pistis*, as well as to what extent these areas overlap each other, and to what extent do they differ. In the presented analyses we will refer to such a tradition of reading of biblical texts, which regards that the archetype of the faith relation is the relation of trusting an another person.

ANDRZEJ SZYJEWSKI
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Tnatantja, droga mleczna, axis mundi. Wymiar wertykalny w mitach australijskich

Tekst ten jest w pewnym sensie kontynuacją rozważań opublikowanych w artykule: *Dlaczego zginął klan Achilpa?*¹ Dotyczył on sporu o ontologiczny status symboliki *axis mundi* toczonego na podstawie danych australijskich przez trzech koryfeuszy religioznawstwa: Mirceę Eliadego, Jonathana Smitha i Sama Gilla. Dekonstrukcja koncepcji Eliadego wymagała zanegowania prawdziwości jego sądu dotyczącego uranicznego charakteru aborygeńskiego *sacrum*, opartego na analizie znaczeń słupa *kauaua* dla ludu Aranda. Dlatego większość badaczy mitologii australijskich, łącznie z samym Jonathanem Smithem, uważa, że ich podstawowy kod przestrzenny ma charakter horyzontalny. Symbolika kosmologiczna na nim oparta jest traktowana jako rudymenarna, gdyż akty kreacyjne są równoważne poziomym przemieszczeniom przestrzennym bohaterów w przeciwieństwie do „szamanistycznych” kosmologii opartych na ascencji i descencji. Wędrowki przodków tworzą punkty szczególne niezróżnicowanego dotąd krajobrazu, tym samym każdy mit stanowi zarazem odwzorowanie terytorium przynależnego danej grupie. Dzięki temu ustanawia relację tożsamości między mocami i działaniami Czasu Snu a teraźniejszością obrzędową, koncentrującą się na powtarzaniu trasy i czynów przodków.

Ten podstawowy paradygmat nie wyczerpuje jednak bogactwa mitologicznych metaforyzacji. Tworzą one wielopoziomową siatkę obejmującą całość aborygeńskiego modelu świata, z którego nie można arbitralnie wykluczyć wymiaru wertykalnego, cieszącego się coraz większą uwagą badaczy. Znajduje ona swoją kulminację w latach 90. XX w., kiedy to zdecydowanie wzrasta zainteresowanie australijskimi odwołaniami do sfery niebiańskiej, które utrzymuje się do dzisiaj². Zmianom tym towarzyszy poszerzenie

¹ A. Szyjewski, *Dlaczego zginął klan Achilpa? Analiza mitu wędrowki przodków Achilpa w kontekście dyskursu Eliade – Smith – Gill*, „Nomos; Kwartalnik Religioznawczy”, 2009, nr 67-68, s. 25-62.

² Warto wymienić: D. Johnson, *Night Skies of Aboriginal Australia*, Sydney 1998; P. Clarke, *Contact, Conflict, and Regeneration: Aboriginal Cultural Geography of the Lower Murray, South Australia*, Adelaide 1995 (praca doktorska); R. & C. Norris, *Emu Dreaming: An introduction to Australian Aboriginal Astronomy*, Sydney 2009; D. W. Hamacher, *On the astronomical knowledge and traditions of Aboriginal Australians*, Sydney 2011 (praca doktorska).

bazy interpretacyjnej. W przełomowej dla tego tematu rozprawie Charlesa Mountforda, *The Nomads of Australian Desert*, poświęconej wizji świata Pitjantjara, zauważa we wstępie: „Aborygeni pustyni doskonale znają każdą gwiazdę na firmamencie, od pierwszej aż do czwartej wielkości i większość z nich, o ile nie wszystkie, ma związany z sobą odpowiedni mit”³. Podobne wypowiedzi można znaleźć w odniesieniu do innych plemion, mimo że zaprzeczają temu takie postaci, jak protoplaści badań nad Aranda, Baldwin Spencer i Francis Gillen⁴. Zgodnie z uwagą C. S. Coona: „Gwiazdy są istotne dla Tasmańczyków, ponieważ ich układ mówi im, kiedy nadchodzi czas na wypalanie lasu, wędrowanie po wybrzeżu w poszukiwaniu małży czy wypłynięcie na pobliskie wysepki na polowanie na gnieźdzące się tam właśnie petrele. (...) Czarna plama na niebie, którą jest tak zwany Worek Węgla w konstelacji Krzyża Południa, uznawana jest za rozgwieżdżoną przyszpiloną oszczepem tamtejszych mieszkańców, jak oni sami przebijają ryby, zagrażające ich ko-bietom przy połowach małży”⁵.

Uwagę zwraca czytelną dla Aborygenów relacja pomiędzy światem niebiańskim a ziemskim. Świat gwiazd i ciał niebieskich był przeniesieniem nie tylko zdarzeń mitycznych, ale też gry sił między ich bohaterami. Gwiazdozbiory były podobnym ich odwzorowaniem jak ślady pozostawione na ziemi: malowidła i ukształtowanie krajobrazu. W konsekwencji świat niebieski był modelem dla przemian rzeczywistości ziemskiej. Kod gwiazdny służył przede wszystkim układom kalendarzowym, kiedy pory roku, czas zbiorów odpowiednich roślin bądź polowań na zwierzęta wyznaczały heliakalne wschody odpowiednich gwiazd czy gwiazdozbiorów. Czy wobec tego nie należałoby zbadać, w jakim stopniu przestrzenny kod horyzontalny przekłada się także na wertykalny?

Za punkt wyjścia posłużył rozbudowany kompleks mitów Bagadjimbiri. Ten pochodzący od Karadjeri i sąsiednich społeczności Kimberley zbiór wędrowek pary przodków został zebrany przez Ralpha Piddingtona, a jego skót opublikowany w latach 1931-1933⁶. Bagadjimbiri są klasyczną stwórczą dwójką przodków wędrujących wzdłuż wybrzeży północno-zachodniej Australii od miejsca wyłonienia na terytorium plemienia Nagamada (południowi sąsiedzi Karadjeri), do „odejścia” w okolicach Anna Plains Station. Zgodnie z opisem Piddingtona: „Kiedy Bagadjimbiri powstał z ziemi, byli parą psów dingo⁷. Później stali się olbrzymimi ludźmi, sięgającymi nieba, a kiedy umarli, ich ciała stały się

³ Ch. Mountford, *Nomads of the Australian Desert*, Sydney 1976, s. 13.

⁴ „Zasadniczo tubylcy zdają się zwracać niewiele uwagi na szczegóły [nieba], ponieważ w niewielkim stopniu wiążą się z ich życiem codziennym i zdobywaniem żywności”. B. Spencer, J. F. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, New York 1904, s. 623.

⁵ C. S. Coon, *Hunting Peoples*, cyt. wyd., s. 323.

⁶ R. Piddington, *Water-Serpent in Karadjeri mythology*, „Oceania”, 1930/31, nr 1, s. 352-354; M. i R. Piddington, *Report on field work in North-Western Australia*, „Oceania”, 1931/32, nr 2, s. 352-358; R. Piddington, *The totemic system of the Karadjeri tribes*, „Oceania”, 1932, nr 4, s. 373-400; R. Piddington, *Karadjeri initiation*, „Oceania”, 1932-33, nr 3, s. 46-87. Zob. też: F. D. McCarthy, *The story of the Mungan or Bagadjimbiri brothers*, „Mankind”, 1961, vol. 5, nr 10, s. 420-425; A. J. Peggs, *Notes on the Aborigines of Roebuck Bay, Western Australia*, „Folklore”, 1903, vol. 14, nr 4, s. 324-367.

⁷ Mimo że legenda mówi później o ich matce, tubylcy zaznaczają, że bracia nie urodzili się normalnym sposobem, lecz po prostu wyłonili się z ziemi [przyp. R. Piddington].

bulainj (węzami wodnymi), podczas gdy ich *bilyur* (duchy) przeistoczyły się w Obłoki Magellana⁸. Bagadjimbiri (albo Mungan – w wersji Njumał, południowych sąsiadów Kardjeri podanej przez McCarthy'ego⁹) są demiurgicznymi twórcami krajobrazu oraz inicjatorami płciowości z jednej, rytuałów inicjacyjnych z drugiej strony. Ich aktywność stwórcza związana była z wyposażaniem przemierzanego terytorium tak w źródła wody, jak i działania rytualne. Jako twórcy krajobrazu, Bagadjimbiri niosą ze sobą sakralne wyposażenie, którym należy posługiwać się w czasie ceremonii inicjacyjnych: główną rolę w micie odgrywa *pirmal*, czyli długa płaska deska, dłuższa (ok. 1,5 m) i węższa (ok. 10 cm) od centralnoaustralijskiej czuringi¹⁰, poza tym warkotka (*kaliguru*) oraz kamienny nóż do obrzezania (*dżimari*). *Pirmal* jest lokalnym odpowiednikiem kija *mauwulan* znanego z mitu Djanggawul z Ziemi Arnhema oraz rozslawionego przez Eliadego słupa *kauaua* klanu Achilpa z centralnej Australii¹¹. Analogicznie do *mauwulanu* sprowadza wodę po wbiciu w ziemię, podobnie jak *kauaua* jest niesiony przez Bagadjimbiri jako widzialna egzemplifikacja ich mocy tworzenia kraju. Ostatecznie zostaje przeniesiony na niebo w następujących okolicznościach.

Bagadjimbiri wędrując, przekształcają świat, wyposażając jego zjawiska w dodatkowe elementy. Spotkawszy płaszczkę ciskają w nią *pirmalem*, i odtąd płaszczyki mają długie ogony zakończone kolcami jadowymi. W czasie polowań posługiwali się także bumerangiem, ale go zgubili, co pozwoliło skopiować go Aborygenom. Kij ten widoczny jest dziś na niebie w postaci Krzyża Południa¹², ale mit nie mówi bezpośrednio, jak się tam znalazł.

Mitologia Bagadjimbiri silnie ciąży w stronę ustanowienia układów gwiezdnych. Nie dziwi więc ich następne działanie. Bracia niosą ze sobą oprzyrządowanie niezbędne do przeprowadzenia ceremonii inicjacyjnej, po czym kolejno je wykorzystują: nożem (*dżimari*) wycinają sakralne wzory na warkotce i *pirmalu*. Potem młodszy brat kręci warkotką i udaje mu się ją obracać, wywołując odpowiedni dźwięk. Jednak potem próbuje zakręcić *pirmalem*, czego robić nie powinien, gdyż tabliczka jest zbyt ciężka. Urywa się więc i odlatuje na niebo. Można go odtąd widzieć jako pas ciemnej materii rozciągający się wzdłuż Drogi Mlecznej od Centaura do Orła.

Byłby to klasyczny przykład na mityczny antywzorzec (jak nie należy postępować z sakralnym przedmiotem), jednak w Australii wielokrotnie spotykamy mit o urwanej warkotce. Wydaje się, że motyw obecny w micie Bagadjimbiri jest jego lokalnym wariantem. Także u Lunga z Kimberley urywa się warkotka i ulatuje w niebo jako Worek Węgla,

⁸ R. Piddington, *Kardjeri initiation*, cyt. wyd., s. 48.

⁹ F. D. McCarthy, *The story of the Mungan or Bagadjimbiri brothers*, „Mankind”, 1961, vol. 5, nr 10, s. 420-425.

¹⁰ Eliade błędnie uważa *primal* za „kij do rzucania”, M. Eliade, *Religie australijskie; wprowadzenie*, Warszawa 2004, s. 41.

¹¹ Analiza relacji *kauaua* i *mauwulan* została przeprowadzona w artykule: A. Szyjewski, *Myth and Australian Aboriginal Identity*, w: *Religions and Identities in Transition*, I. Borowik, M. Zawila (red.), Kraków 2010, s. 187-197.

¹² W plemieniu Burung (Booroong) znad jez. Tyrrell (zach. Wiktorii) ciśnięty w niebo bumerang (Won) herosa Totyarguila (Altair) to gwiazdozbiór Corona Australis. Z kolei u Ngarrindjerri (Narrinyeri) znad ujścia Murray Krzyż Południa to Płaszczyzna Nungunari.

a kobietom nie wolno tego wiedzieć¹³. Wersja Murinbata¹⁴ z Ziemi Arnhema mówi, że Człowiek-Apostol¹⁵ Kurrapun zrobił pierwszą warkotkę¹⁶ i zaczął ją obracać, ale urwała mu się i wpadła do wody, gdzie zaplątała się w sieci dwóch dziewczyn. Przestraszyły się, myśląc, że to zła i straszna rzecz. Istotnie, spostrzegłszy co się stało, mężczyźni uprowadzili, a następnie zabili dziewczyny, ukryli ciała i w tym samym tajemnym miejscu (*mambana*) schowali warkotkę. Podobny mit o urwaniu kręconej na sznurku warkotki występuje u Warramunga, winowajcą jest ptak Fletówka Górnik¹⁷. Nie zawsze więc warkotka ucieka na niebo i przekształca w istotny obiekt. Oznacza to, że motyw nie jest inwariantny, ale niebiańskie odwzorowania są jedną z możliwych i istotnych konotacji.

Sami Bagadjimbiri także ostatecznie przenieśli się na niebo. Ngariman (Kuna Workowata) zabija ich, gdyż urazili go swoim śmiechem. Wówczas ich matka, Dilga wypuszcza z piersi tyle mleka, że zatapia ono mordercę, a ich ożywia (istnieją też warianty z wodą bądź krwią menstruacyjną w miejsce mleka). „Ich duchy (*bilyur*) ostatecznie przeniosły się do nieba, gdzie utworzyły Obłoki Magellana, podczas gdy ich ciała stały się *bulainj* (wodnymi węzami)”¹⁸, konkluduje Piddington.

Karadjeri, jak zauważa Piddington, nie mają jednorodnych, ściśle ustalonych konceptów na temat relacji niebo – ich terytorium¹⁹. Przeważa opinia, że gwiazdy są duchami zmarłych mężczyzn i kobiet Czasu Snu²⁰. Mogą być jednak nie tyle samymi duchami *bilyur*, co ich niebiańskimi odwzorowaniami przedstawianymi bądź przez kule światła, bądź przez błyszczące muszle łodzików²¹. Kiedy łodzik ginie, jego muszla spada na ziemię w postaci spadającej gwiazdy. Istnieje także przekonanie, że gwiazdy spadają albo po śmierci znaczącego mieszkańca ziemi, albo że są to kawałki gnijącego ciała herosa Czasu Snu, Mareli, pochowanego na szczycie Kosmicznego Drzewa. Jeśli zaś gwiazdy czy ich układy są *bilyur*, to by znaczyło, że także przedmioty, elementy wyposażenia przodków Czasu Snu, takie jak *pirmal* mają swoje duchy, przenoszone na niebo.

¹³ Ph. Kaberry, *Aboriginal women sacred and profane*, London 1939, s. 12.

¹⁴ W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney 1966, s. 32-43; R. Robinson, *The Feathered Serpent*, Sydney 1956, s. 27.

¹⁵ *Struthidea cinerea* – szary ptak dzienny znany ze swej gadatliwości.

¹⁶ U Robinsona: Kurrapun dostaje pierwszą warkotkę Karwadi od „swego ojca Kunmanngura”.

¹⁷ *Oreoica gutturalis* – ang. *bellbird*. S. Gillen, *Northern Tribes*, cyt. wyd., s. 409-411.

¹⁸ R. Piddington, *Karadjeri Initiation...*, cyt. wyd., s. 51. Istnieje kilka wersji śmierci Bagadjimbiri. W większości z nich nie wspomina się o ich ożywieniu. W najprostszej wersji umierają po prostu z wycieńczenia i starości, podczas gdy inne wersje legendy wskazują, że Dilga utopiła ich morderców bądź w wodzie, używając swego kijakopaczki podobnie jak sami Bagadjimbiri używali *pirmala*, bądź w swojej krwi menstruacyjnej [przyp. – R. Piddington]. Epizod z mlekiem z piersi matki wysłanym na poszukiwanie młodszego brata występuje też w mitach Worgaia o braciach Bram-Bram-bult. R. H. Mathews, *Ethnological notes on the Aboriginal tribes of New South Wales*, Sydney 1905 (4), s. 365.

¹⁹ R. Piddington, *The totemic system of the Karadjeri tribes*, cyt. wyd., s. 394.

²⁰ M. Piddington, R. Piddington, *Report of field work in north-western Australia*, „Oceania”, 1931-32, nr 2, s. 354.

²¹ *Nautilus pompilius* – rodzaj głowonoga o charakterystycznych, błyszczących białych muszlach. Jego związek z Księżycem i niebem u Yolngu opisuje R. M. Berndt, *A'wonguri-‘mandsikai song cycle of the Moon bone*, „Oceania”, 1948/49, nr. 19, s. 16-50.

Mit Bagadjimbiri ewidentnie wiąże ze sobą dynamiczny obraz zmiennego nieba i ceremonie inicjacyjne, których elementy odnoszone są do poszczególnych gwiazdozbiorów, z wyróżnieniem takich ciał, jak Droga Mleczna, mgławica Worek Węgla, Krzyż Południa, Obłoki Magellana lub ich zamienniki – Alfa i Beta Centauri. Fakt ten skłania do uważniejszego rozpatrzenia analogicznych relacji w innych mitach australijskich, zwłaszcza że daje to dodatkową moc eksplanacyjną dla rozbudowanej symboliki mitycznej.

Z Kimberley sąsiadują Pintubi, związani z tradycją pustynną. W ich mitach symbolika ascencji zyskuje dodatkowy wymiar. „Pindupi [=Pintubi] wierzą, że Droga Mleczna to wielka *tulku* (czuringa). Kiedyś w *Llingakura* (kraj totemiczny Mrówek) inicjowano chłopca-Mrówkę; kobiety tańczyły ku jego czci, podczas gdy mężczyźni go obrzezywali. W buszu ukryła się demoniczna kobieta (*kunka mamu*), która chwyciła za penisa chłopca i prowadziła go do swojej pochwy, przytrzymując silnie wargami sromowymi. W ten sposób zostali połączeni, chłopiec na górze, a kobieta na dole. Unieśli się wysoko na niebo i zmienili w Drogę Mleczną. Mężczyźni szukali zaginionego chłopca. Jeden spojrzał w górę i zobaczył parę na niebie. Mężczyźni ciskali w nich kamieniami *nankara* (*mapamu*), ale byli zbyt wysoko, by ich dosięgnąć. Pindupi nazywają Drogę Mleczną *Ngantanuta* (»Szepieni Razem«)”²².

Ten sam termin *Ngantanuta* oznacza Drogę Mleczną i psy szczipione po stosunku. Jak zauważa analizujący ten mit Róheim, postrzeganie w Drodze Mlecznej struktury dualnej kieruje ku znanego sakralnego parafermalium Aranda, zwanego *Ambilyerikirra*, stanowiącego analogiczną konstrukcję²³. Interpretacja dokonana przez Róheima jest w tym wypadku klasycznie freudowska, wszystkie symbole są nawiązaniem do sceny pierwotnej, czyli obserwowanego przez syna stosunku rodziców. Dla nas ważne jest, że w micie tym, podobnie jak w analogicznymi micie Pitjantjara, powstanie Drogi Mlecznej zostaje powiązane z ceremonią inicjacyjną. Mit w wersji Pitjantjara zaczyna się od starszego mężczyzny, z którego osłony na penisu (*matati*) powstał młody chłopiec. Osłonkę zwał wiatr, dlatego mężczyzna nie mógł znaleźć chłopca, co rozgniewało starszyznę, gdyż chłopiec nie był obrzezany. Kiedy go tropili, znalazła go kobieta demon (*mamu*) i uwięziwszy jego penis w pochwie, uniosła się na niebo, tworząc Drogę Mleczną w postaci dwóch połączonych czuring (u Pitjantjara *kuntanka*). Połączenie to nie tworzy się jednak z dwóch ściśle przylegających elementów jak w przypadku *Ambilyerikirry*: jest to po prostu *wanina*, utworzona z dwóch czuring nasadzonych jako poprzeczki na drewnianą tyczkę. W efekcie tworzy się podwójny krzyż (‡), owinięty wokół sznurem z włosów, pokrytym puchem.

W wersji mitu pochodzącej od Nambutji, idea połączenia zostaje rozciągnięta na wszystkich uczestników ceremonii. „Wielu *Wati tukutita* (przodków w ludzkiej postaci) wyłoniło się w *Eripilangula* (Wielki billaboong). Poszli do *Ngitji* (Ogień) i rozpalili ogień, tam gdzie wzbił się dym, teraz wznosi się wielka wydma. Potem poszli do *Antjilpiri* (Billaboongu) i zasiedli wokół źródła wody. Wysłano posłańca, przybranego szczurzymi ogo-

²² G. Róheim, *The Riddle of the Sphinx*, cyt. wyd., s. 56-57.

²³ Zob. A. Szyjewski, *Dlaczego zginął klan Achilpa?*, cyt. wyd., s. 34-35.

nami (*mani*) i zdobionego, by wezwał innych ludzi na *corrobori*. Zebrało się wielu ludzi z *Wayungari*. Miano obrzezać chłopca, który leżał na brzuchu. Bili go swoimi tarczami. Było tam wiele kobiet, które tańczyły (*wintimi*²⁴). Położyli chłopca na tarczy, dali mu osłonę na penisa i związali włosy, czyli zrobili *pukuti*. Potem długo nieśli go na zachód na plecach, aż dotarli do Alwaritji (węgiel). Tam obrzezano wielu chłopców. Na wszystkich wyrosły pióra podobne do piór orła klinoogonowego, podobnie jak na mężczyznach i kobietach. Mężczyźni i chłopcy mieli na głowach *wanini*. Połączyli swoje *wanini* ze sobą i usiedli na nich wszyscy jak na stole. Połączone *wanini* były jak jedna *wanina*; odlecieli na niebo w postaci orłów klinoogonowych, a ich *wanini* stały się Droga Mleczną²⁵.

Nambutji nazywają Drogę Mleczną *Yulparari* „Ogrodzenie”, gdyż składa się z wielu połączonych *wanin*. Jest to miejsce odwiecznego przebywania przodków (*kutu nyinayi tukutita*), podobnie jak inna *wanina*: Krzyż Południa. Tym samym mity tradycji pustynnej toczą się zgodnie ze schematem korelacji:

rozdzielenie : połączenie :: ziemia : niebo

podczas gdy głównym tematem Karadjeri była odwrotność tego układu, a więc rozdzielenie sakralnego przedmiotu prowadziło do ascencji na niebo. *Pirmal* ulatuje w niebo, gdzie widać go w postaci czarnego kształtu wzdłuż Drogi Mlecznej od Centaura po Orła²⁶. W innym wariantcie jeden z braci siedzi na warkocie (*minburu*), a drugi go holuje, póki nie pęka sznur z ludzkich włosów²⁷. W efekcie tego zdarzenia Droga Mleczna ulega podziałowi, staje się strukturą dwudzielną, w której wspomniany czarny pas jest równikiem Galaktyki. Operatorem jest w obu przypadkach Droga Mleczna, warto się więc bliżej przyrzec jej rozumieniu w Australii. Omówione mity wyraźnie wskazują bowiem na istotną rolę Drogi Mlecznej w aborygeńskich systemach kosmologicznych.

Jedną z podstawowych dla Aborygenów analogizacji dosyć otwarcie odwołuje się do kompleksu symbolicznego *axis mundi*. U Barda w Kimberley pojawia się jako mit o wycięciu pierwszych czuring z pnia świętego drzewa *Bandara*. Ponieważ jest to zarazem drzewo, po którym przodek Galalang wspiął się na niebo po śmierci, łączy więc funkcje inicjacyjne i kosmologiczne. Galalang jest widoczny na niebie jako ciemne piętna Mlecznej Drogi, a jego przystroj głowy to α i β *Centauri*²⁸. Także na południu, Nukunu z południowych Gór Flindersa mówią o Drodze Mlecznej jako o wielkim drzewie, które jednocześnie jest słupem ceremonialnym *Urumbula*. Drzewo w Czasie Snu uległo zniszczeniu, zostały tylko jego fragmenty w postaci Drogi Mlecznej z jednej, a *songline* – kompleksu elementów krajobrazu, pieśni i obrzędów z drugiej strony²⁹. Jeszcze silniej motyw ten mani-

²⁴ Kobięcy taniec ceremonialny w czasie inicjacji męskich, nazywany *ndaperana*. [przyp. G. Róheim].

²⁵ G. Róheim, *The Riddle of the Sphinx*, cyt. wyd., s. 109-110.

²⁶ R. Piddington, *Karadjeri Initiation*, cyt. wyd., s. 50-51.

²⁷ Tamże, s. 53.

²⁸ E. A. Worms, H. Petri, *Australian Aboriginal Religions*, Leura 1998, s. 32, 152-153.

²⁹ P. A. Clarke, *Aboriginal cosmic landscape of Southern South Australia*, „Records of the South Australian Museum”, 1997, nr 2, s. 134; L. A. Hercus, *Nukunu Dictionary*, Canberra 1992, s. 13-16.

festuje się w mitologii Tjapworung, gdzie Drzewo Kosmiczne Maroona zostaje podpalone przez przodka Jiurna, by uniemożliwić powrót z nieba jego braciom – gwiazdom Krzyża Południa. Spalony pień rozdziela odtąd Drogę Mleczną czarnym piętnem³⁰. Droga Mleczna jest więc na południowym wschodzie kontynentu traktowana jako pozostałość Drzewa Kosmicznego, znak katastrofy kosmicznej, która obaliła *axis mundi*.

Analogiczny kompleks spotykamy u Aranda z centrum kontynentu. Zgodnie z interpretacją Theodeora Strehlowa Aranda widzą Drogę Mleczną (*Amewara/Amiwerre*) jako obrzędowy słup – *tnatantję*, zwaną *Amewara Tnatantja* „Słup Drogi Mlecznej”. Artysta Aluritja, Virdianha Nhunga Marvyn-anha McKenzie podaje wersję mitu przodka klanu Achilpa, w której wędruje on na południe, śladem rozwiewanego przez wiatr puchu, chcąc się przekonać, skąd on się bierze. Odnajduje wreszcie wyrastający z wód Zatoki Spencera słup *tnatantja* tak wielki, że sięga nieba (dlatego zwany jest *Amewara Tnatantja*)³¹. Zagadka tego związku słupa z niebem jest w tym przypadku prosta. Wiatr zwiewa ze słupa ozdoby, które unoszą się w niebo jako kłaczki puchu, a więc stają się Drogą Mleczną, widzianą w tej właśnie postaci. Dlatego pieśń cytowana przez Strehlowa zdaje się silnie łączyć słup i Drogę Mleczną:

„Wielki Słup Mlecznej Drogi śle nieprzerwanie błyski światła,
Na zawsze rzuca migoczący odbłask ognia na niebo,
Na zawsze zapala jasną czerwień,
Na zawsze drży z głębokiej żądzы,
Przyciąga do siebie ludzi swymi skłonami,
Nieprzerwanie przyciąga wszystkich ludzi, gdzie by nie byli.
Zwężające się morze pochłania go na zawsze,
Wzbierające fale pochłaniają go na zawsze,
Morze zawsze zwężające się, na zawsze go pochłania.
Wielki Słup Mlecznej Drogi
Stoi wbity w dno morza, rozbrzmiewa głośno, bez przerwy,
Morze wypełnione kawałkami piany,
Na zawsze rzuca migoczący odbłask ognia na morze,
Słup wypełniony kawałkami piany”³².

Co ciekawe, ta forma *axis mundi* także podlega katastrofie: skradziona przez Ilbumerakę zostaje złamana³³.

Niezależnie od formy słupa obrzędowego u Aranda występuje także idea symbolizacji Drogi Mlecznej jako drzewa, odpowiadająca ogólnaustralijskim preferencjom. Jak mówi mit, praprzodek *Aroa* (człowiek-Wallaby), z Tailitnama w górach Macdonnella,

³⁰ A. Massola, *The Legend of Lake Buninjon*, „Victorian Naturalist”, 1961, vol. 78, nr 8, s. 238-239. Zob. też: *Mudrooroo, Mitologia Aborygenów*, Poznań 1997, s. 59-60.

³¹ Za: <http://marvymc.multiply.com/journal/item/7> [dostęp: 17 VII 2011].

³² T. G. H. Strehlow, *Aboriginal Australia; Language and Literature*, „Hemisphere, an Asian-Australian Magazine”, 1962, vol. 6, nr 8, s. 2-7; zob. tegoż, *Songs of Central Australia*, cyt. wyd., s. 179-181.

³³ T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions*, cyt. wyd., s. 24-25.

oślepi i upadł. Odnaleziono go z głową wbłą w ziemię. Ponieważ nikt nie zdołał go uwolnić, wielcy przywódcy klanu Wallaby, Lintjilbmara, Ljinnatakua i Inkalbyrka zorganizowali wielki zlot wszystkich ludzi-Wallaby. W efekcie zbiorowym wysiłkiem uwolniono głowę przywódcy³⁴ i przeniesiono go do jaskini, w której kryją się dusze wszystkich Wallaby, co oznacza, że stał się zbiorową duszą gatunku. Lintjilbmara naraził się jednak nieznanej z imienia złej istocie³⁵, która rozpałała wielki ogień, przed którym schronił się na niebo. Ponieważ miał piękne, jasne, długie włosy, rozsypały się po niebiosach w postaci Drogi Mlecznej („włosy spływają na niebo niczym rzeka”), a jeden z pukli spadł na ziemię, gdzie stał się eukaliptusem (drzewem kauczukowym *Ulumba/tjuanba*). Po nim Księżyc (*Taia*) wspina się co wieczór na niebo. Ciało Lintjilbmara utworzyło zaś czarne piętno na tak powstałej Drodze Mlecznej³⁶. Dwie relacje symboliczne zdają się tu być pierwszorzędne. Po pierwsze Droga Mleczna ma tę samą naturę, co eukaliptus *Ulumba*; odwołuje to bezpośrednio do idei Drzewa Kosmicznego i *axis mundi*. Po drugie włosy stają się wiodącym symbolem, co ma oczywiste konotacje rytualne: pieśń o *aroa* śpiewa się w czasie inicjacji, kiedy pobudza się włosy adeptów do rośnięcia, a więc ich samych do dojrzewania. W konsekwencji rozumiemy obecność włosów w micie Bagadjimbiri. Bracia mają bowiem **obfite włosy**, którymi obdzielają inne gatunki zwierząt, a z drugiej strony, *pirmal*, który się urywa i leci w niebo by stać się Droga Mleczną, był umocowany na sznurku z **ludzkich włosów**.

Z dotychczasowych ustaleń wynika, że kompleks mityczny Drogi Mlecznej w Australii opiera się na sakralnie poświadczonych relacji równoważności:

Droga Mleczna = Drzewo Kosmiczne = Słup obrzędowy

Równoważność tę wyznacza dwudzielnosc konstrukcji struktur: mityczne Drzewo Kosmiczne *Ulumba* czy *Maroona* zostaje podpalone albo rozszczepione; słup lub tablica obrzędowa łamie się lub rozpoławia. Jak wiadomo, Drogę Mleczną rozdziela na pół pas ciemnej materii, zaczynający się w gwiazdozbiorze Orła, a kończący ciemną mgławicą Worek Węgla pod Krzyżem Południa. Przez Aborygenów jest więc traktowana jako niebiański dowód prawdziwości mitu katastrofy kosmicznej.

Kolejny układ symboliczny opiera się na skojarzeniach ornitomorficznych. Jego rozpatrywanie zaczniemy od analizy tradycji Darkinung (Darkinjung) z okolic Sydney w Australii południowo-wschodniej. W rolę *axis mundi* wchodzi u nich lokalne wzniesienia,

³⁴ Przekształcenie tego motywu widać w micie sąsiadów Karadjeri, Yawuru znad zatoki Roebuck w Kimberley. Oszukany przez człowieka-Wachlarzówkę jego wuj nabija się na wbity w ziemię ostry kij i nikomu nie udaje się go wyciągnąć. Kiedy wreszcie kij zostaje wyrwany przez dwóch braci-siłaczy, leci w niebo i staje się łańcuchem gwiazd w środku Drogi Mlecznej. A. J. Peggs, *Notes on the Aborigines of Roebuck Bay, Western Australia*, „Folklore”, 1903, vol. 14, nr 4, s. 362.

³⁵ Powinno tu chodzić o Achilpa, Kunę Workowatą, wówczas mit byłby wysoce paralelny do mitu Bagadjimbiri.

³⁶ T. G. H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, cyt. wyd., s. 372, 424-427; tenże, *Aranda Traditions*, cyt., wyd., s. 98.

ozdobione bogatymi rytami, zwane *Burragurra* (Devil's Rock) i Yango. Zgodnie z zapisaną przez W. A. Squire'a tradycją³⁷, Baiame stworzył dwóch mężczyzn, z których jeden – Boobardy „Ojciec” – został przodkiem ludzi, podczas gdy drugi umierał z głodu, gdyż nie chciał polować na zwierzęta. Jednak kiedy Boobardy chciał się nim zająć, okazało się, że mężczyzna zniknął, stał się niewidzialny. Boobardy zobaczył jedynie jego ślady, podobne do odcisków stóp emu (!), ale tylko jednej, prawej nogi. Boobardy poszedł za nimi, wspinając się na wzgórze zwane *Burragurra*. Odtąd na wzgórzu znajduje się wiele odcisków prawej łapy emu, zwane *Dhinna-wan* „Mocna Stopa” lub *Mundowa*; jest też wizerunek człowieka z jedną nogą. Boobardy chciał nakłonić swego towarzysza, by wrócił do obozu, ten jednak szedł dalej na zachód. W końcu dotarł do wielkiego drzewa, wyciął w nim stopnie i wspiał się na samą górę. Drzewo dosięgło nieba i mężczyzna zniknął w chmurze na górze. Drzewo jest odtąd widoczne jako Krzyż Południa, a nacięcia na jego pniu tworzą gwiazdy Drogi Mlecznej.

W innym wariancie tej historii twórcą ludzi i rzeźby terenu był Daramulun (zwany też na tym obszarze *Wabooee*) i to on właśnie wstąpił na niebo w ten sposób, że odbijał się swoją jedną nogą od takich szczytów, jak Mt. Warong, Mt. Warrawalong oraz *Burragurra*, jednocześnie je spłaszczając i zostawiając widoczne ślady. Ostatni krok postawił na górze Yango (*Yengo* – „Kamienny Stopień”) i odszedł na niebo.

Na ile można wnioskować z analogii, jest to mit pochodzenia śmierci, w którym dwóch adwersarzy (istnieje między nimi konflikt o kobietę o imieniu Numbardy „Matka”) wybiera różne sposoby egzystencji w świecie. Boobardy poluje, żeni się z Numbardy i umiera jak każdy człowiek, natomiast Wabooee (Daramulun?) nie chce polować i rozmnażać się, ostatecznie odchodzi na niebo. Środkiem ascencji jest drzewo pokryte karbami, przeznaczonymi do wspinania, ewentualnie góra sięgająca nieba. Jak łatwo wykazać, wszystkie postacie występujące w tym micie mają swoje odwzorowanie w figurach ceremonii inicjacyjnej *bora/burbung*³⁸. Jak wiadomo z opisów Howitta i Matthews'a, gruntu ceremonialny składa się z dwóch obszarów oczyszczonej ziemi, większego (Kamilaroi: *bora*; Wiradjeri: *burgung*) i mniejszego (Kamilaroi: *goonaba*; Wiradjeri: *gumbu*), Połączone są podłużną drogą (Kamilaroi: *thun-burran*; Wiradjeri: *tarambul*), wzdłuż której ustawiane są ważne dla procesu inicjacyjnego symbole i figury. Wędrowka okrytych matami adeptów z większego do mniejszego kręgu (i z powrotem) jest równoważna przemieszczeniu między tym a tamtym światem, a droga staje się w tej metaforyzacji Drzewem Kosmicznym³⁹.

Zgodnie z informacjami pochodzącymi od Matthews'a⁴⁰, jedynie większa polana nazywa się *Bora*, mniejsza to *bunbul*, a u Kamilaroi *goonaba*. *Bora* ma w centrum ognisko, a ota-

³⁷ W. A. Squire, *Ritual, myths and customs of the Australian Aborigines*, West Maitlands 1896.

³⁸ R. H. Matthews, *The Bora, or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe*, „The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland”, 1895, vol. 24, s. 416; tenże, *The Burbung ceremony of the Darkinung tribes*, „Proceedings of the Royal Society of Victoria”, 1897, vol. 10, s. 3.

³⁹ Szczegółowo relacje te rozpatruje Johanna Blows w pracy: *Eagle and Crow; an exploration of an Aboriginal myth*, New York-London 1995.

⁴⁰ R. H. Matthews, *Bora of Kamilaroi Tribes*, „Proceedings of the Royal Victoria Society”, 1897, nr IX, s. 143-148.

czają ją galerie dla widzów, natomiast *bunbul* otoczony jest przez drewniane pale. Symbolika tych konstrukcji jest bardzo rozbudowana⁴¹, z silnie zaznaczonym wątkiem seksualnym (ścieżka *thoonburnga* jest symbolicznym odpowiednikiem fallusa *thoon*, tak jak sama polana *bora* łona, otaczające *bunbul* pale wyobrażają penisy wszystkich inicjowanych mężczyzn), najistotniejszy jednak dla zrozumienia mitu jest fakt, że duża polana (*bora*) oznacza ziemski obszar działania Baiamego i innych sił sakralnych, podczas gdy mniejsza (*bunbul*) to odpowiednik zaświatowej siedziby Baiamego z Czasu Snu. W efekcie istnieje równowaga *bunbul* = Bullimah, a odejście inicjowanych adeptów w busz odpowiada przejściu do dziedziny sakralnej. Ponieważ zwykle określenia ścieżki są nazwami o charakterze fallicznym⁴², zatem otrzymujemy ekwiwalencję:

ścieżka inicjacyjna ≡ Drzewo Kosmiczne ≡ fallus Daramuluna/Kruka ≡ Droga Mleczna

Zwraca uwagę postać jednonogiego mężczyzny, identyfikowanego z Daramulunem, który jest niewidzialny i zostawia po sobie odciski stopy emu. Daramulun jest duchem inicjacji, nosicielem głosu warkotki. Dlaczego jednak wspina się na niebo, a przede wszystkim dlaczego zostawia po sobie ślady łapy emu?

Aby to zrozumieć, musimy rozpatrzeć kompleks mitów należących do grupy Worgaia (Wergaia) ze środkowej Wiktorii, obejmującej m.in. takie plemiona, jak Wotjobaluk czy Boorong (Warkawarka). Jego treść stanowi polowanie dwóch braci, zwanych Berm-berm-gla (Warkawarka) bądź Brambrambult (*Bram-Bram-bulaty* „dwóch Mężczyzn”, Buledji Brambimbula) na ogromnego, demonicznego Emu Tchingala lub Ngindyala (*Ngin'-dyal*). W micie Wotjobaluk⁴³ potworna kanibalka Ngindyal, przybrawszy postać ogromnego Emu, terroryzowała okolice Wombagruk. Miała tam swoje gniazdo, gdzie wysiadywała jedno jajo, zabijając tamtejszych mieszkańców i żywiąc się ich ciałami. Uciekając przed nią, Kruk schował się w górskiej grocie, która miała drugie wyjście. Korzystając z niego, zdołał uciec, ale Ngindyal rozbiła **uderzeniem stopy** górę, tworząc Przepaść Rose'a. Kruk uciekł w końcu poza granice jej terenów łowieckich, ale spotkał braci Brambrambult i razem postanowili zapolować na Ngindyal. Podprowadzeni przez Kruka bracia podeszli z **dwóch stron** do gniazda i zaczęli rzucać oszczepami w atakującego ptaka. W końcu umierający Ngindyal zaczął uciekać, ale ostateczny cios zadał mu Wity-gark, skowroniec zaroślowy (*Mirafra cantillans*), australijska odmiana skowronka, który ukrył się pod zerwaną zieloną gałązką. Teraz Brambrambult wykonują niezwykle działanie. „Potem Brambrambult rozdzielili każde pióro Ngindyal **na dwoje**, rzucając jedną połowę piór na kupkę **po prawej** stronie, a drugą połowę na kupkę **po lewej** stronie. Jedna z kupek stała się samicą, a druga samcem obecnych emu, które są o połowę mniejsze od

⁴¹ Zob. A. Szyjewski, *Religie Australii*, cyt. wyd., s. 186-187; M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne; narodziny mistyczne*, Kraków 1997, s. 19-21.

⁴² R. H. Mathews, *Phallic Rites and Initiation Ceremonies of the South Australian Aborigines*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, 1900, vol. 39, nr 164, s. 635.

⁴³ R. H. Mathews, *Ethnological notes on the Aboriginal tribes of New South Wales*, Sydney 1905, s. 365-368.

Ngindyal. Swoimi czarami Brambrambult sprawili też, że emu wysiadują kilka jaj zamiast jednego. Wspomniane tu rozdarcie piór można łatwo zaobserwować na piórach wszystkich emu, które są podwójne, mają dwie lotki⁴⁴.

Istotnie emu mają pióra o podwójnej stosinie, z głównymi i wtórnymi chorągiewkami. Tu zostaje to wykorzystane do symbolizacji rozdzielania, powtarzającej się w przekazie wielokrotnie. Bracia atakują Ngindyal z lewej i prawej strony (dzięki czemu ptak miota się od jednego do drugiego, za każdym razem otrzymując cios), potem rozdzielają pióra na dwie strony, które zyskują konotacje odmiennych płci.

Zdarzenia polowania kryją w sobie istotne odwołania astralne. Przebiegający błyskawicznie ptak przestraszył kolejnego przodka, Bunę, który skrył się w gałęziach wielkiego drzewa i zmienił w oposa. Odtąd na niebie widać Bunę jako zwierczenie Krzyża Południa, a Tchingala/Ngindyal jako Worek Węgla – ciemny kształt Emu wśród gwiazd. Gwiazdy otaczające strusia (α i β *Crucis*) to oszczepy rzucane przez myśliwych⁴⁵, bracia Brambrambult – α i β *Centauri*, a Kruk – α *Argus* w oddaleniu od całej sytuacji.

Na ile można zrozumieć koncentrując się na Emu symbolikę dwoistości i rozdzielania, zabicie Wielkiego Ptaka jest analogiem mitu katastrofy kosmicznej i rozszczepienia Drzewa. Zdaniem Johanny Blows, żeńska charakterystyka Ngindyal użyta w tekście Mathewsa jest wyborem arbitralnym, Stanbridge, pisząc o sąsiednich Warkawarka, uznaje potwora za męskiego⁴⁶. Symbolizm wynika częściowo z behawioru, emu jest ptakiem emblematycznym dla pory suchej, gdyż wtedy wysiaduje jaja, przy czym robią to zarówno samce, jak i samice, wpisując się w zasadę ekwiwalencji męskiego i żeńskiego. Jest też prawdopodobnie symbolem inicjacji kobiecych, gdyż w południowo-wschodniej Australii świeżo inicjowana dziewczyna otrzymuje po pierwszej menstruacji fartuszek z piór emu (*ngurraty*). Z drugiej strony, w czasie inicjacji młodym chłopcom przyciska się do ust pióra emu pochodzące z okolic odbytu, co ma wiązać się z odorem incestu i zniechęcać do popełniania go. Jeśli Emu jest mitycznym operatorem rozdzielania, to wyjaśnia jego uderzenie stopą w górę, która **rozpoławia** się, czego wariantem są odciski stopy, pozostawiane na szczytach gór otaczających Sydney. Co więcej, Emu jest jednonogi, a więc rozpołowiony.

Jak wynika z mitologii południowego wschodu, można dołączyć Emu do kompleksu symbolicznego *axis mundi*. Zatem w Australii południowo-wschodniej istnieje kilka podstawowych jej wymiarów. Pierwszy stanowi wielki eukaliptus – drzewo kauczukowe (*Ya'ran[do]*), zwane Drzewem Snu⁴⁷, związane z ideą śmierci, zmartwychwstania i as-

⁴⁴ R. H. Mathews, *Ethnological notes on the Aboriginal tribes of New South Wales*, cyt. wyd., s. 367 [wyróż. – A. S.].

⁴⁵ W. Stanbridge, *On the Astronomy and Mythology of the Aborigines of Victoria*, „Proceedings of the Philosophical Institute”, Melbourne 1857, s. 137-140; W. Stanbridge, *Some Particulars of the General Characteristics, Astronomy, and Mythology of the Tribes in the Central Part of Victoria, Southern Australia*, „Transactions of the Ethnological Society of London”, 1861, vol. 1, s. 302-304.

⁴⁶ W. Stanbridge, *Some Particulars of the General Characteristics, Astronomy, and Mythology of the Tribes in the Central Part of Victoria, Southern Australia*, „Transactions of the Ethnological Society of London”, 1861, nr 1, s. 302; J. Blows, *Eagle and Crow; an exploration of an Australian myth...*, cyt. wyd., s. 96.

⁴⁷ M. Artley, *Crux and the Southern Gate*, <http://www.esotericastrologer.org/EAauthorEssays/EAessaysMA3.htm> [dostęp: 18 VII 2012].

cencji. Jest ono opisywane jako złożone z połączonych ze sobą drzew sześciu gatunków – eukaliptus, eukaliptus bukszpanowy (*box-tree*), *coolibah* (odmiana eukaliptusa), rzewnia – *belah* (*Casaurina criscata*) i sosna – na którego najwyższej gałęzi znajduje się gniazdo orla klinoogonowego⁴⁸. W układzie sakralnego krajobrazu odpowiada mu góra w rodzaju Yango⁴⁹, a jego astralnym odwzorowaniem jest Droga Mleczna i Krzyż Południa jako korona. Blows zwraca uwagę na jeszcze jedną symbolizację: tęczę. W micie Euhlayi⁵⁰ Korołaz Bibbi chciał poślubić Wachlarzówkę Deereeree, ta jednak bała się go. Bibbi zbudował wówczas tęczę, by ją olśnić. Po śmierci zmienił się w korołaza, ptaka, który wchodzi po drzewach w szczególny sposób – po spirali (podobnie jak ludzie po spiralnych karbach *mundewur* wchodzi na drzewa).

Zatem nasza równoważność:

Droga Mleczna ≡ Drzewo Kosmiczne ≡ Słup obrzędowy

powinna obrosnąć w nowe znaczenia. Syntagmy mitu wymagają katastrofy kosmicznej, rozdzielania, którego operatorem jest Emu kojarzony z Droga Mleczną. Ostateczne rozwiązanie zagadki tego strusiego ornitomorfizmu reprezentacji Drogi Mlecznej kryje się w jej specyficznym kształcie. Powiedzieliśmy, że katastrofa kosmiczna spowodowała powstanie charakterystycznej przerwy w paśmie Drogi Mlecznej. Patrząc z półkuli południowej, można ją zobaczyć jako ciemny kształt przypominający strusia z wyciągniętą do przodu szyją. Jego głowę stanowi mgławica Worek Węgla, która w mitach staje się rodzajem otworu sięgającego na drugą stronę rzeczywistości, zarazem koncentruje w sobie negatywną moc symboliczną. W całej Australii powtarzają się mity o ogromnym Emu, zabijającym i zjadającym ludzi, jak Marella u Yawuru, Marimari u Karadjeri, Gowa-gay u Euhlayi, Atnulunga u Kaitish czy *Mihirung paringmal* u Tjapwurung⁵¹. Zarazem pełni on istotną rolę w strukturze Kosmosu. Yawuru z Kimberley przypisują niebiańskiemu Emu moc kierowania losami świata: „trzyma dwa sznury, przywiązane do ziemi, aby utrzymać ją w równowadze. Gdyby któryś ze sznurów urwał się lub został przecięty, wówczas

⁴⁸ R. H. Mathews, *Folklore of the Australian Aborigines*, Sydney 1899, s. 11; Orle gniazdo (Mullion Wollai) to u Kamilaroi gwiazdozbiór Corona Borealis, natomiast Altair i Wega to para orłów pilnująca tego gniazda z sześcioma pisklętami (6 gwiazd Korony). Gałąź, na której mieści się gniazdo, to esowaty układ gwiazd między Koroną a Skorpionem, zwany Mundewur, czyli karby wyryte na drzewie do wspinania. W. Ridley, *Kamilaroi and other Australian languages*, Sydney 1875, s. 136, 141-142; K. Langloh Parker, *The Euhlayi Tribe*, cyt. wyd., s. 102.

⁴⁹ Yengo jest silnym sakralnym miejscem, współcześni badacze porównują go do Uluru. U Wiradjeri odpowiada mu Tutewolankal, wzgórze, z którego Księżyc wspiął się do nieba Baiamego Wantangengura (Wantangenjura). R. M. Berndt, *Wiradjeri magic and „clever-men”*, „Oceania”, 1947/48, nr 18, s. 82.

⁵⁰ K. Langloh Parker, *The Australian Legendary Tales*, Sydney 1953, s. 99-100.

⁵¹ Ostatnio Mihirung stał się niezwykle popularnym dowodem na trwałość mitycznej pamięci Aborygenów. Ten wymieniony przez Dawsona (J. Dawson, *Australian Aborigines*, Cambridge 2009 [reprint z 1881], s. 92-93) olbrzymi emu wielkości wzgórze, został w pracy: P. F. Murray, P. Vickers-Rich, *Magnificent Miharungs: The Colossal Flightless Birds of the Australian Dreamtime*, Indiana 2004) uznany za wymarłego 30 tys. lat temu *Dromornithidae*. W 2008, w Niwarla Gabammun we wschodniej Ziemi Arnhemla odnaleziono wyobrażenie emu bardzo przypominające jednego z *Dromornithidae*.

niebo spadłoby na ziemię i wszyscy by zginęli”⁵². Analogicznie Euhlayi z południowego wschodu: „gdyby stracić ducha, który siedzi w centrum nieba, trzymając końce lin z włókna *kurrajong*, do których przywiązana jest ziemia, wówczas ziemia mogłaby pograćzć się w miejscu ciemności”⁵³. Niebiański Emu włada więc losami świata, a jego możliwości obejmują destrukcję Kosmosu.



Niebiański Emu jako ciemne piętna na Drodze Mlecznej.

Rozważmy motyw kosmicznego polowania w tradycji centralnej Australii. Kwestia dualizacji lewe/prawe w skojarzeniu z omawianymi wątkami mitycznymi zostaje tu niemal *explicité* postawiona. Zdaniem Maegraitha⁵⁴, tamtejsza podstawowa metaforyzacja Drogi Mlecznej to rzeka (*Lara*) bądź strumień (*Ulbaia*), dzielący niebo na dwie części kojarzone odpowiednio z obozami Aranda (na wschód od niej) i Luritja (na zachód). Natomiast Luritja twierdzą, że strumień Drogi Mlecznej oddziela od siebie dwóch braci, którzy razem tropili emu. Ci bracia to Altair (α *Aquillae*) i Alshain (β *Aquillae*), zwani Praworęczny i Leworęczny, czemu zapewne odpowiadają arandyjscy wodzowie ludzi-Wallaby: Inkalbyrka (o którym wiadomo, że miał twarz wymalowaną w pasy) i Ljijñatakua (który był leworęczny). Układ ten natychmiast budzi skojarzenia ze znanym z opisu Stannera

⁵² A. J. Peggs, *Notes on the Aborigines of Roebuck Bay, Western Australia*, „Folklore”, 1903, vol. 14, nr 4, s. 362.

⁵³ K. Langloh Parker, *Australian Legendary Tales*, Sydney 1953, s. 32.

⁵⁴ B. G. Maegraith, *Adelaide University field anthropology, Central Australia 10: The astronomy of the Aranda and Luritja Tribes*, „Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia”, 1932, vol. 56, nr 1, s. 19-23.

mitem Murinbata z Ziemi Arnhema. Dotyczy on Staruchy Mutjinggi, zabitej przez dwóch myśliwych: Lewą i Prawą Rękę⁵⁵, i doskonale tłumaczy ich imiona. U Luritja ludożerca starucha zostaje zamieniona na emu, ale pojawia się w dalszej części mitu. Bracia w końcu zdołali bowiem doścignąć emu po śladach zostawionych na dnie strumienia (= pomniejszych gwiazdach Drogi Mlecznej, dokładnie tak samo jak u Murinbata) i zabić. Po przeniesieniu zdobyczy do obozu, upiekli ją w ognisku. Wówczas z dna strumienia wyłoniła się demoniczna *mamu*, przepędziła łowców i zjadła emu, po czym zniknęła z resztą zdobyczy w ziemi. Łowcy wówczas wyruszyli na kolejną wyprawę, ale po upolowaniu emu sytuacja się powtórzyła i powtarza się odtąd w cyklu rocznym. Emu, w kosmologii Aranda i Luritja, wiąże się z mgławicą Worek Węgla, wyraźnie widoczną na tle Drogi Mlecznej. Mgławica jest jego głową, α i β *Centauri* to jego szyja, a ciało rozciąga się do Skorpiona. Ten Emu, jak piszą Spencer i Gillen⁵⁶, jest personifikacją destrukcyjnej mocy *arungkulta*.

Mit polowania na emu, występujący u Aranda i Luritja, wyznacza kolejny szereg korelacji, wynikły z zamiany łowców w zwierzynę łowną:

Dwaj bracia-myśliwi (Lewa i Prawa Ręka) : emu :: Kanibalka *Mamu* : dwaj bracia-myśliwi

co stanowi odwrócenie sytuacji znanej z mitu Murinbata, w którym Mutjingga zjada powierzone jej opiece dzieci, za co sama pada ofiarą pary myśliwych:

Kanibalka *Mutjingga* : zjadane dzieci :: Dwaj myśliwi (Lewa i Prawa Ręka) : *Mutjingga*

Powyższe wnioski analityczne znajdują swoje potwierdzenie w samej materii mitycznej. Mutjingga pojawia się w mitach Murinbata jeszcze raz, tym razem w postaci starej samicy kraba (*bali*). Zgodnie z podanym przez Stannera mitem, kiedyś osłabła i poczuła się źle. Została pochowana, jednak po pięciu dniach zbudowała sobie nową skorupę i wyszła z grobu, tym samym pokazując drogę całej ludzkości. Jednak Kruk pokłócił się z nią, twierdząc, że trwa to zbyt długo. Wyrwał jej oczy i odtąd kraby mają oczy na szypułkach, po czym umarł. Mutjingga próbowała go polać wodą, ale umarł naprawdę i nie dało się go wskrzesić⁵⁷. Tutaj Mutjingga („Starucha”) jest krabem, ale w sporze o konsekwencje śmierci zajmuje miejsce zwykle przypisywane Księżycowi. Nie rozwijając tego wątku, wystarczy powiedzieć, że australijskie mity pochodzenia śmierci mówią o sporze między dwoma reprezentantami świata przodków, z których jeden pragnie ofiarować ludziom nieśmiertelność, co uniemożliwi nieodwracalne działanie drugiego. W Australii (jak w wielu innych częściach świata) tym pierwszym jest (męski) Księżyc, którego ciągłe przemiany faz, znikanie i pojawianie się na niebie stanowią uniwersalny, zapewne niezwykle archaiczny wzorec motywu śmierć/zmartwychwstanie. Drugim najczęściej jest

⁵⁵ W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, „Oceania Monographs”, nr 11, Sydney 1966, s. 40-80.

⁵⁶ B. Spencer, J. F. Gillen, *Native Tribes...*, cyt. wyd., s. 352.

⁵⁷ W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney 1966, s. 155.

ptak: Ibis⁵⁸, Indyk⁵⁹, Gołąb⁶⁰, Kruk⁶¹, ale może też być antropomorficzny przodek⁶², Kangur bądź Kuna Workowata⁶³ oraz Dingo. Mutjingga, stając po stronie Księżyca, traci swoje demoniczne cechy, ale jednocześnie zyskuje męską moc łowcy. W konsekwencji mitologiem inicjacyjnego kanibala ściśle wiąże się z symboliką ascencji i przejścia przez śmierć, kiedy adepci-ofiary przeistaczają się w myśliwych.

W obręb mitologii rozdzielania właściwej katastrofie kosmicznej wchodzi cały szereg motywów astralnych, manifestujących swój dualizm. W mitach Turuwal z południowo-wschodniego wybrzeża, spisanych przez C. W. Pecka w *Australian Legends*, Droga Mleczna to *Pukkan*, droga, po której wędrują dusze zmarłych, nazywana też Niewidzialną Rzeką. W wyniku katastrofy kosmicznej została podzielona na dwie części, które nigdy całkowicie się nie zbiegły. Pozostały w niej dwa Obłoki Magellana, uważane za otwory, do których wpadają niegodne duchy, ewentualnie schodzą dobrowolnie, by móc pojawić się na ziemi⁶⁴. Inny wariant podaje Langloh Parker dla Euhlayi: Obłoki Magellana to dwaj kanibale, Wurrawilberoo, uciekający przed zemstą ludzi-Brolga. Odtąd obawiają się ich wszyscy wędrujący Droga Mleczną (*Warrambool* „Rozlewisko”, „Wodny Szlak”)⁶⁵. Tutaj dotychczasowe ekwiwalencje typu: dwaj bracia *versus* kanibal zostają połączone w postać dwóch braci-kanibali.

Analogicznie u Wailbiri, Obłoki Magellana wysyłają dusze zmarłych „poza Drogę Mleczną”, do Czasu Snu⁶⁶. Mamy też motyw katastrofy kosmicznej. Kiedyś przodkowie rozbili Drogę Mleczną (*Yiwarra* „Droga”/”Ścieżka”) na małe kawałki, które przeistoczyły się w gwiazdy i zostały przez nich umieszczone na niebie przy użyciu *widi*, długich słupów ceremonialnych. Te, które spadły na ziemię, zmieniły się w święte miejsca⁶⁷. W konsekwencji to samo określenie *Yiwarra* oznacza zarówno Drogę Mleczną, jak i ścieżki Snu (songlines), odtwarzające drogę przodków od jednego świętego miejsca do drugiego.

Używane przez przodków Wailbiri *widi* to pochodnie Ceremonii Ognia, która służy okiełznaniu i skanalizowaniu mocy wody, reprezentowanych w Australii przez Tęczowego Węża. W wyjaśniającym istotę tego obrzędu micie sąsiednich Pitjantjara mowa jest o wędrowce Tęczowego Węża Jarapiri w ten sposób, że ludzie-Galasówki (Wanbanbiri)

⁵⁸ H. Eilderman, *Spółeczeństwo pierwotne, jego ustrój i religia*, Warszawa 1953, s. 310.

⁵⁹ R. Berndt, *Wuradjeri magic and „clever-men”*, „Oceania”, 1947/48, nr 18, s. 81-82.

⁶⁰ A. Howitt, *Native Tribes...*, cyt. wyd., s. 428; R. B. Smyth, *The Aborigines of Victoria*, Melbourne 1878, s. 429.

⁶¹ J. M. Blows, *Eagle and Crow; an exploration of an Aboriginal myth*, New York – London 1995.

⁶² A. Howitt, *Native Tribes...*, cyt. wyd., s. 428-429; J. Goodale, *Tiwi wives*, Seattle 1971, s. 236-237.

⁶³ D. Bates, B. Wilson, *Tales Told to Kabbarli; Aboriginal legends*, New York 1972, s. 16-17; E. Hassell, *Myths and Folktales of the Wheelman Tribes of South-Western Australia*, „Folk-Lore”, 1934, nr 45, s. 240-242; R. M. & C. H. Berndt, *The World of the first Australians*, Sydney 1977, s. 397; J. Heath, *Nunggubuyu myths and ethnographic texts*, Canberra 1980, s. 190-194.

⁶⁴ C. W. Peck, *Australian Legends*, Sydney 1933, s. 27, 193-194. Zdaniem Berndta w południowo-wschodniej Australii niezwykle ważnym symbolem dla skuteczności działań magicznych jest „odwrócenie się” Drogi Mlecznej na niebie. R. M. Berndt, *Wuradjeri magic and „clever-men”*, „Oceania”, 1947/48, nr 18, s. 60.

⁶⁵ K. Langloh Parker, *More Australian Legendary Tales*, London 1898, s. 25.

⁶⁶ B. Glowczewski, *The Desert Dreamers*, barbara-glow.org/tiki-download_wiki_attachment, s. 119.

⁶⁷ Za: <http://www.aboriginalartstore.com.au/aboriginal-art-culture/yiwarra-1.php> [dostęp: 24 V 2012].

zapalają pochodnie i ustawiają się w dwóch rzędach. W ten sposób, umiejętnie przypalając Jarapiri, zmuszają go do aktywności, Wąż bowiem nie chciał iść sam, co oznaczałoby brak wody dla odwiedzanych obszarów. Ponieważ domyślamy się tu działań o charakterze pobudzania cyklu wegetacyjnego: pora sucha ↔ pora deszczowa, warto zauważyć, że generalnie w Australii Mleczna Droga jest wyznacznikiem czasu. Zmiana jej położenia na niebie oznacza nadejście pory deszczowej. Tak zachowanie emu na ziemi, jak i wygląd Drogi Mlecznej na niebie są dla Aborygenów ważnymi znakami zmiany pory roku. Oznacza to, że kolejną symbolizacją Drogi Mlecznej jest Tęczowy Wąż Jarapiri, otaczany i przypalany pochodniami-gwiazdami. I rzeczywiście, w ikonografii i w mitach Drogi Mlecznej Tęczowy Wąż pojawia się regularnie. Przykładem mit Karadjeri, podany przez A. Capella⁶⁸: „Dawniej Słońce przebywało w dole, to była kobieta o imieniu Guringdja. Była zimna [nim] odeszła w górę. Były dwie kobiety, Wulga i Gurindja, A czy był wąż? Ten wąż to był Tęczowy Wąż [*bulaiŋ*]. Gdzie on był? Był w pojemniku z kory brzoźowej. Jedna z kobiet niosła Tęczowego Węża w pojemniku z kory. Skąd przyszła ta para? Przyszły ze wschodu i szły na zachód. Wulga powiedziała:

– Tam znajdziemy męża dla nas obu. – Ale kłamała tak mówiąc Gurindji. Gurindja niosła Tęczowego Węża.

– Siostró, – powiedziała. – Chodźmy na zachód, tam może być dziecko. Gdzie robimy obóz?

– Rozbijmy go tutaj. Jest tu dużo *nalgo* dla nas obu do jedzenia. Cieszy mnie ilość żywności tutaj.

Jedna z nich zostawiła Tęczowego Węża.

– Siostró, – powiedziała – zapomniałam Tęczowego Węża, wróć do obozu.

– Tak, idź szybko, nie ma węża.

Poszła z powrotem.

– To nie tutaj (– powiedziała –) Wróć na zachód, do mojej siostry. Ale co to jest, tu na szlaku? Było sucho, kiedy szłam na wschód, a teraz jest tu cały zalew wody. Co to znaczy?

Wulga czeka na nią (i krzyczy:)

– Chodź szybciej! Teraz jest tu rzeka. Wąż będzie w górze.

Gurindja nie miała już suchego miejsca, wszędzie tylko wodę.

– Jak się czujesz, siostró?

– Zostań tam, gdzie jesteś, a ja zostanę tutaj.

– Zostań więc, siostró, a będę tutaj, w pobliżu.

Rzeka to Droga Mleczna [*Wagid'aru*], a kobiety to dwie gwiazdy Słońce [*Ba:ra*] i Wulga [= „Zadowolona” – Wega?]”.

Myślę, że do tego samego układu odnosi się przekaz Narrinyeri z Australii południowo-wschodniej. Jak twierdzą Narrinyeri, kobieta-Słońce w nocy odwiedza krainę zmarłych, w której domyślamy się Worka Węgla. Kiedy się zbliża, mieszkańcy formują

⁶⁸ A. Capell, *Some myths of the Garadjeri tribe, Western Australia*, „Mankind. The Australian Journal of Anthropology”, 1950, vol. 4, nr 4, s. 150-151.

dwa rzędy, zostawiając pośrodku dla niej miejsce w dosyć oczywistym przybliżeniu Drogi Mlecznej. Zapraszają ją, by została z nimi, ona jednak zgadza się tylko na krótki czas. Od jednego ze zmarłych otrzymała suknię ze skóry czerwonego kangura i zakłada ją rannikiem, kiedy wschodzi. Jego wariantem jest mit Euhlayi, podany przez Langloh Parker⁶⁹, w którym to Księżyc Bahloo dostaje się między dwa rzędy duchów.

Mit zaczyna się od konfliktu między Krukiem (Wahn) i Księżycem (Bahloo). Kruk chce, aby ludzie po śmierci powracali do życia. Bahloo wołał jednak płodzić nowe dzieci, w które wcielałyby się duchy zmarłych. Wahn postanowił pozbyć się Księżycza. Podstępem wysłał go na wysokie drzewo w poszukiwaniu gąsienic. Drzewo powiększył magicznym tchnieniem, tak że w końcu dosięgło nieba. „Odtąd każdej nocy, kiedy Księżyc świeci, można oglądać Bahloo i drzewo”⁷⁰. Księżycowi jednak nie udało się dostać do nieba, gdyż znieważona przezeń Yhi (Słońce) namówiła „duchy trzymające niebo za krawędzie”, by nie wpuszczały Bahloo i przeganiały. W ten sposób nie mógł ani pozostać na niebie, ani wrócić na Ziemię (w innej wersji Yhi ścigała go, chcąc zabić, czasami jej się udaje go schwytać, wtedy mamy zaćmienie, ale wówczas interweniują duchy-strażnicy). Bahloo wówczas przybrał postać emu (*Gowa-gay* „Niebiański Emu” – mgławica Worek Węgla) i – oszukawszy strażę – zszedł na ziemię. Stwierdził wówczas, że jego bracia zabrali mu żony, a jego własne psy próbowały go zagryźć, gdyż wciąż miał postać emu. Wrócił więc do dawnej postaci i przygotował zemstę na braciach. Zaklął swego ducha w drewnianą kłodę, którą schował pod swoim płaszczem z futra oposów. W nocy jeden z braci podkraść się do jego posłania i wymierzył cios maczugą. Chcąc się przekonać, czy Bahloo rzeczywiście nie żyje, kopnął kłodę i zranił się w nogę. Bracia usiłowali dogonić prawdziwego Bahloo, ale z łatwością im się wymykał, gdyż potrafił w razie potrzeby zmieniać się w emu. Jego żony dołączyły do niego i Księżyc mógł się zająć wytwarzaniem nowych dzieci.

Mit rozgrywa się dwupoziomowo, na ziemi i na niebie. W obu przypadkach przybranie emu ratuje Księżyc przed prześladowaniem. Niebiański Emu jest czarną mgławicą Worek Węgla, a więc, jak stwierdziliśmy – odwrotnością normalnego stanu. Księżyc, zmieniając się w niego, przechodzi w sposób oczywisty w fazę nowiu, tym samym stając się niewidzialny. Przypominają się tu słynne buty niewidzialności *kurdaitcha*, wykonane z piór emu, które czynią ich nosiciela niewidzialnym. U Aranda takich butów używają clever-mani, by dokonać zemsty na osobach łamiących prawa plemienne, trzeba tylko wcześniej wybić sobie jeden z palców stopy (*vide* brat Bahloo). Księżyc w nowiu przechodzi przez stan niewidzialności, co w tekście mitu oznacza przemianę w emu. Zarazem jednak padają tu odwołania do duchów-zarodków, które także po śmierci „znikają” ze świata, by potem wcielić się w łona przyszłych matek. Na ile rozumiemy antropologię Euhlayi, nośnikami duchów są przez pewien okres drewniane sakralne paraferalia względnie całe drzewa, analogicznie jak *kuruna* u Aranda (stąd kłoda w micie)⁷¹.

⁶⁹ K. Langloh Parker, *Australian Legendary Tales*, cyt. wyd., s. 31-34.

⁷⁰ Tamże, s. 32.

⁷¹ K. Langloh Parker, *The Euhlayi*, cyt. wyd., s. 50.

Mit ten jest dosyć specyficzny, zwykle bowiem Księżyc jest zwolennikiem zmarłych wstawiania zmarłych i swoim zachowaniem tego dowodzi. Obecność magicznie rosnącego Drzewa Kosmicznego także nie jest w tej części Australii wiązana z Księżycem, lecz z Krukiem, co znaczy, że mamy do czynienia z inwersją. Sama Droga Mleczna jest u Euhlayi niebiańskim rozlewiskiem (*Warrambool*), wokół którego obozują przodkowie, by żywić się małżami. Cień pośrodku Drogi Mlecznej to stary człowiek, który dwa razy w roku odwraca się i wówczas następuje wylew wód na ziemię i ich zostawienie. Inny cień, bliższy Krzyża Południa to Kurrea(h), krokodyl⁷², a w istocie przetworzenie Tęczowego Węża w roli potwora inicjacyjnego, którego nad Murray nazywa się Bunyip i Torong. Zatem nieprzypadkowo jedną z postaci, w jakich objawia się bunyip jest Gourke – mityczny ptak Emu⁷³. Nad zatoką Adelaide jest to Yura, potwór, kryjący się w wodach Mlecznej Drogi, której ciemne piętna zwane są *Yurakauwe* „Wody Yury”. Co więcej: „Ludzie z Adelaide twierdzili, że potwór Yura jest złośliwy i połyka ludzi, którzy się przed nim nie kryją. Wraz z jego pojawieniem się wzrasta ilość wody. Yura był ‘autorem’ ceremonii obrzezania i jako pierwszy nauczył przodków tej praktyki, karze tych, którzy ją odrzucają. Yura mieszka na niebie razem z Paityą, innym niebezpiecznym potworem. Schurmann odnotowuje, że kobietom i dzieciom nie wolno nic wiedzieć o tych sprawach”⁷⁴.

W tym miejscu nie można szczegółowo rozważyć symboliki Tęczowego Węża. Jednak jego podnoszenie i opadanie kojarzone ze wzbieraniem i opadaniem wód, silnie ciąży w stronę symbolizmów fallicznych⁷⁵. Oznacza to, że i taką analogizację musimy wziąć pod uwagę jako kolejną reprezentację Drogi Mlecznej, zwłaszcza że tak wskazuje analiza przestrzeni obrzędowej inicjacji *bora*. Zarówno w Australii południowo-wschodniej, jak i w centralnej, szamani wędrują na Drogę Mleczną w poszukiwaniu mocy. G. Róheim uznaje taki lot duszy za erekcję, ale istotniejsze od tej ortodoksyjnie freudowskiej interpretacji jest przytoczone przez niego odnoszenie przez Pitjantjara Drogi Mlecznej do subincyzowanego penisa: „jest jak *kuntaka* (czuringa) i czarownik wędruje po niej. Jest równa i gładka, podobnie jak otwór po subincyzji. Gdyby otwór ten nie był równy i gładki, czarownik mógłby w nim utknąć i jego dusza nigdy nie wróciłaby do ciała”⁷⁶. Czyli owo zagadkowe nacięcie inicjacyjne jest analogizowane przez cień na Mlecznej Drodze bądź po-

⁷² Tamże, s. 95.

⁷³ C. P. Mountford, *The Rainbow Serpent Myths of Australia*, w: *The Rainbow Serpent; a chromatic piece*, I. R. Buchler, K. Maddock (red.), The Hague 1978, s. 31-33.

⁷⁴ P. A. Clarke, *Aboriginal cosmic landscape of Southern South Australia*, „Records of the South Australian Museum”, 1997, nr 2, s. 135.

⁷⁵ Obszerniej rozważam ten problem w: A. Szyjewski, *Męskie versus żeńskie czy męskie w żeńskim i żeńskie w męskim? Problem relacji płciowych w mitach australijskich*, „Studia Religologica”, 2012, z. 45 [w druku].

⁷⁶ G. Róheim, *The Riddle of the Sphinx*, cyt. wyd., s. 55-56. Zob. inne jego stwierdzenie: Musimy podsumować, że Droga Mleczna i tęczowy wąż są biseksualnym złożonym tworem, wywodzącym się z pierwotnej sceny (idea połączenia rodziców) i że lęk jest w istocie latentnym pragnieniem z marzenia sennego. „Utknięcie w Mlecznej Drodze oznacza wieczny stosunek i zjednoczenie z matką”. G. Róheim, *Eternal Ones of the Dream*, cyt. wyd., s. 193. Krytyka tego stanowiska w: L. R. Hiatt, *Introduction*, w: *Australian Aboriginal Mythology; essays in honour of*, W. E. H. Stanner, L. R. Hiatt (red.), Canberra 1975, s. 9-10.

wodującego deszcz „starego człowieka” lub potwora Kurrea/Karia u Euhlayi, Bunyipa/Gowa(r)gaya w Australii połud.-wschod. czy Gurugudji w zachodniej Ziemi Arnhema.

W konsekwencji rozważany przez nas kompleks mityczny, dotyczący z jednej strony formowania podstaw Kosmosu poprzez związanie działań przodków ze sferą niebieską, z drugiej opisujący ustanowienie ceremonii inicjacyjnych, wiąże ze sobą takie elementy, jak: Droga Mleczna, Tęczowy Wąż, inicjacja, rana po subincyzji, sprowadzenie płodności (deszcz). Zgadzam się z dosadnie krytykującym ujęcie G. Róheima L. R. Hiattem, że podstawą tego kompleksu jest, podobnie jak w micie Wawilak, odniesienie połknięcia przez Tęczowego Węża czy inne formy kanibalistycznego potwora do inicjowania młodego pokolenia, oraz idąca za mitem dyrektywa rytualna odprawiania rytuałów inicjacyjnych w celu podtrzymania życia i płodności kosmicznej.

Podsumowując, dotychczasowa analiza wskazuje na ideę „tworzenia kraju” jako na podstawową formę aktywności przodków, takich jak Dingo – Bagadjimbiri. W warstwie rytualnej jest ona przetransformowana w „tworzenie mężczyzny”, czyli procedurę inicjacyjną wymagającą parafernaliów i symboli obecnych w micie. Zaś jedna i druga ulega przeniesieniu z planu „ziemskiego” na plan „niebieski”, dlatego bohaterowie i artefakty wymienione w micie wznoszą się na niebo, by zostać ciałami niebieskimi. Ta transformacja, zdaniem Karadjeri, związana jest z przejściem z formy cielesnej do duchowej, czyli *bilyur*. W konsekwencji to, co widać na niebie, stanowi duchowe odwzorowanie mitycznych działań Czasu Snu (*Bugari*). Szczególne miejsce zajmuje tu Droga Mleczna, wyraźnie widoczna na letnim niebie pory suchej w postaci wstęgi biegnącej z północy na południe, ewidentnie cieszy się szczególnym zainteresowaniem Aborygenów, ściśle wiążących ją z symboliką inicjacyjną, a w konsekwencji, z ascencyjną.

Droga Mleczna wiązana była z porą suchą, rządziła więc opadami wody, będąc niebiańską formą Tęczowego Węża. Silnie wiązano ją z zasadą centralizacji, zarówno w skali kosmologicznej (jako przedłużenie Drzewa Kosmicznego), jak i teologicznej (jako siedziba najpotężniejszych sił sakralnych, kojarzonych z obrazem Niebiańskiego Emu). Tacy bogowie południowego wschodu jak Baiame czy Mungan-ngaua, a w Kimberley Wallanganda mieszkali „na Drodze Mlecznej”, tak że we współczesnych synkretyzmach australijskich Droga Mleczna nazywana jest siedzibą Boga, którego można zobaczyć pod postacią Emu, ukrytego w ciemnych mgławicach⁷⁷. W konsekwencji można wysnuć wniosek, że niewidzialność Najwyższej Istoty, podobnie jak wahania dotyczące jej osobowego charakteru, a nawet płci, może być metaforyzowana przez ciemną materię jako odwrotność widzialnych gwiazdozbiorów, „drugą stronę” rzeczywistości widzialnej⁷⁸. Zrozumiałe, że upostaciowienia „Niebiańskiego Wodza” jako niewidzialnej istoty odnoszą się do kształtu, który ukryty był w ciemnych obszarach Galaktyki, zamiast ukazywać się poprzez gwiazdne konstelacje. Symbolizm ten odnosi się także do Księżyca w nowiu, zmie-

⁷⁷ K. Glaskin, *Innovation and ancestral revelation; the case of dreams*, „Journal of Royal Anthropological Institute”, 2005, nr 11, s. 301; D. Mowaljarlai, J. Malnic, *Yorro Yorro; everything standing up alive*, Brome 1993, s. 132-134.

⁷⁸ Wydaje się to rozwiązywać zagadkę, dlaczego Carl Strehlow do opisu Najwyższej Istoty Aranda Altjiry posłużył się postacią emu z mitologii Luritja.

niającego się w mitach w „niewidzialnego Emu”, oraz do Słońca w czasie zaćmienia, które dla Aranda zostaje wówczas pochłonięte przez negatywną moc *Arungkulta*. Zarówno Księżyc, jak i Słońce są kojarzone z Emu: Słońce jest jego jajem, ciśniętym w niebo, podczas gdy Księżyc wywołuje swoją ucieczką po pniu Drzewa Kosmicznego katastrofę, która prowadzi do zaistnienia ciemnych piętn.

W kompleks Drogi Mlecznej zaangażowane są też inne postacie, jak dwaj bracia-strażnicy-Dingo, identyfikowani z Obłokami Magellana, jasnymi gwiazdami po jej obu stronach (Altair i Wega, α i β Orła, wreszcie Toliman A i B), czy Krzyż Południa, zwykle identyfikowany z sakralną konstrukcją typu warkotki, czuringi czy waningi. Zatem punktem przecięcia pola uranicznego i obrzędowości inicjacyjnej jest obrzędowe oprządkowanie, święte przedmioty związane z zasadą tajemnicy: czuringi, warkotki i słupy, wokół których koncentruje się aktywność rytualna. Jak wiemy z analizy mitologii Drogi Mlecznej, jest ona wymienna z tymi przedmiotami. Powstaje przez rzucenie ich w niebo, a będąca konsekwencją tego aktu jej dwudzielnność odwołuje się do specyficznej dla Australii subincyzji jako działania „przepoławiającego” penisu. Czarna część Drogi Mlecznej, zwłaszcza mgławica Worek Węgla funkcjonuje jako pochłaniający brzuch/łono, wydławane destrukcyjną energią, natomiast wypełniony gwiazdami szlak, którego odwrotną stroną jest ukryty w nim Emu, odpowiada za ascencję i powtórne narodziny. Funkcja *axis mundi*, wyraźnie obecna w polu symbolicznym Drogi Mlecznej, przechodzi też na jej rytualne metonimie: *tnatantje* ze słupem *kauaua* na czele, słup *Mauwulan* i inne sakralne przedmioty jak *rangga* czy tablice *pirrmal*.

Andrzej Szyjewski – TNATANTYA, THE MILKY WAY, AXIS MUNDI - THE VERTICAL DIMENSION IN AUSTRALIAN MYTHS

20th century criticism of Mircea Eliade's over-valorization of the uranic sphere and the symbolism of ascension was based on Australian materials. According to the critics the basic spatial code has a horizontal character. Contemporary research on astral symbolism prove that the vertical dimension is an integral part of the mythical model of the world of the Australian Aborigines. In consequence, the heavenly world was a model for the transitions occurring on Earth. Linked to it are initiation rituals which elements are being related to particular star constellations, with an emphasis on such bodies as the Milky Way, Coalsack Nebula, the Southern Cross, and the Magellanic Cloud. Basic mythologems are linked with a cosmic catastrophe that has split the Milky Way and/or knocked down the Cosmic Tree. The Dark Brand that has occurred is being identified with the giant bird Emu, imitation monsters, and also the subincision wound and makes an image of the ambivalent power of the sacred that makes passages such as dry season/wet season in a cosmic dimension or initiation death/rebirth in an existential dimension more dynamic.

ROBERT CZYŻYKOWSKI
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Problem fizjologicznej podstawy rytuału w wisznuizmie sahadźija i nurtach jogi tantrycznej*

Uwagi wstępne

Jednym z wciąż niejasnych problemów w studiach nad rytuałem i nurtami tantrycznymi jest zagadnienie przebiegu i treści rytuału tantrycznego widziane z perspektywy psychosomatycznej. Mimo iż dysponujemy wieloma tekstami dotyczącymi ogólnego celu i struktury takiego rytuału¹, relacjami z badań terenowych, jak i (nielicznymi i trudnymi do weryfikacji) doniesieniami samych praktykujących², ezoteryczna otoczka i fakt, że dane dotyczące tychże rytuałów są często sprzeczne ze sobą, sprawia, że wiele kwestii wciąż pozostaje niewyjaśnionych. Jest rytuałem ezoterycznym, trudnym do obserwacji, a brak realnej wiedzy co do przebiegu i psychofizjologicznych aspektów rytuału sprawia, że późniejsze interpretacje z perspektywy hermeneutycznej, performatywnej, kognitywnej itd., obarczone są poważnym niedostatkami. Poniższy artykuł nie ma ambicji rozwikłania po-

* Artykuł zawiera fragmenty monografii (pierwotnie dysertacji doktorskiej) poświęconej wisznuizmowi sahadźija, analizującej materiał z tekstów źródłowych przy użyciu klucza jogicznego i narzędzi hermeneutycznych, odniesień do szerszego indyjskiego: tła kulturowego i religijnego, medycyny, rytuału oraz zagadnienia odmiennych stanów świadomości, R. Czyżykowski, *Ciało mistyczne i ciało fizyczne w wybranych nurtach religijnych północno-wschodnich Indii. Problem cielesności w wisznuizmie sahadźija w kontekście indyjskich somatycznych teorii mistycznych* (monografia w przygotowaniu, po recenzji). Badania przygotowujące powstanie tej pracy zostały przeprowadzone w ramach projektu badawczego nr N N101 106637 (K/PBP/000258) w latach 2009-2010. Poprzedziły je również samodzielne badania, kwereydy i pobyty w Indiach w latach 2005-2009. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia z języków obcych (głównie bengalski), zostały dokonane przez autora. W przypadku sanskrytu i bengalskiego zastosowano jednolitą transkrypcję naukową.

¹ Zob. np. klasyczne opracowanie: J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, New York 1978, s. 407-631; *Ritual and Speculation in Early Tantrism: studies in honor of Andre Padoux*, T. Goudrian (red.), New York 1992; H. B. Urban, *The Power of Tantra: Religion, Sexuality, and the Politics of South Asia*, New York – London 2010.

² Zob. np. B. Bhattacharya, *The World of Tantra*, Delhi 2000; B. Bhattacharya, *Some Aspects of the Esoteric Cults of Consort Worship in Bengal: A Field Survey Report*, w: „Folklore”, Calcutta 1918, s. 310-24, 359-65, 385-97.

ruszonych niżej spornych treści, zadaniem autora jest jedynie przybliżenie tej trudnej i niejasnej problematyki, zasygnalizowanie głównych problemów badawczych, w końcu uwrażliwienie badaczy na pomijane lub ignorowane kwestie. Tam gdzie dane są wystarczające, zasugerowano odpowiednie rozwiązania teoretyczne lub eksplikację. Poruszanie się w obrębie tematyki mistycyzmu sprawia, że niezwykle trudno o konkretne i jednoznaczne wnioski. Z drugiej strony praca badawcza nad tymi zagadnieniami dotyka sfery najbardziej pierwotnej i istotnej dla religii, kwestii doświadczenia religijnego/mistycznego.

Przedmiot analizy

Pod względem przedmiotu badania wyjściowo artykuł koncentruje się na wisznuiźmie sahadźija, grupie łączącej nurt bhakti z tantrą, szczególnie aktywnej w regionie Bengal w okresie pomiędzy XVI a XIX wiekiem³. Tekst skupia się na analizie struktury i treści rytuału, jego fizjologicznych korelatach oraz na spojrzeniu na rytuał wisznuitów sahadźija z szerszej, historyczno-fenomenologicznej perspektywy. Podkreślę, że nie chodzi jedynie o emiczne, wewnętrzne rozumienie rytuału, ale podejścia komplementarne w stosunku do siebie: zobiiektywizowane (naukowe, etic) i wewnętrzne (emic, subiektywne, spojrzenie ze strony adepta, a ściślej, informacji zawartych w literaturze źródłowej)⁴. W obrębie religioznawstwa badanie rytuału i manipulacji świadomością (zmierzające w kierunku odmiennych stanów świadomości, dalej: ang. ASC) stanowi wyzwanie, któremu prawdopodobnie może sprostać jedynie podejście interdyscyplinarne. Artykuł sygnalizuje poniżej te niejasne kwestie i ukazuje jak skomplikowany materiał stoi przed badaczami. Centralnym problemem jest tu kontrolowane i wywoływane przy użyciu specyficznych środków doświadczenie mistyczne, stanowiące kluczowy element rytuału tantrycznego mającego charakter kontrolowanego, m.in. poprzez metody jogiczne, stosunku seksualnego⁵. Poniższa analiza obejmuje następujące zagadnienia: 1. analiza tekstów pod kątem rozumienia pojęcia „substancji” cielesnych w tekstach źródłowych wisznuiźmu sahadźija, 2. odniesienia do równoległej literatury z zakresu hatha-jogi; 3. rytuał zawiera-

³ Zob. wybrane prace: M. M. Bose, *The Post-Caitanya Sahajīā Cult of Bengal*, Calcutta 1930; S. B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Calcutta 1995; P. Das, *Sahajīya Cult of Bengal and Pancha Sakha Cult of Orissa*, Calcutta 1988; E. C. Dimock, *The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava Sahajīyā Cult of Bengal*, London – Chicago 1989; P. Das, *Sahajīyā o gauḍīya vaiṣṇava dharma*, Calcutta 1978; G. A. Hayes, *Tradycje wisznuiźmu sahadźija w średniowiecznym Bengal*, w: *Praktyki religijne w Indiach*, S. Lopez (red.), Warszawa 2002; G. A. Hayes, *The Necklace of Immortality: A Seventeenth-Century Vaiṣṇava Sahajīyā Text*, w: *Tantra in Practice*, D. G. White (red.), Delhi 2001; J. McDaniel, *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago 1989.

⁴ Terminy emic i etic wprowadził Kennet L. Pike, zob. omówienie: M. Harris, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, „Annual Review of Anthropology”, 1976, vol. 5, s. 329-350.

⁵ Nowatorskie w zakresie łączenia analizy rytuału z problematyką medyczną są prace Rahula Petera Dasy, zob. tegoż, *Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal*, „Journal of the American Oriental Society”, 1992, vol. 112, no. 3, s. 388-432; tegoż monografia: *The Origins of the Human Being, Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*, Delhi 2000.

jący kontroli funkcji seksualnych i manipulujący sferą psychofizjologiczną w innych cywilizacjach azjatyckich: analogie i kwestie wspólnego źródła; 4. spojrzenie na zagadnienie rytuału seksualno-jogicznego na podstawie danych ze współczesnych nauk.

Wisznuiizm sahadźija – wprowadzenie

Wisznuiści sahadźija są odłamem wisznuiizmu bengalskiego (gauḍeya) łączącym w synkretyczny sposób elementy bhakti i tantrycznej jogi. Termin sahadźija (sahajiyā) pochodzi od sanskryckiego sahaja (saha – „z, wraz”, ja – „rodzić się”, stąd: sahaja „wrodzony”, „inherentny”, „naturalny”), natomiast „sahadźija” to ten, powiązany z sahadżą. U wisznuitów sahadźija termin sahadża denotuje stan przedkreacyjnego ekwilibrium, złączenie pierwiastków męskiego i żeńskiego rozumianych jako zasady kosmiczne, w boskiej igraszcze (līlā) bóstw Radhy i Kryszny (zob. popularny w nurtach tantrycznych i jogicznych termin somarasa). Sahadża w wisznuiźmie sahadźija jest w ten sposób upragnionym stanem mistycznej miłości wisznuitów głównego nurtu, stanem naturalnym, tak jak spontaniczna i niewymuszona była miłość mitologicznych pasterek (gopé) do Kryszny. Dyscyplina na tej ścieżce polega na aktywowaniu tego wrodzonego potencjału tkwiącego w ciele każdego człowieka.

Rytuał tantryczny wykorzystujący potencjał seksualny człowieka odgrywa kluczową rolę w procesie samorozwoju adepta na ścieżce wisznuiizmu sahadźija. Stanowi on przykład wypracowanej przez wieki praktyki, będącej ściśle zaplanowaną manipulacją ludzką psychofizjologią. Praktyki takie są jednocześnie kontynuacją starych (VIII-X w.), wywodzących się z buddyzmu tantrycznego i prawdopodobnie religii plemiennych praktyk skupionych na aktywacji w ciele pierwotnej zasady, sahadży. Z uwagi na ezoteryzm tej tradycji i brak kontaktu z żyjącymi wyznawcami zmuszeni jesteśmy opierać się na danych pochodzących z tekstów źródłowych, niestety, pozbawionych komentarza. Oprócz tego pozostaje komparatystyka z analogicznymi bengalskimi (i nie tylko) tradycjami z nurtu sahadźija (np. baulowie, siddhowie buddyzmu tantrycznego), tradycją nath-joginów oraz kognitywna analiza językowa: metafor i symboli dotyczących głównie sfery cielesnej i ucieleśnionego poznania⁶. Kluczowym problemem jest manipulacja funkcjami ciała i wyobrażonymi lub realnymi substancjami cielesnymi, które rozumiane są jako nośniki nieśmiertelnego pierwiastka.

Dyscyplina cielesna w nurcie hatha-jogi

Tradycja tantryczna i jogiczna mówi o tożsamości świadomości i cielesnych wydziałów prokreacyjnych, nie inaczej jest w wisznuiźmie sahadźija, który w tym względzie nie-

⁶ Zob. G. A. Hayes, *Metaphoric Worlds and Body Symbolism in Vaiṣṇava Sahajiyā Tantric Traditions* in *Yoga: Essays on the Indian Tradition*, I. Whicher (red.), London 2003.

wątpliwe czerpie z praktyk nath-joginów. Mieszanina tych substancji docelowo służy jako budulec mistycznego poziomu istnienia w postaci „doskonałego ciała” (siddha-deha). Nasienie (śukra, retas) uważane było za nośnik kropli świadomości (bindu), substancję, którą poddaje się transformacji za pomocą jogicznych i alchemicznych metod, aby uzyskać nektar nieśmiertelności (amāta, samarasa) i stworzyć wewnętrzne, nieśmiertelne ciało. Jak zauważa J. Mallinson, konserwacja esencji nasienia (bindu) miała szczególne znaczenie we wczesnych szkołach jogi (hāḍha-yoga)⁷, i praktyki jogiczne opierały się tam przede wszystkim na retencji bindu i przemieszczaniu go w ciele za pomocą prany lub siły grawitacji (asany odwrócone jak np. viparītakarāñi). Zdaniem Mallinsona, metody śaktyczne (które określa jako jogę rozpuszczenia, *laya-yoga*), głównie wznoszenie węzowej mocy kuḍḍālīnī i transgresywne rytuały zawierające elementy seksualne, w czasie których łączono bindu męskie i żeńskie, miały być włączone do repertuaru metod jogicznych nath-sampradaji dopiero stopniowo⁸. Bindu rozumiane jako esencja, nieśmiertelny twórczy pierwiastek jest obecny w ciele zarówno mężczyzny, jak i kobiety (choć częściej mówi się o bindu męskim). W ten sposób dwa rodzaje bindu utożsamiono z płynami płciowymi obojga płci (bindu białe i czerwone: odpowiednio sperma i żeński fluid menstruacyjny). Pierwszy usytuowany jest w księżycu (symbolizowany przez księżyc i Śiwę), drugi w słońcu (symbolizowany przez słońce i Śakti). Połączenie obu bindu jest „najwyższym osiągnięciem” (param padam) i uzyskaniem „boskiego ciała” (divyam vapu). Ten kto to poznał i jest świadomy „wspólnego smaku tej jedności” (samarasāikatvam) jest „znawcą jogi” (yogavit)⁹. Dlatego też niepotrzebne wydalenie z organizmu nasienia jest szkodliwe dla praktyki jogicznej i przybliża starość i śmierć. Klasyczny traktat Swatmaramy mówi: „Znawca jogi strzegąc bindu zyskuje nieśmiertelność, upadek bindu to śmierć, zaś [podtrzymanie] życia następuje dzięki utrzymywaniu bindu”¹⁰. Teoria o wewnętrznym ciele implikowała „wyzwolenie za życia” (dīvanmukta), tzn. wyzwolenie odbywało się w ciele fizycznym, w przypadku hathajoginów dosłownie.

Dyscyplina jogiczno-tantryczna w wisznuiźmie sahaḍḍija

Według wisznuitów sahaḍḍija połączenie praktyki powściągnięcia funkcji psychicznych z kontrolowanym aktem płciowym pozwala na uzyskanie stanów świadomości

⁷ J. Mallinson, *The Khecarīvidyā of Ādinātha, A critical edition and annotated translation of an early text of hathayoga*, Routledge 2007, s. 770-771.

⁸ J. Mallinson, *Nath-sampradaya*, w: *Brill Encyclopedia of Hinduism*, K. A. Jacobsen (red.), Leiden – Boston 2011.

⁹ *Viveka-mārtaṇḍa*, w: G. W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpāṭa Yogis*, Calcutta 1938; reprint: New Delhi 1982, s. 73-76: „sindūra-drava-saikāṣa ravi-sthāne sthitaā rajaū, ṣaṇi-sthāne sthito bindus tayo aikyā sudurlabham; binduū ṣivo rajaū ṣaktir bindum indū rajo raviū, ubhayoū saigamād eva prāpyate paramā padam; vāyunā ṣakti-ṣāreṣa preritā tu mahā-rajāū, bindunaiti sahaikatvā bhaved divyā vapus tadā; ṣukrā candreṣa saayuktaā rajaū sūryeṣa saayutam, tayoū samarasāikatvā yojānāti sa yogavit”.

¹⁰ Swatmarama, *Hathayogapradīpikā*, III, 88: „eva samrakṣayed bindum mātyum jayati yogavit, maranā bindupātena jīvanam bindudhāranāt”. *Light on Hatha Yoga*, kom. Swami Muktibodhananda, New Delhi 2001.

i przekształceń cielesnych polegających na ekstrakcji z płynów ustrojowych, inherentnie w nich tkwiącej zasady istnienia – świadomości. Transformacji o charakterze jogiczno-alchemicznym towarzyszyła mistyczna podróż w głąb swego ciała, co było tożsame z osiągnięciem mistycznych wymiarów istnienia znanych z krysznaickiego mitu. W omawianej tradycji owa bazowa substancja będąca kluczem do przekształcenia cielesnego i mistycznych wizji nosi ona nazwę *vastu* (vastu). Pojmowana jest ona jako esencja całości bytu (beng. „przedmiot”, „materia”, „substancja”, „podmiot” – *viṣayvastu* „istota”, „esencja”, ale też „prawda”, zob. *tattwa*, „zasada”).

W warstwie językowej fizyczne substancje cielesne, jak i substancje wizualizowane będące ich transmutacją określone są wieloma terminami. Trudności badawcze sprawia właśnie interpretacja fragmentów zawierających niezwykle często pojawiające się terminy *rati* oraz *rasa*. Na podstawie analizy literatury wisznuitów sahadźija można przyjąć, że termin *rati* jest rozumiany jako: 1. stan świadomości, mistyczne Ignięcie do przedmiotu zachwyty wzorowane na krysznaickim micie i teologii; 2. prakryti (*prakṛti*) – rytualna partnerka w sensie dosłownym; 3. ta sama obrazowana w wewnętrznym, subtelnym ciele, w wizualizowanych stawach/lotosach będących częścią mistycznego, wewnętrznego pejzażu; 4. Radha, mityczna kochanka Kryszny; 5. niemenstrualna wydzielina kobiece o właściwościach prokreacyjnych, inaczej określana w literaturze jako *radžas* (*rajas*) – kobiece *bindu*, *virya*, także: *rūpa*); 6. połączone pierwiastki (zasady kosmiczne) *puruṣa* i *prakṛti* wznoszone przez centralny kanał (*nāḍi*) w ciele subtelnym; 7. męskie nasienie (*virja*, *śukra*) i jego esencja (*bindu*) poddane alchemiczno-jogicznej przemianie¹¹; 8. sam akt seksualnej błogości. Z kolei termin *rasa* można interpretować jako: 1. mistyczny zachwyty, przeżycie mistycznej miłości wg zasad wisznuickiej teologii; 2. nasienie będące nośnikiem świadomości i obiektem przekształcenia w mistyczne uczucie; 3. Krysznę utożsamianego *kamā* i jego upostaciowieniami, *Kamadewa*, *Kandarpa*¹²; 4. *rtęć*, będąca w mitologii nasieniem Śiwy; 5. *mantrę* *ra-sa*, intonowaną w czasie rytualnego stosunku; 6. zarówno męskie, jak i żeńskie *fluidy* płciowe, tj. ich fizyczną postać¹³. Termin *rati* nieustannie przewija się w jednym z najstarszych tekstów wisznuiźmu sahadźija *Amṛtaratnavali* Mukundadevy (Mukundadeva)¹⁴ oraz pozostałych ważnych tekstach z tego okresu (XVII-XVIII wiek). Wisznuiści sahadźija twierdzą, że *rati* odnosi się do jednej transcendentnej zasady, przejawiającej się na wiele sposobów, *rasa* jest z kolei wyrazem przeżyciowej, mistycznej strony rytuału. Należałoby więc pokrótce uściślić użycie tychże terminów według podanych kategorii przede wszystkim w odniesieniu do centralnego wątku rytualnego.

¹¹ Zob. R. Fakir, *The Goddess and the Slave. The Fakir, the Mother and Maldevelopment*, Varanasi 2006, s. 209.

¹² Tradycyjnie partnerka boga miłości *Kamadewy* to *Rati*, rozkosz upostaciowiona. Szerzej na temat *Kamadewy* w religiach ind.: B. Grabowska, *Kāma w literaturze sanskryckiej i bengalskiej*, „Studia indologiczne”, 2009, nr 16, s. 5-22; nt. pojęcia *kamy*: J. Macy, *The Dialectics of Desire*, „Numen”, 1975, vol. 22, fasc. 2 (Aug.), s. 145-160.

¹³ Podobnie szeroki zakres znaczeniowy, od stanów świadomości do materialnych substancji napotyamy przy analizie terminu *candra* – dosł. „księżyc”, zob. *soma*.

¹⁴ Mukundadeva, *Amṛtaratnavali*, w: *Caitanyottara prathama cāriṇi saḥajiyā punthi*, P. Dāsa (red.), G. Kavirāja (Wprowadzenie), Calcutta 1972. W tymże tekście 138 razy.

Wychodząc od podstawowego znaczenia terminu *rasa*, jakim jest „sok” „smak”, pojęcie to komponuje się z koncepcją mistycznej płynności, pierwiastka nieśmiertelności zawartego w ciele człowieka. Wszystkie wymienione interpretacje terminu *rasa* tworzą sieć zazębiających się znaczeń, w których dominują odniesienia do cielesności i systemu wewnętrznego ciała rozumianego jako niematerialne „ciało doskonałe” (*siddha-deha*). Jednak dokładne rozumienie tego pojęcia w różnych kontekstach i jego łączenie z innymi terminami (*rati*, *rūpa*) może być mylące. Mimo wielu niejasności, schemat kanałów w ciele wewnętrznym (*nāḍī*¹⁵) i substancji skorelowany jest dość konsekwentnie z teologicznymi kategoriami stanów psychicznych i bóstw wiśnuizmu *gaudija*. Korelacja ta wyraża syntezę elementów *bhakti* i *tantry* w wiśnuizmie *sahadžija*. W toku dyscypliny adept (*sādhaka*), podobnie jak wzorcową postać tradycji *Ācānjan* (*Caitanya*), powinien połączyć w sobie na poziomie mikrokosmicznym (jako substancje-stany świadomości) i makrokosmicznym (jako bóstwa) *Radhę* i *Kryśnę*, *rati* i *rasę*, *madanę* i *kamę* (*Kandarpe*)¹⁶. Ogólny schemat tantryczny zakłada fuzję stanów świadomości i substancji pełnych mocy (*sarvaśakti*)¹⁷, dzięki którym – jak twierdzi jedno z najważniejszych dzieł omawianego nurtu *Vivarta-vilāsa* (*Igraszka przekształcenia*) autorstwa *Akińcany Dasy* (*Akīcana Dāsa*, XVII wiek) – osiąga się mityczną *Wryndawanę* (*Vāṇḍāvanā*) i następuje przemiana materii (*prakṛti*) w substancję niematerialną (*aprakṛta*)¹⁸. Poczynając od najbardziej grubych, materialnych substancji cielesnych – krwi i nasienia (*śonita*, *śukra*), poprzez stany emocjonalne (*ānanda*, *madana*), aż po stany mistyczne (*rati*, *rasa*) model ten opiera się na transformacji substancji i świadomości¹⁹. Dzieło to opisuje w sposób łączący terminologię jogiczną i wiśnuicką, że w czasie *sadhany* tantrycznej (z udziałem połączonych *ratirasa*) następuje przemiana materii w substancję niematerialną, trucizna (*viṇa*, *kāma-rati*) staje się nektarem (*amāta*, *prema-rati*)²⁰.

Struktura rytualna w wiśnuizmie *sahadžija*

Omawiana część *sadhany* stanowi środkowy etap dyscypliny jogiczno-tantrycznej (*sadhaka*). W *sadhanie* następuje transformacja nasienia poprzez sprowadzenie go w dół ciała (przez *nadi pingalę*) w czasie rytuału seksualno-jogicznego (*sambhoga*, *maithunya*), połączenie go z *rati* i zablokowanie jego emisji przy użyciu rotacji w obydwu bocznych na-

¹⁵ *Nadi* – termin popularny w jodze oznaczający kanał będący nośnikiem subtelnej energii, *prany*.

¹⁶ *Mukundadewa*, *Bhāṅga-ratnāvalī*, cyt. za: P. Das, *Sahajīya o...*, cyt. wyd., s. 80: „*Madana kandarpa rati kāma anugata, ataeva dui deha dehaśrita...*”; *Kāma* – *Kryśzna*, *madana* – *Radha*.

¹⁷ Stąd pojawia się też niekiedy termin, złożenie – *rasarati*, lub też wymieniane są one łącznie: „*aprakātarasa rati sarvaśakti dhare*”. *Akīcana Dāsa*, *Vivarta-vilāsa. Vaiṣṇava o phakir samprādayer niguḍha tattvāvalī*, t. V, (b.d.) 1364 [1948], s. 162.

¹⁸ Tamże, IV, s. 103: „*ataeva ratirasa yei bhakta sādhe, tāra habe prāpti nitya vṇḍavāne mājhe; ratirasa prakṛtike aprakṛta kari*”.

¹⁹ Tamże, s. 96: „*śonita śukra yāre kahi ānanda madana, rati rasa tēi kāma kahila kārāe*”.

²⁰ Tamże, IV, s. 103: „*viṇake amāta bhāi ye pāre karite, kāmarati viṇājāri haibe premete*”.

di²¹. Zatem sadhaka opanowuje nasienie (dhatu) przy użyciu odpowiednich ćwiczeń jogicznych (mūdra, bandha) i kontroli oddechu (pranayāma), oraz odwraca w organizmie bieg substancji i świadomości (ūrdhvaretā) w czasie oddawania czci żeńskiemu pierwiastkowi (bhōja prakṛti). Dalej oczyszcza nasienie, posługując się gorącym cielesnym rytualnej partnerki, a efekt tej dyscypliny przyrównany jest do powodzi (lahara) błogości (ānanda) lub nektaru (rasa)²². Dalsze udoskonalenie tego procesu oznacza ponadto osiągnięcie „kosmicznej substancji” (vastu), dlatego etap działania ze świadomością cielesnego Igniecia (kāma-rati) jest w dyscyplinie sahađźija konieczny; jak mówi tekst: „bez niej nie zrodzi się esencja substancji” (vastu)²³. Według Akińcany, substancja jest ubijana” (bhiyāna), czyli rafinowana w umyśle (praktyka mantryczna, sublimacja uczuć) i fizycznie w rytuale²⁴.

Czynnikiem sterującym w procesie unieruchomienia i manipulacji substancji cielesnych jest oddech, czyli tchnienie życiowe (praëa, na poziomie subtelny), ale u wisznui-tów sahađźija rolę taką pełnią też odpowiednio manipulowane emocje. Jak pisze w swym klasycznym dziele o jodze M. Eliade: „wszystkie teksty kładą nacisk na wzajemną zależność między oddechem, doświadczeniem psychometrycznym i semen virile [prana, bindu, citta] (...) Bindu zależy więc od oddechu i jest w pewnym stopniu z nim homologiczne, gdyż odejście jednego lub drugiego równa się śmierci”²⁵. Podobnie terminy śukra/wirja, bindu, candra/soma – mogą odnosić się dosłownie lub symbolicznie do tej samej substancji, nasienia, ale postrzeganej na różnych poziomach i będącej na odrębnych poziomach transformacji alchemiczno-jogicznej. Nasienie (śukra, rasa) w swej surowej, materialnej postaci jest traktowane jak nośnik mocy, zarówno mocy odnoszącej się do fizycznej strony bytu, jak i w mistycznych doktrynach tantrycznych, gdzie jest przede wszystkim nośnikiem jaźni, świadomości (Kryszny, Kandarpa – jego przekształcenie to lunarna esencja, soma). Stąd manipulacja tak pojmowanym płynem fizjologicznym ma doniosłe znaczenie w tantrycznej dyscyplinie sahađźijów²⁶. Sadhaka opanowujący biologiczny impuls prokreacji staje się: tym, który „wznosi [nasienie] ku górze” (urdhvaretā)²⁷. Bindu „utwardzone” mocą dyscypliny, uznawane za koncentrację świadomości (iśwarę) sprawia, że jest się przenikniętym świadomością (cāitānjan). W *Igraszcze przekształcenia* mówi się o transformacji materialnego bindu (prakṛta) w niematerialne (aparakṛta)²⁸, co pokrywa

²¹ Tamże, s. 272-273. R. P. Das uzupełnia to zagadnienie dodając, że w różnych systemach tantrycznych wzniesienie główną nadi połączonych puruszy i prakṛty, poprzedza cyrkulacja tych pierwiastków w bocznych kanałach oraz rytmiczne wznoszenie i opadanie w głównej, środkowej nadi zanim ostatecznie purusza-prakṛty dotrze do sahasrari. R. P. Das, *Problematic...*, cyt. wyd., s. 403, przyp. 104.

²² *Premanāṇḍalaharī*, s. 10: „sarvadā carama dhātur hāni nā kariyā, urddhvaretā haye bhāja prakāti laiṇā, ānana lahara habe bhāṣibe sadāi”. *Fragm. cyt. za: P. Das, Problematic...*, cyt. wyd., s. 274.

²³ *Amṛtaratnavali*, 285: „kāma rati nā sādḥile nā jāne vastu sāra”.

²⁴ Tamże: „nirabodhi ei vastu karaḥa bhiyāna”.

²⁵ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, B. Baranowski (tłum.), Warszawa 1997, s. 261.

²⁶ Znaczenie płynów fizjologicznych w szerszym kontekście indyjskim, w syntetyczny sposób omawia W. D. O’Flaherty, *Women, Androgynes and other Mythical Beasts*, Chicago 1980, s. 17-30 i n.

²⁷ *Vivarta-vilāsa*, IV, s. 95: „akāma haiṇā rayā sarvatra beḍāy, vilasarūpe pāka haiṇā urdhvagati haya”.

²⁸ Tamże, III, s. 45.

się z przytoczonym wcześniej (rozumianym zarówno jako męska i żeńska esencja) i analogiczną przemianą rati (którą można interpretować jako synonim bindu). Poziom fizyczny i mentalny wzmacniają się tu wzajemnie: dzięki manipulacji bindu/rati zmienia się świadomość, a powściągnięcie umysłu sprawia, że można kontrolować bindu. Według tego samego dzieła substancja będąca przemianą (vivarta) soku (sattva) powoduje stan wewnętrznej (deśāntare – „wewnątrz ciała”²⁹) igraszki (vilasa, vihara), a bramą do mistycznej igraszki jest kama, czyli w domyśle rytuał obejmujący fizyczny stosunek³⁰. Inne dzieło sahadźija, *Nigūḍhārtha-prakāśāvalī* twierdzi, że Radha i Krysna rodzą się w rytuale seksualnym (dosłownie poprzez łona i penisa), który generuje odpowiednie substancje – rati i rasę³¹, a najwyższy, paramātmā będący jednością kosmicznych zasad, wymaga w rytuale obecności kobiety (dosł. „łona”, bhaga)³². Warunkiem jest jednak powstrzymanie pędu ku prokreacji wyrażającym się w emisji substancji, należy opanować w ciele płynną rasę, czyli ejakulację, która jest oznaką materialnej kreacji, prowadzącej ku sansarze i śmierci. Mistyczne ciało, w którym adept doświadcza błogości igraszki (vilasarūpa), osiąga tylko człowiek wolny od kamy³³. Celem jest zatem stan płynnej, miłosnej ekstazy (prema-rasa), wyzwolonej przez rytualny akt płciowy, który ogniskował w sobie i był stymulowany poprzez fizyczne instynkty, jak i jogiczną samokontrolę (bhoga i yoga). Niematerialna rati (aprakryta) – ujarzmiona namiętność lub substancja, która podległa transformacji, jest upragnionym przez wisznuitów celem – boską miłością (prema)³⁴.

Substancja miesza się tu z doświadczeniem, i jest odmiennie ujmowana na różnych poziomach percepcji, stąd dzięki pojęciu rasy i pokrewnym jej terminom (bindu, rati, bhāva, raga) możemy mówić o psychofizjologicznym rozumieniu miłości. Trafnie ujmuje ten problem L. Siegel, stwierdzając, że: „koncepcja rasy łączy psychologiczne i fizjologiczne aspekty miłości – rasa jest zarówno emocjonalną przyjemnością miłości oraz biologiczną manifestacją tej rozkoszy, tj. nasieniem”³⁵. Zatem substancje fizyczne są dla wisznuitów sahadźija nośnikami świadomości i transformowanych uczuć. Z kolei ich wyodrębnienie i przemiana skutkujące przemianą całego człowieka i zbudowaniem z nich wewnętrzne-go ciała-świata oznaczają, że nowa tożsamość to cielesność w pełni stworzona z świadomości (cāitanya, cit). Takie pojmowanie mistycznej cielesności jest zgodne z wieloma innymi tradycjami tantrycznymi, czy to hinduistycznymi (np. ciało świadomości w śiwaizmie kaszmirskim) czy to buddyjskimi, gdzie napotykamy ciało diamentowe (vajra, czyli diament, występuje jako symbol czystej świadomości).

²⁹ Deśa – wewnętrzny, mistyczny ład, pejzaż czyli ciało. Nasuwają się tu analogie z taoistycznymi koncepcjami ciała jako pejzażu, zob. klasyczną pozycję na ten temat: K. Shipper, *The Taoist body*, Berkeley 1993.

³⁰ *Vivarta-vilāsa*, IV, s. 95: „vivarta kahiye sattva rahe deśāntara; deśāntare rahi vastu vilāsa karāya, vilaser dvārāya āsi kāmāgandha haya”.

³¹ P. Das, *Sahajiyā o...*, cyt. wyd., s. 129: „rati rasa nāhi haya bhagaliiga vine, bhagaliiga rādhākāñēa jānibe vidhāne”.

³² Tamże: „madana mohana paramātmā bhager sādhanā”.

³³ *Vivarta-vilāsa*, IV, s. 96: „akāma haiyā raya sarvatra beḍāya, vilāsarupe pāka haiyā urdhvagati haya”.

³⁴ Tamże, V, s. 162: „tāte aprakāta rati prema yāra nāma”.

³⁵ L. Siegel, *Sacred and profane dimensions of love in Indian Traditions as Exemplified in the...*, Delhi 1978, s. 43.

Rytuał tantryczny i problem „substancji” w kontekście rytuałów zawierających techniki retencji w Eurazji

Wielu współczesnych wisznuitów tantrycznych i baulów, czyli przedstawicieli nurtu sahadźija (choć rozróżnienie jest tu często trudne³⁶), podkreśla – czego byłem osobiście świadkiem w rozmowie z ascetą z okręgu Birbhum – że praktyka seksualno-jogiczna obejmująca konserwację substancji witalnych (ale nie całkowity celibat), sprawia, że ciało pozostaje nietknięte procesem starzenia w takim stopniu, jak się to dzieje ze zwykłymi ludźmi podlegającymi impulsom prokreacyjnym. Podobne obserwacje na podstawie swoich badań w Bengalu czyni J. McDaniel: niektórzy z jej rozmówców twierdzili, że tantryczna dyscyplina seksualno-jogiczna utrzymuje ich w dobrym zdrowiu i jest skuteczną metodą antykoncepcji³⁷. Niewątpliwie negatywna waloryzacja utraty przez mężczyznę nasienia była związana m.in. z tradycyjnym pojmowaniem nasienia jako skoncentrowanej krwi. Rzecz jasna terapeutyczne zalecenia ajurwedy czy ludowej medycyny odnoszą się raczej do fizycznej strony nasienia i jego produkcji w organizmie, z kolei systemy mistyczne naciskają na zawarty w nim pierwiastek niematerialny. Współczesne szkoły czasem łączą obydwa podejścia: medyczne i jogiczno-tantryczne, a dzisiejsze Indie kultywują model retencji, wskazując na fizyczne i duchowe korzyści wynikające ze wstrzemięźliwości mężczyzny. Spotkamy to nastawienie we współczesnych szkołach jogi (np. Swamiego Śiwanandy), programach edukacji³⁸, medycynie (tzw. gupta rog, „tajemna dolegliwość”) i sporcie, np. w tradycyjnym zapaśnictwie³⁹.

Niewątpliwie model rytualno-jogiczny wisznuitów sahadźija zakładający transformację substancji cielesnych poprzez specyficzny *coitus reservatus* wpisuje się w szerszy nurt mistyczny nieograniczony jedynie do Indii, ale obecny w wielu kulturach Eurazji⁴⁰. Od czasów starożytnych w Chinach, Indiach oraz basenie Morza Śródziemnego napotykamy na mistyczne i medyczne doktryny wiążące płyny płciowe, szpik i mózg z życiem. Substancje te utożsamiano z pierwiastkiem duchowym w ciele człowieka. Metody te zalecały wstrzemięźliwość seksualną, odwrócenie naturalnego kierunku wypływu płynów płciowych w czasie aktywności seksualnej, i skierowanie ich dzięki ezoterycznej praktyce inicjacyjnej do zbiornika w czaszce. J. Filliozat i T. McEvilley dokonują interesującego porównania systemu ciała subtelnego w Indiach w zestawieniu z *Timajosem* Plato-

³⁶ Zob. J. Openshaw, *Seeking the Bauls of Bengal*, New Delhi 2004, s. 59, 112.

³⁷ J. McDaniel, *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, cyt. wyd., s. 173.

³⁸ A. Bharati, *The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns*, „The Journal of Asian Studies”, 1970, vol. 29, no. 2 (Feb.), s. 267-287

³⁹ D. G. White, *The Alchemical Body, Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago – London 1996, s. 339-342; J. S. Alter, *Seminal Truth: A Modern Science of Male Celibacy in North India*, „Medical Anthropology Quarterly”, 1997, New Series, vol. 11, nr 3, s. 275-298.

⁴⁰ Wątek dotyczący świetlistego pierwiastka boskiego obecnego w płynach płciowych człowieka, kompleksu uniwersalnego dla Eurazji od czasów starożytnych przedstawia ogólnie: M. Eliade, *Spirit, Light and Seed*, „History of Religions”, 1971, vol. 11, nr 1, s. 1-30.

na⁴¹. Analogie są tak zaskakujące, że skłaniają do przypuszczenia, że mógł istnieć przepływ owych metod pomiędzy Indiami a Grecją (być może w czasach Pitagorasa, gdzie znajdujemy podobne idee). McEvilley, biorąc pod uwagę pierwotną jedność wspólnoty indoeuropejskiej (językową i kulturową), do której zaliczają się zarówno Indusi, jak i Grecy, proponuje rozwiązanie następujące: doktryna o ciele subtelny miała już być znana Indoeuropejczykom w czasach poprzedzających rozpad wspólnoty praindoeuropejskiej (przed 3000 p.n.e.; nie uwzględnia jednak w ten sposób Chin). Biorąc pod uwagę brak źródeł i kontrowersję narosłe wokół teorii mających wyjaśnić dyfuzję między Indiami a Grecją idei filozoficznych, metafizycznych (reinkarnacja, koncepcja węzowego pierwiastka w ciele człowieka, ciało subtelne) oraz nauk, np. astronomii i geometrii, wydaje się jednak, że należy podejść ostrożnie do tych koncepcji⁴².

W. LaBarre analizuje podobne dane w skali globalnej i nazywa tę ideę *muelos* (gr. „szpik”), paleolitycznym przesądem polegającym na przekonaniu o istnieniu substancji witalnych w szpiku kostnym, płynie mózgowo-rdzeniowym, wreszcie w spermie⁴³. Zapas tej substancji nie jest niewyczerpany, stąd silne ograniczenia w wielu kulturach co do kontroli męskiej seksualności i wydatkowania tejże substancji. Według La Barre’a: „mózg jest źródłem nasienia poprzez rdzeń kręgowy. [Jego] zapas jest ograniczony (...) Nieśmiertelność zawiera się także w osiąganey na różne sposoby wstrzemięźliwości *muelos*-nasienia”⁴⁴. Dalej wiąże on aspekt seksualny przypisywany głowie z płodnością w przyrodzie i konotacjami z ciałami niebieskimi (szpik jest źródłem życia, a zbiornik w głowie związany jest zwłaszcza z księżycem), próbuje też wyjaśnić praktyki łowców głów pogonią za zdobyciem siły życiowej zawartej w ludzkiej czaszce. Wreszcie wiąże on te praktyki z paleolitycznym kultem kości w Europie i Azji: „wiara, że nasienie jest trzymane w głowie... może być nawet starsza niż bezpośrednio poprzedzające nas gatunki i można ją wytropić poprzez neandertalczyków aż do spożywającego mózgi *australopithecus erectus*”⁴⁵. Wyjaśnia on animistyczne praktyki jako najstarsze rytuały człowieka z plemion zbieracko-łowickich, zogniskowane wokół szkieletu zwierząt i zawartej w nich siły życiowej. Motyw obecności siły życiowej w głowie i rdzeniu kręgowym można w ten sposób połączyć z inicjacjami męskimi i całą koncepcją celibatu skoncentrowanego na wstrzemięźliwości oraz konserwacji substancji witalnych w ciele mężczyzny. Rzecz jasna z perspektywy biologicznej archaiczna logika nieprzypadkowo wiązała substancje reprodukcyjne, mózg i szpik kostny z samym życiem i jego kontynuacją. „Paleolitycznym przesądem” wydaje się jednak LaBarrowi przypisanie magicznych właściwości tym płynom i umiejscowienie

⁴¹ Zob. J. Filliozat, *Classical doctrine of Indian Medicine. Its origins and its Greek Parallels*, Delhi 1964, s. 229 i n.; T. McEvilley, *The Spinal Serpent*, w: *The Roots of Tantra*, K. A. Harper, R. L. Brown (red.), New York 2002; zob. też: J. Needhan, *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, Cambridge 1983; M. Eliade, *Joga...*, cyt. wyd., s. 411-413.

⁴² Zob. np. J. Bussanini, *The Roots of Platonism and Vedānta: Comments on Thomas McEvilley*, „International Journal of Hindu Studies”, 2005, vol. 9, nr 1-3, s. 1-20.

⁴³ W. La Barre, *Muelos: A Stone Age Superstition about Sexuality*, New York 1984.

⁴⁴ Tamże, s. 130.

⁴⁵ Tamże, s. 131.

tam pierwiastka duchowego, stopienie świadomości z życiem⁴⁶. Konsumpcja szpiku i mózgu datowana na paleolit mogłaby być również podłożem późniejszych mistycznych doktryn, które próbowały manipulować już wewnętrznie tymi substancjami.

Teoria La Barre ogromnie interesująca i błyskotliwa bazuje jednak na przekonaniu, że przesąd muelos przekazywany był poprzez tradycje w różnych kulturach jako naiwna doktryna, poparta prymitywnym doświadczeniem (zbieżność białej substancji nasiennej, mózgu i płynu mózgowo-rdzeniowego), nie tłumaczy jednak fizjologicznych efektów manipulacji seksualnością człowieka, złożoności systemów inicjacyjnych oraz wiedzy i praktyki wielkich systemów medycznych Azji. Ignoruje on też mniej lub bardziej żeńskie formy seksualności, jego analiza jest czysto androcentryczna, pobieżnie analizuje też materiał chiński⁴⁷. Ścisły związek tradycji mistycznych z medycznymi wskazuje raczej na inne czynniki, które powodowały przetrwanie wiary w niezwykle właściwości wstrzemięźliwości niż powielanie przez tysiąclecia paleolitycznych obserwacji. Tantryczne rytuały pomimo rozejścia się z medycyną musiały przynajmniej w pewnym stopniu polegać na znajomości fizjologii i anatomii (które w Indiach i Chinach stały na wysokim poziomie), choćby po to, aby określić właściwy czas rytuału i prawidłowo go przeprowadzić. Zatem eksplikacja takich kompleksów somatycznych w skali globalnej jest intrygująca, choć należy przyznać, że koncepcja La Barre'a w tym zakresie jest kusząca, jednak w moim przekonaniu nowoczesna teoria wyjaśniająca takie kompleksy powinna opierać się na rzetelnej wiedzy o kulturze, religii i medycynie poszczególnych cywilizacji, uwzględnić dane medyczne i doniesienia praktykujących.

Niewątpliwie sporną materią jest charakter tantrycznego *coitus reservatus*, nie każda tradycja w równym stopniu go ceniła – na pewnym etapie dopuszczano orgazm, dotyczy to zarówno tantrycznych szkół śiwaickich, śaktyjskich, buddyjskich, jak i wisznickich. Zależy to również od definicji pojęcia *coitus reservatus*: czy jest to stosunek pozbawiony szczytowania w postaci orgazmu czy tylko ejakulacji? Należy pamiętać, że techniki tantryczne mogły bazować na rozdzieleniu ejakulacji i orgazmu. Definicja medyczna obejmuje ten drugi przypadek, tzn. byłaby to odmiana stosunku przedłużanego (*coitus prolongatus*) pozbawiona ejakulacji, ale bez wykluczenia orgazmu lub orgazmów⁴⁸. Jednak niektóre tradycje tantryczne zalecają całkowicie preorgazmiczny seks i tym samym tantryczny sposób spółkowania byłby najbardziej zbliżony do zachodniej karezzы, gdzie mężczyzna nie dopuszcza do orgazmu, więc nie chodzi tylko o uniknięcie ejakulacji⁴⁹. J. Needham prawdopodobnie jako pierwszy użył pojęcia *coitus reservatus* do opisu praktyk taoistycz-

⁴⁶ Tamże, s. 2.

⁴⁷ Zob. krytyczne uwagi: P. MacCorquodale, *Intimacy, Emotions, and Human Sexuality*, „Contemporary Sociology”, 1986, vol. 15, no. 1, s. 117-118; A. Gross, *Is there a Universal Theory of Sexuality?*, „Journal of Sex Research”, 1986, vol. 22, no. 2.

⁴⁸ *Seksuologia. Zarys encyklopedyczny*, K. Imieliński (red.), Warszawa 1985, s. 283, 363.

⁴⁹ Karezza to praktyka kontrolowanego stosunku seksualnego, której celem było uniknięcie orgazmu, i czego skutkiem miało być zachowanie „magnetyzmu płci” i szereg korzyści natury duchowej oraz fizycznej. Dyscyplina ta praktykowana m.in. w amerykańskiej społeczności Oneida. Zob. klasyczny tekst: J. H. Noyes, *Male Continence*, (b.d.) 1872.

nych, którym określa on stosunek, w którym mężczyzna dokonuje wstrzymania ejakulacji po kobiecym orgazmie. Odróżnia on w ten sposób od *coitus reservatus* metodę *coitus thasauratus* (akt z ejakulacją wsteczną), która czasami, choć prawdopodobnie błędnie bywa przedstawiana jako racjonalne wyjaśnienie rytuału erotycznego w tantrze i taoizmie⁵⁰.

Zakończenie

Tantryczne praktyki nie mieszczą się jedynie w sferze ars amandi i rytuałów z nim związanych, ale próbują manipulować całością systemu psychofizjologicznego człowieka. Celem praktyki tantrycznej nie jest totalna retencja, ale raczej wieloraki proces obejmujący wybiórczą depriację, manipulację silnymi emocjami o charakterze erotycznym, odpowiednią dietę, regulację oddechu, zażywanie pigułek alchemicznych (halucynogennych?), intonację mantr, budowanie atmosfery rytualnej, dostrojenie czasu rytuału do faz księżyca, wreszcie poprzedzenie samego rytuału seksualno-jogicznego intensywną dyscypliną wisznuitów głównego nurtu (ekstacyjny śpiew i taniec przy akompaniamencie bębnów). Wszystko to niewątpliwie pozwalało adeptowi na wejście w intensywny stan ASC. Rytualny stosunek seksualny, którego celem nie jest zwykły orgazm⁵¹, oznaczał długotrwały stan podwyższonego podniecenia (przedłużenie i intensyfikacja doznań seksualnych), co w połączeniu z rozbudowanym rytuałem, mogło przyczyniać się do stanów mistycznych, które trudno obiektywizować, posługując się jedynie danymi, którymi dysponujemy. Można zaryzykować hipotezę, że rytuał seksualno-jogiczny wisznuitów sahadžija był rytuałem sterowania preorgazmicznym seksem, a w połączeniu z pozostałymi czynnikami potencjalnie wprowadzającymi w ASC, mógł przyczyniać się do poważnych zmian w równowadze biochemicznej organizmu. Zmiany fizjologiczne towarzyszące

⁵⁰ Określany również jako *coitus saxonicus*, znany też medycynie ind., (R. P. Das, *The Origin...*, cyt. wyd., s. 351). W tego rodzaju akcie dochodzi do tzw. ejakulacji wstecznej (*ejaculatio retrograda*), podczas której nasienie skierowane zostaje do pęcherza moczowego. Pęcherz moczowy też odgrywa pewną rolę w treningu jogicznej wadźroli-mudry, gdy adept zasysa do pęcherza moczowego kolejno coraz gęstsze substancje, poczynając od wody, kończąc na rtęci. J. Filliozat dyskutuje fizjologiczną możliwość tej praktyki (w jęz. pol. streszczenie wyводу Filliozat: M. Eliade, *Joga...*, cyt. wyd., s. 246-247).

⁵¹ Obecnie uznaje się też, że męska ejakulacja i orgazm są rozdzielne (choć zwykle doświadczane synchronicznie) i jest możliwe przeżycie przez mężczyznę orgazmu bez ejakulacji (tzw. suchy orgazm) i ejakulacji bez orgazmu, a nawet bez jakiegokolwiek gratyfikacji (tzw. anhedonia ejakulacyjna). Doniesienia o orgazmie bez ejakulacji pochodzą już ze słynnego raportu Kinseya (1948), choć podaje on, że dotyczyło to niskiego odsetka badanych (0,03%), ale nowsze dane podaje większą liczbę takich przypadków. Zob. R. T. Segravess, *Considerations for a Better Definition of Male Orgasmic Disorder in DSM IV*, „Journal of Sexual Medicine”, 2010, nr 7, s. 690-699; zob. komentarze specjalistów podkreślające możliwość separacji ejakulacji i orgazmu: tamże, s. 696. Z punktu widzenia seksuologii takie przypadki, o ile nie są celowo wywoływane, stanowią zaburzenie psychoseksualne, zob. J. Beck, J. Godlewski, *Etologiczne aspekty seksuologii*, w: *Seksuologia biologiczna*, K. Imieliński (red.), Warszawa 1980, s. 456. Czy tantryczne praktyki zasadzają się na tym rozdziale? Z pewnością w pewnym stopniu tak, należy jednak wziąć pod uwagę skomplikowany, stopniowany rytuał i wieloletnią dyscyplinę przygotowującą do niego. Niewątpliwie wszystko to dawało podłoże do poważniejszej przemiany świadomości.

zmianom świadomości są w pewnym stopniu uchwytnie empirycznie i jako takie mogą służyć do badań szukających korelacji pomiędzy aktywnością rytualną i medytacyjną a np. równowagą biochemiczną układu nerwowego. Niewątpliwie to wielkie wyzwanie, i być może w przyszłości badania interdyscyplinarne będą zdolne przynajmniej częściowo rzucić światło na fenomen stanów mistycznych, które od strony subiektywnej nie było obce człowiekowi od tysięcy lat.

Robert Czyżykowski – THE PROBLEM OF PSYCHOSOMATIC BASIS OF RITUALS IN THE VAIÑĒAVA SAHAJĪYA AND SOME CURRENTS WITHIN THE TANTRIC YOGA

In the study of religion there is still a need for research on the obscure problem of ritual in Tantric traditions seen from the psychosomatic perspective. The article is dealing with the VaiñĒava Sahajīya tradition, which was very active in Bengal between 16th and 19th century and which was a fusion of bhakti and tantric traditions. The paper analyzes the structure and contents of ritual, its physiological correlates and try to grasp the ritual of the VaiñĒava Sahajīyas in broader, historical and phenomenological perspective. It takes also into account some medical data. The main problem is being controlled and induced by special means of mystical experience, which are the key element of the tantric ritual. It contains sexual intercourse, which controlled by yogic discipline.

MAŁGORZATA SACHA
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Kult wizerunków w religiach Indii

Kult wizerunków jest jednym z elementów współczesnego kultu hinduistycznego w Indiach. W kontekście hinduizmu i różnych form tantryzmu hinduistycznego zakłada się, że dziedzina najwyższej rzeczywistości, pierwotnie amorficzna, przejawia się poprzez wielorakość form, między innymi, przez wizerunek. Jednym z bardziej interesujących zagadnień związanych z kultem wizerunków w Indiach jest próba wywiedzenia możliwości takiego kultu z samej ideologii wedyjskiej. Zadanie nie jest łatwe, biorąc pod uwagę fakt, że klasyczne formy kultu wedyjskiego, tak jak opisano je w specjalistycznej literaturze kalpa, obywateli się bez obecności wizerunku materialnego. Punktem odniesienia wedyjskich rytuałów była symbolika świętego ognia, substancji ofiarniczych i mocy magicznej (brāhmaṇa) wytwarzanej za pomocą operacji rytualnych, z użyciem świętych formuł, inkantacji i hieratycznych gestów. Pierwsi badacze religii wedyjskiej podkreślali jej rytualne wyrafinowanie, a późniejszy rozwój kultu wizerunków uważali za symptomatyczny dla jej degeneracji. Max Müller najmocniej wyraził tę opinię, twierdząc, że „kult ikoniczny w Indiach jest wtórną formacją, późniejszą degeneracją bardziej archaicznej formy kultu idealnych bóstw”¹. Inny badacz indyjskich religii, Günther-Dietrich Sontheimer, uważał kult wizerunków za charakterystyczny dla „ludowej” (w pewnym subtelnym znaczeniu – niższej) formy religii². Niechętny stosunek różnych badaczy religii w Indiach do świętego obrazu w pewnym sensie odzwierciedlał historyczny proces ideologicznego sporu indyjskich ikonoklastów z ikonofilami. Śladami tego sporu jest częsty puraniczny slogan zrównujący pojawianie się i zaakceptowanie ikony religijnej z jakimś procesem degeneracji zdolności człowieka do komunikacji z bóstwem, niezapośredniczonej przez formy. Gilles Tarabout twierdzi, że niechętni ikonie religijnej pionierzy badań nad religiami indyjskimi, motywowani byli również względami ideologicznymi. Wczesna literatura na temat ikonologii indyjskiej często zawierała oskarżenia, zwłaszcza średniowiecznych indyjskich

¹ Cyt. za: G. Rao, *Hindu Iconography*, vol. 1, Delhi 1971 (reprint 1914), s. 4.

² G.-D. Sontheimer, *Hinduism: The Five Components and Their Interaction*, w: *Hinduism Reconsidered*, G.-D. Sontheimer, H. Kulke (red.), Delh 1989, s. 204.

form religii, o idolatrię. Ikony indyjską określano, jako „monstrualną”. „Kolonizujące spojrzenie” na Indie nie ominęło również dziedziny rytuału i sztuki sakralnej³.

Pośród badaczy uważających rozwój kultu ikonicznego jako pewien historycznie, a nie ideologicznie, uwarunkowany proces, należałoby wspomnieć Gopinatha Rao. Według tego historyka sztuki, uzasadnienia rozwoju kultu ikonicznego można szukać w samej działalności wieszczów wedyjskich (ṛṣi). Zgodnie z tradycyjnymi opisami zawartymi w wedach, wieszczowie widzieli w swych wizjach atrybuty bogów. Jak pisze Rao: „Rzeczą oczywistą jest to, że myśl owych mędrców manifestowała się i konkretyzowała w różnoki sposób, jako mowa, przedstawienia w obrazach i rzeźbie, jako znaki i symbole. Wszystkie te środki były wykorzystywane w historii ludzkości w celu sprowadzenia sfery boskości do poziomu przeciętnego człowieka i do jego stopniowego uwznioślenia do ostatecznych wyżyn prawdziwego przeżycia świętości. To właśnie robili wieszczowie indyjscy”⁴.

Powtórzę raz jeszcze, że rytuały wedyjskie były sprawowane bez odwoływania się do medium idola, a więc inaczej niż rzecz ma się w kulcie hinduistycznym⁵. Idąc za myślą G. Rao, możemy zadać pytanie o to, czy w samej literaturze wedyjskiej znalazłby się sposób umotywowania kultu ikonicznego. Wedyjska literatura liturgiczna jest niezwykle bogata. O szczegółach procedur rytualnych i wedyjskiej teorii symbolu dowiadujemy się przede wszystkim z brahmanów (1000-600 p.n.e) oraz nieco późniejszych tekstów, śrautasutr (śrauta sūtra) i grihjasutr (grhya sūtra; 700-200 p.n.e.). To właśnie tam znajdujemy uzasadnienie przekonania, że rytuał odzwierciedla rzeczywistość sakralną. Idea istnienia związków pomiędzy różnymi klasami bytów oraz spekulacja nad istnieniem bytów prototypowych i ich związków z bytami odzwierciedlającymi prototyp leżała u podstawy konstrukcji logiki rytuału wedyjskiego. Początki rozważań nad pojęciem prototypu znajdujemy już w Rygwedzie. Wieszczów wedyjskich zaprzętało pytanie o charakter związków pomiędzy prototypową, sakralną rzeczywistością, a innymi obszarami bytu zdolnymi ją odzwierciedlić. Autor jednego z hymnów kosmogonicznych Rygwedy, zapytywał: „co było prototypem (pramā), co jego odwzorowaniem (pratimā) i jaki był związek (nidāna) między nimi?” (RV.130.03a)⁶. W jednym z najbardziej znanych hymnów na temat stworzenia, Nasadiji (nāsadiya sūkta) wieszcz zadaje podobne pytanie, wprowadza-

³ Zob. G. Tarabout, *Theology as History: Divine Images, Imagination, and Rituals in India*, w: *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*, Ph. Granoff, K. Shinohara (red.), Vancouver – Toronto 2004, s. 59.

⁴ G. Rao, *Hindu Iconography*, cyt. wyd., s. 27.

⁵ Arthur Macdonnell zdecydowanie odrzuca możliwość istnienia kultu wizerunków we wczesno-wedyjskim okresie, zob. A. Macdonnell, *Vedic mythology*, Strassburg 1897. Jitendra Nath Banerjea przyjmuje opinię Macdonnела i przedstawia własną polemikę z poglądami Friedricha Bollensena, S. V. Venkateraśvary oraz Brindavana Ch. Bhattacharyyi, opierających swoje przekonania na temat wczesnego istnienia kultu wizerunków na podstawie odczytania kilku niejednoznacznych opisów odnoszących się do wyglądu bóstw w literaturze wedyjskiej. Zob. J. N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, New Delhi 1974, s. 36-70.

⁶ RV (rg veda) 10.130.3a /kāṣīt pramā pratimā kim nidānam ājyam kim āsit paridhiḥ ka āsit/ „Co było prototypem, co jego odwzorowaniem i jaki był związek między nimi, co było masłem, a co drewnianą okrywą?”. *Rig veda mantra samhita. Complete text in Devanagari, Introductory essay in English, Commentary on selected verses*, R. L. Kashyap, S. Sadagopan (red.), 2nd edition, Bangalore 2005, s. 466.

jąc podział na górę i dół: „co było wtedy u dołu, co u góry?” (RV 10.129.05a)⁷. W innym wersecie tego hymnu znajdujemy interesujące pojęcie więzi lub połączenia (bandhu), którego istnienie odkryli poeci szukający mądrości w swych sercach (RV 10.129.04c).

Również w brahmanach spekuluje się na temat istnienia związku bądź więzi, która łączy różne elementy klas istniejących rzeczy i żywych istot tego świata, ale też dyskretnych elementów sakralnej rzeczywistości: bogów, ich atrybuty, ich szczególne moce. Brian Smith ukuł termin „hierarchiczne podobieństwo” na oddanie intuicji charakteru owego połączenia pomiędzy wszystkim, co istnieje, tak w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym. Smith podkreśla, że mówiąc o więzi między rzeczami i klasami rzeczy, trzeba używać kategorii podobieństwa, a nie identyczności, co było częstym błędem pierwszych indologów interpretujących koncepcję bandhu w brahmanach⁸.

Koncepcja więzi wraz z koncepcją prototypu pozwala na zrozumienie struktury i hierarchii świata wedyjskiego oraz wiary w sprawczość rytuału. Zgodnie z powyższym, np. bramin, przedstawiciel warstwy kapłańskiej połączony jest ze swoim boskim prototypem, bogiem, i sam jako prototyp jest połączony z pozostałymi ludźmi i innymi rzeczami tego świata. To w wymiarze wertykalnym. W wymiarze horyzontalnym możemy mówić o więzi, jaka tę postać łączy z różnorakimi usytuowanymi względem siebie przedstawicielami innych klas. Tak więc, jak dowiadujemy się z literatury wedyjskiej, bramin jest wioną między porami roku, kozłem pomiędzy zwierzętami, bogiem Agnim między innymi bogami itd.⁹ Istnienie więzi i hierarchiczności nie byłoby możliwe bez koncepcji prototypu. Jak dowodzi Smith, w tekstach rytualnych wyraża się ideę, według której każdy odpowiednik prototypu (pratimā) partycypuje, w różnym stopniu, w esencji prototypu (pramā). Idąc za myślą Smitha, można dowodzić, że nie tylko zewnętrzne gesty wedyjskich rytualistów, ale też ich praktyki wizualizacyjne byłyby zabiegami na substancji będącej odpowiednikiem prototypowej rzeczywistości sakralnej. Te praktyki rozpoczynają się już w momencie ważnego rytu przywoływania bóstw w obszar rytuału (āvāhana), kiedy zaczyna się wewnętrzne budowanie ich obrazu (dhjāna), a następnie komunikowanie się oficjanta z obrazowymi odpowiednikami boskiego prototypu. Ostatnim gestem wizualizacyjnym jest symboliczne rozpuszczenie (visarjana) wewnętrznego obrazu bóstwa i „odesłanie” jego, nieujętej obrazem, ale odczuwanej mocy, do przynależnej mu sakralnej dziedziny. Koncepcja prototypu możliwego do odtworzenia w jego odpowiedniku, z zachowaniem partycypacji w prototypowej substancji, jest też kamieniem węgielnym praktyk wizualizacyjnych w rozlicznych średniowiecznych kultach tantrycznych.

Spoiwem rytuału wedyjskiego była mantra, formuła słowna skrywająca boską esencję. Mantry, skondensowane komunikatory więzi, zostały dosłownie „zobaczone” przez wieszczów wedyjskich, którzy w wysiłku wizualizacyjnym „materializowali” niepojętą naturę mocy sakralnych, wyłaniając, wyróżniając cechy czy atrybuty (lakṣaṇa) tych mocy-

⁷ RV 10.130.3a /tiraścīno vitato raśmir eṣām adha; svid āsīd upari svid īsī3t/ „Rozciągnęli wszczeg promień (nić). Co było u dołu, co w górze?”. Tamże.

⁸ B. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Delhi 1998, s. 47.

⁹ Tamże, s. 52.

-substancji. Tak wyłonione atrybuty stały się podstawą do tworzenia prototypowych obrazów bóstw. Mantra była potężnym narzędziem odzwierciedlenia boskich atrybutów i aktów, a jej rytualne użycie podlegało zabiegom kodyfikacyjnym. W wielu wedyjskich tekstach rytualnych pojawia się termin viniyoga, odnoszący się do aplikacji mantr w kontekście rytualnym. W różnych szkołach wedyjskich używano własnych mantr aplikowanych w kontekście własnych specyficznych rytuałów. Jak zauważa Laurie Patton, interesujące zmiany dokonały się również na przestrzeni wieków w samej strategii interpretacyjnej, odnoszącej się do sposobów aplikacji mantr. Patton analizuje to zjawisko, śledząc sposoby aplikacji mantr na przykładzie tekstów zaliczanych do śrautasutr i grihjasutr oraz analizowanego przez nią późnego tekstu, Rygwidhany (rgvidhāna). W śrautasutrach mantra jest potężnym środkiem opisu aktu ofiarniczego, w grihjasutrach staje się środkiem opisu sytuacji krytycznych w nowym trybie życia (w rytach przejścia, w rytuałach domowych), w widhanach staje się narzędziem transformacji sytuacji potencjalnie zagrażających (kwestia wrogów, chorób itd.)¹⁰. W opisanym powyżej procesie następuje zjawisko nazywane przez Patton „rytualną dysocjacją”. Mantra, jako narzędzie rytualne, zatracą swoją pierwotną intencję. W rękach wąsko wyspecjalizowanych kapłanów-braminów staje się formułą quasi-magiczną, używaną dla celów doraźnych, często bez kontekstu rytualnego. Jak zauważa Patton, cztery istotne cechy charakteryzują literaturę typu widhana:

- 1/ akcent na osobistą ambicję lub pragnienie recytującego mantrę;
- 2/ akcent na praktykę recytacji powtarzającej (japa);
- 3/ wiara w to, że mantra może być efektywna poza kontekstem rytualnym;
- 4/ akcent na wizualizację, z użyciem mentalnego i fizycznego obrazowania¹¹.

Zagadnienie obrazowania staje się istotnym elementem „magiczności” mantry. W tekstach widhan pojawia się niejednoznaczne pojęcie kṛtyā (kr̥tyā), odnoszące się do „wykonania” lub „osiągnięcia” czegoś (w szczególności w nadnaturalny sposób). Mianem kṛtyā określa się w widhanach obraz. Często ten termin odnosi się do figurek używanych dla celów magicznych. Operacje na tych wyobrażeniach miały na celu zastraszenia lub zadanie cierpienia wrogowi. Figurki mogły być wykonane z drewna, piasku, ryżu, miedzi. Po zakończonych operacjach magicznych figurki były palone lub zakopywane w ziemi¹².

Jak twierdzi Jitendra Nath Banerjea, wedyjskie pojęcia, takie jak: pratikṛti (pratikṛti) czy pratima (pratimā), zaczęły oznaczać przedmioty regularnego kultu (arccā) już w cza-

¹⁰ L. Patton, *Bringing the Gods to Mind. Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*, Berkeley 2005, s. 186. Przy okazji warto zauważyć zastrzeżenia Fredericka M. Smitha odnoszące się nie tyle do samych tez Patton, ile do datowania przez nią Rygwidhany. Smith sugeruje dużo późniejsze datowanie tekstu, bliżej powstawania Wiśnu dharmottarapurany (Viśnu dharmottara purāṇa) i Agnipurany (Agni purāṇa). W takim przypadku tekst Rygwidhany należałoby datować nie, jak twierdzi Patton, na IV w. p.n.e., ale na połowę lub późniejszy okres pierwszego tysiąclecia naszej ery. Jeżeli datowanie Smitha jest uzasadnione, to, analizowane przez Patton, zmiany w strategii interpretacyjnej mantry odnoszą się już do okresu puranicznego, do okresu rozwijających się kultów wizerunków. Zob. F. M. Smith, *Minding the Ritual: Mantra, Metaphor, and Text in Laurie Patton's Bringing the Gods to Mind-A Review Article*, „International Journal of Hindu Studies”, 2006, vol. 10, no. 3, s. 325-330.

¹¹ L. Patton, *Bringing the Gods to Mind. Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*, cyt. wyd., s. 28.

¹² Tamże, s. 30.

sach Paniniego (Pāṇini), a więc około V w. p.n.e.¹³ Phyllis Granoff dowodzi, że akceptacja kultu wizerunków dotyczyła w swej najwcześniejszej fazie czci drobnych przedstawień sakralnych w kontekście wedyjskich rytuałów domowych. Taką „hybrydalną” formę kultu można prześledzić na podstawie opisu w Waikhanasagrihasutrze (vaikhānasagṛhya sūtra; IV w. n.e.), kultu boga Wisznu (Viṣṇu), zalecanego na zakończenie porannej i wieczornej ofiary agnihotry (agnihotra). W tym samym tekście znajdujemy jeden z najwcześniejszych opisów rytualnej konsekracji idola (pratiṣṭhā)¹⁴. Granoff jest zdania, że brak koherencji w opisach różnorodnych kultów, rekonstruowanych na podstawie świadectw tekstualnych z IV wieku i nieco późniejszych, wskazuje na nieprzystawalność i heteronomiczność nowych kultów w stosunku do anikonicznych form kultu wedyjskiego. Ta badaczka indyjskiej ikonologii sugeruje, że specjaliści kultu wizerunków pochodzili spoza kultury bramińskiej. Gilles Tarabout, zgadzając się na brak przystawalności różnych form rytuału, skłania się ku tezie, że kult wizerunków mógłby pochodzić ze środowiska bramińskiego¹⁵. Często dyskutowanym elementem rytualnym związanym z rozlicznymi rozbieżnościami w opisach różnych rytuałów hinduistycznych jest awahana, ryt przywołania i osadzenia mocy sakralnej na jakimś konkretnym nośniku (w umyśle, w ciele, na zewnętrznym nośniku materialnym). Tego typu instalacja mocy sakralnej w kontekście rytuałów wedyjskich odbywała się czasowo, a po zakończeniu rytuału następowało odprawienie owej mocy. Tymczasem w kulcie wizerunków, w szczególności w kontekście świątynnym, jak wskazuje Granoff, moc sakralna była instalowana w wizerunkach na stałe, za pomocą rytuałów pratiṣṭhā. W różny sposób rytualni specjaliści usiłowali pogodzić wymóg czasowej instalacji bóstwa z ideą jego permanentnego zamieszkiwania w świętym wizerunku. Granoff zauważyła też w wielu kultach świątynnych obecność dwóch klas specjalistów kultowych pozostających w wyraźnej do siebie opozycji i hierarchizacji w odniesieniu do ich ról rytualnych. Ponadto badaczka wskazywała na tekstualne odniesienia do krytyki bramińskiej skierowanej przeciwko uzurpowaniu sobie ról kapłańskich w kulcie świątynnym przez tzw. fałszywych ascetów (pāṣaṇḍa)¹⁶.

Polemikom specjalistów kultowych towarzyszyły dyskusje filozofów. I tak np. dla ortodoksyjnych filozofów mimansy (mīmāṃsā) idea wizerunków uważanych za specyficzne rytualne ciała bóstw była nie do przyjęcia, ze względu na nadrzędną funkcję rytuału zawiadującego również wolą bóstw¹⁷. Udayana (Udayana; XI w. n.e.), filozof ze szkoły

¹³ J. N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, cyt. wyd., s. 39.

¹⁴ Ph. Granoff, *Reading between the lines. Colluding attitudes towards image worship in Indian religious texts*, w: *Rites hindous. Transerts et transformations*, G. Colas, G. Tarabout (red.), Collection Purusartha, 25, Paris 2006.

¹⁵ G. Tarabout, *Theology as History: Divine Images, Imagination, and Rituals in India*, cyt. wyd., s. 69.

¹⁶ Autor Matsjapurany (matsya purāṇa 267.33) wyraził swoje oburzenie praktykami owych ascetów, „uzurpujących” sobie przywileje kapłanów-braminów. Zob. Ph. Granoff, *Reading between the lines. Colluding attitudes towards image worship in Indian religious texts*, cyt. wyd., s. 391.

¹⁷ Szczegółowy wywód Śabary (V w. n.e.), filozofa mimansy, za odrzuceniem boskiego wcielenia przedstawia Gérard Colas, zob. G. Colas, *The Competing Hermeneutics of Image Worship in Hinduism (Fifth to Eleven Century AD)*, w: *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*, Ph. Granoff, K. Shinohara (red.), Asian Religions and Society Series, Vancouver – Toronto 2004, s. 151-155.

njaji (nyāya), przedstawił ciekawą teorię świętego wizerunku. Wspomniany filozof zakładał, że obecność mocy sakralnej w świętym wizerunku jest uzależniona zarówno od ludzkiego wysiłku dostarczenia najlepszej z możliwych form obrazowania bóstwa, jak i od świadomej intencji bóstwa zgadzającego się przyjąć zaproponowaną przez człowieka formę na czas trwania rytuału.

W tradycji tantrycznej wizerunek odgrywał zasadniczą rolę jako kanał rytualnej komunikacji z bóstwem. Filozofowie szkoły kaszmirskiej triki pojmowali znaczenie wizerunku we własny specyficzny sposób. Jak twierdzi Alexis Sanderson, formy bóstw kulturowane w rytuale i praktykach mistycznych triki uważano za relatywne. Adept porzucał wszystkie te formy, przechodząc na wyższy poziom praktyk. Abhinawagupta (Abhinavagupta, X w. n.e.) zebrał praktyki duchowe triki w hierarchiczną strukturę poszczególnych metod (upāya) zorganizowaną według kryterium stosowania coraz bardziej wysubtelnionej władzy intuicji umożliwiającej dostęp do prawdziwego poznania i wyzwolenia się z niewiedzy powiązanej z kondycją ludzką. Abhinawagupta pojmował ikonę (materialne odwzorowanie jakiegoś sakralnego prototypu), jak i, ogólniej, wizualność, jako konieczny etap w gradacyjnej ścieżce rozwoju czystej intuicji. Niegradacyjna ścieżka wyzwolenia też jest możliwa, ale ta wymaga władzy najczystszej intuicji, zdolnej do poznania bez pośrednictwa form¹⁸.

Z powyższych dyskusji jasno wynika, że kult wizerunków, niezależnie od jego pochodzenia, był przyjmowany z oporami, a konieczność uzasadniania zmian rytualnych wymusiła dyskusje filozofów i specjalistów rytualnych odnoszące się do różnorodnych religijnych sposobów reprezentacji bóstwa. Reformy Śankaraczarij (Śaṅkarācārya; IX w. n.e.), a zwłaszcza akceptacja kultu wizerunków przypieczętowały te zmiany i przyspieszyły proces przejmowania zarządu nad kultem świątynnym przez wykwalifikowanych specjalistów pochodzących z kręgów bramińskich. To ostatnie twierdzenie nie przeczy częstej praktyce, poświęconej również we współczesnym hinduizmie, istnienia popularnego kultu wizerunków, w którym nadzór bramiński nie zawsze ma miejsce.

Specjaliści rytualni związani z kultem wizerunków powoływali się na koncepcję prototypu, chcąc uzasadnić esencjalną ciągłość pomiędzy pozbawionym form boskim prototypem, czystą substancją sakralną, a materialną ikoną lub aikonicznym wyobrażeniem owej substancji. Techniczna literatura traktująca o wytwarzaniu wizerunków (śilpa śāstra) jest korpusem różnorodnych tekstów, powstałych między IV a XIV w. n.e. Różnorodne fragmenty tekstów należących do puran i agam (āgama), literatury religijnej odpowiednio hinduizmu i tantryzmu, zawierają sporo informacji z dziedziny ikonologii, rytuału i metafizyki wizerunków, psychologii formowania się umysłowych obrazów. Pippalada¹⁹,

¹⁸ Zob. A. Sanderson, *The Visualization of the Deities of the Trika*, w: *L'image divine*, A. Padoux (red.), Paris 1990, s. 31-88.

¹⁹ Autor Wastusutropaniszady wywodzi linię swoich nauczycieli od starożytnych mędrców atharwanicznych (atharva veda), którzy od czasów wedyjskich mieli przekazywać wiedzę na temat wytwarzania wizerunków. W ten sposób, Pippalada dokonuje zabiegu wywodzenia tradycji śilpaśāstry (śilpa śāstra) z wedyjskich źródeł. Zob. A. Boner, S. R. Sarma, B. Bäumer, *Vāstusūtra Upaniṣad. The Essence of form in Sacred Art*, Delhi 1996, s. 37.

autor średniowiecznego traktatu *Wastusutropaniszady* (*Vāstusūtropaniṣad*; po IX w. n.e.) twierdzi, że podczas prób koncentracji na idei bóstwa pozbawionego form może dojść do rozmytej wizualizacji, będącej efektem pracy niezdyscyplinowanej wyobraźni. Temu defektowi ma zapobiec dyscyplinująca wizualizacja konkretnej formy (zob. VSU²⁰ 1.7 oraz VSU 1.9). W ten sposób Pippalada uzasadnia operowanie konkretnym obrazem w praktykach kultowych. Wskazywana przez niego cecha koniecznego związku pomiędzy obrazem a prototypem gwarantuje formowanie się symbolu. Tak jak obraz mentalny bóstwa jest już jego symbolem, tak obraz materialny jest symbolem obrazu umysłowego²¹. Gwarantem prawidłowego przekazu kanonicznego obrazu bóstwa byli wizjonerzy wedyjscy, którzy byli w stanie uchwycić i zobrazować atrybuty różnych bóstw. To oni tworzyli archetypowe wzorce obrazów mentalnych, które następnie opisywali. Te obrazy były odtworzane w trakcie czynności rytualnych jako wewnętrzne obrazy obecne w umysłach oficjantów i uczestników kultu. W tradycji *śilpaśastry* połączono wiedzę na temat wytwarzania archetypowych obrazów umysłowych z umiejętnościami wytwarzania materialnych wizerunków kanonicznych.

Interesującym rysem teorii wizerunku zawartej w tekstach specjalistycznych, takich jak *Wastusutropaniṣad*, jest obecność spekulacji nad możliwością generowania religijnych i estetycznych uczuć u osoby kontemplującej wizerunek. Jak twierdzi Pippalada, elementy formalne obrazu, takie jak np. organizacja układu elementów w wizerunku, już wzbudzają określone nastroje i stany afektywne. I tak np. czytamy w tekście, że linie wertykalne wzbudzają poczucie wznoszenia i uwznioślenia, linie horyzontalne – poczucie płynności, a linie diagonalne budzą niepokój. Te ostatnie często stosuje się przy obrazowaniu walki i wyobrażeń wojowników (VSU II.24-26). Wzbudzenia stanów afektywnych przez różne formalne i konkretne elementy obrazu jest ściśle powiązane z podstawowym znaczeniem religijnego wizerunku, jakim jest przekaz znaczenia (VSU II.1). Elementy semantyczne obrazu są najważniejsze, one również pobudzają określone emocje poprzez skojarzenia. W klasycznej ikonie indyjskiej elementami semantycznymi są: ornamentację, postawy ciała, gesty, bronie, wehikuły, za których pomocą przemieszcza się bóstwo, bóstwa pomocnicze, adwersarze i postaci adoratorów. Gesty są szczególnie ważne przy wyrażaniu nastawienia emocjonalnego przedstawianej postaci, wehikuły są skondensowanymi symbolami mającym obrazować główną funkcję religijną postaci. Kompleksowość i kanoniczność indyjskiej ikony nie wyklucza istnienia aikonicznych przedstawień bóstwa. Niektóre przedstawienia, pomimo ich skromniejszej formy i braku cech antropomorficznych mogą być przedmiotem kultu obrosłym w skomplikowaną sieć symbolicznych znaczeń. W powedyjskich formach religii indyjskich przekonanie, że odzwierciedlenie pro-

²⁰ *Vāstusūtropaniṣad* (VSU).

²¹ Proces materializacji wizerunku może być również rozpatrywany w odniesieniu do modelu cztero-etapowego procesu materializacji dźwięku (*vāc*). I tak, pierwszym stadium manifestacji obrazu jest pozbawiona atrybutów moc-substancja (*prakṛti*), następnie wyłania się natura bóstwa (*bhāvarūpa*), dalej jego esencjalna lub archetypowa forma odpowiadająca wewnętrznemu wyobrażeniu (*tattvarūpa*), i, na koniec, obraz materialny (*prairūpa*). Zob. tamże, s.148.

totypu może wyrażać się za pomocą różnych mediów, wyrażane jest ideą istnienia trzech „ciał” bóstwa: ciała wizerunkowego, diagramowego i mantrycznego²². Święte diagramy używane są w szczególności, ale nie wyłącznie, w kontekście zabiegów rytualnych i praktyk medytacyjnych w kultach tantrycznych. Jantry (yantra), diagramy bóstw lub diagramy magiczne charakteryzują się tą samą, jak ikoniczne wizerunki, logiką prototypu i jego odwzorowań. Podobnie jest w przypadku mantr.

W jednym ze swoich artykułów na temat szamanizmu Richard Noll twierdzi, że w tradycyjnych społeczeństwach niepiśmiennych obraz mentalny był niezwykle ważnym środkiem mediacji pomiędzy światem ludzkim a światem sakralnym, szczególnie ważne były rytualnie uzyskiwane wizje w stanach transu i we śnie²³. Jak poucza przykład religii Indii, wedyzm, hinduizm i tantryzm, nie tylko społeczności niepiśmienne cenią medium wizualne. Bez spekulacji nad związkiem między bytem sakralnym a jego obrazem generowanym w umyśle, sama koncepcja religijnej ikony i religijnych symbolicznych przedstawień aikonicznych nie miałaby szans na zainteresowanie teologów. Zjawisko fetysyzacji ikony jest swoistą zgorą wielu ikonicznych kultów religijnych. W samych Indiach, jak już wspomniałam, ideologiczny opór wobec ikony przedstawiał się w puranicznym sloganie zrównującym pojawianie się i zaakceptowanie ikony religijnej jako wyrazu degeneracji ludzkiej natury, degeneracji zdolności człowieka do komunikacji z bóstwem niezapśredniczonej przez formy²⁴. Pomimo tej opinii o drugorzędowej, z konieczności substytucyjnej roli wizualności, a zwłaszcza świętego wizerunku, materialne odwzorowania boskiego prototypu są w Indiach ciągle przedmiotem adoracji i żarliwej czci. Bóstwo przejawia się poprzez szereg kanonicznych symboli i ikon, „wybiera” naturalne formy ze świata przyrody jako swoje znaki (svayambhū, wizerunki „samo narodzone”), ujawnia się w maskach i przegląda w lustrze rytuałów.

Małgorzata Sacha – THE CULT OF VISUAL REPRESENTATIONS ON THE RELIGIONS OF INDIA

The very beginnings of image worship in India are still obscure. The early Vedic forms of iconic cults have been subsequently substituted by the iconic Hindu ones. It might be argued that there were

²² Banerjea zwraca uwagę na używanie słowa arccā (arccā), określającego przedmiot kultu, w związku z różnorakimi pojęciami odnoszącymi się do ciała (vapu; tanu, vighra, rūpa, bera). J. N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, cyt. wyd., s. 40.

²³ R. Noll, *Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism*, „Current Anthropology”, XXVI (4), s. 444. W powyższym tekście Noll wyraża swoje niezadowolenie z faktu, że chociaż psychologowie, tacy jak: Dennet, Fodor, Neisser, Pylyshyn, Kosslyn i Pomerantz eksperymentalnie badali obrazy umysłowe, to zupełnie zignorowali liczne źródła historyczne i etnograficzne na temat kulturowego znaczenia umysłowych obrazów generowanych za pomocą różnych technik psychicznych. Tamże, s. 443.

²⁴ W Wisznudharmottarapuranie (III.93, wersety 1-9) wspomina się o kosmicznych cyklach, jugach (yuga) w związku z rozwojem kultu wizerunków. W „złotej” erze ludzkości, w satjajudze (satya yuga) bogowie byli czczeni w swoich widzialnych formach, ale nie w materialnych wizerunkach. Ludzie „widzieli” bogów, więc wizerunki były im niepotrzebne. W ostatniej, ciemnej erze ludzkości, w kalijudze (kali yuga) ludzie zaczęli wznosić domy dla bogów i czcić ich w formie materialnych wyobrażeń. Zob. J. N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, cyt. wyd., s. 229.

often inconsistencies in early forms of the temple worship of deities like Vishnu and Śiva. In the first centuries of the first millennium the two competitive groups of ritualists attempted to dominate the domain of the temple worship. The first group consisted of the ritual specialists adhering to a vedic mode of worship. The second group comprises the ritual innovators, the adherents to the iconic form of worship. It is not all clear from where the cultic innovators had been recruited. The religious symbols and religious icons were vividly discussed by ritualists, image makers and philosophers. Religious image is to be conceived in its widest sense, both, as the product of imagination and visualization of practices and that material one, the product of image-making tradition. The Indian image-making tradition is being represented by its own literature. The problems to be discussed here are diversified and belong to iconology, aesthetics and the psychology of art.

ELŻBIETA PRZYBYŁ-SADOWSKA
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Mistyka zwyczajności. Idee religijne w twórczości s. Teresy Landy (1894-1972)

Siostra Teresa (Zofia) Landy, filozofka, tomistka, krytyk literacki i tłumaczka, uznawana za jedną z najważniejszych postaci katolickiego odrodzenia w Polsce, dziś pozostaje zasadniczo zupełnie nieznana. Poza kilkoma zaledwie artykułami poświęconymi analizie jej krytyki literackiej¹ i tekstami o charakterze wspomnieniowym² brak właściwie opracowań poświęconych najważniejszym i najbardziej oryginalnym aspektom jej twórczości – aspektom filozoficzno-religijnym.

Pochodziła ze zasymilowanej i mocno zsekularyzowanej rodziny żydowskiej, w której wszelkie zachowania o charakterze religijnym, o ile w ogóle się pojawiały, brały się wyłącznie z poczucia patriotyzmu i przywiązania do polskości. Jej rodzina dość aktywnie sympatyzowała z ruchem socjalistycznym – ojciec, Władysław Wilhelm Landy, przez wiele lat był skarbnikiem PPS, matka zaś, Anna z Muszkatów, współpracowała ze Stefanią Sempołowską i brała udział w organizowanych przez nią akcjach pomocy więźniom politycznym. Poprzez wujka Zofii – Stanisława, zesłańca na Syberię, rodzina Zofii zaprzyjaźniona była także z Józefem Piłsudskim.

W latach 1913-1916 Zofia Landy studiowała filozofię na Sorbonie. Uczęszczała m.in. na wykłady Emila Durkheima, Luciena Lévy-Bruhla, Wiktora Delbosa czy André Lalande'a, pozostających zasadniczo w dominującym wówczas na Sorbonie nurcie pozytywi-

¹ Na temat twórczości s. Teresy Landy, zwłaszcza na temat jej krytyki literackiej, zob. K. Górski, *Dorobek pisarski siostry Teresy franciszkanki (Zofii Landy)*, „Znak”, 1972, nr 11/221; W. Tomaszewska, *Siostry Teresy Landy spojrzenie na literaturę*, „Ruch Literacki”, 2002, nr 3; K. Jakowska, *U źródeł odnowy katolicyzmu polskiego w latach trzydziestych. Krytyka literacka s. Teresy Landy*, w: *Dzieło świętego Franciszka z Asyżu. Projekcja w kulturze i duchowości polskiej XIX i XX w.*, D. Kielcak, J. Odziemkowski, J. Zbudniewek (red.), Warszawa 2004.

² Zob. np. S. Swieżawski, *Siostra Teresa Służebnica Krzyża, „Więź”*, 1972, nr 4 [przedruk: *Siostra Teresa*, w: *Ludzie Lasek*, T. Mazowiecki (red.), Biblioteka „Więzi”, t. 56, Warszawa 2000, s. 211-222]; s. R. Wosiek, *Siostra Teresa franciszkanka – Zofia Landy*, „Tygodnik Powszechny”, 2.04.1972 [przedruk: B. Cywiński, *Twórcy Lasek*, w: *Chrześcijaństwo*, B. Bejze (red.), t. 2, Warszawa 1976, s. 439-443]; J. Dembowska, *Ze wspomnień o siostrze Teresie. Młodość siostry Teresy*, w: tamże, s. 491-497.

stycznym, a także dodatkowo uczęszczała na wykłady Henriego Bergsona w Collège de France. Raissa Maritain, żona Jacques'a Maritaina, która kilka lat wcześniej ukończyła te same studia, tak je później opisała: „Co prawda, nasi profesorowie byli filozofami, lecz zwątpili w filozofię. Historia stała się dla nich jakąś królową nauk, która odziedziczyła wszystkie prawa zepchniętej metafizyki, choć nie mogła ich udźwignąć. Uczynili ją zaś jeszcze bardziej arogancką przez to, że ją bezwiednie wypaczyli – usiłowali bowiem podwyższyć ją do rangi czystej wiedzy, mogącej dać ostateczną odpowiedź na podstawowe zagadnienia, poprzez poszukiwanie źródeł, a to poszukiwanie wymykało im się z rąk, przeskakując od jednej przypadkowej przyczyny do drugiej. Wskutek dziwnych życiowych sprzeczności chcieli wszystko **sprawdzić** metodami rzeczowej erudycji i pozytywnej kontroli, a jednocześnie zwątpili w **prawdę**, której sama nazwa im się nie podobała i mogła być wymawiana tylko w cudzysłowie i z ironicznym uśmiechem. (...) Jedyną praktyczną lekcją, jaką można było koniec końców wynieść z ich sumiennego, bezinteresownego nauczania, był relatywizm, intelektualny sceptycyzm, a jeśli się myślało logicznie – moralny nihilizm. Młodzi ludzie, którzy kończyli studia filozoficzne, byli wykształceni i inteligentni, pozbawieni zaufania do jakichkolwiek idei, traktujący je wyłącznie jako narzędzia retoryki i kompletnie bezbronni wobec walk ducha i konfliktów światowych”³. Zdaje się, że Zofia Landy już wówczas dzieliła z Maritainami pogląd na relatywizm, ale ich światopogląd religijny pozostawał jej obcy. Gdy w 1916 roku opuszczała Paryż z dyplomem licencjackim (a wówczas licencjat znaczył więcej niż dziś i był pierwszym stopniem do doktoratu), nadal była zdeklarowaną ateistką.

Po powrocie do Warszawy nie przestała przy tym rozwijać swoich zainteresowań filozoficznych. Pracując jako nauczycielka, rozpoczęła samodzielne studia nad dziełami Stanisława Brzozowskiego – pisarza i filozofa, zwolennika materializmu dziejowego. Zainteresowała się jego twórczością dlatego, że przeciwstawiał się pozytywizmowi, ale też (z racji jej lewicowych poglądów) bliska jej była idea filozoficzna głoszona przez Brzozowskiego, że praca pozwala człowiekowi przekroczyć kantowską granicę niepoznawalności świata. Dość szybko punkt ciężkości jej zainteresowań przesunął się na motywy religijne obecne w twórczości Brzozowskiego, związane z jego nawróceniem opisanym w *Pamiętniku*⁴. Właśnie w tej drodze pisarza dostrzegła najbardziej autentyczny wymiar jego twórczości, a jednocześnie szybko uznała, że nie posiada odpowiednich narzędzi do jej zrozumienia. Chcąc się zapoznać z chrześcijańską teologią i filozofią, trafiła do dość znanego już wtedy w Warszawie ks. Władysława Korniłowicza⁵. Ich pierwsze rozmowy doty-

³ R. Maritain, *Wielkie przyjaźnie. Poszukiwanie sensu w czasach zwątpienia*, Warszawa 2008, s. 48.

⁴ Pierwsze wydanie – Lwów 1913, najnowsze – Warszawa 2007.

⁵ „Zaprowadziła mnie do Ojca p. Jadwiga Biała [Jawurkówna – przyp. E. P. S.] – pisała s. Teresa w swoim wspomnieniu o ks. Korniłowiczu – wkrótce po Wielkanocy 1917 r., mniej więcej w jakieś pół roku po powrocie zza granicy. (...) Ojciec był wtedy sekretarzem Kardynała i archiwariuszem Kurii Arcybiskupiej. Wtedy właśnie minęło pięćdziesiąt lat Ojca święceń kapłańskich, miał lat 33”. S. Teresa Landy, *Pamięci Ojca, Kapłana według Serca Bożego, Dobrego Pasterza w 35-lecie Jego święceń kapłańskich*, 6-go kwietnia 1947 r. zaczęte i ofiarowane, rps., Archiwum ks. Władysława Korniłowicza w Laskach.

czyły przede wszystkim filozofii – Brzozowskiego i Bergsona, ale także i tego, co najbardziej niepokoiło pokolenie młodych filozofów – kwestii prawdy i problemu zła. Ks. Kornilowicz, absolwent teologii we Fryburgu, był zaprzeczeniem wpojonego jej relatywizmu. „Pamiętam tylko – napisała później o spotkaniach z ks. Kornilowiczem – że trudności nikły jedno po drugim i że ukazywało mi się piękno wiary”⁶.

We wrześniu 1917 roku Zofia Landy przyjęła chrzest i było to pierwsze z serii głośnych nawróceń, jakie dokonały się w kręgu ks. Kornilowicza. Wśród kolejnych nawróconych (wielu także dzięki Zofii Landy) znaleźli się m.in. młodzi rzeźbiarze – Zofia Sokółowska i Franciszek Tencer, sowietolog, historyk literatury i krytyk literacki Rafał Blüth, poeta Jerzy Liebert oraz jego przyjaciółka – Bronisława Wajngold, a także jej koleżanka z PPS-u, lekarka, Zofia Steinberg. Dość szybko owa grupa nowo nawróconych utworzyła nieformalną grupę, która regularnie spotykała się, żeby wspólnie czytać teksty religijne i szukać odpowiedzi na nurtujące ich pytania. Były to przede wszystkim dzieła św. Tomasa z Akwinu, klasyków mistyki chrześcijańskiej i myślicieli współczesnych, takich jak Jacques Maritain. „W większości spraw – pisała s. Teresa Landy wspólnie z s. Rut Wosiek w książce *Ksiądz Władysław Kornilowicz* – trzeba było zaczynać rzeczywiście od początków, od podstaw prawie katechizmowych – nie zapominając jednocześnie, że podaje się je ludziom, którzy mają nieraz za sobą samodzielne studia filozoficzne”⁷. W początkach lat dwudziestych członkowie Kółka, poprzez ks. Kornilowicza, nawiązali bliskie kontakty z dwiema innymi instytucjami o charakterze społeczno-religijnym, które, podobnie jak Kółko, odegrały istotną rolę w odnowie katolicyzmu w dwudziestoleciu międzywojennym. Były to: Biblioteka Wiedzy Religijnej założona przez hr. Irenę Tyszkiewiczową i Towarzystwo Opieki nad Ociemniałymi, którego twórczynią była z kolei hr. Róża Czacka.

Kilka uczestniczek Kółka, w tym także Zofia Landy, wkrótce potem związały się jeszcze bliżej z inną instytucją powołaną do życia przez matkę Elżbietę (Różę) Czacką – ze Zgromadzeniem Sióstr Służebnic Krzyża. Zofia Landy wstąpiła do Zgromadzenia 25 marca 1928 roku. Miała wówczas 33 lata. Siedzibą Zgromadzenia i Towarzystwa Opieki nad Ociemniałymi były już od kilku lat podwarszawskie Łaski. Pierwsze śluby zakonne Zofia Landy złożyła w sierpniu 1930 roku, a śluby wieczyste 15 sierpnia 1936 roku. Przyjęła imię odwołujące się do św. Teresy z Avila – mistyczki i doktora Kościoła.

Pierwsze lata okupacji s. Teresa spędziła na Lubelszczyźnie – w majątku Towarzystwa Opieki nad Ociemniałymi w Żułowie i w oficynie pałacu Jadwigi i Aleksandra Zamoyskich w Kozłowie, gdzie między lipcem 1940 i lipcem 1941 roku zamieszkało część sióstr i kilka niewidomych dziewcząt. Kapelanem tego domu był ks. Stefan Wyszyński. Wspólnie z nim i z ks. Kornilowiczem s. Teresa stworzyła w Kozłowie rodzaj domu studyjnego – „Akademię Kozłowiecką”. Pod ich kierunkiem siostry odbywały regularne studia tomistyczne, czytały i komentowały *Summę teologiczną* św. Tomasza, słuchały wykładów z prawa kanonicznego i nauki społecznej Kościoła wygłaszanych przez ks. Stefana

⁶ Tamże.

⁷ T. Landy, R. Wosiek, *Ksiądz Władysław Kornilowicz*, Warszawa 2003, s. 56.

Wyszyńskiego. W lipcu 1941 roku siostry musiały opuścić Kozłówkę i wrócić do Żułowa, a zaledwie pół roku później, na początku 1942 roku, wskutek nasilenia antyżydowskich działań przez władze okupacyjne, s. Teresa była zmuszona opuścić także Żułów. Jej pochodzenie było powszechnie znane, więc istniała poważna obawa, że sama jej obecność będzie stanowić realne zagrożenie dla mieszkańców majątku. Mieszkała w domach prywatnych w Leżajsku i Popkowicach, a potem w klasztorze karmelitanek w Czernej. Samotność, dojmująca świadomość bycia zagrożeniem dla tych, którzy ją gościli, i coraz gorsze wieści docierające od rodziny, która pozostała w Warszawie, doprowadzały ją do rozpacz, z którą trudno było walczyć. „Wobec grozy, która zewsząd otacza – pisała – staram się przyjmować wypadki też nie przeżywając ich do końca. Z cierpieniem świata łączę się w cierpieniu i zadośćuczynieniu, nie w myśli. Zdaje się, że gdyby człowiek chciał ogarnąć to wszystko, nie mógłby żyć. Czy to tchórzostwo? Teraz, kiedy to cierpienie przyjęło kształt osobisty (...), staram się nie odwracać od niego. Ale patrzę na to tylko w modlitwie. Inaczej znów nie mogłabym żyć”⁸.

Po wyzwoleniu Lubelszczyzny mogła powrócić do majątku Towarzystwa w Żułowie. Do Lasek wróciła natomiast dopiero w 1947 roku. W Zgromadzeniu pełniła różne funkcje, jednak poza krótkim epizodem pełnienia funkcji przełożonej domu w Żułowie i Kozłówce, nigdy nie zajmowała eksponowanych stanowisk. Prowadziła natomiast nowicjat i postulat, czyli zajmowała się formacją przyszłych sióstr, prowadziła pogadanki filozoficzno-teologiczne, a także kółko tomistyczne dla różnego rodzaju środowisk świeckich. W tych spotkaniach uczestniczyli studenci różnych warszawskich uczelni i kierunków, a także ludzie świata kultury i sztuki. Swoistym potwierdzeniem „skuteczności” owych neotomistycznych seminariów, które s. Teresa prowadziła w Laskach przez wiele lat, była opinia jednego z ich uczestników – Zbigniewa Herberta: „Zacząłem – pisał do Henryka Elzenberga – chodzić na czytanie *Summy*. Rzeczywiście, wiele rzeczy się układało i wyjaśniało. (...) Czułem przyjemność sądzenia i klasyfikacji. A przecież człowieka bardziej określają słowa zaczynające się na nie: niepokój, niepewność, niezgoda”⁹. Poeta, z obawy że nie zdoła zachować pełnej niezależności w swoich poglądach, postanowił więc zrezygnować z uczestnictwa w spotkaniach¹⁰. „Najmądrzejsza kobieta jaką znam – napisał o s. Teresie w jednym ze swoich listów – mała, gruba i piekielnie inteligentna”¹¹.

Pierwsze próby pisarskie Z. Landy w zasadzie wiążą się z jej wstąpieniem do Zgromadzenia¹². Od tego momentu s. Teresa stała się „główny piórem” środowiska Lasek¹³.

⁸ Tamże.

⁹ Zbigniew Herbert, Henryk Elzenberg. *Korespondencja*, B. Toruńczyk (oprac.), „Zeszyty Literackie”, 1999, nr 4, s. 139.

¹⁰ Zob. K. Jakowska, *U źródeł odnowy katolicyzmu polskiego w latach trzydziestych. Krytyka literacka s. Teresy Landy*, cyt. wyd., s. 467.

¹¹ Z. Herbert, *Listy do muzy*, Gdynia 2000, s. 131, cyt. za: Zbigniew Herbert, Jerzy Zawieyski. *Korespondencja 1949-1967*, P. Kądziała (oprac.), Warszawa 2002, s. 78.

¹² *Z pism siostry Teresy*, w: B. Cywiński, *Twórcy Lasek*, cyt. wyd., s. 443.

¹³ Na temat środowiska Lasek: M. E. Czacka, *Historia i zarys organizacyjny „Dziela Lasek”*, Laski-Różana 8.06.1935, mps, Zbiory Działu Tyflogologii w Laskach; też, *Ideowe założenia Dziela*, s. V. Szachno (oprac.), mps, Zbiory

Jednak najaktywniejszy okres jej literackiej twórczości przypada na lata 1934-1939 i jest związany z kwartalnikiem „Verbum” powstałym w kręgu ludzi związanych z Kółkiem. Pismo wychodziło dość regularnie. W sumie ukazały się 22 numery, w których zamieszczono około dwustu artykułów, szkiców, esejów i recenzji¹⁴. „Pismo – pisał Stefan Sawicki – przeznaczone było dla inteligencji, przede wszystkim dla inteligencji katolickiej; co więcej – dla niezbyt szerokiego jej kręgu. Miało charakter w szlachetnym tego słowa znaczeniu – elitarny. Świadczyły o tym – zarówno tematyka artykułów, jak i nazwiska autorów, wśród których znajdowali się najwybitniejsi polscy i obcy myśliciele katolicy (ks. K. Michalski, J. Maritain, o. Garrigou-Lagrange, o. Marc de Munynck, ks. Ch. Journet), wielu pracowników nauki, zwłaszcza młodych; świadczył wreszcie sam nawet zewnętrzny wygląd pisma, bardzo kameralny, oszczędny w swojej estetyce, a równocześnie mający w sobie coś z bibliofilskiej troskliwości”¹⁵. Pismo było nastawione na współczesność. Publikowano w nim materiały poświęcone religii (w tym również liturgii, mistyce, życiu wewnętrznemu i hagiografii), szeroko rozumianej filozofii, literaturze i sztuce oraz aktualnym wydarzeniom. W opinii wielu czytelników, jak również badaczy, „Verbum” było najlepszym katolickim czasopismem dwudziestolecia międzywojennego, a wiele z zamieszczonych tam artykułów przetrwało próbę czasu.

Siostra Teresa była zdecydowanie najaktywniejszym członkiem ścisłej redakcji tego kwartalnika i odegrała istotną rolę w kształtowaniu profilu pisma¹⁶. Wydała w „Verbum” aż czterdzieści trzy teksty – szkice, eseje, tłumaczenia i recenzje. Podpisywała je własnym imieniem (s. Teresa, franciszkanka) lub pseudonimami (tl i Silverster). Po drugiej wojnie światowej współpracowała natomiast z „Tygodnikiem Powszechnym” i „Znakiem”. Między 1947 a 1961 rokiem wydała kolejnych czternaście tekstów. Cztery z nich były sygnowane jej imieniem, pozostałe wydała pod pseudonimem Piotr Szary, Quidam i Silvester.

Z pewnością najważniejszym elementem spajającym całą jej twórczość jest tomizm „pojmowany nie tylko jako doktryna *stricte* filozoficzna, ale także jako typ wizji rzeczywistości, jako styl refleksji nad nią, jako teologia nadbudowana na podstawach filozofii realistycznej”¹⁷. Na czym, jej zdaniem, opierała się wartość doktryny św. Tomasza? Pisała o tym w jednym z pierwszych swoich tekstów – *Dlaczego św. Tomasz?*¹⁸, opublikowanym w 1930 roku w czasopiśmie „Prąd”, a potem, w znacznie dojrzalszym artykule wydanym pod pseudonimem Piotr Szary – *O wartości tomizmu*, zamieszczonym w 1950 roku w „Tygodniku Powszechnym”. „Filozofia św. Tomasza – pisała wówczas – nie jest filozofią taką, jak wiele innych. Twórca jej nie starał się o stworzenie własnego systemu, wypowiedzenie

Działu Tyflogologii w Laskach, oraz najnowsze opracowania: *Ludzie Lasek*, T. Mazowiecki (oprac.), Warszawa 2000, s. R. Wosiek, *Książd Władysław Kornilowicz. Kapłan wśród ludzi*, Laski – Warszawa 2009; *Środowisko Lasek w perspektywie historii i chrześcijańskiej myśli pedagogicznej*, J. Placha (red.), Warszawa 2011.

¹⁴ S. Sawicki, *Verbum – pismo i środowisko*, w: *Verbum 1934-1939. Pismo i środowisko*, M. Błońska, M. Kunowska-Porebna, S. Sawicki (red.), t. 1, Lublin 1976, s. 17.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Ks. W. Kornilowicz, *Opis powstania i rozwoju „Verbum”*, mps, Archiwum ks. W. Kornilowicza w Laskach.

¹⁷ *Z pism Siostry Teresy*, w: B. Cywiński, *Twórcy Lasek*, cyt. wyd., s. 445.

¹⁸ „Prąd”, 1930, t. 19, s. 301-309.

swoich oryginalnych poglądów. Szło mu o prawdę, jedynie i wyłącznie o prawdę. (...) Filozofia wieczna jest **realizmem krytycznym**. Uznaje ona rzeczywistą wartość poznania intelektualnego, które istotnie dociera do bytu, jest poznaniem tego, **co jest**¹⁹.

Punktem wyjścia dla s. Teresy było zatem, podobnie jak wcześniej dla Jacques'a i Raimondy Maritainów, poszukiwanie prawdy, która jest dostępna poznaniu rozumowemu. Co więcej, jak dalej stara się udowodnić, św. Tomasz poprzez realizm, uniwersalizm i obiektywizm swojej filozofii stawia owemu poznaniu rozumowemu wyraźną granicę, oddzielając je od tego, co nadprzyrodzone, czyli od domeny wiary. „Przyznając rozumowi wszystkie jego prawa i atrybucje – pisała – [św. Tomasz] obcinał jednocześnie wszystkie jego nieuzasadnione roszczenia. Rozgraniczenie sfery rozumu i wiary, sfery przyrodzonej i nadprzyrodzonej dla zharmonizowania ich w syntezie pełnego życia ludzkiego stanowi podwalinę nowego humanizmu, »humanizmu integralnego«”²⁰.

Owo tomistyczne rozróżnienie sfer rozumu i wiary dawało s. Teresie mocny fundament, punkt wyjścia do kolejnych dziedzin jej zainteresowań, które były dość rozległe – od teologii, w której ulubionym tematem była problematyka życia wewnętrznego, mistyka i ascetyka, poprzez krytykę literacką, aż po zaskakująco aktualną analizę otaczającej ją rzeczywistości społecznej. Badacze najczęściej wyróżniają cztery najważniejsze elementy jej krytyki literackiej: uznanie autonomiczności sztuki przy jednoczesnym podkreślaniu odpowiedzialności moralnej autora, który to czynnik *de facto* ogranicza autonomię dzieła, poszukiwanie dominującego „sensu metafizycznego” w dziele i uznanie, że krytyka literacka nie może być żadną formą cenzury²¹. Za tą klasyfikacją kryje się przede wszystkim szacunek dla twórcy oraz głębokie przekonanie, że w tekstach literackich ukryta jest jakaś część prawdy o Bogu i niezliczona liczba drobnych prawd o świecie. Dla s. Teresy, podobnie jak dla św. Tomasza z Akwinu, prawda była tylko jedna, ale mogła się przejawiać w różnych formach, a „skoro jedne prawa rządzą myślą ludzką” i „jedna jest zasadnicza struktura tej myśli”²², to i ową prawdę da się wyłowić z rzeczywistości i ją scalić.

„Człowiek, znajdując Boga w akcie wiary – pisała s. Teresa w jednym ze swoich tekstów – znajduje prawdę, która tak nieskończenie przekracza wszelkie możliwości jego umysłu, że droga poszukiwania tej prawdy właściwie dopiero się zaczyna. Od pierwszego aktu wiary, który jest zetknięciem się duszy z Bogiem, do pełnego widzenia, które osiągniemy w niebie, jest cała cudowna droga poszukiwań i oświeceń, droga coraz pełniejszego życia wiary. Życie to bogate i tajemnicze nigdy tu na ziemi nie dochodzi do pełni światła, ale ciemności są przeświecone jasnością prawdy, która jest jakby za coraz cieńszą zasłoną. Pod wpływem darów Ducha Świętego dusza wierzącego przenika w kontemplacji tajniki prawd Bożych, widząc i pojmując związki między tymi prawdami. Widzi ona nie same tylko prawdy dotyczące Boga, ale także i wszystkie inne, w prawdzie Bożej przez dar mądrości. Każda najmniejsza nawet rzecz łączy się z prawdą Bożą i w jej świetle na-

¹⁹ P. Szary, *O wartości tomizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 1950, nr 11 [przedruk w: *Twórcy Lasek*].

²⁰ Tamże.

²¹ W. Tomaszewska, *Siostry Teresy Landy spojrzenie na literaturę*, „Ruch Literacki”, 2002, nr 3.

²² P. Szary, *O wartości tomizmu*, cyt. wyd., s. 450.

biera cudownego blasku. Związki te, coraz nowe i coraz inne, nie dają się wyczerpać i stanowią coraz nowe pola dla umysłu ludzkiego. Prawda, choć jedna, ma tysiące rozgałęzień i zastosowań, daleka jest nieskończenie od tępej martwoty”²³. Dusza wierzącego, twierdziła s. Teresa, umie dostrzec te prawdy cząstkowe i poprzez nie zbliżyć się do tej jednej, najważniejszej – prawdy o Bogu.

Jedną z dróg poznania tak rozumianej prawdy jest obcowanie ze sztuką. Twórczą działalność s. Teresa rozumiała jako rodzaj odkrywania przed człowiekiem tych prawd, których on sam mógłby nie dostrzec. „Jest niewątpliwie – pisała w artykule *Kryteria moralne w krytyce literackiej* – jakieś prawdziwie chrześcijańskie spojrzenie na »szarego człowieka«, na powszednią egzystencję ludzką, dla której w skali wartości Bożych nic nie jest wielkie i nic nie jest małe, dla którego w świetle najwyższej Mądrości następuje niejako zrównanie spraw stworzonych. Takie spojrzenie, o ile jest udziałem prawdziwego artysty, pozwala dostrzec mu całe światy tam, gdzie inny człowiek nie dojrzy nic. To spojrzenie jest analogicznym darem u świętego, który atomy szarego życia podnosi mocą swej miłości do miary odpowiedników życia wiecznego, i u poety, który w okrucieństwach stworzenia odnajduje zakłętą piękno tajemnicy bytu”²⁴. Co ciekawsze, ów twórca, którego dar porównywany jest tutaj z darem miłości u świętego, dla katolickiej zakonniczki wcale nie musiał być katolikiem! Bo choć obecność prawdy była dla s. Teresy najważniejszym i zarazem ostatecznym kryterium wartości tekstów²⁵, owo rozdzielenie prawdy o Bogu, prawdy dogmatu, od prawd częściowych obecnych w świecie i dostępnych ludzkiemu poznaniu pozwalało jej docenić każdego artystę, który potrafi je dostrzec i przybliżyć innym ludziom. Wprowadzała jedno tylko zastrzeżenie. Twórca winien dążyć do autentyczności, to zaś znaczyło dla niej, że w sztuce, którą uprawia, powinien kierować się takimi samymi kryteriami moralnymi, jak w życiu. Twórca, nie jego dzieło! Ono bowiem, jak pisała s. Teresa, „jako takie nie podlega kryteriom moralnym, społecznym, światopoglądowym ani jakimkolwiek innym poza estetycznym”²⁶. Tekstów literackich nie oceniała więc pod względem ich zgodności z katolicką teologią, ale pod kątem ich autentyczności w pokazywaniu kondycji świata i ludzkich doświadczeń, w poszanowaniu tych okrucieństw prawdy, które da się z nich wyłowić. Każdy tekst traktowała zatem jak „dokument osobistego doświadczenia – pisała o jej krytyce literackiej Krystyna Jakowska – i skala prawdopodobieństwa oraz głębi tego doświadczenia staje się skalą wartości”²⁷.

Z tego podejścia wprost wynika to, co dziś zdaje się być najciekawszą i najbardziej aktualną częścią twórczości s. Teresy, przenikającą wszystkie jej teksty. To analiza otacza-

²³ *Quaerite dominum dum inveniri protest*, „Verbum”, 1935, nr IV, s. 665 [przedruk: *Twórcy Lasek*].

²⁴ S. T. Landy, *Kryteria moralne w krytyce literackiej*, „Verbum”, 1938, nr IV, s. 667-691 [przedruk: *Verbum* (1934-1939). *Pismo i środowisko*, t. 2: *Wybór artykułów*, M. Błońska, M. Kunowska-Porębna, S. Sawicki (oprac.), Lublin 1976, s. 235-236].

²⁵ K. Jakowska, *U źródeł odnowy katolicyzmu polskiego w latach trzydziestych. Krytyka literacka s. Teresy Landy*, w: *Dzieło świętego Franciszka z Asyżu. Projekcja w kulturze i duchowości polskiej XIX i XX w.*, D. Kielcak, J. Odziemkowski, J. Zbudniewek (red.), Warszawa 2004, s. 475.

²⁶ S. T. Landy, *Kryteria moralne w krytyce literackiej*, cyt. wyd., s. 233.

²⁷ K. Jakowska, *U źródeł odnowy katolicyzmu polskiego...*, cyt. wyd., s. 475-476.

jącej ją rzeczywistości i dogłębna analiza kondycji człowieka. Człowiek jest dla niej „otchłanią nieznanych sił”, w którym „rozgrywa się ostateczna walka nieznanych żywiołów”²⁸. Dostrzega zło, które jest immanentnym składnikiem naszego życia. To doświadczenie dzieli zresztą z całym swoim pokoleniem, z Maritainami, którzy przed swoim nawróceniem gorączkowo szukali w nim jakiegoś sensu. S. Teresa także je znajduje: „Niezbadanym głębiom ludzkiej nędzy (...) – pisze – odpowiadają (...) jeszcze bardziej tajemnicze głębie łaski Bożej”²⁹. Zło i nieszczęście są miejscem interwencji Boga, tajemnicą, do której można się jedynie zbliżyć, ale nie sposób jej poznać. Człowiek, który w tajemnicy cierpienia odnajduje w sobie łaskę Bożą i pozwala jej działać, staje się, według Siostry Teresy Landy, człowiekiem pełnym.

Tematy, po które w swojej twórczości sięgała, najchętniej odnosiły się do problematyki życia wewnętrznego. Mistyka w jej rozumieniu to nie dziedzina zarezerwowana dla wąskiego grona „wybranych” i „doskonałych”, ale powołanie każdego chrześcijanina do zacieśniania osobistego kontaktu z Bogiem, który działa w jego duszy. Tak rozumiana mistyka jest głęboko zakorzeniona w ludzkiej codzienności, nie ucieka przed jej trudnościami w żadne „formy marzycielstwa”³⁰. „Dla duszy wierzącego – pisała s. Teresa w eseju *O zwyczajności* – rzeczywistość, w której on żyje, jej konkretność jest widowym znakiem, przez który prześwieca wola Boża, który ją tylko jakby zakrywa. Im pełniejsza wiara, tym znak wyraźniejszy, tym cieńsza zasłona, tym bardziej widoczny Bóg, który się posługuje naszym tu i naszym dziś jako naszą drogą do Siebie. Dla chrześcijanina nie ma uświęcenia poza konkretnością jego życia...”³¹. Mistykę rozumiała więc jako bezpośrednie doznanie religijne osiągalne dla każdego, kto otworzy swoją duszę na Boga i pozwoli Mu w niej działać. Specjalne stany, twierdziła, takie jak wizje czy ekstazy, choć się zdarzają, nie stanowią o istocie mistyki i w rzeczywistości są dlań drugorzędne. Znacznie ważniejsza jest zupełnie ukryta przed światem wewnętrzna kontemplacja, trwanie duszy przed Bogiem – „nie tyle nadzwyczajność zewnętrznych objawów, ile ukryta, czysto wewnętrzna nadprzyrodzoność treści. (...) Sprawdzianem mistyki jest życie, zwykłe, codzienne życie wierzącego z jego zwyczajnymi trudnościami i okazjami do pełnienia aktów zwykłych cnót”³².

W innym miejscu ujmie tę zależność jeszcze dobitniej: „Człowiek dochodzi do wieczności przez czas. Człowiek przezwycięża czas, poddając się jego prawu i kształtując go dla własnych celów. Człowiek osiąga niezmiennność przez poddanie się zmienności każdego momentu swego życia. Poddanie się przez przyjęcie tego momentu z tym wszystkim, co on niesie, co jest inne, ale pod czym kryje się głębsza rzeczywistość, która ten moment utrzymuje, daje mu jego istnienie. I tu zmienność, i tu rozłamanie życia na chwile, które im krótsze, im bardziej teraźniejsze, tym bardziej realne, jedyne, przeżyte, użyte, pełne. Ale między nimi ciągłość, między nimi trwanie pewnych realizacji, między nimi

²⁸ Silvester, *W poszukiwaniu człowieka*, „Verbum”, 1937, nr IV, s. 766.

²⁹ Silvester, *Georges Bernanos*, „Verbum”, 1936, nr IV, s. 664.

³⁰ *Nunc et semper*, „Verbum”, 1934, nr I, s. 9-16 [przedruk: *Twórcy Lasek*, cyt. wyd., s. 450].

³¹ S. Teresa, *O zwyczajności*, „Verbum”, 1934, nr III, s. 271-278 [przedruk: *Verbum (1934-1939)*...].

³² *Taż*, *Mistyka a katolicyzm*, „Verbum”, 1935, nr I, s. 15-36 [przedruk: *Verbum (1934-1939)*...].

Rzeczywistość jedyna, przez którą, w której, dla której one są”³³. Oderwanie od czasu, który nam jest dany, wiedzie – jej zdaniem – na manowce, ku subiektywizmowi i marzycielstwu opartemu na własnych wyobrażeniach. W przeciwieństwie do tego mistyk to realista w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, bo „żadne »sztuczne raje«, żadne ułudy, żadne zakłamania wewnętrzne nie ostoją się wobec światła Prawdy Bożej, w której zagrożona jest dusza kontemplującego”³⁴.

Nacisk, z jakim s. Teresa w swojej krytyce literackiej upomina się o prawdziwość doświadczenia zapisanego w tekstach literackich, należy odnosić także do niej samej jako do twórcy. „Droga do psychiki autora poprzez dzieło – pisała w eseju *Kryteria moralne w krytyce literackiej* – nie jest niedyskrecją ani plotkarstwem, ale jest sięgnięciem do jego odpowiedzialności za utwór, jest postawieniem go wobec konieczności rachunku sumienia artystycznego i ludzkiego w stosunku do tej wielkiej rzeczy, której szafarstwo ma powierzone...”³⁵. Chociaż w żadnym ze swoich tekstów s. Teresa bezpośrednio nie odwoływała się do własnych doświadczeń, jednak jej osobiste, dotąd niepublikowane notatki, a zwłaszcza jej dziennik z okresu okupacji³⁶, pozwalają dokonać głębszej analizy i dotknąć samego źródła jej fascynacji mistyką.

Siostra Teresa prowadziła dziennik przez całe swoje życie, jednak całość przedwojennych zapisków została zniszczona w czasie II wojny światowej. Z jej osobistych notatek zachowało się zaledwie 226 stron zapisanych w czterech brulionach. Dokumenty te przechowywane są w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach³⁷. Zbiór w dość naturalny sposób dzieli się na dwie części – zapiski dokonywane na bieżąco od lutego 1940 do czerwca 1947 roku oraz wspomnienia z dzieciństwa i młodości (54 strony) spisane w latach sześćdziesiątych XX w. – brulion zatytułowany *Pamiętnik łask. Na polecenie ojca Tadeusza. s. T.*³⁸ Pierwsza część tych zapisków stanowi w głównej mierze opis doświadczeń religijnych i mistycznych, druga ukazuje drogę s. Teresy do nawrócenia ze szczególnym uwzględnieniem źródeł kształtowania się osobowości i moralności.

Chronologicznie pierwsze doświadczenie Zofii Landy ma charakter mistyczny, lecz nie religijny, choć później, już jako zakonnica, s. Teresa próbowała osadzić je w kontekście religijnym. „Pamiętam – pisała w *Pamiętniku łask* – w jakiś letni słoneczny dzień, na wsi siędziałam na piasku i bawiłam się może z innymi dziećmi, gdy nagle zrozumiałam, że **jestem** i że wszystko **jest** wkoło mnie. Było to bardzo mocne i niezwykle wrażenie, pierwsze poruszenie świadomości, jakby objawienie się bytu, rodzaj wstrząsu metafizycznego,

³³ *Nunc et semper*, cyt. wyd., s. 453.

³⁴ Ś. Teresa, *Mistyka a katolicyzm*, cyt. wyd., s. 28.

³⁵ Silvester, *Kryteria moralne...*, cyt. wyd., s. 241.

³⁶ Kilka fragmentów dziennika s. T. Landy zostało opublikowanych przez Bohdana Cywińskiego w drugim tomie *Chrześcijan*, zob. B. Cywiński, *Twórcy Lasek*, cyt. wyd., s. 487-489.

³⁷ T. Szulc, *Inwentarz spuścizny s. Teresy Landy (1894-1972) w zasobie Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża* (Praca dyplomowa napisana pod kierunkiem dr. H. Dudały), Katowice 2006, mps, Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach.

³⁸ Wszystkie dokumenty przechowywane w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach (sygn. 452/3). Ostatni wpis w *Pamiętniku łask...* pochodzi z listopada 1964 roku.

pierwsze użycie tego daru Bożego, którym jest rozum. Miałam wtedy dwa lata lub może mniej, jak mogłam ustalić według danych miejsca i czasu. Dziwne jest to, że przeżycie było zupełnie wewnętrzne, że nie łączy się z żadnymi zdarzeniami zewnętrznymi. Było ono silne, bo utrzymało się w pamięci, i radosne, gdyż utrzymało się w pamięci w tonie radosnego zachwyty. Była to jakaś radosna afirmacja bytu, hołd duszy dla Stwórcy, którego w tej chwili poznała, coś z tej pierwszej intuicji, z tego podstawowego ustosunkowania się do świata i do życia zostało we mnie na zawsze i przetrwało pod najcięższymi i najboleśniej-szymi sprawami życia. Uważam za wielki dar Boży to, że ten pierwszy akt świadomości był zarazem aktem poznania, iż wszystko »jest bardzo dobre« i aktem wdzięczności za istnienie”³⁹. Ten zapis to jedyny ślad najwcześniejszych doświadczeń o charakterze mistycznym, sprzed dostępnych nam zapisków. Z pewnością nie było to jednak doświadczenie jedyne, skoro w notatkach z czasów wojny napisała nie tylko, że miała skłonność do takich przeżyć i że ks. Kornilowicz walczył z tą jej „pewną deformacją pseudomistyczną”⁴⁰.

W jej zapisach z lat 1940-1947 łatwo znaleźć przykłady wszystkich analizowanych w literaturze doświadczeń mistycznych⁴¹ – od stanów opisywanych jako oczyszczanie, poprzez kontemplację i „noc ciemną duszy”, aż po doświadczenie trwania w jedności z Bogiem, zanurzenia się w Bogu. Większość z tych doświadczeń miała charakter nagły i krótkotrwały, inne z kolei rozciągały się w czasie i trwały po kilka godzin. We wszystkich tego typu stanach s. Teresa pozostawała zasadniczo bierna: „Nie mogłam – zapisała 15 maja 1940 roku – się oprzeć tej mocy, która powaliła mnie i trzymała powaloną pod słodkim, a nieustępliwym ciężarem. Pokazałeś, że masz moc nie tylko nad duszą, ale i nad ciałem. Bałabym się, gdybym mogła nie ufać i nie miłować. Panie, miłuję Cię tą miłością, którą sam we mnie sprawiasz. Dajesz mi miłość i sam ją ode mnie odbierasz. O Boże, miłość oczyszcza, miłość »zakrywa mnogość grzechów«, miłość »przynagla« do pełnienia przykazań. Twoja przemoc minęła nade mną, miłość została. Boże mój i wszystko”⁴². W innym miejscu, zaledwie trzy dni później, pisała: „Podniesiona jestem w jakąś ciszę, w jakąś światłość czy ciemność, bo trudno to nazwać. Zrozumiałam, że mam w sobie Życie. Życie to nie takie lub inne pocucie, to coś, co **jest**, co trwa, czy się je czuje czy nie. To życie zostanie, o ile go nie wypędzę z duszy, o ile go nie utracę dobrowolnie. (...) Dziś Duch Święty naprostował we mnie pokorę. Zrozumiałam jak bardzo, jak zupełnie **nie ze mnie** jest to, co się dzieje w duszy. Jak temu nawet dziwić się nie można, bo Bóg wszystko może. Jest zdziwienie, które jest jeszcze pychą i zwrotem ku sobie. Moje »ja«, które jest złe, było onemia-

³⁹ [Ś. Teresa Landy], *Pamiętnik task. Na polecenie ojca Tadeusza*, S. T., rps, karta 1 i 2, Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach (podkreślenia s. Teresy Landy).

⁴⁰ S. Teresa Landy, *Dziennik*, 6 II 1942, Archiwum FSK.

⁴¹ Wśród wielu prac zob. np.: W. James, *Doświadczenie religijne*, Kraków 2001; R. S. Ellwood, *Mysticism and Religion*, New York 1980; *Mysticism and Philosophical Analysis*, S. Katz (red.), New York 1978; *Mysticism and Religious Tradition*, S. Katz (red.), New York 1978; D. Goleman, *The Varieties of the Meditative Experience*, London 1978; zob. R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane: an Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford 1957. Na uwagę zasługują także publikacje Evelyn Underhill poświęcone mistycyzmowi oparte na jej własnych doświadczeniach: E. Underhill, *Mysticism*, London 1911; też, *Mystics of the Church*, Cambridge 1925.

⁴² Tamże, 15 V 1940.

łe zupełnie pod mocą chwały Bożej, a Bóg uczył mnie szukać tego »ja«, które jest stworzone na obraz i podobieństwo Boże, i tego, które jest zdolne żyć życiem Bożym. Duch Święty uczył mnie kochać siebie w Nim. Wyzwalał mnie z takich jakiś śmiesznych ukłonów, które naśladowały pokorę i z tych wyrazów ukutych z góry i wyświechtanych, w których się upokarzałam przed Bogiem. Pokora to prawda, ale i prostota. Boże, widzę Ciebie, to wystarczy. Boże, widzę siebie poza Tobą i w Tobie, to wystarczy. Boże, czuję Twoją wszechogarniającą, ale i miazdzącą Miłość, która zlewa się na każde dno. Ukazuje dno i rzecz każdą, i duszę moją stawia na miejscu właściwym. To wystarczy”⁴³.

Bardzo interesujące są zwłaszcza opisy trwania w stanie „dziwnego upojenia”, które pozostawało po doświadczeniu mistycznym i które pozwalało na niemal natychmiastowy powrót do stanu kontemplacji. „Po wczorajszej łasce zostało przez dłuższy czas dziwne upojenie, a potem skupienie tak głębokie, że wystarczy jedno zwrócenie się w głąb, aby zatonać w jakimś duchowym ogarniającym pokoju. (...) Dziwne, jak w tym skupieniu mogę się modlić ustnie i nic mi nie przeszkadza, również i czytać. Przeciwnie, każde słowo jest wyraźne i jasne. Ale ciągnie mnie do niemyślenia, tylko trwania w Bogu”⁴⁴.

Doświadczenia opisywane jako oczyszczanie duszy nie przychodzą od razu. Najpierw pojawia się uczucie pokoju, wewnętrznego spokoju, zanurzenia w wszechogarniającej miłości (zawsze pisanej przez s. Teresę z wielkiej litery). Z czasem do tych odczuć dołącza się jakaś wewnętrzna, bliżej niesprecyzowana tęsknota: „Podczas adoracji na przemian pokój jakiegoś trwania i ogień podsycający od wewnątrz tęsknotę. Daremnie przypominałam sobie, że nie trzeba **szukać** tego, co się posiada, że nie chodzi o **poczucie** Boga, daremnie wracałam do chwil. Nic nie mogło zatrzymać tego bicia, który wewnątrz smażył mą tęsknotę. Jednocześnie czułam poryw niepokoju i pokój najgłębszy, ból i słodycz. Nic nie rozumiem, bo tego nie znam. Tylko wiem, że źródłem tego jest Miłość. Choć wszystko to dziwne, nic się nie boję. Nie mogę nic udawać bojaźni, bo jestem w Miłości, która nie jest ze mnie”⁴⁵. Niepokój, jak twierdziła sama s. Teresa, brał się przede wszystkim ze świadomości własnej niedoskonałości – nędzy widzianej nie w sposób ogólnikowy, lecz bardzo konkretny⁴⁶. „Kiedy modliłam się wieczorem w kaplicy – pisała w 1941 roku – nagle poczułam się zupełnie samotna, jak gdyby nie było na świecie nikogo, kto by mi mógł pomóc, ani Ojca, ani Matki, tylko był Bóg, który zarazem słodko, ale i mocno domagał się, żebym tak została, i czynił we mnie jakąś wielką pustkę. Potem przez dwa dni ku wieczorowi czułam jakiś straszny ucisk, czułam się po prostu miazdżona przez jakąś niepojętą siłę. To trwało parę godzin i przechodziło. Czułam, że coś się we mnie dokonywało w tym wielce bolesnym stanie, ale nie wiedziałam co”⁴⁷.

⁴³ Tamże, 18 V 1940; podkreślenia s. Teresy Landy.

⁴⁴ Tamże, 16 V 1940.

⁴⁵ Tamże, 17 V 1940; podkreślenia s. Teresy Landy.

⁴⁶ „Znów widzenie swojej nędzy nie ogólnikowe tylko, ale bardzo konkretne. Błogosławione upokorzenie. Jednocześnie radość stwierdzenia, że swoboda wewnętrzna, że zasadnicze skierowanie ku Bogu nie zachwiało się we mnie”. Tamże, 29 XI 1940.

⁴⁷ Tamże, 9 III 1941.

Z czasem sens tych doświadczeń, które s. Teresa nazywa „odzieraniami przez Boga”, staje się dla autorki dzienników coraz bardziej jasny. W tekstach stopniowo pojawia się zrozumienie, że bolesne doświadczenia mają sprawić, że jej dusza oczyści się i będzie gotowa na pełne zjednoczenie z Bogiem: „Pokój, pokój i cisza w duszy. Wszystko uspokoiło się i w tej ciszy dokonywa się praca oczyszczenia. Bóg najmiłosierdzniejszy pokazuje mi wszystko, co we mnie złe, nieczyste, pyszne, widzę całą niewierność mego życia, a mimo to pokój, a nawet radość. Boże, skąd ta radość? Czy z prawdy? Czy ze świadomości miłosierdzia Twojego? Czy z pocucia, że nic we mnie nie zamyka się przed światłem i nic nie broni się przed leczącym cierpieniem? *Deo gratias!*”⁴⁸. I w innym miejscu: „To jest moja droga: przeżyć chwilę aż do tego jej dna, w którym odnajduje się zawsze Krzyż. To we mnie żyje, ale jeszcze nie w pełni. Gdy będzie w pełni – będzie zjednoczenie”⁴⁹. Doświadczenie własnej nędzy prowadzi ją do zrozumienia, że właściwie istnieją dwie równoległe i uzupełniające się prawdy o człowieku – jedna o jego własnej nędzy, druga o łasce Bożej działającej w człowieku. Wszystkie błędy opisywane jako pycha i miłość własna, jej zdaniem, pochodzą z pomieszania owych dwóch prawd⁵⁰. „Jest kontrast miażdżący – pisała – między śmietniskiem mojej duszy, a tą łaską, która jakby czekała ciągle, bym po nią sięgnęła”⁵¹. Ta koncepcja będzie później silnie obecna w wielu jej powojennych tekstach filozoficzno-teologicznych.

Opisów samego zjednoczenia z Bogiem w dziennikach s. Teresy jest najmniej. Ona sama nazywa je „światłami przelotnymi” i „łaskami głębokimi i czasem nieuchwytnymi”⁵². Opisuje je krótko i w sposób dość lakoniczny, zwłaszcza gdy porównać te fragmenty z drobiazgowymi analizami własnych niedociągnięć widzianych w nowym świetle podczas procesu oczyszczania duszy. Doświadczenie zjednoczenia z Bogiem zwykle nie się w sobie poczucie spokoju, miłości i radości, jest też najczęściej opisywane przy pomocy biblijnej stylistyki: „Nie wiedziałam jak Duch Święty przyjdzie do duszy, czy jak gwałtowny wicher, czy jak ogień. A tymczasem przyszedł jak rosa, która zapładnia swoim wewnętrznym działaniem według przepięknych słów modlitwy mszalne. Działanie to dokonywało się w jakiś nieznanym mi głębokościach, a jego skutkiem w duszy była miłość pełna pokoju...”⁵³. W innym miejscu doświadczenie zjednoczenia z Bogiem ma bardziej gwałtowny charakter: „Dokonało się – pisała 2 czerwca 1944 roku. – Zstąpił na mnie w czasie rozmyślenia poryw łaski Ducha Świętego z mocą wielką (...) i porwał mię do widzenia wielkości Boga. Obudził we mnie gwałtowne pragnienie Boga, tylko Boga, Boga samego i w tym pragnieniu opadły z duszy wszystkie inne. Wszystko stało się nieważne, nieistotne wobec tej Miłości zstępującej do duszy i porywającej ją do Siebie. Kiedy pytałam tej Miłości, czego chce ode mnie i co mam uczynić, odpowiedziała mi: »oddaj mi się zupełnie«.

⁴⁸ Tamże, 4 II 1942.

⁴⁹ Tamże, 21 XI 1940.

⁵⁰ Tamże, 4 II 1942.

⁵¹ Tamże, 7 II 1942.

⁵² Tamże, 14 XII 1942.

⁵³ Tamże, 11 VI 1944.

Kiedy chciałam zwrócić wzrok raz jeszcze ku sobie, ku swojej nędzy, nie mogłam, bo widziałam tylko tamtą Wszechmoc. Gdy chciałam wątpić, nie mogłam, bo to miało swoją oczywistość. Oczywistość mocy Bożej i działania Bożego, które spala i oczyszcza nędzę, a pozostaje samo w duszy zwycięskie”⁵⁴. Doświadczeniu zjednoczenia u s. Teresy towarzyszy poczucie własnej bierności i całkowitej wszechmocy siły, która przenika człowieka. Radość i spokój, jakie niosą te przeżycia, nie zacierają poczucia bólu i wewnętrznego cierpienia, spychają je jedynie na dalszy plan i stawiają w rzędzie spraw mniej ważnych.

Doświadczenia mistyczne opisywane przez s. Teresę Landy łatwo można zakwalifikować jako przejaw mistycyzmu ekstrawertywnego (według klasyfikacji zaproponowanej przez Waltera Stace’a w książce *Mysticism and Philosophy*⁵⁵). Stany mistyczne opisywane przez s. Teresę związane są bowiem z silnymi emocjami i poczuciem subiektywności (doświadczenia i wizje skoncentrowane są niemal wyłącznie na samej s. Teresie). Nie ma w nich poczucia beczasowości i pozaprzestrzenności, towarzyszących introwertycznym doświadczeniom mistycznym. Wręcz odwrotnie, stanowią odpowiedź na miejsce i sytuację, w jakiej s. Teresa się w danym momencie znajduje. Znacznie istotniejsze jest jednak to, że doświadczenia te wyraźnie wpłynęły na jej twórczość. Ich ślad odnajdujemy niemal w każdym jej tekście, niezależnie od tego, czy jest to tekst krytycznoliteracki czy esej filozoficzno-teologiczny.

Elżbieta Przybył-Sadowska – MYSTICISM OF ORDINARY THINGS. RELIGIOUS IDEAS IN THE WORKS OF ST. THERESA LANDA (1894-1972)

The legacy of St. Theresa Landa from the Assembly of Franciscan Sisters Servants of the Cross in Łaski, a philosopher and a theologian, one of the most important personas of the neothomistic movement in the time between WWI and WWII, and a cofounder of the "Verbum" journal has never been described. The article points out the most important topics in her philosophical work and as a literary critic, with a special emphasis on the motives related to mysticism, which are clearly present in all of her works. The analysis presents the personal experience of St. Theresa Landa, which are the main source of her interest in spiritual life and mysticism. The object of analysis is being made from the works published earlier by St. Theresa, as well the works never published before – manuscripts of her memoirs from the time of occupation and the diaries written in the 1960's.

⁵⁴ Tamże, 2 VI 1944.

⁵⁵ W. Stace, *Mysticism and Philosophy*, New York 1960.

ADRIANA BARSKA

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Instytut Pedagogiki

Powołanie do twórczości w koncepcjach filozoficzno-religijnych Nikołaja A. Bierdiajewa i Bronisława F. Trentowskiego

Od początków istnienia refleksji nad istotą i rolą twórczości spojrzenia na ten problem były rozmaite, często skrajne. Dla jednych myślicieli twórczość była oznaką boskiej siły, dającej natchnienie człowiekowi i czyniącej go demiurgiem zdolnym do podjęcia aktów twórczych, dla innych zaś tylko odtwarzaniem, przejawiającym się np. w naśladowaniu natury, czyniącej z artysty jedynie biegłego rzemieślnika. Zdaniem M. Gołaszewskiej, toczące się w kolejnych wiekach dyskusje doprowadziły do istnienia wielu równorzędnych teorii i perspektyw. I tak np. socjologiczna perspektywa każe spojrzeć na twórczość jako na akt o charakterze społecznym, kulturowa akcentuje istnienie określonego poziomu rozwoju ludzkości, historyzm uwzględnia całość warunków społeczno-ekonomicznych, a psychologia podkreśla niewątpliwy wpływ osobowości artysty na proces twórczy¹. M. Gołaszewska wśród tych teorii wymienia dodatkowo: teorię „natchnienia” (wywołaną albo przez siły nadnaturalne, albo na skutek spotęgowania jakiejś naturalnej zdolności człowieka), teorię jako pracę (podkreślającą z jednej strony wielki wysiłek twórcy, z drugiej zaś konieczność rzetelnego opanowania swojego rzemiosła artystycznego) oraz teorię jako ekspresję osobowości.

W. Tatarkiewicz, dokonując przeglądu dziejów twórczości znajduje w nich trzy różne aspekty: pojmowanie twórczości jako aktywności boskiej, ludzkiej i wyłącznie jako artystycznej². Zwraca jednak uwagę na szeroki zakres rozumienia pojęcia twórczości, które obejmuje przecież nie tylko wszelkie ludzkie czynności i wytwory, nie tylko artystów, ale również uczonych i techników³. Cechą, która w każdej dziedzinie wyróżnia twórczość

¹ Zob. M. Gołaszewska, *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Warszawa 1984, s. 189-198.

² Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 299.

³ Zob. tamże, 302.

– kontynuuje autor – jest nowość, która może być „zamierzona i niezamierzona, impulsywna i kierowana, spontaniczna i osiągnięta metodycznie po przebadaniu i rozważeniu; jest oznaką różnej postawy twórców, wyrazem różnej umysłowości, zdolności, talentów”⁴. I pisze dalej: „stworzenie nowego dzieła miewa różne skutki, teoretyczne i praktyczne, od obojętnych do takich, co wstrząsnęły jednostką i społeczeństwem, od błahych do przełomowych, które przekształciły ludzkie życie, jak czcionki, oświetlenie elektryczne, parowóz, samolot, jak wielkie dzieła filozofii, literatury, sztuki”⁵. W niniejszym artykule chciałabym prześledzić wybrane miejsca myślowej mapy dwóch twórców, N. A. Bierdiajewa i B. F. Trentowskiego, zatrzymując się przy kwestii twórcy i powołania do twórczości.

Nikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew, najbardziej znany ze współczesnych filozofów rosyjskich, urodził się w 1874 roku w guberni kijowskiej. W młodości był zwolennikiem „legalnego marksizmu”⁶, jednak okres fascynacji ideami Marksa szybko minął. Rosyjski twórca zajął się wtedy kolejno: filozofią F. Nietzschego (a zwłaszcza jego tezą, że najwyższą wartością jest jednostka ludzka) oraz filozofią moralną I. Kanta. Odrzucając następnie i te refleksje, zainteresował się rosyjską myślą religijną i od tego momentu przystąpił do pracy nad własnym światopoglądem chrześcijańskim⁷.

Początkowo uważnie studiował zwłaszcza myśl W. Sołowjowa, która – jak pisze J. Dobieszewski – „zasadniczo wpłynęła na rozwój szeroko rozumianej wschodniosłowiańskiej humanistyki: począwszy od teologii, poprzez filozoficzno-estetyczną refleksję, do dyscyplin ekonomiczno-prawnych, z psychologią i socjologią włącznie”⁸. W swych pracach W. Sołowjow broni praw rozumu i głosi konieczność powiązania go z wiarą. Rozdzielenie bowiem wiary i rozumu stanowi, według W. Sołowjowa, główną przyczynę schizmy między Kościołem a światem. Wiąż pomiędzy wiarą i rozumem jest logiczną konsekwencją innej, szerszej więzi między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone, między naturą a łaską. Zatem, jak pisze M. Kwiecień, system filozoficzny W. Sołowjowa „był próbą doświadczenia ludzkiego bytu jednocześnie w wymiarze historycznym, jak i eschatologicznym, w kontekście świeckim i sakralnym”⁹, w którym, zdaniem A. Walickiego: „Bóg jest zarazem transcendentny i immanentny, a zasadą mediacyjną, umożliwiającą przebóstwienie świata, pośrednikiem między Stwórcą i stworzoną materią jest człowiek. Ostatecznym celem Kosmosu jest połączenie doczesności z boskością – powszechna integracja w żywej wszechjedności. Cała przyroda zdążyła ku Człowiekowi, a cała ludzkość brzemienista była Bogiem – Człowiekiem. Wcielenie Boga w Chrystusie było więc central-

⁴ Tamże, s. 302-304.

⁵ Tamże.

⁶ Nazwa ruchu wiązała się z faktem, że wypowiedzi jego przedstawicieli mogły być legalnie publikowane. Charakterystyczną cechą tej odmiany filozofii marksistowskiej było odrzucenie twierdzeń dotyczących rewolucji socjalistycznej oraz dyktatury proletariatu. Cyt. za: R. T. Ptaszek, *Bierdiajew Nikolai Aleksandrowicz*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2000, s. 571.

⁷ Zob. *Mikołaj Bierdiajew*, w: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2000, s. 262.

⁸ J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 27-53.

⁹ M. Kwiecień, *Bogoczołowieństwo. W kręgu rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2008, nr 1 (227), s. 42.

nym wydarzeniem całego procesu kosmicznego. Był to jednak początek procesu zbawienia, który zakończy się dopiero wraz z powszechną odnową życia ziemskiego”¹⁰.

Na tym właśnie polega oryginalność filozofii W. Sołowjowa, kształtowanej jako apel filozofa dotyczący realizacji ideałów chrześcijańskich w życiu społecznym. I nie trzeba było długo czekać na odzew innych myślicieli (do których należał L. Szestow i N. A. Bierdiajew), którzy dalej, w sobie właściwy sposób, kontynuowali podobną koncepcję.

Ważne miejsce w myśli N. A. Bierdiajewa (1874-1948) zajmuje problematyka twórczości. Rosyjski filozof, będąc przede wszystkim myślicielem religijnym¹¹, sięgającym, jak pisze H. Paprocki, po narzędzia teologii, filozofii czy nawet nauk ezoterycznych¹², punktem wyjścia swej koncepcji czyni sprzeczność, którą dostrzega między duchem a materią. Duch, pisze M. Łoski, jest „podmiotem, życiem, rzeczą, koniecznością, określonością, pasywnym trwaniem, bezruchem”¹³ – osiągalny jest za pomocą doświadczenia życiowego, najdalszy od pojęć rozumowych i obiektywnego, substancjalnego królestwa materii.

Jak pisze R. T. Ptaszek, N. A. Bierdiajew opiera się na rozróżnieniu między jednostką a osobą. Ta pierwsza stanowi część zbiorowości (społeczeństwa), podlegając tym samym determinizmowi historyczno-społecznemu. W odróżnieniu od niej, **osoba** – kategoria duchowa, nie materialna – jest całkowicie odpowiedzialna za siebie, za własny rozwój¹⁴: „Człowiek, pisze N. A. Bierdiajew, nie jest tylko z tego świata, ale także ze świata innego, nie tylko z determinizmu, ale także z wolności, nie tylko z przyrody, ale i z Boga”¹⁵, „człowiek ma świadomość swojej wielkości i mocy oraz swojej słabości i nicości, swojej królewskiej wolności i swojej niewolniczej zależności, uznaje siebie za obraz i podobieństwo Boże oraz za kroplę w morzu naturalnego determinizmu”¹⁶. Powyższy cytat sygnalizuje fundamenty myśli rosyjskiego filozofa: koncepcję swoistego *Deus-artifex*, stwarzającego człowieka, który dalej, na jego obraz i podobieństwo, również stać się ma artystą-kreatorem (własnego życia). Rozważania N. A. Bierdiajewa, przypomina R. T. Ptaszek, koncentrują się wokół relacji człowiek – Bóg, a życie tego pierwszego nie jest „podarowane” tak po prostu, lecz posiada określony cel. Owym zadaniem człowieka jest tworzenie¹⁷.

Rosyjski myśliciel analizuje nie tylko problematykę religijnego sensu twórczości, ale z całą mocą kreśli wyraźny dualizm – z jednej strony człowieka twórczego (jako naśladowcy twórczości Boga), z drugiej zaś osoby o otwartym umyśle, posiadającego odwagę myślenia i działania. To właśnie ta apologia aktywności każe mu krytycznie odnieść się do

¹⁰ A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, Warszawa 1995, s. 191-192.

¹¹ Początkowo marksista, następnie zwraca się ku chrześcijaństwu, któremu pozostaje wierny do końca życia. Głęboka religijność staje się cechą charakterystyczną jego tekstów, co nie wyklucza jednak otwartości na krytykę wiary i Kościoła.

¹² Zob. np. H. Paprocki, *Ziemia człowiekowi poddana*, w: M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001, s. 6.

¹³ *Mikołaj Bierdiajew*, w: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, cyt. wyd., s. 263.

¹⁴ Zob. R. T. Ptaszek, *Bierdiajew Nikolai Aleksandrowicz*, cyt. wyd., s. 571.

¹⁵ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, cyt. wyd., s. 49.

¹⁶ Tamże, s. 48.

¹⁷ Zob. R. T. Ptaszek, *Bierdiajew Nikolai Aleksandrowicz*, cyt. wyd., s. 571.

rozpoznać wielkich poprzedników. Píše on: „W racjonalizmie Kartezjusza, w empiryzmie Hume’a i krytycyzmie Kanta refleksja i wątplenie są podniesione do rangi cnót poznania filozoficznego. Refleksja i wątplenie pozbawiają filozofię charakteru twórczo-aktywnego, czynią ją pasywną. (...) Twórczy akt poznania, przewyżczający granice, może dokonywać jedynie ktoś, kto mocno wierzy w swoją siłę poznawczą, jest integralny, a nie rozdwojony”¹⁸.

Dlatego właśnie, píše E. Matuszczyk, bliżej N. A. Bierdiajewowi do Bergsonowskiego aktu twórczego, łączącego się z wolnością, również od naukowego osądu¹⁹. Twórczość łączona z wolnością stanowi wynik transcendowania, „skierowania się człowieka w głąb własnego ducha”²⁰, co oznacza autentyzm w obcowaniu z innymi ludźmi, z Bogiem i odnalezienie wiedzy o sensie swojego życia. „Wolność nie ma granic – podkreśla wielokrotnie N. A. Bierdiajew – nie można jej z niczego wyprowadzić ani do niczego sprowadzić”²¹, dlatego też pragnienie zracjonalizowania twórczości wiązałoby się jedynie ze zracjonalizowaniem wolności – to z kolei jest wykluczone. Jeżeli człowiek, tworząc, żyje we własnej rzeczywistości, fascynuje się nią, wzbogacając swój świat własnym działaniem, to każdy jego gest, rozumiany jest jako akt artystyczny, który jest swoistym przemienieniem życia, stworzeniem nie tyle nawet nowych jakości, co innego bytu, życia, „wyrwaniem się – jak píše filozof – poza »ten świat« ku światu innemu, od chaotycznego i ułomnego świata do wolnego i pięknego kosmosu”²². Jest to **teurgia** rozumiana przez autora jako współpraca człowieka z Bogiem – **Bogoczłowieczeństwo**²³.

Teurgię definiuje filozof jako twórczość uwolnioną od wszelkich norm, a raczej wezwaniem – do twórczości religijnej, w niej bowiem osiąga się doskonałość („teurg tworzy życie w pięknie”)²⁴. Autentyczna twórczość nie jest nam jednak znana, znajdujemy się bowiem jedynie na drodze do niej, kształtowania, nie obserwowania kształtu ostatecznego. „Nasza filozofia ciągle jeszcze jest wprowadzeniem do filozofii twórczości, a nie samą filozofią twórczości. Nasze życie jest jedynie drogą do twórczego życia, a nie twórczym życiem. Nie wiadomo, czym jest twórczość. Twórcze życie duchowe nie jest ruchem po płaszczyźnie, jest to ruch wertykalny, ku górze i w głąb”²⁵.

Brak tu jakichkolwiek odpowiedzi i ostatecznych definicji, N. A. Bierdiajew chętnie za to podejmuje się krytyki czasów mu współczesnych, odnosząc się do wiecznego wątplenia ludzi w siebie, „w swoje prawa do posiadania prawdy”²⁶.

¹⁸ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, cyt. wyd., s. 36.

¹⁹ Więcej na ten temat w: E. Matuszczyk, *Wstęp*, w: M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, Białystok 1995, s. VIII. Rosyjski filozof tak píše na temat wolności: „Wolnością nazywa się relację konkretnego ja do dokonywanego przez to ja aktu. Relacja ta jest właśnie nieokreślona właśnie dlatego, że jesteśmy wolni”. Tamże, s. 122.

²⁰ Tamże, s. XIII.

²¹ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, cyt. wyd., s. 123.

²² Tamże, s. 189.

²³ Zob. tamże, s. 207.

²⁴ Tamże, s. 207-208.

²⁵ Tamże, s. 277.

²⁶ Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności...*, cyt. wyd., s. 5.

Inną koncepcją filozoficzną, w której twórczość pełni istotną rolę, jest myśl B. F. Trentowskiego (1808-1869), mesjanisty i wolnomularza, który źródeł i zadań filozofii upatruje z kolei w tworzeniu własnych koncepcji i religii.

Myśliciel pochodził z drobnoszlacheckiej rodziny kalwińskiej, edukację rozpoczął najpierw w szkole pijarów w Łukowie, następnie w liceum i na Uniwersytecie Warszawskim. W 1829 roku B. F. Trentowski został magistrem filozofii i podjął pracę w gimnazjum w Szczecinie. Losy B. F. Trentowskiego zbiegły się z tragicznymi wydarzeniami w historii Polski, co miało w oczywisty sposób spory wpływ na jego poglądy. Dowiedziawszy się o wybuchu powstania listopadowego, postanowił wziąć w nim udział, pociągając za sobą swoich uczniów. Klęska powstania spowodowała, iż filozof musiał wyjechać z kraju. W Niemczech, dokąd się skierował, miał okazję pracować dydaktycznie oraz brać udział w wykładach J. H. Herbart na Uniwersytecie Królewskim; podjął również studia filozoficzne na uniwersytecie w Heidelbergu i Fryburgu²⁷. W tym ostatnim uzyskał doktorat z filozofii i mimo wybitnych osiągnięć naukowych i starań nie uzyskał tam jednak posady profesorskiej. Jak pisze S. Sztobryn, „niezależność myśli, holistyczna, filozoficzna postawa wobec religii, a w związku z tym antyklerykalizm w ogóle i szczególnie krytyka katolicyzmu, przyczyniły mu tylko wrogów i były źródłem ostracyzmu”²⁸. Był również krytykiem i reformatorem masonerii. Warto zauważyć, że życie B. F. Trentowskiego przypada na okres rozwoju filozofii polskiej, zwłaszcza w jej mesjanistycznym kształcie, którego rozkwit wiąże się z okresem między powstaniami.

Specyficzna dla tego nurtu polskiej filozofii tendencja do tworzenia spekulatywnych systemów metafizycznych i reformowania świata przez pryzmat filozofii znajduje istotne miejsce w myśli B. F. Trentowskiego, dlatego warto poświęcić jej trochę miejsca. Mesjanizm (w polskiej realizacji) wiąże się przede wszystkim z powszechnym poglądem, że Polacy jako naród posiadają wybitne cechy osobowości, wyróżniające ich na tle innych nacji. W swym romantycznym kształcie mesjanizm wypłynął z tradycji judeochrześcijańskich, odwołując się do wizji umęczonego Mesjasza, mającego zbawić i połączyć grzeszne pozostałe narody Europy. Do najistotniejszych tez należało przekonanie o istnieniu Boga osobowego oraz wiara w wieczne istnienie duszy, dalej uznanie przewagi sił duchowych nad fizycznymi, traktowanie narodu jako narzędzia do reformy życia (wybawienia ludzkości). Mesjaniści przy tym akcentowali metafizyczne znaczenie pojęcia narodu, twierdząc, że człowiek może realizować się jedynie w jego obrębie (kwestia dialogu); to narody stanowić miały o rozwoju ludzkości (nurt historyzmu). Warto przypomnieć, że J. Hoene-Wroński, który wprowadził pojęcie mesjanizmu do filozofii polskiej, traktował jako mesjasza, który miał wprowadzić ludzkość w okres szczęśliwości, nie Polskę, lecz filozofię²⁹.

²⁷ Zob. E. Starzyńska-Kościuszko, *Trentowski Bronisław Ferdynand*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 545.

²⁸ S. Sztobryn, *Trentowski Bronisław Ferdynand*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. VI, Warszawa 2007, s. 813.

²⁹ Zob. np. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1983; J. Braun, *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego*, Warszawa 2006.

B. F. Trentowski w filozofii polskiej upatruje wielkich zadań, a nawet misji: należeć ma do niej nie tylko rozwój myśli teoretycznej, ale i proponowanie rozwiązań w obszarze religii i polityki. Tę pierwszą filozof określa mianem „polityki niebiańskiej”, pisze A. Walicki, drugą zaś – „religii ziemskiej”³⁰. Sam B. F. Trentowski mówi o sobie, co zauważa A. Sikora, jak o twórcy uniwersalnego systemu, najwybitniejszym filozofie, inaugurującym nową epokę w dziejach myśli³¹. W dążeniu do „prawdy całkowitej”, kontynuuje A. Walicki, mają pomóc półprawdy: metoda „różnojedni” łączy „bezwzględną jednię” ze „względą różnią”³². Porównując w ten sposób – zestawiając podobieństwa i różnice – mamy wnieść się nad jednią i różnią w „różnojedni”, która, jak podkreśla B. J. Gawecki, godzi oba te porządki. Jednym słowem, postawę bezwzględną osiągnąć można poprzez przewycięzanie tych względnych³³. Konstruując swój pomysł „filozofii uniwersalnej”, filozof inspirował się Hegłowską koncepcją dziejów filozofii, zgodnie z którą, pisze E. Starzyńska-Kościuszkó, „postęp w filozofii nie polega na obalaniu filozofii dotychczasowej, ale na jej negacji (dialektycznemu znoszeniu), która jest jednoczesnym jej zachowaniem i kontynuacją”³⁴. B. F. Trentowski bazuje więc na połączeniu „twierdzenia” i „przeczenia”, czego efektem jest właśnie „różnojednia”.

Według A. Walickiego, polski filozof wyodrębnia trzy rodzaje poznania. Pierwszym jest poznanie empiryczne, rozumowe, oparte na bezpośrednim kontakcie naszych zmysłów z zewnętrznym światem rzeczy (świat realny), drugim jest poznanie spekulatywne, umysłowe, oparte na bezpośrednim kontakcie naszej myśli z tym, co idealne i duchowe (świat idealny). Trzecim rodzajem zaś jest całkowite i całościowe poznanie, coś, co B. F. Trentowski określa mianem „mysłu” (świat transcendentálny, boski)³⁵. „Mysł” ów jest więc źródłem poznania, kontaminacją zmysłu i umysłu, dzięki niemu dokonuje się postrzeganie całościowe, zarówno bytu cielesnego (zmysł), jak i duchowego (umysł), co razem tworzy byt zasadniczy, jedynie rzeczywisty, istotny, boski. „Jak zmysł jest okiem natury, a umysł okiem dla ducha, tak myśł jest okiem dla Boga” – podsumowuje filozof³⁶, kreśląc wizję poznania filozoficznego – jednoczącym, całkowitym, docierającym do istoty rzeczy. Każdy człowiek ma być bóstwem (ponieważ Bóg tchnął w niego własną boskość), jaźnią „mysłem”, religią i to dla niego stworzone zostało dzieło. Owo tchnienie nie jest ani ciałem, ani duszą, lecz jaźnią, wieczną naturą³⁷. Wspomniane wyżej boskie atrybuty człowieka B. F. Trentowski nazwał „**bożoczłowieczeństwem**”: „Jezus Chrystus jest jedynie idealnym wzorem tak rozumianego »bożoczłowieczeństwa«, a więc, po pierwsze, że Bóg-człowiek jest człowiekiem, a nie Bogiem, oraz po drugie, że Chrystus bynajmniej nie był jedynym

³⁰ A. Walicki, *Filozofia uniwersalna i filozofia narodowa*, w: B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842-1845*, Kraków 1974, s. VIII.

³¹ Zob. A. Sikora, *Myśliciele polskiego romantyzmu*, Chotomów 1992, s. 97.

³² A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, cyt. wyd., s. XII.

³³ Zob. B. J. Gawecki, *Polscy myśliciele romantyczni*, Warszawa 1972, s. 40.

³⁴ E. Starzyńska-Kościuszkó, *Trentowski Bronisław Ferdynand*, cyt. wyd., s. 546.

³⁵ Zob. A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, cyt. wyd., s. XIII-XIV.

³⁶ B. Trentowski, *Stosunek filozofii...*, cyt. wyd., s. 213.

³⁷ Zob. tamże, s. 214.

Bogiem człowiekiem, że wcielenie Boga w ludzkość nie jest aktem jednorazowym, który już się dokonał w określonej jednostce”³⁸.

Jak można zauważyć, na pierwszy plan wysuwa się tu istnienie zapewne wielu aktów wcielenia Boga, wynikająca stąd boskość tworzenia, postrzeganie świata w kategoriach jednej wiary, istniejącej w różnych postaciach wyznań „zagasłych”, przeszłych i przyszłych. Stąd, pisze A. Walicki, B. F. Trentowski postrzega stosunek Boga, świata i człowieka jako koncepcję trzech „prawdowości” (prawd świecących samo przez się). Pierwszą „prawdowicią” jest Bóg („stnienie”), drugą świat stworzony („istnienie”), trzecią zaś człowiek („istnotnienie”)³⁹.

Twórczość postrzegana jako jedyna możliwa forma samorealizacji czy losu pojawia się w myślach obu filozofów, zarówno N. A. Bierdiajewa, którego refleksja zanurzona jest głęboko w wierze chrześcijańskiej, jak B. F. Trentowskiego, który skłania się ku wierzeniom słowiańskim. U tego pierwszego na plan pierwszy wysuwa się współpraca człowieka z Bogiem w wymiarze transcendentnym, to religia chrześcijańska ma doprowadzić go do tego celu: „Tworzący człowiek – pisze R. T. Ptaszek – podążać może dwoma drogami. Droga obiektywizacji polega na tym, że człowiek dopasowuje się do świata, natomiast droga transcendencji prowadzi do przekroczenia świata i, w efekcie, do zbawienia”⁴⁰. Charakterystyczne jest tu stałe dążenie do perspektywy „człowieka wewnętrznego”, a tym samym przekraczanie własnych ograniczeń, zmierzające ku immanentnej transcendencji, ku wykrywaniu w sobie wymiaru ducha, boskiego punktu. Jak podsumowuje M. Styczyński: „Twórczość w imię życia, lecz wbrew kulturze; w imię wolności, a przeciw urzeczowieniu; w imię osoby (niepowtarzalnej duchowej monady), a przeciw normatywnej powszechności i obiektywnemu porządkowi życia społecznego; w imię łaski (Boga), a przeciw złu (człowiekowi jako wymiennej, konformistycznej jednostce życia zbiorowego); w imię nieskończoności, choć przeciw historii; w imię twórczej przebóstwiającej świat ekstazy, wstrząsu, a wbrew materialnym produktom twórczości”⁴¹.

W myśli B. F. Trentowskiego również religia jest drogą do twórczości człowieka, ale pojmowana odmiennie. Bezkrytyczne przyjmowanie świętych ksiąg czy nakazów kapłanów traktowane jest tu jako przejaw bierności i ubezwłasnowolnienia człowieka, który przestaje tym samym być osobowością autonomiczną i twórczą, „zwierciadłem Boga”. Jedynie filozofia radzi sobie z historycznością wierzeń, wydobywając to, co istotne, docierając do – jak ujmuje A. Sikora – „rzeczywistości”⁴².

B. F. Trentowski był pierwszym filozofem polskim XIX w., który stworzył – jak pisze W. Horodyski – „nie jakiś nowożytniejszy od Spinozy panteizm, ale ciekawą porównawczą teozofię”⁴³, której celem ostatecznym było dokonanie syntezy wszystkich prawd cza-

³⁸ A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, cyt. wyd., s. XVIII.

³⁹ Zob. tamże, s. XVII.

⁴⁰ R. T. Ptaszek, *Bierdiajew Nikolai Aleksandrowicz*, cyt. wyd., s. 572.

⁴¹ Zob. M. Styczyński, *Amor futuri albo Eschatologia zrealizowana: studia nad myślą...*, Łódź 1992, s. 119, 123.

⁴² Zob. A. Sikora, *Myśliciele polskiego romantyzmu*, cyt. wyd., s. 105.

⁴³ W. Horodyski, *Bronisław Trentowski (1808-1869)*, Kraków 1913, s. 20.

stkowych dotychczasowej filozofii, miała ona być syntezą wyższą – uniwersalizmem, pisze autorka A. Zieleńczyk⁴⁴.

W. Horodyski wyróżnia w twórczości B. F. Trentowskiego dwie fazy: w pierwszej filozof tworzyć ma podstawy systemu filozofii uniwersalnej, w drugiej – filozoficzne porównanie religii. W tej pierwszej – pisze badacz – B. F. Trentowski był filozofem, w drugiej teozofem⁴⁵. Cała jego twórczość w takim ujęciu ma charakter jednolity, bo, choć odnosi się do różnych dziedzin (logika, pedagogika, polityka, teozofia), filozof stosuje konsekwentnie zasadę filozoficznej różnorodności. Najważniejszą treścią jest tu idea bożocłowieczeństwa (określana jako ciągle doskonalenie się i tworzenie własnego systemu wartości opartego na różnorodności i odmienności) i oparty na niej mesjanizm.

Podkreślając charakterystyczne elementy refleksji filozoficznej B. F. Trentowskiego, A. Nowicki wymienia⁴⁶:

- radykalny indywidualizm („świat tyle filozofii i religii miał, ma i mieć będzie, ilu samodzielnych myślicieli”),
- uznanie różnorodności za wartość („jak różnorodność jest składnikiem życia, powinna też być składnikiem pisarstwa”),
- ideę autokreacji („nie tym jesteśmy właściwie, czym się urodziliśmy, bo nawet geniusz nie będzie geniuszem, skoro sam się zaniedbał, (...) jesteśmy tym jedynie, czym się zrobiliśmy sami własną siłą i pracą”),
- elementy ergantropii („czytając filozoficzną książkę, poznajemy filozofa, który ją napisał”),
- tworzenie własnego języka („każdy filozof oryginalny musi mieć swój oryginalny język”)⁴⁷.

Do powyższego należy dodać obszar krytyki i reform masonerii, którą nazywał Wyższą Uczelnią Człowieczeństwa. Jak pisze S. Sztobryn, „myślał o niej nie tylko jako o pewnej organizacji społecznej, ale także jako o organizacji filozoficznej, propagującej hasła oświecenia – wolność, równość, braterstwo, wzbogacone o charakterystyczne dla jego pisarstwa filozoficznego i pedagogicznego pojęcie humanitaryzmu i człowieczeństwa”⁴⁸. Myślał też o masonerii jako o prawdziwym chrześcijaństwie, Kościele powszechnym, który zjednoczyłby ludzkość wszelkich religii, narodowości i ras. Bo tylko kultura świecka – pisze A. Nowicki – jest „maksymalnie otwarta na różnorodność i maksymalnie pojemna, życzliwie nastawiona na wartości, które niesie ta różnorodność”⁴⁹. Do jej najważniejszych elementów zalicza kulturę:

⁴⁴ A. Zieleńczyk, *Filozofia uniwersalna Trentowskiego*, Warszawa 1918, s. 36.

⁴⁵ Zob. W. Horodyski, *Bronisław Trentowski (1808-1869)*, cyt. wyd., s. 73-74.

⁴⁶ Wymieniam za: A. Nowicki, *Złota księga moich spotkań z filozofią* [niepublikowany manuskrypt, arch. A. B.].

⁴⁷ O Trentowskim Andrzej Nowicki pisał więcej w następujących publikacjach: *Filozofia masonerii u progu siódmego Tysiąclecia*, Gdynia 1997; *Bronisław Trentowski i Ateny pełne ludzi prawdziwie światłych*, w: *Przybliżanie przeszłości*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego” 1998, nr 1733, s. 130-139.

⁴⁸ S. Sztobryn, *Trentowski Bronisław Ferdynand*, cyt. wyd., s. 813.

⁴⁹ A. Nowicki, *Manifest „EIS” z dnia 27 maja 1989 roku*, „Edukacja Filozoficzna”, 1990, t. 10, nr 10, s. 290. Zob. też: E. Starzyńska-Kościusko, *Trentowski Bronisław Ferdynand*, cyt. wyd., s. 546.

- logiczną, która polega na świeckim sposobie myślenia (nie przyjmuje niczego „na wiarę”),
- filozoficzną, która polega na gruntownej znajomości dziejów filozofii i krytyki religii oraz umiejętności filozoficznego myślenia, wytwarzania nowych narzędzi pojęciowych i samodzielnego budowania poglądu na świat,
- religioznawczą, która traktuje wszystkie religie jak przedmiot badań naukowych (w pismach świętych widzi jedynie teksty literackie, a w przedmiotach kultu religijnego – dzieła sztuki),
- pedagogiczną, która polega nie tylko na wiedzy pedagogicznej i umiejętności oddziaływania wychowawczego, ale także na respektowaniu prawa każdego człowieka do jego własnego rozwoju intelektualnego,
- moralną (nazywaną tu również kulturą społecznego współżycia), która polega na respektowaniu praw innych ludzi (a zwłaszcza prawa do wolności sumienia i głoszenia własnych poglądów),
- polityczną, która polega na znajomości praw i obowiązków obywatelskich oraz sposobów egzekwowania społecznych i politycznych celów⁵⁰.

Wielu zarzuca filozofowi brak oryginalności i daleko idące zapożyczenia (np. z Hegla), jednakże, jak zauważa A. Walicki, różnica między metodą Hegla i B. F. Trentowskiego wynika z odmiennych założeń ontologicznych obu filozofii⁵¹.

Porównując ujęcie B. F. Trentowskiego z perspektywą N. A. Bierdiajewa, należy zwrócić uwagę, że centralnym pojęciem refleksji rosyjskiego myśliciela jest „bożoczołwieczeństwo”, najgłębszy sens chrześcijaństwa. B. F. Trentowski ujmując zaś swoje „bogoczłowieczeństwo” jako umiejętność stwarzania własnego świata, umiejętność będącą nieodłącznym składnikiem życia człowieka⁵². Pierwsza myśl opiera się zatem na przesłankach filozoficzno-teologicznych, pozostających w sferze oderwanej od życia abstrakcji oraz mającej charakter zamknięty, konfesyjny, ograniczony jedynie do religii chrześcijańskiej, druga zaś – na tworzeniu iluzji doskonałego człowieka, utopijności zakładającej tworzenie własnych religii i filozofii. Twórczość nierozzerwalnie łączyć się ma – w ujęciu rosyjskiego filozofa – z wolnością, twórcą może być jedynie człowiek wolny, a wszelka próba wyjaśnienia istoty aktu tworzenia kończy się niepowodzeniem. „Twórczości nie da się wyjaśnić. Twórczość jest tajemnicą. Tajemnica twórczości jest tajemnicą wolności”⁵³. Oznacza to nic innego, jak tylko uznanie, że akt twórczy nie potrzebuje uzasadniania. Pojęcie wolności jest użyte, by wskazywać granicę poznania intelektualnego⁵⁴.

Tym, co łączy obie koncepcje, jest **twórczość** oraz obraz **człowieka-twórcy**, osoby wykształconej, rozumnej, obdarzonej wolnością wyboru, nieustannie rozwijającej się i usiłują-

⁵⁰ Zob. A. Nowicki, *Elementy kultury świeckiej*, „Euhemer”, 1978, nr 4, s. 8-9.

⁵¹ A. Walicki, *Bronisław Trentowski*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, Warszawa 1973, s. 359.

⁵² „Świat tyle filozofii i religii miał, ma i mieć będzie, ilu samodzielnym myślicieli”. Zob. A. Nowicki, *Złota księga moich spotkań z filozofią* (prywatne zbiory autorki).

⁵³ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, cyt. wyd., s. 122.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 123.

jącej patrzeć na siebie z perspektywy postrzegania świata i ludzkiego w nim miejsca, również w kontekście przyszłości. Zarówno N. A. Bierdiajew, jak i B. F. Trentowski stawiają problem twórczości jako jednego z najistotniejszych punktów naszej (światowej) kultury i szerzej – rzeczywistości. I choć rosyjski myśliciel powtarza, że ostateczny kształt owej twórczości nie jest nam znany i zadowolić się musimy jedynie swoistym doń „wprowadzeniem”, to ona stanowić ma punkt docelowy naszego życia i to w niej możemy odnaleźć jego sens. W artykule starałam się ukazać dwie różne teorie twórczości oparte na nieco innych przesłankach i o różnej funkcjonalizacji, ale obie wpisujące się w nieskończony dialog (w rozumieniu Bachtinowskim) na temat twórczości, roli twórcy i jego zadań. Nieskończonego, bo nieustannie dookreślanego kolejnymi argumentami i perspektywami teoretyczno-metodologicznymi, wpisującego się w kontekst kulturowy, a zatem z definicji intertekstualnego.

Adriana Barska – CALL FOR CREATIVITY IN THE PHILOSOPHICAL/RELIGIOUS CONCEPTIONS OF NIKOLAJ A. BIERDIAJEW AND BRONISLAW F. TRENTOWSKI

This article attempts at pointing to problems relating to creativity which appear in the philosophical conceptions of Nikołaj Bierdiajew and Bronisław F. Trentowski. Deep religiousness of Bierdiajew's texts gives a specific shape to his works and the conception of creativity. The Russian philosopher reaches for tools of theology, antroposophy, and esoteric science to emphasize the contradiction between spirit and matter. God, the artist creates a man, an artist. It touches upon freedom, which makes us close to the Bergson's creativity. Trentowski was a Polish "Messianist" philosopher and a Freemason, who was seeking for the sources and duties of philosophy in ideas and religions created by people themselves. Every man is deity, "self", religion. Thoughts of these two philosophers meet in the conception of creativity as one and only acceptable way of self-realization, even though in Bierdiajew's thesis it is based on transcendent cooperation with God, while Trentowski chooses the Slavic faith. In the second conception, blind reception of holy books or priests' commands is treated as passivity and incapacitation of man and thus, it excludes his independence and creativity.

RADOSŁAW LIS
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Roberta Musila koncepcja „człowieka bez właściwości”

Artykuł niniejszy poświęcony jest wybitnemu pisarzowi austriackiemu – Robertowi Musilowi (1880-1942), autorowi niezwyklego dzieła o przebogatym potencjale intelektualnym, zatytułowanego *Człowiek bez właściwości* (*Der Mann ohne Eigenschaften*). Musil pisał ten utwór przez wiele lat, do końca swego życia; tom pierwszy ukazał się w roku 1930, tom drugi w 1933, trzeci tom autor pozostawił, niestety, niedokończony¹.

Robert Musil, z zawodu inżynier budowy maszyn, absolwent politechniki, w literaturze debiutował w roku 1906 powieścią *Niepokoje wychowanka Törlessa* (*Die Verwirrungen des Zöglings Törless*). Z innych jego dokonań literackich wymienię *Zespolenia* (*Vereinigungen*, 1911), dramat *Marzyciele* (*Die Schwärmer*, 1911) oraz zbiór esejów pt. *Czarna magia, albo Spuścizna życia* (*Nachlaß zu Lebzeiten*, 1936). Wszystkie te utwory przetłumaczone są na język polski.

Człowiek bez właściwości doczekał się w Polsce jednego monograficznego opracowania, zawartego w napisanej przeszło trzydzieści lat temu przez Egona Naganowskiego książce pt. *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*². Jako monografia jest to dzieło bezprecedensowe, napisane świetnym językiem i samo stanowi ogród-labirynt, w którego zakamarkach swobodnie można rozpocząć odkrywanie klimatu intelektualnego międzywojennej Europy i tworzenie własnej mapy XX-wiecznej literatury i filozofii.

Przy lekturze dzieła Musila towarzyszyła mi myśl, stopniowo nabierająca kształtu przeświadczenia, iż ta „powieść religijna w duchu niewierzących”, jak określał ją sam autor, stanowić może nie tylko najrozleglejszą literacką panoramę światopoglądową pierwszych dekad XX wieku, lecz również istotny komentarz do przemian w pojmowaniu dzie-

¹ Powieść, jaką znamy w dzisiejszym kształcie, została uzupełniona przez Adolfa Frisé o fragmenty, szkice i notatki Musila (z tzw. rzymskiej spuścizny). Praca edytorska Frisé wywołała burzliwe debaty pośród badaczy dzieła Musila. W moich analizach będę opierał się na czterotomowym polskim wydaniu: R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer (tłum.), Warszawa 2002.

² E. Naganowski, *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, Kraków 1980.

dzictwa kulturowego i szeroko rozumianej sfery duchowej, świadczący o krystalizacji tzw. nowej duchowości, a nawet w znacznej mierze antycypujący główne założenia antropologiczne *New Age Movement*. Rozważania dotyczyć będą tytułowego bohatera Ulricha, „dziecięcia wieku”, spadkobiercy *la belle époque*, poddanego naciskowi dwudziestowiecznych trendów naukowych, odkryć technologicznych, burzliwych przemian duchowych i społecznych. Każda z postaci pojawiających się w powieści reprezentuje pewien mikroświat refleksji dotyczących kwestii, które nurtują Ulricha, pewien urzeczywistniony wariant milczącej całości, której możliwości wysłowienia bohater będzie poszukiwał już nie w zinstytucjonalizowanej religii, nie w sztuce, nie w matematyce i filozofii, ani w żadnych naukach szczegółowych, lecz swoistym ideale ujmowanym przezeń w określeniach takich, jak „eseizm”, „świecka mistyka”, „dzienna mistyka” i innych.

Na początku swoich rozważań zacytuje bardzo trafne spostrzeżenie Egonu Naganowskiego, który o powieści Musila mówi tak: „zewnątrzne okoliczności prawie nigdy nie decydują, albo nie decydują przede wszystkim, o postępowaniu Musilowskich postaci. Determinują je bowiem konieczności natury wewnętrznej i filozoficznej, dla których świat dookoła stanowi co najwyżej pretekst, zaczep, czy też symboliczne tło pozbawione samostnego znaczenia”³.

Powieść napisana jest z filozoficzną swadą; dialogi i monologhi postaci stanowią często jakby pretekst dla wprowadzenia przemyśleń filozoficznych samego autora. Ulrich nie zapisuje swoich przemyśleń, jednak jego dociekania pilnie obserwowane i komentowane są przez narratora autorskiego, który bacznie go obserwuje i kompletuje materiał właściwy, esej o człowieku. Wywody te prowadzone są w duchu klasycznej XX-wiecznej niemieckiej antropologii filozoficznej, z charakterystycznym pomieszaniem wiedzy empirycznej i refleksji *stricte* filozoficznej⁴.

Jednym z najczęściej powracających sformułowań u myślicieli z owego kręgu jest „otwarcie” adaptacyjno-poznawcze człowieka⁵. Również u Musila owa kategoria „otwartości”, widmo i nadzieja zarazem początku nowoczesności XX wieku, w swym głównym rysie otwartości na możliwość⁶ zdaje się być zarówno *idee fixe* bohaterów jego dzieła, jak

³ Tamże, s. 416.

⁴ Określenia „pomieszenie” nie należy tutaj rozumieć w znaczeniu pejoratywnym. Zdzisław Krasnodębski pisał: „Antropologia filozoficzna kończy długą epokę filozofii niemieckiej, poczynając się od upadku niemieckiego idealizmu, i od razu spotyka się z ogromnym zainteresowaniem. Do dziś uchodzi też za specyficznie niemiecki fenomen pomieszanie wiedzy empirycznej i filozofii” (Z. Krasnodębski, *Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej* (wstęp), w: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, Z. Krasnodębski (oprac.), M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska (tłum.), Warszawa 1988, s. 15).

⁵ Niestety nie ma tu miejsca na choćby pobieżne przedstawienie analiz kategorii „otwartości” dokonanych przez Maxa Schelera, Helmutha Plessnera i Arnolda Gehlena. W kwestii fundamentalności owej kategorii u wymienionych myślicieli zob. np.: M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, S. Czerniak, A. Węgrzecki (tłum.), Warszawa 1987; H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, cyt. wyd.; A. Gehlen, *Obraz człowieka w świetle nowoczesnej antropologii*, w: A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, K. Krzemieniowa (tłum.), Warszawa 2001.

⁶ Na temat kategorii możliwości w literaturze pierwszej połowy XX w., wraz z listą przykładów – zob. E. Naganowski, *Podróż...*, cyt. wyd., s. 268-270.

i główną cechą konstrukcji niedokończonych powieści (o czym dalej). Już w jednym z pierwszych rozdziałów *Człowieka bez właściwości*, opatrzonym tytułem *Jeśli istnieje poczucie rzeczywistości, musi istnieć również poczucie ewentualności*, możemy przeczytać: „poczucie ewentualności (...) dałoby się po prostu zdefiniować, jako zdolność do uwzględniania wszystkiego, co równie dobrze mogłoby się zdarzyć, oraz do nieuznawania za ważniejsze tego, co jest, od tego, czego nie ma. (...) Ludzie mający poczucie ewentualności żyją (...) otoczeni delikatną pajęczyną utkana z ułudy, wyobraźni, marzeń i... trybów warunkowych. U dzieci, które zdradzają takie skłonności, wyplenia się je radykalnie, a dorosłych, którzy je posiadają, nazywa się wobec dzieci fantastami, marzycielami, słabeuszami lub wiedzącymi wszystko lepiej krytykantami. Jeżeli chce się tych głupców pochwalić, nazywa się ich również idealistami (...). To, co nazywamy ewentualnością, obejmuje (...) nie tylko marzenia chorych nerwowo osób, ale również nieziszczone jeszcze zamiary Boga”⁷.

Sądzę, że Musil proponuje tutaj określenie „poczucie ewentualności” jako kategorię antropologiczną. Dystansując się od rozmaitych konkretyzacji, jak potocznie pojmowane „marzycielstwo” czy „idealizm” (tu w rozumieniu dogmatyzmu ideologicznego), wskazuje na ich wspólną podstawę – swego rodzaju orientację poznawczą charakteryzującą się postulowaną tutaj radykalną bezstronnością oceny wartości poznawczej rozmaitych interpretacji rzeczywistości⁸. Owa bezstronność byłaby nie tyle składnikiem metody poznawczej, co pewną dyspozycją człowieka, źródłową „otwartością” i dążeniem do tak nazanego przez Plessnera „utopijnego nigdzie”, jako uprzywilejowanej pozycji poznawczej w świecie. Tym samym też „poczucie ewentualności” wpisywałoby się w identyfikowany przez Mircea Eliade’go niezbywalny składnik ludzkiej kondycji: „tęsknotę za rajem”⁹. Jak podkreśla Musil, „Jakieś możliwe przeżycie lub możliwa prawda nie równają się rzeczywistemu przeżyciu lub rzeczywistej prawdzie minus wartość rzeczywistego istnienia, ale mają w sobie (...) coś boskiego: ogień, polot, wolę twórczą i świadomy utopizm, który nie lęka się rzeczywistości, ale traktuje ją jako zadanie do spełnienia i odkrycie do dokonania. Zresztą nasza ziemia nie jest jeszcze wcale tak leciwa i chyba nigdy nie była dotąd naprawdę brzemenna”¹⁰.

Całe dzieło Musila wydaje się być wielkim, rozpisany na liczne głosy niekończącym się requiem dla owej utopii, wybrzmiewającym w salonach monarchii austro-węgierskiej, która była cesarsko-królewska, ale poza tym zarówno cesarska, jak i królewska, wobec czego Musil używa często w powieści ukutego przez siebie dysfemizmu „Cekania”¹¹.

⁷ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., s. 18.

⁸ Postulowane przez Musila „poczucie ewentualności” zbiega się w wielu punktach również z filozoficznym projektem tzw. opisu fenomenologicznego. Musil zresztą przyjaźnił się z Schelerem, jednym z twórców fenomenologii. W tym sensie można powiedzieć, iż kategoria „poczucia ewentualności” byłaby postulatem „fenomenologii codzienności” jako postawy egzystencjalnej, a zarazem prolegomena do rozważań, m.in. Alfreda Schütza czy Petera Bergera w tej dziedzinie.

⁹ Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, K. Kocjan (tłum.), Warszawa 1994, s. 63-77.

¹⁰ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 1, s. 18.

¹¹ *Cekania* – monarchia cesarsko-królewska. W oryginale: *Kakanien – Kaiser-und-königliche Monarchie*. Zob. tamże, t. 1, s. 39.

Musil zdaje się w niej widzieć wielką metaforę ówczesnego kakofonicznego zamieszania wokół takich terminów, jak „człowiek” i „duch”. Jak czytamy, określeniami „c.k” lub „c. i k.” oznaczana tam była każda rzecz i osoba, każda instytucja i sytuacja, „lecz mimo to potrzeba było wiedzy tajemnej, aby móc niezawodnie odróżnić, jakie instytucje i jakich ludzi należy określać”, koniec końców zaś „w potocznej mowie nazywano ją po prostu Austrią, to znaczy mianem, którego wyrzeczono się w uroczystej przysiędze państwowej, lecz które we wszystkich sprawach sentymentu zachowano na znak, że uczucia są nie mniej ważne niż ustawy państwowe”¹². Jeśli w ogóle można mówić w przypadku jakby naśladowanego rzeczywistości „Kakanii” wykwintego i zastanego w sobie rozgardiaszu akcji *Człowieka bez właściwości* o osi fabularnej – należałoby zapewne uznać za taką „Akcję Równoległą”¹³. O zaistnieniu tej inicjatywy wysoko postawionych obywateli Cekanii dowiadujemy się, wraz z Ulrichem, z relacjonującego listu od jego ojca, podejmującego ostatnią próbę ustabilizowania życia syna marnotrawnego dzięki „szansie nabycia właściwości”. Drżącą z przejęcia ręką napisane zostają znamienne słowa: „**wpadło się na szczęśliwy pomysł** [uwypdatnienie moje – R. L.] aby rok 1918 ogłosić rokiem jubileuszowym naszego miłującego pokój cesarza”¹⁴. Niestety, nie ma miejsca w mojej pracy na analizy przebiegu Akcji Równoległej – zarówno monstrualnej metafory stanu kultury europejskiej w przededniu I wojny światowej, jak i rozległej panoramy wątków myślowych owego czasu i kapitalnie nakreślonych postaci – w tych kwestiach odsyłam przede wszystkim do, cytowanych tutaj, kanonicznej monografii Egona Naganowskiego i anglojęzycznego wyboru artykułów pod redakcją Harolda Blooma. Poprzestańmy więc na zgodnie używanym przez badaczy porównaniu wydarzeń Akcji Równoległej, w którą daje się wciągnąć analizowany przeze mnie „człowiek bez właściwości”, do nowoczesnego *danse macabre*, w cieniu tragicznej śmierci czcigodnie panującego, wydarzeń wojennych i symboliczności daty 1918, na którą miała przypadać siedemdziesiąta rocznica cesarskiego panowania.

Paradoksalność „poczucia ewentualności” ukazuje się w momencie dokonywania przez „człowieka bez właściwości” wyboru jednego z możliwych scenariuszy działania. Kiedy Ulrich (już w jednym z pierwszych rozdziałów powieści), „rozbijając tedy namiot – jak mówi Biblia”¹⁵, postanawia umeblować swój świeżo nabyty dom, przed jego oczyma jawią mu się najróżniejsze możliwe warianty aranżacyjne, „od asyryjskiej starożytności aż do kubizmu”. Oniemiały indywidualista, uświadamiający sobie grozę „wiszącej nad jego głową” maksymy: „Powiedz mi, jak mieszkasz, a powiem ci, kim jesteś”, po wyczerpującym studiowaniu czasopism artystycznych postanawia, że „urządzanie czegoś, co miało świadczyć o jego osobowości, najlepiej wziąć we własne ręce”: „W końcu wyko-

¹² Tamże, t. 1, s. 43.

¹³ W oryginale: *die Parallelaktion*.

¹⁴ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 1, s. 109. Ironia tak wyznaczonego jubileuszu w świetle wydarzeń historycznych jest oczywista. Na temat zbieżności i rozbieżności historycznych w powieści zob. A. Honold, *Endings and Beginnings. Musil's Invention of Austrian History*, w: Robert Musil's *The Man Without Qualities*, H. Bloom (red.), Philadelphia 2005, s. 113-122.

¹⁵ Tamże, s. 22.

ncypował jakieś pokoje w ogóle nie wykonalne, obrotowe, ruchome kalejdoskopy i przyrządy do zmiany nastrojów, aż jego pomysły stawały się coraz bardziej beztreściwe. Wtedy wreszcie doszedł do punktu, do którego podświadomie go ciągnęło (...) Człowiek powinien być w swoich możliwościach, zamiarach i uczuciach najpierw krępowany przez przesady, tradycje, trudności i wszelkiego rodzaju ograniczenia, jak wariat przez kaptan bezpieczeństwa, i dopiero wtedy to, co zdoła stworzyć, będzie może wartościowe, dojrzałe i trwałe”¹⁶.

Wreszcie, „człowiek bez właściwości” decyduje zdać się w kwestii urządzania swojej osobowości na „inwencję dostawców”. Już ta niepozorna sytuacja każe nam myśleć o wielu intelektualistach i artystach hitlerowskich Niemiec, komentarz oczywisty, ale też znajduje bardzo aktualne odniesienie do czasów dzisiejszych z nieograniczonym, dzięki Internetowi i infrastrukturze uniwersyteckiej, dostępem do wiedzy i – smutnymi wynikami badań na temat czytelnictwa i poziomu edukacji. Kategorię „otwartości” podejmuje więc Musil w jej, by tak rzec, obusieczności – pokazując na przykładzie tej komicznej nieco sytuacji, w jakiej znalazł się bohater, iż ta sama cecha człowieczeństwa, która umożliwiła rozwój technologiczny, przemiany społeczne itd., i która narzucała im coraz szybsze tempo, jest zarazem czynnikiem rosnącego „obciążenia”¹⁷, przyczyną opisywanego przez Musila „aktywnego pasywizmu”. Aktywnego w sferze ewentualności i pasywnego w sferze rzeczywistości – co też prowadzi Ulricha do wyrażenia w paru różnych sytuacjach postulatów „skasowania rzeczywistości” (znamienne, że wypowiada to jakby mimowolnie). Ów „aktywny pasywizm” jest to stan, w którym „człowiek bez właściwości” postrzega rzeczywistość jakby przez zasłonę, na którą jego żywy umysł nieustannie projektuje możliwości i tryby warunkowe. Jest to obserwowanie migotliwej powierzchni wody przez rybaka, jak pisze Musil, porównując dwa typy ludzi: „człowiek o zwykłym poczuciu rzeczywistości podobny jest do ryby, która chwytą za haczyk, nie widząc sznurka, podczas gdy człowiek o owym poczuciu rzeczywistości, które można nazwać poczuciem ewentualności, ciągnie sznurek przez wodę, nie mając pojęcia, czy na jego końcu znajduje się przynęta”¹⁸.

Thomas Harrison¹⁹ w swoim, traktującym głównie o Ulrichu, esej z tytułowanym *The Suspension of the World*, rozpoczyna rozważania od krótkiej analizy niejako młodszej wersji „człowieka bez właściwości”, czyli tytułowego bohatera *Niepokojów wychowanka Törlessa*. Píše Harrison o dwóch poziomach, na jakich można rozpatrywać „podejrzenia” tej postaci wobec rzeczywistości. Nastoletni Törless uczący się w szkole podstaw historii, logiki, matematyki i fizyki doznaje „wstrząsu poznawczego”, uświadamiając sobie, iż

¹⁶ Tamże, s. 24.

¹⁷ W kwestii antropologiczno-filozoficznej proveniencji kategorii „obciążenia”, zob. A. Gehlen, *W kręgu antropologii filozoficznej i psychologii społecznej. Studia*, K. Krzemieniowa (tłum.), Warszawa 2001, s. 102-107; jak również: F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania (Rozprawa druga. Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia)*, L. Staff (tłum.), Kraków 2003.

¹⁸ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 1, s. 19.

¹⁹ T. Harrison, *Robert Musil: The Suspension of the World*, w: *Robert Musil's The Man without Qualities*, H. Bloom (red.), Philadelphia 2005.

żadna z dziedzin nauki nie potrafi dać mu „przekonywującego obrazu świata”, a co za tym idzie, „podstaw do działania”. Jak podkreśla Harrison, ani Törless, ani późniejszy bohater *Człowieka bez właściwości* nie są w stanie odpowiedzieć na dręczące ich pytanie o „właściwe życie” bez wcześniejszego ustalenia statusu samej wiedzy. Na głębszym poziomie jednak – pisze badacz – kryje się zasadniczy dla Törlessa problem legitymizacji roszczeń nauk ścisłych do interpretacji rzeczywistości w języku posługującym się arbitralnymi symbolami języka matematycznego oraz schematyzującym doświadczenie w formułach przyczyn i skutków, praw i sił²⁰.

„Otwarty wgląd” w rozmaite perspektywy interpretacyjno-badawcze posiada wszechstronnie wykształcony Musilowski człowiek z „poczuciem ewentualnej rzeczywistości”; doświadcza też ich niekoherencji w tym, co zwane było światopoglądem, stanowiącym z kolei podstawę dla „poczucia rzeczywistości”. *De facto* więc, im bardziej zdaje on sobie sprawę z owej nieprzystawalności opisów świata i otwiera się na ich racje, tym bardziej zamknięty dlań staje się kanał „poczucia rzeczywistości”. Każdy z bohaterów powieści, pozostając w taki czy inny sposób w polu oddziaływania Akcji Równoległej, uosabia jednocześnie pewną perspektywę ideologiczną. Musil porównuje każdy taki cząstkowy światopogląd do „punktu” skompresowanej ideologii, w który szczęśliwy posiadacz wbija spojrzenie, mogąc już tym samym zakreślić orbitę dla swojej egzystencji. Ulrich jest „otwarty” na wszelkie propozycje; przez moment, w ramach absurdalnej Akcji Równoległej pełni nawet funkcję przyjmującego projekty dotyczące ewentualnego przebiegu roku jubileuszowego, zgłaszane ze strony rozmaitych stowarzyszeń. Zdaje sobie z przerażeniem sprawę, że w Austrii, tak zorganizowanym państwie, panuje horrendalna „stowarzyszeniomania” i „każdy człowiek należy jeszcze do jakiejś zbójeckiej szajki”²¹, a ów „punkt” życia i śmierci – jak dowiaduje się od zgłaszających się codziennie przedstawicieli – stanowić mogą²² filatelistyka, czy kwestia estetyki szyldów ulicznych. Ironicznie zgłasza więc sam bohater potrzebę utworzenia „Sekretariatu Generalnego Ścisłości Duszy”, co nota bene stanowić może też musilowski komentarz do entuzjazmu wobec możliwości zastosowania opisu fenomenologicznego przez nauki szczegółowe.

Wiemy już, że doświadczenie braku koherencji między życiem a myślą dosłownie unieruchomiło Ulricha. Postanowił on wziąć roczny urlop od życia; stać go na to dzięki bogatemu ojcu. Jego działaniami kieruje swoista inercja; romansuje z mężatkami, wpada wreszcie w wir Akcji Równoległej, „gdzie zbiegały się wszystkie nici rzeczywistości i Ul-

²⁰ Pamiętać trzeba, że problem języka w ogóle był jednym z naczelných w filozofii początku XX wieku. Krótko mówiąc, nastoletni Törless dostrzega, choć nie potrafi tego wyartykułować, problem wrażeń zmysłowych i reprezentacji. Podwójne podejrzenie Törlessa – konkluduje Harrison, kwestia wchodząca już w obszar rozważań *Człowieka bez właściwości*, dotyczy więc tego, „iż procesy świata są w nieredukowalny sposób wieloznaczne, podczas gdy reguły ich transkrypcji takie nie są. (...) Jak inni myśliciele początku wieku, Törless jest skonsternowany odkryciem inherentnego »perspektywizmu« rozumienia, pączkującą intuicją, że rzeczy same są nieodłącznie związane z kodami, w których są artykułowane [tłum. moje – R. L.]”. Tamże, s. 23.

²¹ Zob. R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 2, s. 22.

²² Zob. tamże, s. 23-26.

rich przychodził tam dwa razy na tydzień”²³. Rozmyśla. Jest kimś w rodzaju rekonwalescenta po przypadającym na jego młodość (i historyczny czas akcji *Niepokojów wychowanka Törlessa!*) okresie, który myśliciele salonowi tryumfalnie zdiagnozowali jako swego rodzaju pierwszy epizod „tajemniczej choroby wieku”. Ulrich wspomina ów czas tak: „Z gładkiego jak oliwa nastroju dwóch ostatnich dziesięcioleci XIX wieku raptem w całej Europie wybuchła uskrzydłająca gorączka. Nikt nie wiedział dokładnie, co się stało, nikt nie umiał powiedzieć, czy ma to być nowa sztuka, nowy człowiek lub nowa moralność, czy też może przewarstwienie całego społeczeństwa. (...) Gdyby rozłożyć ową epokę na poszczególne elementy, wynikłby z tego bezsens, jak kwadratowe koło z drewnianego żelaza, ale w gruncie rzeczy wszystko stapiało się w jeden jasno lśniący sens. Złudzenie, które znalazło swój wyraz w magicznej dacie przełomu dwóch stuleci, było tak silne, że jedni rzucaли się z zamiarem w wir nowego niezucytego jeszcze wieku, podczas gdy inni prędko pozwalali sobie jeszcze na wszystko, jak w domu, z którego i tak muszą się wyprowadzić, przy czym wcale nie odczuwano, by obie postawy zbytnio różniły się między sobą”²⁴.

Początkowo nastrój ten stanowił więc zarówno wynik, jak i spełniający swoją rolę fluid dobrze naoliwionego mechanizmu *la belle époque*. Specjalizacja nauki występowała równocześnie z jej egalitaryzacją i umiędzynarodowieniem. Nauka stała się zawodem, a bezpośrednim tego następstwem był wielki wysyp talentów w życiu publicznym, o których Musil pisał: „Mężowie stanu chełpią się znawstwem w sprawach kultury i sztuki, a gazety uprawiają historię literatury”²⁵. Przeminał bezpowrotnie czas herosów w rodzaju Goethego czy Hegla, potrafiących ogarnąć całość wiedzy, pojawiło się zaś zapotrzebowanie na „światopoglądy”, który to termin spopularyzowany został wówczas w nawiązaniach do rozpraw Diltheya. Wspomniana eksplozja rozmaitych talentów wywołała istną lawinę światopoglądową. Po kilkunastu latach od tego wybuchu, jakby w tumanach opadającego kurzu i milknącej wrzawie, która ulegała teraz rozproszeniu pomiędzy kółka, koła, stowarzyszenia, ugrupowania i szkoły administratorów ducha, Musil posłużył się znaną nam już metaforą „punktu”, jako zmonadyzowanej, skompresowanej formy ideologicznej, pozwalającej człowiekowi zawieszonemu pomiędzy dwiema nieskończonościami Natury, „wśród wirujących gwiazd niemal bezkresnej nieznanomości świata trzymać się prosto na nogach z dostojnie założoną ręką pomiędzy drugim a trzecim guzikiem marynarki”²⁶ i dumnie perorować. Musil bacznie obserwował przemiany: „Ale coś się jednak zatraciło. Coś nieuchwytnego. Jakiś znak. Jakies złudzenie. Jak gdyby magnes tracił siły przyciągania i cząsteczki żelaza znowu się rozprasały. Jak gdyby nici wysnuwały się z kłębka. Jak gdyby pochod się rozwiązał lub orkiestra zaczęła fałszować. Ostatecznie nie dałoby się wykazać żadnych ścisłych szczegółów, które nie byłyby możliwe i przedtem, ale wszystkie proporcje nieco się przesunęły. Pojęcia, których znaczenie było dawniej skąpe, nabrzmiały. Osoby, które dawniej nie były uznawane za pełnowartościowe,

²³ Tamże, s. 21.

²⁴ Tamże, t. 1, s. 74.

²⁵ Tamże, s. 77.

²⁶ Tamże, t. 2, s. 294.

stały się sławne. Co było szorstkie, wygładziło się. Co było rozłączone, znowu się złączyło. Niezależni szli na kompromis z tymi, co ich oklaskiwali. Wyrobiniony smak stał się znów niepewny. Wszędzie zatarły się ostre granice i jakaś nowa, trudna do opisania zdolność do spowinowacenia się podciągała wzwyż nowych ludzi i nowe idee”²⁷.

Ambiwalencja, o której tu mowa, pewne rozszczepienie i rozmycie obrazu – stanowić musi oczywiste zagrożenie dla kohezji „ja” analizowanego przez nas „człowieka ewentualnego”. Po kilkunastu latach od tamtego czasu, mając za sobą trzy próby określenia swego statusu (jako oficer, inżynier, wreszcie matematyk) Ulrich, rozpoczynający swój roczny w zamierzeniu „urlop od życia”, ma poważny problem z umeblowaniem swojego domu. Wierzy w istnienie świata wartości – to jego jedyne przeświadczenie, którego nigdy nie podaje w wątpliwość – jednak, jak Nietzsche, uważa, iż odkrycie ich to nadal kwestia otwarta. Zdaje się też wpadać w podobną, jak to było w przypadku Nietzschego, pułapkę, zatracą się w zapalczą dekonstrukcji rzeczywistości, zdejmowaniu z niej kolejnych warstw (badania matematyczne, zdaniem Ulricha, „są nie tylko nauką, ale czarodziejstwem i obrzędami najwyższej mocy serca i mózgu, przed którą Bóg odsłania fałdy swego płaszcza jedną po drugiej”²⁸), jakby skupia wszystkie wysiłki w projektowaniu następnych. Jest to tajemniczy proces, który zmierza w bezkres nicości; jak owych dwunastu braci z wiersza Bolesława Leśmiana²⁹, również jak Nietzsche, Ulrich, ze swoimi teoriami o dziewięciu i jednym charakterach każdego człowieka, filozofuje młotem, w zapamiętaniu dziesiątku mur rzeczywistości, rozróżnia i kategoryzuje. Myśl tak niechętna swojej obiektywizacji domagać się będzie, jak zobaczymy, stworzenia nowej alchemii ścisłej subiektywności, utopii życia eseistycznego, „życia w prawdzie”.

Robert Musil sugeruje, jak myślę, iż w świecie „ziemi odpętanej od jej słońca” wraz ze „śmiercią Boga”, którą głosił Nietzsche ustami „człowieka oszalonego” w *Wiedzy Radosnej*, w świecie „ustawicznego spadania”, „i w tył, i w bok, i wprzód, we wszystkich kierunkach”³⁰, po zniesieniu „sakralnego prawa grawitacji”, zgodnie z którym *sacrum* asymilowałoby przez negację wszystkie przeciwieństwa, których nie może zdobyć swoim przyciąganiem³¹, „jak gdyby magnes tracił siłę przyciągania” – w tym z **natury** już nieskończonym świecie względną równowagę zdają się utrzymywać jedynie ci, którzy wgapili się w swój „punkt”, ciemny, chciałoby się dodać, jak tabaka w rogu. Zarówno oni jednak, obdarzeni – zdaniem Musila – zdrowym „poczuciem rzeczywistości”, jak i „marzyciele”, u których owo poczucie zastąpione jest w mniejszym bądź większym stopniu „poczuciem ewentualności”, stają się ofiarami aksjologicznej dezorientacji. Ci pierwsi, zdaniem Musila, nie posiadają predyspozycji, lub też rezygnują z podjęcia próby wejścia w sferę aksjologiczną, zdając się na zbiór wzorców, podlegający coraz mniej ograni-

²⁷ Tamże, t. 1, s. 78.

²⁸ Tamże, t. 1, s. 51.

²⁹ Zob. B. Leśmian, *Dziewczyna*, w: *Poezje*, Warszawa 1995, s. 248.

³⁰ Zob. F. Nietzsche, *Wiedza Radosna*, L. Staff (tłum.), Kraków 2006, s. 110.

³¹ Zob. uwagi na temat „dialektyki *sacrum*” w: L. Dupré, *Imy Wymiar*, S. Lewandowska-Głuszyńska (tłum.), Kraków 2003, s. 17-23.

czonym konfiguracjom, z użyciem coraz większej ilości narzędzi; ci drudzy – wpadają w pułapkę „aktywnego pasywizmu”.

Sądzę, iż na miejscu będzie tu nawiązanie do myśli Maxa Schelera, z którym Musil się przyjaźnił, i który wywarł, zdaniem badaczy, spory wpływ na twórczość pisarza. Zaczniemy od przypomnienia, iż Scheler podkreślał w swoich pracach możliwość nieposiadania przez daną osobę dyspozycji wglądu w sferę aksjologiczną. Filozof, choć często odwoływał się do epoki średniowiecza, jako przepełnionej poznaniem wartości, w owym podziale na zdolnych i niezdolnych do wglądu aksjologicznego abstrahował od przemian kulturowych³². Oczywiście wpływ owych przemian jest głównym tematem krytyki moralności burżuazyjnej w słynnej pracy pt. *Resentiment a moralność*, jednakże Scheler wyraźnie odróżnia w swojej pracy zjawisko „ślepoty na wartość” od zjawiska „iluzji co do wartości”³³, na którym skupia swoją uwagę. Owa „ślepotą” może być udziałem zarówno Musilowskich ludzi z poczuciem rzeczywistości, jak i tych z poczuciem ewentualności – jednakże można chyba ostrożnie stwierdzić, podążając za tokiem rozumowania Musila i Schelera, iż szczególnie narażeni na nią są ci pierwsi, podczas gdy ci drudzy spełniali w różnych epokach często rolę „widzących” przewodników aksjologicznych. Zdaniem Schelera, momentem ukazującym to, „co inne” w człowieku, jest „nie” wobec zasady życia. Ta metafizyczna partykuła, zgodnie z typologią Musila dotyczyłaby ludzi z poczuciem ewentualności, podczas gdy u ludzi z „poczuciem rzeczywistości” występowałaby raczej w sposób wtórny, jako forma kulturowego *mimesis*. Musilowscy ludzie z „poczuciem rzeczywistości” w nowoczesnej postaci, jak już wiemy, okupionym redukcją światopoglądu do osobliwego „punktu”, lub też zbioru „punktów”, są obywatelami niemożliwej do zrekonstruowania po ewentualnym demontażu Cekanii, współtworzą epokę, porównywaną przez Musila do „kwadratowego koła z drewnianego żelaza”. Dziwaczny ten twór trwa, paradoksalnie dzięki niemocy i „aktywnemu pasywizmowi” ludzi z „poczuciem ewentualności”, którzy w kolejnych niegdyś epokach stanowili sól ziemi; niemniej, to przez nich przede wszystkim opisywana przez Musila epistemologiczna zapaść przełomu XIX i XX w., Weberowskie „odczarowanie świata”, mogły być rozpoznane jako klęska. Wniosek być może banalny, mniej taki staje się, jak sądzę, kiedy zdamy sobie sprawę, że od tego czasu nowoczesność zaczęła podążać jakby dwiema osobnymi ścieżkami, a ściślej mówiąc, sam jej początek oznaczał rozdwój, jak dwa konary wyrastające z jednego pnia. Po jednej stronie mielibyśmy zatem konstatację „odczarowania świata” oraz doświadczenie chaosu i entropii rzeczywistości, po drugiej stronie kategorię *homo faber* oraz hasło głoszące rozprucie „świętego baldachimu” przez rakiety podbijające kosmos. Po jednej stronie można zidentyfikować interpretację doświadczenia nowoczesności w kategoriach sztuczności i autentyczności, po drugiej zaś – podejście technologiczne.

³² Trzeba też podkreślić, iż tego rodzaju podwójnych typologii charakterologicznych, mających fundować wszelkiego rodzaju spory ideowe, powstało niesłychanie wiele. W dalszej części pracy odwołam się jeszcze do Jungowskiej charakterystyki ekstrawertyzmu i introwertyzmu oraz do porównania postaci „sceptyka” i „mistyka”, dokonanego przez Leszka Kołakowskiego.

³³ Zob. M. Scheler, *Resentiment...*, cyt. wyd., s. 53-54.

„Sztuczność”, „autentyczność” i „technikę”, jako trzy węzłowe zagadnienia literatury nowoczesnej, przywołuje Michał Paweł Markowski w swoich rozważaniach na temat twórczości Witkacego, Bruno Schulza i Bolesława Leśmiana. Jak pisze Markowski, „z jednej strony (...) nowoczesność spogląda nostalgicznie na czasy minione, domaga się restytucji nieskażonej przeszłości (...) i żąda oczyszczenia ze zdegenerowanych naleciałości. Z drugiej – świadoma jest tego, że nie ma powrotu do Natury, Kultura zaś jest dziedziną Sztuczności, którą można jedynie pogłębiać. Trzecie rozwiązanie (...) należy do Awangardy: (...) absolutyzacja Techniki i Nowego Człowieka, który panuje nad Naturą w sposób całkowicie nieskrępowany i przekształca ją zgodnie z własnym projektem”³⁴. Z tą ostatnią postawą mamy do czynienia właściwie we wszystkich podejmowanych przez Ulricha próbach odnalezienia właściwego dla „człowieka bez właściwości” miejsca w świecie, czego dobitnym wyrazem jest przewijający się przez powieść postulat „zniesienia rzeczywistości” na rzecz „życia eseistycznego”.

Charakteryzując Ulrichowską koncepcję „eseizmu”, Musil wywodzi ją z konstatacji dwóch biegunów „ani...ani”, pomiędzy którymi wahadłowo przebiega rozwój naszego świata: „Istnieją więc w rzeczywistości dwie postawy umysłowe, które nie tylko, że się zwalczają, ale zwykle, co gorsza, istnieją obok siebie, nie zamieniając ze sobą ani słowa poza wzajemnymi zapewnieniami, że obie są pożądane, każda na swoim miejscu. Jedna postawa zadowala się tym, że jest ścisła i trzyma się faktów, drugiej to nie wystarcza, gdyż rozpatruje zawsze syntezę i wywodzi swoją wiedzę z tak zwanych wiecznych i wielkich prawd. Pierwsza zdobywa powodzenie, druga pełnię i godność”³⁵.

Jest tu wyraźne nawiązanie do Jungowskiej teorii dwóch makrotypów psychologicznych³⁶: postawy introwertycznej i ekstrawertycznej, za pomocą której szwajcarski myśliciel próbował wyjaśnić najważniejsze spory światopoglądowe w kulturze Zachodu – ich podstawy oraz ich nierozstrzygalność. Można przypuszczać, że teoria Junga przypadła do gustu Musilowi również ze względów estetycznych – Jung, opisując sposób działania swoich dwóch typów psychologicznych, sięga po porównania do terminologii nauk fizycznych, a więc ulubionego zasobu metaforycznego Musila, który sam przecież posiadał wykształcenie ścisłe. Jung, jak wiadomo, widział swoją rolę, jak i rolę psychologii, w pośredniczeniu między oboma typami prowadzącym do samorealizacji pełnego człowie-

³⁴ M. P. Markowski, *Polska literatura nowoczesna. Leśmian, Schulz, Witkacy*, Kraków 2007, s. 338.

³⁵ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 1, s. 352-353.

³⁶ O typach ekstrawertycznym i introwertycznym czytamy więc u Junga: „W pierwszym wypadku przedmiot działa na tendencje podmiotu niby magnes, przyciąga je bowiem, w dużym stopniu determinuje podmiot, a nawet czyni go sobie obcym oraz zmienia jego jakości, upodabniając je tak bardzo do przedmiotu, że można by sądzić, iż przedmiot ma większe i ostatecznie bardziej miarodajne znaczenie dla podmiotu, i że absolutnym przeznaczeniem i szczególnym sensem życia jest to, by podmiot oddał się całkowicie przedmiotowi. Natomiast w drugim wypadku ośrodkiem wszelkich zainteresowań jest i pozostaje podmiot. Wydaje się, by tak to określić – że cała energia życiowa szuka podmiotu, i dlatego nie pozwala przedmiotowi uzyskać przemożnego wpływu. Wygląda jakby energia odpływała od przedmiotu, jakby podmiot był magnesem, który przedmiot chce przyciągnąć ku sobie”. (C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, w: *Rebis czyli kamień filozofów*, J. Prokopiuk (wyb. i tłum.), Warszawa 1989, s. 5-6).

czeństwa. Ulrich również rozmyśla o takiej syntezie, jako o jedynej możliwości wyjścia z patowej sytuacji egzystencjalnej, w jakiej się znalazł, rozdarty między dwiema postawami. Do zagadnienia szczególności owej sytuacji przejdę dalej, odnosząc się do rozważań Colina Wilsona. Teraz interesuje mnie autoobraz Ulricha jako *homo esseisticus*, który (podobnie jak bohaterowie Gombrowicza), z pewnych powodów nie chce i nie może poddać się petryfikującej mocy „typu psychologicznego”, a już rozpacz wywołuje w nim myśl o możliwości uśrednienia obydwu postaw: „Jakże mizernie przedstawiałby się ideał takiego życia, gdyby polegał jedynie na wystrzeganiu się przesady w ideałach”³⁷. Niewątpliwie bohater Musila „zatrzymał się w miejscu”, a na domiar złego: „właśnie w latach, które powinny były Ulrichowi dodać bodźców, stało się z nim coś dziwnego. Ulrich nie był filozofem”³⁸. Wreszcie, by przytoczyć jeszcze jedno sformułowanie (auto)ironicznego portretu, Ulrich „zachowywał się w sposób rozpraszający, paraliżujący i rozbrajający, co sprzeciwiało się logicznej systematyzacji, jednoznacznej woli oraz bodźcom ambicji, zwróconym w określonym kierunku”³⁹. Wszystko to każe mu widzieć ideał życia, jakiego pragnie, w formie eseju, gdzie czytamy: „Esej jest jednorazową i niezmienną formą, jaką rozstrzygająca myśl nadaje wewnętrznemu życiu człowieka. Nic nie jest bardziej dalekie od eseju niż nieodpowiedzialność i niedokończoność koncepcji, które nazywamy subiektywizmem... Wielu było takich eseistów, mistrzów wewnętrznie pulsującego życia, ale nie ma powodu ich tu wymieniać. Królestwo ich leży pomiędzy religią a wiedzą, pomiędzy przykładem a teorią, pomiędzy tym, co nazywa się *amor intellectualis* a poezją. Są to święci z religią albo bez niej, a niekiedy po prostu ludzie, którzy zabłądzili na manowce przygody”⁴⁰.

Chciałbym zatrzymać się nieco dłużej przy tych zdaniach, gdyż, z wielu względów jest to cytat kluczowy dla dalszych rozważań w niniejszym artykule. Otóż, jak nietrudno się domyślić, Ulrich czyni tutaj aluzję do mistyków i nauczycieli duchowych. Ucieleśnienie swojego ideału widzi Ulrich w postaciach mistyków rozmaitych tradycji, choć niekoniecznie się z tymi tradycjami identyfikujących, których Musil nie wymienia z imion, a których rozpoznamy jednakże w kryptocytatach pojawiających się w całej, niedokończonej powieści. Trzeba też od razu zwrócić uwagę na jedną rzecz, a mianowicie na to, że Ulrich w swoim projekcie nie odwołuje się do żadnej tradycji religijnej, jest bowiem przekonany, że religijność świętych, jedynie jakby przypadkiem wiązała się z konkretyzacjami ich wiary, w postaci systemów religijnych, a niekiedy, jak sądzi, wręcz zabłądzili oni na manowce religijnej przygody. Uważa ich za eseistów „wewnętrznie pulsującego życia”, którzy aktem swojej woli nadali rozstrzygającą formę temu, co nierozstrzygalne. Wydaje mi się, że jest to ujęcie ukazujące moment przejściowy w historii religijności; zawiera pewne postulaty tzw. nowej duchowości, która parędziesiąt lat po śmierci Musila odnajdzie się w kontrkulturowej formule *New Age Movement*. Ulrich daleki jest zarówno od redukcjonistycznego ujmowania tradycji mistycznych w ramach nauk szczegółowych (a więc, na

³⁷ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 1, s. 358.

³⁸ Tamże, s. 359.

³⁹ Tamże, s. 360.

⁴⁰ Tamże.

przykład, od traktowania ich jako inspiracji do autopsychanalizy), jak i zapewne od rozmaitych syntetyczno-synkretycznych interpretacji w rodzaju wydawanych w czasach Musila publikacji teozoficznych, antropozoicznych czy okultystycznych. Bohater odżegnuje się też od równie dosadnie przezeń ocenianej postawy estetyzującej⁴¹, poszukuje zaś złoto-środką: „Prawdą jest coś przeciwnego i Ulrich stawiał sobie podstawowe pytanie, wcale nie w formie jakiegoś domysłu, ale całkiem trzeźwo, w następujących słowach: człowiek, który dąży do prawdy, staje się uczonym. Człowiek, który chce dać swemu subiektywizmowi wolne pole gry, zostaje przypuszczalnie pisarzem. Co jednak ma uczynić człowiek dążący do czegoś pośredniego pomiędzy jednym a drugim?”⁴².

Taki człowiek przypuszczalnie staje się zwolennikiem szeroko pojętego podejścia fenomenologicznego; Ulrich zdaje się zmierzać ku realizacji swego rodzaju ideału fenomenologa codzienności, „władcy czy księcia ducha”⁴³, koordynującego prace „olbrzymiej stacji doświadczalnej” – za jaką chciałby uważać życie, gdzie „wypróbowuje się najlepsze i odkrywa nowe metody, jak być człowiekiem”. Za dzierżawcę takiego tytułu niewątpliwie uważa się (i jest w powieściowym świecie uznawany) Arnheim, „wielkoprzemysłowiec” i „wielkopisarz”, wyraźnie wzorowany na postaci Waltera Rathenau, jak i Tomasza Manna⁴⁴. Na jego przykładzie opisuje Musil z właściwą sobie ironią metaforyzację procesu instytucjonalizacji i internalizacji pojęcia duszy w życiu jednostki, za pomocą środka, „który wprowadzie z początku duszę zabija, ale potem konserwuje w małych dawkach dla powszechnego użytku od niepamiętnych czasów”, poprzez obwarowanie jej anarchicznego potencjału murem dogmatów i praktyk. Po takim kulturowym formatowaniu, jak medytuje wspomniany Arnheim, „dusza przedstawia spokojną przejrzystość pola po skończonej bitwie, gdzie polegli leżą cicho, tak, że natychmiast można zauważyć, gdzie jakiś strzęp życia daje jeszcze znać o sobie, to podnosząc się, to jęcząc. Dlatego człowiek dokonuje tego przejścia tak prędko, jak tylko się da. (...) A jeśli porwie go jakaś inna pasja, uchyla się od niemożliwości bytowania w jej nieustannym ogniu w ten sposób, że zaczyna dla tego właśnie ognia żyć. To znaczy, że wiele momentów swojego dnia, z których każdy potrzebuje treści i zachęty, wypełnia nie tyle stanem idealnym, ile działalnością, aby ten stan idealny osiągnąć, czyli wypełnia je wieloma prowadzącymi do tego celu środkami, przeszkodami i ubocznymi epizodami, które mają dla niego stanowić rękojmię, że nigdy nie będzie potrzebował do swego celu dojść. Stale bowiem trwać w ogniu potrafią jedynie głupcy, obłąkańcy i maniacy. Zdrowy człowiek natomiast musi zadowolić się jedynie świadomością, że bez iskierek tego tajemniczego ognia życie wydałoby mu się niewarte tego, by żyć”⁴⁵.

⁴¹ Rozmyśla on, jak czytamy, iż rozmyślając, „byłoby nader godne pożałowania, gdyby te opisy wywołały wrażenie tajemnicy albo choćby tylko muzyki, w której przeważają dźwięki harf i pełne westchnień glissanda”. Tamże, s. 361.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 211.

⁴⁴ Zob. E. Naganowski, *Podróż...*, cyt. wyd., s. 84-88, 287-291.

⁴⁵ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., s. 262.

Być może odbija się tu echem jedno z *Przysłów piekieł* Williama Blake’a, powiadające: „jeśli głupiec będzie obstawał przy swojej głupocie, stanie się mądry”⁴⁶. Taka próba ognia, o której mowa jest w cytowanym fragmencie, w świecie kreowanym przez Musila zostanie podjęta przez Ulricha i jego „zapomnianą siostrę” Agatę, w Księdze drugiej powieści, pod wezwaniem: „Rzuć do ognia co tylko masz, nawet buty”.

Zanim para bohaterów podejmie tę próbę, życie stanowi dla Ulricha „nieznośną ognistą koszulę”, jakby powiedział Thomas Stearns Eliot, aczkolwiek daleki jest już „człowiekowi bez właściwości” dramatyzm pytań stawianych przez dorastającego Törlessa, a bliższa podprawiona melancholią ironia, kiedy wyśmiewa patos, w jaki potrafią być przyoblekane niepokoje egzystencjalne w ramach buntów pokoleniowych i tyleż dumnych z siebie, co jałowych nauk, prawionych przez „wielkopisarzy” w rodzaju Arnheima. Drwina Ulricha nie jest poddyktowana chęcią podważenia owych prawd (w istocie stanowią one *idee fixe* jego dociekań), ale właśnie przez to, iż dostrzega, jak sprowadzone do haśle, do „punktów”, doskonale wkomponowują się one i afirmują, „konserwują” to, czemu chciały zagrozić. Słowem – jak idea duszy staje się ideologią i swoim własnym, pielęgnowanym przez szczęśliwego posiadacza mauzoleum. Jest to zagadnienie podejmowane w owych czasach przez wielu myślicieli, na miejscu będzie tutaj wspomnieć religioznawców, jak Otto, Söderblom i Eliade (podkreślających, każdy na swój sposób, proces reifikacji i petryfikacji doświadczenia *sacrum*), ale też cały nurt filozofii egzystencjalnej i wcześniejszej filozofii życia, a wreszcie wielkie przykłady literackie⁴⁷.

Źródło obrazu literackiego budzącej się świadomości religijnej Musilowskiego bohatera należy, jak myślę, szukać w postaci Pascalowskiego sceptyka. Po pierwsze, ta sama sytuacja egzystencjalna, którą wierzący próbuje unaocznnić sceptykowi w ramach Zakładu, doświadczana jest przez „człowieka bez właściwości”. Przypomnijmy znane zdania z *Myśli* Pascala: „Dusza nasza zbłąkała się w ciało, gdzie znajduje liczbę, czas, wymiary; rozumuje o tym, nazywa to naturą, koniecznością i nie może wierzyć w nic innego. Jedność dodana do nieskończoności nie pomnaża ani o włos, tak jak stopa dodana do nieskończonej miary. Skończoność unicestwia się w obliczu nieskończoności i staje się nicością”⁴⁸. Odbijają się w tych zdaniach zarówno Augustiańsko-jansenistyczne, quasi-gnostyckie koncepcje człowieka rozdartego pomiędzy dwoma wrogimi sobie Państwami, i „inności” duszy wtrąconej w ciało, pomiędzy liczby, czas i wymiary, *horror corporis*, jak mówi Leszek Kołakowski⁴⁹, jest też zimny akt miłosierdzia Bożego, będący „dokładnie aktem

⁴⁶ Zob. W. Blake, *Zaślubiny Nieba i Piekła*, w: *Wieczna Ewangelia. Wybór pism*, M. Fostowicz (wyb. i oprac.), Wrocław 1998, s. 15.

⁴⁷ W ujmowaniu kwestii religijności uderzająco zgodne są refleksje Musila do analiz, które proponował G. Simmela. Zob. G. Simmel, *Konflikt w kulturze współczesnej*, w: S. Magala, *Simmel*, Warszawa 1980, s. 150 i n. Podobieństw z myślą Simmela można odnaleźć dużo więcej; niestety nie ma tu miejsca na przeprowadzenie takiego z pewnością interesującego porównania. Jeśli chodzi o literaturę piękną, jedną z najwspanialszych w swojej bogatej ambivalencji charakterystyk takiego mauzoleum jest, zdaniem autora artykułu, *Gra szklanych paciorków* H. Hessego.

⁴⁸ B. Pascal, *Myśli* 451 (nr według układu J. Chevaliera), T. Żeleński (Boy) (tłum.), Warszawa 2002, s. 196.

⁴⁹ Zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 200.

monarchy, który oszczędza życie zbrodniarza słusznie skazanego na śmierć”⁵⁰, jak i autentyczne doświadczenie samotności, przypadkowości istnienia w kartezjańskim świecie, gdzie nieskończony Bóg jest po prostu niepojmowalny. Taka dawka grozy działa tu jakby na zasadzie terapii wstrząsowej: Pascal obnaża człowieka, potencjalnego neofitę, przed nim samym, odziera jego serce „ze skorupy narosłej” z niechęci do powściągnięcia namiętności oraz raczej powierzchownego sceptycyzmu, związanego bardziej z konformistyczną postawą obojętności niż z dramatycznymi dylematami egzystencjalnymi. Pascalski obraz „trzciny myślącej” odsyła już do przerażeń św. Augustyna, który dawał im wyraz niejednokrotnie we fragmentach *Wyznań*, i który jest przecież jednym z Ojców duchowości Zachodniej z jej obrazem człowieka rozszczępionego, zwróconego do świata i wkraczającego na żmudne drogi introspekcji w poszukiwaniu prawdziwej natury, człowieka spowiadającego się przed sobą, dokonującego rachunków sumienia i praktykującego spowiedź, zwracając się tym ostatnim znów na zewnątrz. Czytamy w VII księdze *Wyznań*: „Wieczna Prawdo! Prawdziwa Miłości! Umiłowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wzdycham dniem i nocą. Gdy po raz pierwszy Cię poznałem, Tyś mnie do siebie przygarnął, żebym zobaczył, iż powinienem coś ujrzeć, a także – iż nie jestem zdolny do ujrzenia tego. Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy mnie blaskiem, aż zadrżałem z miłości i zgrozy”⁵¹. W innym miejscu zaś, przerywając apofatyczny strumień zadziwień i przerażeń, mówi Augustyn, jakby osłabłym głosem: „I cóż właściwie mówią ci wszyscy, którzy o Tobie mówić usiłują! Lecz biada, jeśli się o Tobie milczy!”⁵². Odczucia *fascinans*, *tremens* czy *horror vacuis* u obydwu myślicieli mają charakter inicjacyjny. Ostatnie słowa II księgi *Wyznań* „I stałem się dla siebie ziemią jałową”⁵³ dotyczą wszak archetypicznej rzeczywistości pustyni, scenerii licznych hierofanii dla ludów semickich i wielu innych, to słowa, które mógłby chcieć usłyszeć od swojego interlokutora Pascal budujący przed jego oczyma wizję ziemskiego osamotnienia.

Jak to wszystko ma się do „człowieka bez właściwości”? Myślę, że sama ta kategoria staje się teraz zrozumiała w swoim podstawowym sensie: „człowiek bez właściwości” to człowiek, który stał się „ziemią jałową”. Jednak czy stał się nią „dla siebie”? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw uświadomić sobie, co dokonało się od czasów Augustyna, a później Pascala w historii Zachodniej duchowości. Dla przemiany, o którą tu chodzi, kluczową stała się koncepcja, która przez wieki stopniowo krystalizowała się, a po raz pierwszy pełny kształt uzyskała w myśli św. Tomasza, jako fundamentalny rozdział sfer *naturalis* i *supranaturalis*. Koncepcję tę identyfikuje – jako „różnicę teologiczną”⁵⁴ – i analizuje, szczególnie pod kątem powiązania w niej racjonalności z tym, co przyrodzone, a wiary z tym, co nadprzyrodzone, Krzysztof Mech, w książce pt. *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*. O Tomaszowym pojmowaniu owej „różnicy teologicznej” autor

⁵⁰ Tamże, s. 158.

⁵¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, Z. Kubiak (tłum.), Kraków 1997, Ks. VII, 10, s. 185.

⁵² Tamże, Ks. I, 4, s. 28.

⁵³ Tamże, Ks. II, 10, s. 64.

⁵⁴ Zob. K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 145 i n.

pisze: „To, co przyrodzone, za sprawą materii, a także grzechu jest odległe od Boga. Uczestnictwo tego, co przyrodzone, w Bogu, dzięki któremu »Bóg jest we wszystkich rzeczach, dając im istnienie, moc i działanie«, nie jest wystarczającym warunkiem pokonania tego oddzielenia, nie zasypuje »przepaści« oddzielającej Boga od natury stworzonej. Ponieważ natura jest tym, co samo z siebie naznaczone jest brakiem, co jest niedoskonałe i pozbawione boskości, potrzebuje dodatkowego oddziaływania Boga. Powstała przepaść pomiędzy stwórcą a stworzeniem może zostać zasypana wyłącznie za sprawą boskiego oddziaływania na świat; to, co przyrodzone, będzie podlegało działaniu nadprzyrodzoneści”⁵⁵. Akwinata, o czym czytamy na dalszych stronach *Logosu wiary*, dokonał przełomu, który zaważył na dziejach duchowego rozwoju Europy, umożliwiając desakralizację świata, stworzył fundament zorientowanej naukowo-technicznie współczesności; a zbrojenia tego fundamentu dokończył Kartezjusz. Jak pisze K. Mech, „Tomaszowa synteza wiary i rozumu nosi w sobie zalążki późniejszych napięć, które doprowadzą do zakwestionowania wartości poznawczej wiary i w efekcie rozpadu tej syntezy”⁵⁶, dodając w następnym akapicie, „im bardziej będzie kwestionowana poznawcza wartość aktów wiary, tym bardziej nierzeczywisty będzie świat nadprzyrodzony, który wiara przywołuje, a to, co rzeczywiste, będzie utożsamiane ze światem natury”⁵⁷.

W rzeczywistości budowanej na takim fundamencie rozgrywa się dialog Pascalskiego Zakładu i wypowiedzane są słowa, powtórzmy, „dusza (...) rozumuje o tym, nazywa to naturą, koniecznością i nie może wierzyć w nic innego. Jedność dodana do nieskończoności nie pomnaża ani o włos, tak jak stopa dodana do nieskończonej miary”. Nieskończoność Natury od permanencji Boskości oddziela tu „chaos”, zawarty w przedrostku „nad-” w słowach „nadnaturalne” i „nadprzyrodzone”. Myśli Pascala pobrzmiewają echem w ironiczno-nostalgicznym *Człowieku bez właściwości*, choćby we wspomnianych na początku pracy próbach zdefiniowania „poczucia ewentualności” – „jakieś możliwe przeżycie lub możliwa prawda nie równają się rzeczywistemu przeżyciu lub rzeczywistej prawdzie minus wartość rzeczywistego istnienia, ale mają w sobie (...) coś boskiego...”, czy w obrazie garnituru, który jak skafander kosmiczny chroni człowieka dryfującego pomiędzy dwiema nieskończonościami. „Skończoność – pisze Pascal – unicestwia się w obliczu zawieszonego pomiędzy dwiema nieskończonościami i staje się nicością”. To właśnie jest jakby zapowiedzią „tajemniczej choroby wieku”, którą Ulrich wyśmiewa w tak ujętej jej salonowej diagnozie, ale jest to śmiech wisielczy, śmiech „bez właściwości”, rozlegający się w scenerii współczesnego *danse macabre* Akcji Równoległej, dobywający się z ust człowieka, który nie posiada wiary w **siebie**. „Ziemia jałowa” zatem – ziemia hierofanii i zarazem jedna z wielkich metafor etapu doświadczenia mistycznego – w krajobrazie po wielkich rozróżnieniach Tomasza, Kartezjusza, Kanta, po oświeceniowej bitwie o rozum naturalny, wreszcie po wskazanych zjawiskach przełomu XIX i XX wieku – to „straszne

⁵⁵ Tamże, s. 150.

⁵⁶ Tamże, s. 181.

⁵⁷ Tamże, s. 182.

osamotnienie człowieka na pustyni szczegółów”⁵⁸, kozłem ofiarnym zaś wszystkich szkód wyrządzonych duszy ludzkiej miało być logiczne, precyzyjne myślenie. Zdaniem Musila, tak stawiana diagnoza oczywiście wskazywała jedynie na brak tego ostatniego u „wielkopisarzy” i rzesz ich salonowych „sobowtórów”, podczas gdy pół-człowiek na pustyni odrealnionych właściwości coś wołał: „Jerozolima Ateny Aleksandria | Wiedeń i Londyn | Nierzeczywiste”⁵⁹. Człowiek tej ziemi, jej obywatel, nie potrafi uwierzyć, że Bóg już był, lecz uważa, że dopiero nadejdzie, jeśli utorować mu do tego drogę, ponieważ ziemia jałowa nie jest już dość otwarta. Taką pustynię szczegółów, śmietnisko, stanowi też dlań historia, po Kancie teren zamknięty, jeśli chodzi o objawienie, nieodwołalnie – jak dosadnie ujmuje to Wilson, w swojej charakterystyce postaci outsidersa: „cała różnica pomiędzy punktem widzenia egzystencjalisty a heglisty zawiera się w zestawieniu tytułu książki Hegla *Die Philosophie der Geschichte* ze zdaniem Jamesa Joyce’a: »Historia – jest nocną zmorą, z której staram się przebudzić«”⁶⁰. Potwierdza to Musil, choć w sposób mniej dramatyczny niż Stefan Dedalus, pisząc: „Droga historii nie przypomina więc drogi kuli bilardowej (...) ale raczej drogę chmur lub drogę włączącego się po ulicach przechodnia, który zbacza z obranego kierunku to z powodu jakiegoś cienia, to grupy ludzi lub dziwnej konfiguracji fasad domów (...) W samym przebiegu historii świata zakłada się już z góry zejście na manowce. Współczesność jest zawsze jak ostatni dom miasta, który z jakiegoś tam powodu już nie zalicza się do miejskich domów”⁶¹.

Przy takim ujęciu historii nie może być mowy ani o Heglowskim samoujawnianiu się Boga, ani Marksowskim samoujawnianiu człowieka – dlatego też próby interpretacji „niereligijnej religijności” Ulricha jako religii filozofów czy religii rozumu są bezzasadne. Każda interpretacja, jakiej dokonuje „człowiek bez właściwości”, jest zapośredniczona zarówno w jakimś „przed”, jak i w konsekwencjach, jest więc tymczasowa i podąża jakby w awangardzie wydarzeń; dzieje pozostają o krok w tyle za tym, co się myśli. Paradygmat naturalistyczny, który usunął w cień tajemnicę niezgłębialności Boga, odkładając ją wieczyście *ad acta*, postawił człowieka XX w. przed ciemnym zwierciadłem ukazującym niezgłębialność istoty ludzkiej. Z tych powodów Plessner postulował uzupełnienie kategorii „otwarcia”: „Ukrycie człowieka przed sobą samym i przed swoimi bliźnimi – *homo absconditus* – stanowi ciemną stronę jego otwarcia na świat. Nigdy nie może on całkowicie rozpoznać siebie w swoich czynach – jedynie swój cień, który rzuca przed i za sobą, ślad, odsyłacz do samego siebie”⁶². W myśl tej zasady, Ulrich tłumaczy swojej siostrze Agacie podstawy współcześnie według niego panującej „etyki następnego kroku”, zgodnie z którą dla każdego działania istotny miał być krok następny, a po n-tym kroku, krok n + 1. I tak – mówi Ulrich – człowiek musiałby żyć bez końca i rozstrzygnięcia, a nawet bez rzeczywistości. „Naprawdę nie rozporządzamy żadną metodą, aby prawidłowo potrak-

⁵⁸ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 1, s. 52.

⁵⁹ T. S. Eliot, *Ziemia jałowa*, A. Piotrowski (tłum.), w: T. S. Eliot, *Poezje wybrane*, Warszawa 1988, s. 97.

⁶⁰ C. Wilson, *Outsider*, M. Traczewska (tłum.), Poznań 1992, s. 280.

⁶¹ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 2, s. 42.

⁶² H. Plessner, *Homo absconditus*, w: H. Plessner, *Pytanie o condition humana*, Warszawa 1988, s. 114.

tować ten nieskończony szereg”⁶³. Z oświeceniem owej głębi, w poszukiwaniu metody „prawdziwego życia”, wiąże Ulrich swój projekt „dziennej mistyki”. Na swój sposób odpowiadając na Pascalowskie wezwanie: „Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd.”, postanawia naśladować „eseistów, mistrzów wewnętrznie pulsującego życia” w drodze eksperymentu, co zapewne Pascal uznałby za bluźnierstwo, a co, być może, stanowi prawdopodobnie pierwsze literackie ujęcie zagadnienia „mystyki instant”. Odsłona „Dziennej mistyki” i „Innego stanu”, w której Ulrich upatruje drogę powrotu do rzeczywistości i realnego działania, stanowić będzie wytyczną eksperymentu mistycznego, podjętego przez Ulricha i Agatę w swoistej, kazirodczej realizacji mitu platońskiego o połówkach – analiza tego wątku wykracza jednak poza przyjęte ramy artykułu.

Chciałbym natomiast w dalszej części rozważań nad „człowiekiem bez właściwości” sięgnąć do książki Leszka Kołakowskiego *Jeśli Boga nie ma...* W tekście *Bóg mistyków* Kołakowski zwraca uwagę na pewną ciekawą zbieżność pomiędzy postawą poznawczą „radykałnego sceptyka” i „radykałnego mistyka”: „Na mocy *coincidentia oppositorum* mistyk i sceptyk okazują się epistemologicznymi bliźniakami. Chcąc być w zgodzie z własnymi przesłankami, powinni raczej zachować milczenie, niż starać się objaśnić swoje idee – i w istocie wielokrotnie to zalecają. Jednakże w obu przypadkach (...) zalecenie to rodzi antynomię pragmatyczną”⁶⁴. Antynomii tej można uniknąć przez złagodzenie zakazu komunikacji. Sceptyk wierzy więc, iż „to, co mówimy w naszym zwykłym języku, ma tylko poznawczą, nie zaś praktyczną wartość”, co zupełnie wystarcza do codziennej komunikacji. Podobnie mistyk – jak pisze dalej Kołakowski – „może z powodzeniem wierzyć, że mówienie o Bogu jest pożyteczne, nawet konieczne, ale tylko pod warunkiem, że to, co mówimy, ma znaczenie praktyczne, i że nie rościmy sobie pretensji do rzeczywistej wiedzy o Bogu, która jest niewyraźna”⁶⁵.

W obu tych postawach można, jak myślę, dojrzeć cechę, którą napotkaliśmy u Ulricha, a mianowicie pewną nieuchwytną niechęć subiektywności do czynienia obiektywnych spostrzeżeń na swój temat, a więc do jej wypowiedzienia. To, że „epistemologiczni bliźniacy” mogą połączyć się w jednym umyśle, podkreśla też Kołakowski, mówiąc: „być sceptykiem i mistykiem zarazem nie jest ani niekonsekwencją, ani szaleństwem”⁶⁶. Filozof wskazuje na barwne postacie Mikołaja z Kuzy i Ludwika Wittgensteina, jako zaświadczaających swymi poglądami o możliwości pojednania dwóch pozornie sprzecznych postaw, a następnie sugeruje, iż wpisują się oni w szerszy kontekst myślowy, gdzie „mistyczny élan” łączy się z „ciekawością metafizyczną, wykarmioną na tradycji neoplatonickiej”, co w modelowy sposób reprezentowała „hegłowska panorama historycznej ontologii”.

Podobnie i Ulrich, jak pamiętamy, dążył do „połączenia dwóch drzew swojego żywota”. Oto fragment jego rozmyślań, w którym pobrzmiewa echo Wittgensteinowskiej

⁶³ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 3, s. 106.

⁶⁴ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 155.

⁶⁵ Tamże, s. 156.

⁶⁶ Tamże, s. 157.

metafory „drabiny” wyjaśnić, stającej się zbędnym balastem po wspięciu się ku górze: „Niewątpliwie był [Ulrich – R. L.] człowiekiem z natury wierzącym, który wszakże nie wierzył. (...) Wszelako wiara od prapoczątków swego magicznego uzasadnienia była związana z wiedzą; choćby tylko wyimaginowaną. Ta prastara część wiedzy zdążyła już od dawna zbutwieć, pociągając za sobą w ten sam rozkład także wiarę. Chodzi więc dzisiaj o to, aby tę dawną łączność znów nawiązać. I naturalnie nie tylko przez podniesienie wiary »do poziomu wiedzy«, a raczej tak, aby z tego wysokiego poziomu wznieść się jeszcze wyżej. Sztukę wznoszenia się ponad wiedzę musimy na nowo ćwiczyć”⁶⁷.

Jak widać, nie chodzi Ulrichowi o to, aby życie stało się ową sztuką, daleki jest od postawy artyzmu, charakterystycznej zresztą dla jego czasów. Chodzi raczej o to, jeśli trzymać się tego porównania, aby sztuka myślenia stała się życiem, żywą tkanką codzienności. Chodzi zatem o przebóstwienie, „tu i teraz” i, w gruncie rzeczy, o przezwyciężenie rozłamu rzeczywistości, związanego z paradygmatem naturalistycznym, o czym była mowa. Nawiązywałem również do Jungowskich kategorii introwertyzmu i ekstrawertyzmu – postaw, w których zjednoczeniu Ulrich postrzega warunek konieczny samorealizacji pełnej indywidualności. Jerzy Prokopiuk na początku lat 80. XX wieku postulował nastanie nowego „paradygmatu wyobraźni”, wywołującego proces ponownej introwertyzacji ekstrawertyzowanego przez nowożytność dążenia poznawczego, „powrót gnozy i magii”, badań „duchowego aspektu natury” z wykorzystaniem najnowszych dokonań naukowych, i nadejście epoki „gwałtowników, którzy zdobywają Królestwo Niebieskie”⁶⁸. Wszystkie te określenia, rekapitułujące hasła guru kontrkulturowych i późniejszego *New Age Movement*, z powodzeniem mogłyby znaleźć miejsce w *Człowieku bez właściwości*. Wielki eksperyment podjęty przez Ulricha i Agatę był w istocie „szturmem na Królestwo Niebieskie”, zwróceniem Panu Bogu biletu i próbą restytucji czasu mitycznego, gdzie Pierwsza Para stanowiłaby zaczyn Tysiącletniego Królestwa Miłości. Skojarzenia z charakterystyką nowej duchowości nasuwają Ulrichowskie postulaty „rajdu samochodem do Boga”.

Chciałbym tutaj nawiązać jeszcze i do rozważań sygnalizowanej wcześniej książki Colina Wilsona. Jak sądzę, zarówno nadzieje, jak i podejrzenia Ulricha względem pojęcia autentyczności, prowadzące go do konstatacji „aktywnego pasywizmu” oraz sformułowania koncepcji „eseizmu” i „życia jako laboratorium”, stawiają go obok bohaterów analizowanych przez Wilsona w książce zatytułowanej *Outsider*. Wilson najprawdopodobniej nie znał twórczości Musila, trudno sądzić po lekturze *Outsidera*, iż nie umieścił w nim Musila z jakiś innych powodów, ponieważ właściwie wszystkie kategorie interpretacji „kwestii outsiderskiej”, jakie Wilson wypracowuje w analizie kolejnych postaci literackich i historycznych, Ulrich ucieleśnia w sposób modelowy, stanowiąc wręcz typ idealny, w sensie weberowskim, „outsidera”.

„Człowiek bez właściwości” przyjmuje do wiadomości istnienie funkcjonalnych koncepcji religii i moralności, znane są mu też mistrzowskie podejrzenia Nietzschego, Mark-

⁶⁷ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 3, s. 244.

⁶⁸ Zob. J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, s. 240.

sa i Freuda, czy też uderzające w elegijne tony prace historyków mówiące o degrengoladzie mitu i świata Zachodu, jak również entuzjazm wobec możliwości opisu fenomenologicznego bądź też neopozytywistycznej analizy. Co więcej, powiem, że „człowiek bez właściwości” jest w stanie wchłonąć każdą perspektywę, jaką napotka na swej drodze, co do joty, ostatniego Musilowskiego „punktu”. Nie potrafi jednego tylko – zatrzymać się i dać ukształtować jednej z nich, jakby wyprzedził samego siebie w pogoni za „właściwym życiem” i w stanie aksjologicznej nieważkości dryfował pośród bezgłośnych odłamków „właściwości bez człowieka”.

„Człowiek bez właściwości” nie jest wszakże bohaterem tragicznym, jak większość postaci analizowanych przez Wilsona, co oznacza, iż żadna z kolejnych porażek, jakie odnosi w poszukiwaniach „właściwego życia”, nie domyka narracyjnie opowieści o nim. Czy jest nieszczęśliwy? Tak, planuje nawet samobójstwo, jeśli roczny „urlop od życia” nie przyniesie mu odpowiedzi na nurtujące go pytania; potem, przynajmniej w częściach powieści opublikowanych za życia Musila, ów pomysł powraca raz jeszcze, jako propozycja jego „dawno zapomnianej siostry” Agaty. Musil jednak jest bardzo oszczędny w bezpośrednim ukazywaniu rozpacz swoich bohaterów. Ulrich ma natomiast, jak czytamy, „masochistyczną skłonność do działania wbrew sobie”, a przy tym posiada wszelkie środki do wygodnego i dostatniego życia oraz obdarzony jest zwykłą fizyczną krzepą i tyleż zacięcią, co bezcelową wytrwałością. Nie widzi dla siebie możliwości życia w świecie, który postrzega jako świat pozorów, chyba że potraktuje życie „jako wielką stację badawczą” założoną na niezbadanej, księżycowej pustyni („Ulrich, wróciwszy z księżyca, od razu urządził sobie dom jak na księżycu”⁶⁹). Ściśle mówiąc, „człowiek bez właściwości” nie chce traktować świata jako laboratorium, on nie potrafi rzeczywistości potraktować inaczej, jako że gra toczy się o zgodność pomiędzy sferą jego działań a własnym, indywidualnym autoobrazem. Tę zgodność próbuje odnaleźć w koncepcji wielkiego laboratorium i technologiczno-eksperymentalnym eseizmie.

Pozorność rzeczywistości, którą w sytuacji egzystencjalnej opisywanej przez Wilsona przenikają wzrokiem nieszczęśni outsiderzy, konstituuje w ujęciu Musilowskim pazerna na prawdę „głupota”, pojmowana, jak to u Musila, w znaczeniu bardzo ambiwalentnym: „Gdyby głupota od wewnątrz nie była do złudzenia podobna do talentu, a z zewnątrz nie mogła uchodzić za postęp, genialność, nadzieję i ulepszenie, nikt chyba nie zgodziłby się być głupi i głupota w ogóle by nie istniała. (...) Prawdziwy komunizm jest mimo wszystko bardziej ludzki niż jakieś nowe odkrycie. Nie ma chyba żadnego pomysłu, o większym znaczeniu, którego by głupota nie potrafiła wykorzystać. Umie poruszać się we wszystkich kierunkach i przywdziać każdą szatę prawdy. Prawda natomiast ma zawsze tylko jedną szatę i jedną jedyną drogę i dlatego znajduje się zawsze w sytuacji mniej korzystnej”⁷⁰.

Tak scharakteryzowana głupota, owa zagarniająca prawdę rytualność codzienności, która darzona jest przez outsidera wrogością nieprzejeđną, nasuwa skojarzenia ze słyn-

⁶⁹ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 1, s. 25.

⁷⁰ Tamże, t. 1, s. 80.

nym i kontrowersyjnym w kwestii tłumaczenia słówkiem „ogłupienie”, pojawiającym się w *Mysłach* Pascala. Otóż występujący w tekście znanym jako „Zakład Pascala” potencjalny neofita wysuwa poważny kontrargument dotyczący wiary: „Ja mam ręce związane, a usta nieme: każą mi zakładać się, a nie mam swobody; nie chcą mi sfolgować, a mam taką naturę, że nie umiem wierzyć”⁷¹. Wątpliwości jego dotyczą, jak się wydaje, nie tylko bezwarunkowości sytuacji, w jakiej się znajduje („zmuszony jestem zakładać się...”), ale tego, co wynika dlań z teorii predestynacji, że aby naprawdę uwierzyć, trzeba być wierzącym już, trzeba nosić w sercu jakiś zaczątek tej wiary, trzeba być wybranym. Odpowiedź, jaką uzyskuje, jest dwuznaczna i do dziś dyskutowana: niechęć, czy też niezdolność do wiary spowodowana jest nieudolnością w poskramianiu namiętności, z których najgroźniejszą wydaje się pycha umysłu. Chcesz więc iść ku wierze, a nie znasz drogi – nic prostszego, mówi Pascal, „dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają. (...) Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię”⁷².

Można rzec, że zalecenia Pascala są bardzo praktyczne: użyj swego rodzaju przezorności i naucz się wiary od innych. W rzeczywistości, jak słusznie zauważa Albert Beguin, Pascal – atakując przeciwnika zbyt pewnego swoich tez naukowych i swych metod myślenia – mierzy cios w pychę rozumu, „jako chrześcijanin, chce zwalczyć stan spokoju, w którym rozpoznaje jedną ze swych najbardziej trwałych pokus”⁷³. Obiera taktykę w myśl zasady: kto mieczem wojuje, ten od miecza ginie. Dwuznaczność, jaka się tu kryje, objawia się w tym, że „ogłupienie”, za Etienne Gilsonem pojmowane jako „zautomatyzowanie” pewnej sfery życia, może być rozumiane mniej lub bardziej dosłownie.

Jak w Pascalskim podstawieniu rytuału w miejsce Boga, w Musilowskim „punkcie” dokonana zostaje metonomiczna transformacja *pars pro toto*, prowadząca do wytyczenia sfery mikroświata⁷⁴. Postępuje ona, zdaniem Pascala, w „naturalnej drodze”, czyli poprzez wywołanie szeregu innych transformacji postępujących zgodnie z efektem domina. Owo „ogłupienie”, czy też „zautomatyzowanie” (jak chce Gilson) u Musila jest więc ka-

⁷¹ B. Pascal, *Mysli* 451 (numeracja według układu J. Chevaliera), cyt. wyd., s. 200.

⁷² Tamże, s. 200-201.

⁷³ A. Beguin, *Pascala portret własny*, Warszawa 1963, s. 43.

⁷⁴ Terminu „mikroświat” używam za Alfredem Schützem (który przejął go od Williama Jamesa). „Pochodzenie i źródło wszelkiej rzeczywistości, tak z absolutnego, jak i praktycznego punktu widzenia, jest (...) subiektywne – jesteśmy nim my sami. W konsekwencji istnieje wiele, prawdopodobnie nieskończenie wiele, różnych porządków rzeczywistości, z których każdy odznacza się szczególnym i swoistym sposobem istnienia. William James nazwał te porządki mikroświatami (*sub-universes*)”. Są to, na przykład „świat zmysłów lub fizycznych »rzeczy« – tak jak są one doświadczane przez potoczne myślenie – stanowiący fundamentalną rzeczywistość, świat nauki, świat idealnych relacji, (...) światy nadprzyrodzone (...) światy indywidualnych przekonań, w końcu światy czystego szaleństwa i fantazji. Każdy przedmiot, o którym myślimy, odnosi się przynajmniej do jednego ze światów, z naszej listy lub jakiegoś innego. Każdy z tych światów, póki w nim przebywamy, jest rzeczywisty w sobie właściwy sposób i jakiegokolwiek odniesienie jakiegoś przedmiotu do naszego umysłu – jeśli nie sprzeciwia mu się odniesienie silniejsze i przeciwstawne – wystarcza, żeby uczynić ten przedmiot rzeczywistym”. A. Schütz, *Don Kichot i problem rzeczywistości*, D. Lachowska (tłum.), „Literatura na świecie”, nr 2 (163), s. 247.

tegorią percepcji, ale stanowi też napęd cywilizacyjny, jak przeczytaliśmy w cytowanym fragmencie, dzięki swej powabnej szacie idei postępu oraz tendencji „automatycznego” samopowielania się, jakby zaraźliwości sensem. Alfred Schütz w swoim eseju pt. *Don Kichot i problem rzeczywistości*⁷⁵ mówi o zdolności „zaczarowywania się” (lub przyznawaniu „bycia zaczarowanym” potwierdzającym doświadczenie obiektywnego świata jako iluzji), czyli projektowania swojej tożsamości podmiotowej, podstawy krystalizacji mikroświata, poprzez odwołanie się do legitymizującej mocy struktur tekstualnych. Schütz sugeruje, iż dawny model makrowiedzy w postaci Księgi, został w jego czasach (i czasach Musila) zastąpiony przez „wiedzę ekspertów” nauk szczegółowych. Myślę, iż można zaryzykować twierdzenie, że rolę „czarodziejów” (przyjaźni i wrodzy, poświadczani w księgach rycerskich, spełniali oni zadanie przyczyny i motywu świata „błędnego rycerstwa”, a zarazem gwarantowali, jako „czarujący z zewnątrz” współistnienie kilku sensorycznych mikroświatów), dzięki którym świat Don Kichota nie domykał się w solipsoidzie, przejęli współcześni autorzy esejów popularnonaukowych. Natomiast „tradycją przekazu” ksiąg rycerskich stały się publikacje pod egidą uniwersytecką, ale też i – odwołujące się do nich – wydawnictwa spod znaku już to Towarzystwa Teozoficznego (nawiązującego do historii religii, niemieckiego idealizmu i filozofii przyrody), już to „Rewolucji surrealistycznej” (silnie umocowanej w psychoanalizie), by ograniczyć się tylko do paru przykładów. A przecież już na początku XX w. ich liczba szła w setki szkół, manifestów i niezliczonych replik. Każda z nich daje umocowanie dla „punktu” i możliwość „ogłupienia”, swoistej autohipnozy (czego nie unikam oczywiście ja sam, wskazując na taką analogię), w rzeczy samej rytuału fundującego i podtrzymującego „poczucie rzeczywistości”.

U Pascala owo „ogłupienie” miało stanowić ostatnią deskę ratunku dla sceptyka (podkreślmy, swoistej odmiany sceptyka – który zgadza się na tak zdumiewające warunki, jakie stawia Pascal) i prowadzić go do wiary, do religii. Musil dowodzi, być może w nawiązaniu do Ernsta Cassirera albo Schütza, że ów niedowiarek to niegdysiejszy *trickster*, w rodzaju „czarodziei” Cervantesa, „człowiek z poczuciem ewentualności”, mediator i translator mikroświatów symbolicznych, a dzisiaj – „człowiek bez właściwości” w świecie „właściwości bez człowieka”.

Temu, co Pascal nazywa „pychą umysłu”, u Wilsona zdaje się odpowiadać „uczciwość” outsidera, który „wcale nie pragnie nie wierzyć; przykre mu jest poczucie, że pustka ma ostatnie słowo w świecie; jego ludzka natura chciałaby znaleźć coś, co nie budziłoby w niej najmniejszego sprzeciwu. Lecz uczciwość nie pozwala mu przyjąć rozwiązania, którego nie może uzasadnić”. Outsider przyjmuje możliwość religijnego rozwiązania, jednak od razu stawia sobie pytanie: „czy mogę jednak spodziewać się, że »pewnego dnia narzuci mi się ono z całą siłą«, bez jakiegokolwiek uprzedniego aktu wiary z mojej strony, którego (bezwzględnie) uczynić nie mogę?”⁷⁶. Nie trudno tu rozpoznać Musilowskie „poczucie ewentualności”, które każe Ulrichowi odpowiadać na takiego rodzaju pytanie

⁷⁵ Tamże, s. 253.

⁷⁶ C. Wilson, *Outsider*, cyt. wyd., s. 138.

(i zarazem na wieszczbę szaleńca u Nietzschego o mordzie dokonanym na Bogu w imię oświeceniowego słońca): „Nie wierzę, że Bóg już był, wierzę, że dopiero przyjdzie, co prawda pod warunkiem, że utworzymy mu drogę lepiej niż dotychczas”⁷⁷. Jest to *credo* „człowieka bez właściwości”, reprezentatywne dla krystalizującej się nowej duchowości. Jak rozwija tę myśl Ulrich: „cóż byłoby jednak, gdyby odrzucenie boskości stanowiło dziś właśnie drogę do Boga?! Każda epoka dotychczas obierała do tego celu inną drogę myślową, stosownie do swoich najpotężniejszych sił duchowych. Czyż więc naszym losem, losem epoki mądrego i pełnego inwencji doświadczenia, nie byłoby dotąd negowanie wszystkich marzeń, legend i wymyślonych wymysłów jedynie dlatego, że w kulminacyjnym punkcie badań i odkrywania świata znów do Boga nawrócimy i nawiążemy z Nim nowy stosunek na zasadzie rozpoczynającego się eksperymentu?”⁷⁸.

Natychmiast jednak pojawia się w narracji inna refleksja, stanowiąca chyba najbardziej wspólny element dla całej literatury nowoczesnej: „Życie stawało się coraz bardziej monotonne i bezosobiste. We wszystkie rozrywki, podniety, wytchnienia, a nawet namiętności wdzierały się: szablon, mechanizm, statystyka i systematyzacja. Wola życia była jak gdyby szeroka i płytka rzeką, która waha się przed ujściem do morza. (...) Wyglądało na to, że epoka zaczyna pozbawiać jednostkę jej wartości, nie mogąc jednak powetować tej straty jakimiś wspólnymi, nowymi osiągnięciami. Takie było oblicze epoki, trudne do zrozumienia, oblicze, które Ulrich ongiś umiłował, usiłując upoetycznić je (...) ponieważ czuł się wtedy młody, jak tysiące innych, i od którego jak owe tysiące, się odwrócił, ponieważ nie mógł znieść, iż zostało tak przeraźliwie zniekształcone”⁷⁹.

Następnie „człowiek bez właściwości” znów zaczyna rozważać możliwość, iżby mogło to być Boskie oddziaływanie dewaluacji świata, zapowiadającej Jego nadejście⁸⁰. Tym samym bohater powraca do błędnego koła rozmyślań o „kasacji rzeczywistości” stanowiącej *idée fixe* zarówno jego, jak i powieściowego „cienia” Ulricha, psychopatycznego mordercy Moosbruggera.

Jak widać z powyższych cytatów i tego, co zostało już w artykule powiedziane, nie mamy u Musila do czynienia z wariacją na temat heglowskiego projektu religii filozofów⁸¹, co mogłaby sugerować deklaracja Ulricha, iż jest człowiekiem religijnym bez religii, czy też słowa samego Musila o jego *opus magnum*: „Ta książka jest religijna – w duchu niewierzących”⁸². Projekt „człowieka bez właściwości” zawiera przeświadczenie o możliwości realizacji w warunkach quasi-laboratoryjnych stanu nabożności pozbawionej wszelkich określonych treści, wydestylowanie owej esencji, która, jak w uderzająco podobnej i nieco

⁷⁷ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, cyt. wyd., t. 3, s. 549.

⁷⁸ Tamże, t. 4, s. 76.

⁷⁹ Tamże, s. 77-78.

⁸⁰ Na marginesie można dodać, że w sformułowaniu tym zawiera się jakby *in nucleo* istota wspomnianej już teorii „dialektyki sacrum” proponowanej przez filozofa religii, Louisa Dupré w książce pt. *Inny wymiar*.

⁸¹ Na temat „religii filozofów”, w której postulowana nauka o wiedzy absolutnej urastałaby do rangi prawdziwego „kultu duchowego” – zob. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom myśli XIX w.*, Warszawa 2001, s. 56-59.

⁸² Cyt. za: E. Naganowski, *Podróż...*, cyt. wyd., s. 399.

starszej diagnozie Simmla, „będzie funkcjonowała jako medium bezpośredniej ekspresji życia”, nie tyle „melodia w symfonii życia”, co jej tonacja⁸³ nadająca życiu charakter w najwyższym stopniu właściwy. Taki postulat wydaje się podzielać los utopii w ujęciu zarówno Musilowskim (pisarz do końca życia nie uporał się z rozwiązaniem problemu „człowieka bez właściwości” i pozostawił swoją powieść nieukończoną, dosłownie rozsypując się na naszych oczach w wachlarz szkiców, notatek i niemożliwych do podjęcia decyzji), jak i w dialektyce Simmla. Obaj myśliciele w zdumiewająco celny sposób przewidują pojawienie się religii jaźni, a laboratoryjna metaforyka Musila ziści się po wojnie w ramach kalifornijskiego *cultic milieu* i psychodelicznych poszukiwań kontrkultury. Trafność tychże diagnoz potwierdzałaby też współczesna, gorzka konstatacja filozof i psychoanalityczki Julii Kristevy, która w rozmowie z Carmine Donzelli z 2006 roku powie: „Powoli w naszym funkcjonowaniu stajemy się bezosobowymi podmiotami – kiedy budzą się jednostkowości rozproszone, skromne lub zjadliwe i rozpoznają pragnienie przekroczenia siebie, charakterystyczne dla ich niewiedzy, w doświadczeniach, jakie ich zaskakują i przekraczają”⁸⁴.

Radostaw Lis – ROBERT MUSIL'S CONCEPT OF „A MAN WITHOUT ANY FEATURES”

The aim of this article is to present and deliver an interpretation of the concept of "a man without any features" included in the same titled novel by Robert Musil. The reading of this work is being accompanied by the reflection upon the statement that "this religious novel in the spirit of nonbelievers", as the author itself described it, might be not just the vastest worldview panorama in literature of the first decades of the 20th century, but also an important commentary on the transitions in understanding cultural legacy and the broadly understood spiritual sphere, which is a sign of crystallization of the so called new spirituality, an even in large extent anticipating main anthropological assumptions of the *New Age Movement*. The great intellectual potential of the novel and its essayistic style inclines us to taking the term in mentioned in the title as an anthropological category, in the sense of the classical 19th century philosophical anthropology.

⁸³ Zob. G. Simmel, *Konflikt...*, cyt. wyd., s. 151.

⁸⁴ J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, Kraków 2010, s. 70.

IZABELA TRZCIŃSKA
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Mit i narracja

Pojęcie narracji należy dzisiaj do swoistych słów-kluczy w rozmaitych dyscyplinach współczesnej humanistyki. Wywodzi się ono z literaturoznawstwa, ale jego obecne rozumienie niejednokrotnie daleko odbiega od przyjmowanej niegdyś klasycznej definicji, zgodnie z którą narracja jest opowieścią o wyrażeniu zarysowanej chronologii, której przebieg zmierza do jakiegoś rozwiązania, stanowiącego kulminację przekazu. Nie miejsce tu, by szczegółowo przedstawiać przegląd wszystkich zmian, które wprowadzono do tego pierwotnego rozumienia¹, dość wspomnieć, że obecnie większą rolę zwykło się przywiązywać nie tyle do kwestii sekwencyjnej struktury narracji, co do specyfiki jej odbioru i w konsekwencji do oddziaływania w rzeczywistości pozaliterackiej.

Dla postmodernistów narracja stała się właściwie synonimem dyskursu jako takiego. Takie otwarte, szerokie i już zdecydowanie pozaliteraturoznawcze podejście do narracji miało swoje dobre i złe strony. Pozytywne okazało się przeniesienie rozważań nad narracją do filozofii, psychologii czy socjologii². Mankamentem podejścia, w którym narracja okazała się zarazem wszystkim i niczym, stała się, tak charakterystyczna dla wielu dzisiejszych badań, nieostrość wynikająca z niemożności sformułowania podstawowych, jednoznacznych definicji, jak i postulatów metodologicznych.

Postmoderniści zdecydowanie skrytykowali także wszelkie przekazy wchodzące w obręb tego, co rozumieci przez tradycję mityczną, która, ich zdaniem, miała pełnić jedynie nieuzasadnioną racjonalnie funkcję zachowawczą dla zawartych tam treści konserwa-

¹ Dyskusję nad przemianami we współczesnym rozumieniu narratologii i samej narracji przedstawiła M. Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*, Toruń 2012, s. 71-79. Zob. A. Burzyńska, *Idee narracyjności w humanistyce*, w: *Narracja. Teoria i praktyka*, B. Janusz, K. Gdowska, B. de Barbaro (red.), Kraków 2008, s. 21-36.

² Fisher zaproponował nawet przejście od paradygmatu racjonalnego do narracyjnego jako najlepszy odpowiednik dla dzisiejszego wyrażenia zasad komunikacji społecznej. W. R. Fisher, *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value and Action*, Columbia 1987. Zob. E. Griffin, *Podstawy komunikacji społecznej*, O. i W. Kubiński oraz M. Kacmajor (tłum.), Gdańsk 2003, s. 325-334.

tywnych, wprowadzonych do niej w konwencji „metanarracji”³. Trzeba podkreślić, że rozumienie mitu było w tym ujęciu na tyle niespecyficzne i, można by rzec, bardziej esejistyczne niż naukowe, że zyskało ono przełożenie raczej na wartościowanie tego, co potocznie uznaje się za mityczne, a więc zafałszowane, niż na faktyczną inspirację dla badań nad tym fenomenem. Warto też podkreślić, że to, co w strukturze mitycznej było dla postmodernistów jedynie przejawem nieznośniej antropomorfizacji, zostało dzisiaj uznane przez wielu uczonych za niezaprzeczną wartość. Od kiedy też w projekcie badań nad narracją postmodernistyczny postulat oznaczenia granic rzeczywistości w obszarze dyskursu został przekształcony w charakterystyczną już dla późnej nowoczesności potrzebę badań nad procesem ustalania znaczeń, narratologia stała się jedną z najbardziej nośnych metodologii, możliwych do wykorzystania w szeroko rozumianej antropologii.

Zgodnie z badaniami J. Brunera i D. Hermana prowadzenie wewnętrznej narracji stanowi podstawowe narzędzie umożliwiające nadanie sensu zarówno własnej egzystencji, jak i otaczającemu światu, a w konsekwencji ukonstytuowaniu tożsamości, rozumianej bynajmniej nie jako zawłaszczenie⁴, ale niezbędny aspekt adaptacyjności. W takim podejściu staje się ona niezbędnym przekaznikiem wiedzy kulturowej i społecznej, a ponadto narzędziem psychicznego rozwoju człowieka, który, rozwijając własną opowieść, może uczyć się empatycznego odbioru nie tylko intelektualnych, lecz także emocjonalnych treści komunikatu innych ludzi, a także zdobywać zrozumienie samego siebie⁵. Działanie podobnego mechanizmu może uruchomić również identyfikacja z narracją literacką⁶.

Z punktu widzenia badań religioznawczych koncepcja narracji jest szczególnie interesująca, zwłaszcza że jednym ze źródeł współczesnych koncepcji narracji stały się badania tzw. narracji symbolicznych, a więc badanie struktury mitu, a także morfologii magicznej bajki⁷. W tym kontekście może pojawić się pytanie, jakie mit może pełnić funkcje w społeczeństwie, używając Baumanowskiego określenia, płynnej ponowoczesności. Czy jest on jeszcze w jakiegokolwiek postaci potrzebny w dzisiejszej narracji? Czy w ogóle daje się wyodrębnić w eklektycznym tyglu popkultury? Czy mit pozostał już tylko archaiczną konwencją, która jeszcze istnieje w postaci cytatów wcielonych do dzieł niemających wcale

³ R. Barthes, *Mitologie*, A. Dziadek (tłum.), Warszawa 2008; Lyotard zwrócił jednak uwagę na odwrotne niż w tradycji zorientowanie współczesnego mitu, który nie odwołuje się do założycielskiego początku, lecz do wyzwań utopijnej przyszłości. J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, J. Migasiński (tłum.), Warszawa 1998, s. 30.

⁴ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, cyt. wyd., s. 65.

⁵ Zob. J. F. Bruner, *Acts of Meaning*, Harvard 1990; tenże, *Making Stories. Law, Literature, Life*, Harvard 2003; tenże, *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2, s. 27-41; D. Herman, *Stories as a Tool For Thinking*, w: *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*, s. 163-192; do tych badań odniosła się M. Rembowska-Pluciennik, *Poetyka intersubiektywności...*, s. 83-84; Zob. także P. K. Oleś, *Autonarracyjna aktywność człowieka*, w: *Narracja. Teoria i praktyka...*, cyt. wyd., s. 37-52; *Narracja jako sposób rozumienia świata*, J. Trzebiński (red.), Gdańsk 2002.

⁶ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na nurt kognitywistycznych rozważań wskazujących na analogie typowych struktur opowieści mitycznych z działaniem emocji. Zob. P.C. Hogan, *Mind and Its Stories. Narrative Universals and Human Emotion*, Cambridge – New York 2003; tenże, *Affective Narratology. The Emotional Structure of Stories*, Lincoln 2011. W polskiej literaturze przedmiotu problem ten omawia M. Molicka, *Biblioterapia i bajkoterapia. Rola literatury w procesie zmiany rozumienia świata społecznego siebie*, Poznań 2011, s. 49-115.

⁷ Zob. J. Trzebiński, *Problematyka narracji we współczesnej psychologii*, cyt. wyd., s. 13.

mitycznego charakteru i czy nowoczesność też tworzy jeszcze jakieś mity? Zamierzeniem tego tekstu nie jest wyczerpująca odpowiedź na postawione tu pytania, lecz próba przyjrzenia się wybranym mitycznym wątkom pojawiającym się we współczesnej kulturze oraz ich znaczeniu, także pod kątem wyżej zaznaczonych założeń.

Poszukując znaczeń mitu, zazwyczaj odwołujemy się do rekonstrukcji jego pierwotnych wartości i kontekstów. Tym samym szukamy jego czystej, by nie rzec, „archetypicznej” postaci, zazwyczaj dawno już nieobecnej poza badawczym archiwum antropologów. Tymczasem jeżeli, jak chciał L. Kołakowski, mit jest uniwersalną strukturą rozumienia świata⁸, jego forma i sensy muszą podlegać nieustannym transformacjom. W takim ujęciu treść mityczna może się również uzewnętrznić w tak odmiennych sposobach wyrazu, jak refleksyjna metafora filozoficzna lub magiczna bajka. Jego istotnym przesłaniem pozostaje bowiem konfrontacja z tym, co nieznanne, z metafizycznym lękiem i wyzwaniem, które pozostają uniwersalnym doświadczeniem człowieka, podobnie jak uniwersalna jest struktura poznawcza, w której ono się wyraża, jakkolwiek zawarte w micie obrazowanie pozostaje zgodne z lokalnym kulturowym kodem danego miejsca i epoki.

Szczególnie znamienne staje się w tym wypadku wyznaczenie korelacji między mitem i bajką, a zwłaszcza bajką magiczną, jako że ta właśnie forma jest szczególnie popularna i stosunkowo łatwa do wyodrębnienia we współczesnych narracjach literackich. Wprawdzie W. Propp starał się różnicować te pojęcia, wyróżniając przekazy o charakterze ludycznym powszechnie uznawane za zmyślenie (bajki) oraz opowieści uważane za prawdziwe (mity)⁹, jednakże takie rozwarstwienie niejednokrotnie ulegało zatarciu, co zauważył W. Burkert, który podkreślił, że wyróżnione przez W. Proppa funkcje w istocie pozostają wyznacznikiem struktury mitycznego przekazu¹⁰, a to dlatego, bo dzięki odwołaniu do tego, co znane, a co ciągle zmienia swój kontekst, sens mitu może zostać otwarty, o czym pisał J. R. R. Tolkien: „istotna jakość i możliwości danego języka są ważniejsze, by je uchwycić, i dużo trudniejsze, by je sprecyzować, niż jego linearna historia. Tak i z baśniami, czuję, że ciekawsze jest i swoiście trudniejsze rozpatrywać, czym są, czym stały się dla nas i jakie wartości wytworzył w nich długi, alchemiczny, złożony przebieg cza-

⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003.

⁹ W. Propp, *Nie tylko bajka*, D. Ulicka (tłum.), Warszawa 2000, s. 43-44. Problem relacji baśni/ bajki/mitu jest od wielu lat dyskutowany w literaturze przedmiotu. Wśród najistotniejszych głosów tej dyskusji należy wskazać analizę B. Bettelheima, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, D. Danek (tłum.), Warszawa 2010, s. 66-77, a także rozważania samego J. R. R. Tolkiena, *Potwory i krytycy oraz inne eseje*, R. Stiller (tłum.), Kraków 2010, s. 169-172. Zob. M. Molicka, *Biblioterapia i bajkoterapia*, cyt. wyd., s. 170-193.

¹⁰ „Wzorzec Proppa funkcjonuje jako zasada organizująca od najstarszych poświadczonych opowieści, przez mitologię klasyczną, po czasy współczesne. Tropienie śladów schematu Proppa w powieściach, dramacie, współczesnych filmach, science-fiction, a nawet grach komputerowych byłoby zajęciem łatwym (i nużącym). Zdaje się, że działa tu ogólna i ponadkulturowa forma praktyki organizującej opowiadanie. W konsekwencji, gdy zrozumiemy opowieść, łatwo możemy ją zapamiętać, odtworzyć, a nawet zrekonstruować na podstawie niepełnego przekazu. Zdaje się, że często potrafimy przewidzieć dalszy ciąg, dzięki instynktowi czy rutynie. Lubimy powracać do znanych już opowieści. Zarazem powtarzalna i fascynująca, opowieść pozostaje przygodą *par excellence*, lub po prostu wyprawą”, W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, L. Trzcionkowski (tłum.), Kraków 2006, s. 92-93.

su”¹¹. Ta tendencja do formalnej zbieżności przekazów mitu i bajki nie oznacza jednak jednokierunkowej drogi do całkowitej unifikacji, a raczej wzajemną wymianę i przenikanie się, co stało się możliwe w konsekwencji przemian, które nastąpiły w rozumieniu mitu najpierw w antycznej kulturze greckiej, a potem w Europie.

Jak zauważył R. May, współczesne mity charakteryzuje ich świeckość, a mimo to są one konieczne w procesie konstytuowania tożsamości indywidualnej i zbiorowej¹². Przypomnijmy, że w kulturach tradycyjnych mit pełnił rozliczne funkcje religijne i społeczne, jako zrytualizowany zbiór wiedzy o przejawionej postaci *sacrum*, wyrażający się w sposobie przeżywania świata. Jednak już w starożytnej Grecji funkcja ta uległa stopniowej modyfikacji, gdyż mity zostały tam w sposób bezprecedensowy uznane także za przedmiot sztuki i wtedy po raz pierwszy pojawił się znamieny rozdzźwięk między nienaruszalnością i wyłącznością sfery *sacrum*, którą te opowieści reprezentowały do tej pory, a dynamiką artystycznej kreacji. W konsekwencji pojawiła się zarówno zracjonalizowana krytyka, jak i liczne adaptacje filozoficzne mitycznych opowieści. Jednakże ze zrozumiałych względów mit opowiedziany w dziele filozoficznym nie był już takim samym przekazem, jak tradycyjne *hagioi logoi* misterii. Ta transformacja otworzyła nową perspektywę, gdyż wtedy mit zaczął oddzielać się od religii i stał się narracją o charakterze autonomicznym, odnoszącą się wprawdzie do treści uznawanych za irracjonalne, ale niekoniecznie sakralne.

W sposób szczególnie interesujący dzieje mitu potoczyły się w kulturze chrześcijańskiej Europy. Jeszcze w późnej starożytności zbiory mityczne zostały na terenie Europy odrzucone jako pozostałość pogańskich kultów, a jednocześnie starożytne treści mitologiczne weszły do kompendium średniowiecznych encyklopedii. Szybko też pojawiły się rodzime podania, które zastąpiły odrzucone opowieści pogańskie, a zaliczyć do nich można lokalne legendy i niektóre teksty hagiograficzne, stanowiące znakomity przykład niezastępowalności mitycznej struktury w procesie formowania wzorców zachowań.

W renesansie natomiast mit stał się wyrazem nowatorskiej idei wielkiej syntezy, a także uznawanych do tej pory za skrajne, modeli życia, oraz wewnętrznej i twórczej ambiwalencji ludzkiego istnienia. Wtedy mity zyskały również wyrazistą orientację ku przyszłości, ponieważ uznano, że miały opowiadać o świecie, który dopiero nadchodzi¹³. Warto jeszcze wspomnieć, że w kulturze europejskiej, od średniowiecza aż po czasy nowożytne, mity były określane jako *fabulae*, *similitudines*, *fictiones* lub *prisca theologia*. Tym samym, stały się one zjawiskiem swoistego kulturowego pogranicza – zdawały się mówić o prawdzie, ale nie wprost, odwoływały się do kwestii *sacrum*, jednak w sposób nieformalny. Trzeba stwierdzić, że nawet tak odmienione mityczne treści pełniły z reguły funkcję mediującą między sferą *profanum* i *sacrum*. Na marginesie tych rozważań warto jeszcze wspomnieć o epoce romantyzmu, kiedy to mity stały się wyrazem odkrywanej wówczas mrocznej sfery życia człowieka, której doświadczenie zostało uznane za równo-

¹¹ J. R. R. Tolkien, *Potwory i krytycy oraz inne eseje*, cyt. wyd., s. 166.

¹² R. May, *Blaganie o mit*, B. Moderska, T. Zysk (tłum.), Poznań 1997, s. 14, 27.

¹³ Zob. np. J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, Bollingen Series XXXVIII, Princeton 1953.

znaczne z przeżyciem pełni istnienia, przejawiającego się także w psychofizycznym cierpieniu i w śmierci¹⁴.

Wydaje się, że w tej perspektywie mit pełnił istotną funkcję antropologiczną, gdyż w obszarze jego oddziaływania możliwe stało się konstruowanie fantastycznych opowieści, które pozwalały zaktualizować przebrzmiałe koncepcje, a jednocześnie oswoić doświadczenie transcendencji, na ile pozostawało ono poza granicą oddziaływania przyjętej doktryny religijnej czy nauki. Można by więc stwierdzić, że współczesne świeckie mity stanowią kontynuację tradycji dobrze znanej w kulturze europejskiej. Ze zrozumiałych względów tak pojmowane opowieści były niejednokrotnie bardzo bliskie tradycji wyrażonej w bajkach, podaniach i legendach, uznawanych za utwory przechowane w pamięci ludowej i często anonimowe.

Zgodnie z zasadami narratologii, podstawowym celem i niejako nadrzędną funkcją adaptacyjną opowieści mitycznych czy bajkowych staje się przede wszystkim ustanowienie sensu. Ponieważ stosunkowo najłatwiej jest wyodrębnić obecne we współczesnych narracjach typy bajek, z którymi wiążą się określone funkcje poznawcze¹⁵, toteż rozpoczną od ich przedstawienia, by następnie przejść do wyodrębnienia znaczeń warstwy mitycznej. Zaproponowany podział nie oznacza oczywiście, że każdą z bajek można przyporządkować do wyłącznie jednego podzbioru, co jest wynikiem nieustannego mieszania gatunków i konwencji.

1. Bajka dydaktyczno-terapeutyczna. We współczesnej psychologii i pedagogice pojawiła się specjalna kategoria bajek terapeutycznych, które mają pomóc w nabywaniu właściwych wzorców zachowania, a także uczyć dziecko rozumienia świata w rezultacie identyfikacji z bohaterem opowieści pokonującym rozmaite trudności i lęki¹⁶. W konstrukcji tego rodzaju bajek najistotniejsze jest przekazanie mechanizmu kształtowania właściwej postawy i związana z tym swoista terapia traumatycznych doświadczeń, polegająca na wdrażaniu coraz większej autonomii, co początkowo może przypominać przysłowiowe „błądzenie w ciemnym lesie”. W tego typu bajkach mniejszą rolę zdaje się odgrywać, tak charakterystyczna dla bajek klasycznych, magiczność świata, co więcej, pod względem formalnym niewiele zdają się one mieć wspólnego ze zbiorami klasycznymi. W podejściu terapeutycznym magia jest bowiem traktowana jako narracyjny ekwiwalent myślenia życzeniowego, wstępu do wprowadzenia pożądanego procesu przemian osobowości w kierunku utrwalenia autonomii, natomiast tradycyjna struktura została zamieniona na taką, która lepiej zdaje się spełniać dydaktyczne i terapeutyczne zadania w pracy z dziećmi.

¹⁴ Do specyfiki romantycznego mitu wielokrotnie powracała M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Gdańsk 2007; o mitycznym toposie zstępowania w ciemność zob. M. Siwiec, *Romantyzm i zatrzymany czas*, Kraków 2009 (zwłaszcza r. I, *Tradycja orficka u progu romantyzmu*, s. 15-47). O romantycznej teorii mitu zob. M. Dybizański, W. Szturc, *Mitologizacja porównawcza*, Kraków 2006, s. 81-216; M. Zowisło, *Miedzy reliktem i archetypem. Krytyka rozumu mitologicznego*, Kraków 2006, s. 64-71.

¹⁵ Używam pojęcia funkcja nie w znaczeniu ustalonym przez Proppa (a więc jako składowy element znaczeń metajęzyka), ale jako element wyznaczania sensu.

¹⁶ Ten rodzaj bajek szczegółowo omówiła M. Molicka, tejże, *Biblioterapia i bajkoterapia*, cyt. wyd., s. 222-260 oraz także, *Bajkoterapia. O lękach dzieci i nowej metodzie terapii*, Poznań 2002.

2. Bajka ludyczna. Bardzo trudno wyznaczyć dzisiaj jednoznaczną granicę między bajkami dla dzieci i bajkami dla dorosłych. Nie jest to niczym niezwykłym, ponieważ początkowo opowieści te były przeznaczone również dla dorosłych, to ich miały bawić i uczyć. Stąd też większość współczesnych bajek, zwłaszcza filmowych, można odczytywać na kilku poziomach, z których najprostszy jest przeznaczony dla dzieci, a te bardziej skomplikowane, gdyż możliwe do głębszego odczytania jedynie dzięki odnalezieniu kulturowego źródła danego cytatu – dla widzów dorosłych. Jednocześnie na każdym z poziomów, chociaż na różny sposób, mają one przede wszystkim bawić. Niejednokrotnie w tego rodzaju bajkach szczególnie mocno zaznacza się, tak charakterystyczny dla bajkopisarstwa w ogóle, wątek moralizatorski, który współcześnie zdaje się polegać na uzgadnianiu tradycyjnych treści z postulatami tolerancji, a nieraz także poprawności politycznej.

3. Bajka symboliczna. Do tego szerokiego zbioru przynależą przede wszystkim rozmaite bajki uznawane dzisiaj za klasyczne, ale także takie współczesne, które nawiązują do tradycyjnej narracji. W tym ujęciu mieści się funkcja nadawania sensu rzeczywistości, rozumiana jako uniwersalne odzwierciedlenie procesu dojrzewania¹⁷. Rozumiana w tym kontekście forma bajki znowu może być przeznaczona dla wszystkich. Dzięki niej dokonuje się kształtowanie inteligencji emocjonalnej, empatii wyrażonej w nauce, że najmniejsze stworzenie może służyć nieocenioną pomocą i nie należy nikogo lekceważyć, ani przyjaciela, ani wroga. Ta funkcja jest najbliższa konwencji oddziaływania mitu, co zaznacza się także w zastosowanej tu strukturze opowieści. Bajki, o których tu mowa, wcale nie są tak optymistyczne, jak zakładał B. Bettelheim – często mówią (i to nieraz z sposób drastyczny) o nieuchronności losu, który może okazać się pasmem fatalnych przypadków. To wiąże się z oznaczeniem w ich narracji trybu uruchamiania konsekwencji wszystkich działań w łańcuchu przyczynowo-skutkowym, który można określić jako działanie ostatecznej skuteczności – kara przychodzi nieuchronnie i zawsze jest surowa, czasem nawet mogłoby się wydawać, że niewspółmiernie wielka do popełnionych przez bohatera złych czynów. Bajka ma być przestrożą, że wszystkie zachowania mają swoje konsekwencje, że zawsze przychodzi za swe czyny zapłacić. Z takim podejściem wiąże się jednocześnie zrozumienie, że „trudności są ścieżką”. Częsty w bajkach (podobnie jak w mitach czy bliskich im opowieściach *fantasy* itp.) motyw wędrowki stanowi rozwinięcie idei, że droga ta nie należy do łatwych, ani bezpiecznych, może nawet kończyć się katastrofą, a jednak tylko podjęcie związanych z nią wyzwań pozwala przemienić się w bohatera, który może przekroczyć różne ograniczenia.

Niezwykle istotną funkcją narracji, zwłaszcza ostatniego z wymienionych typów bajek, stało się kształtowanie kreatywnej wyobraźni. Tradycyjne bajki były niegdyś i nadal są do słuchania, a treści w nich zawarte podlegały wizualizacji i jako takie pomagały wyobrazić sobie świat, także własnych wewnętrznych przeżyć, pozwalały doświadczyć oddziaływania własnej nieświadomości i zobaczyć, że granice są znacznie dalej niż można

¹⁷ Zob. G. Leszczyński, *Kulturowe konteksty baśni*, w: *W poszukiwaniu straconego królestwa*, G. Leszczyński (red.), Poznań 2006, s. 6.

by przypuszczać. W pewnym sensie ta funkcja stanowi przekroczenie badań narratologii, która ogniskuje się wokół badań nad świadomością. Jednak wyobraźnia, otwierająca przestrzeń opowieści ku temu co irracjonalne, pozwala porządkować treści nieświadome i kreować przy ich wykorzystaniu pełniejszy obraz rzeczywistości. Ten ostatni aspekt wydaje się także szczególnie istotny w analizie oddziaływania mitów.

Nakreślenie typologii poznawczych funkcji bajek jest zadaniem stosunkowo prostym. Znacznie trudniejsze wydaje się jednak pytanie o to, czy i jakie znaczenie mają przekazy mityczne we współczesnej narratologii i w jakim stopniu da się je oddzielić od konwencji bajek. Innymi słowy, jest to pytanie o to, czy narracje mityczne są obecnie na tyle autonomiczne, by wnieść cokolwiek nowego do narracyjnego procesu ustanawiania sensu. Żeby jednak to stwierdzić, należałoby najpierw zadać pytanie, czy w ogóle możemy jeszcze współcześnie mówić o mitach, czy też tylko o wybranych wątkach literackich zaczerpniętych z mitologii. Wydaje się, że występowania wątków mitycznych należy poszukiwać przede wszystkim w tych treściach, które wykraczają poza prosty opis rzeczywistości, ponieważ nie mieszczą się w nim doświadczenia bohaterów narracji i to właśnie sprawia, że ich losy zyskują, paradoksalnie, zarazem wymiar tragiczny, jak i adaptacyjny. Uważam przy tym, że mit jest obecny w danej narracji, jeżeli przedstawiona w nim idea zaczyna generować kolejne interpretacje pierwotnego ujęcia, chociaż są one czasem dalekie od przekonań wyrażonych w punkcie wyjścia. Nie zamierzam przy tym zajmować się charakterem literackich adaptacji mitów, zwłaszcza, że tej tematyce poświęcone zostały już osobne studia¹⁸. Chciałabym natomiast zastanowić się, w jaki sposób wątki mityczne wpływają na tok narracji, poszerzając pole świadomości, oraz jaka jest ich rola w ustalaniu sensów, wreszcie na ile stanowią one ważki element konstruowania tożsamości, zwłaszcza młodego pokolenia. Nie zamierzam w tak krótkim tekście rozstrzygać, gdzie kończy się oddziaływanie pojedynczego literackiego wątku mitycznego, przekształcając go w pełny przekaz mitu, toteż obydwu tych określeń będę używać zamiennie.

Na wstępie tej części rozważań należy stwierdzić, że wątki mityczne dają się wyodrębnić w narracjach bardziej złożonych od przekazów bajek, gdyż pojawiają się w powieściach przeznaczonych przede wszystkim dla młodzieży, m.in. z gatunku *fantasy*. W tym kontekście wykorzystanie elementów mitycznych rysuje się w sposób szczególnie interesujący. W badaniach nad narracją bardzo istotna pozostaje kwestia identyfikacji odbiorcy z postacią literacką. Ustalenie tej relacji wydaje się łatwe w przypadku fikcji noszącej wszelkie znamiona prawdopodobieństwa, przy czym wypada zastanowić się nad tym, jakie środki literackie sprawiają, że to uznanie w ogóle może się dokonać. Dla tych badań szczególnie interesująca jest wspomniana już literatura dla młodzieży, gdyż to w niej mity stają się swoistym sposobem wyrażania świata i jego interpretowania. Niekiedy ich wy-

¹⁸ Zob. W. Dothy, *Mythography: the Study of Myths and Rytuals*, Tuscaloosa – Londin 2000, s. 248-249; E. Ziolkowski, *Sancho Pansa and Nemi's Priest. Reflections on the Relationships of Literature and Myth*, w: *Myth and Methode*, L. Patton, W. Doniger (red.), Charlottensville – London 1996, s. 252-256. Do poglądów obydwu uczonych odniósł się A. Szyjewski, *Przekleństwo mitu*, „Rocznik Mitoznawczy”, 2008, nr 2, s. 12-15; tenże, *Kategoria mitu w badaniach nad literaturą a twórczość J. R. R. Tolkiena*, w: *Mity współczesnej duchowości*, Ł. Trzciniński (red.), Kraków 2010, s. 122-126.

korzystanie wydaje się naiwne albo zbyt powierzchowne, jednak właśnie występujące tam niezręczności i przerysowania, niedopuszczalne w literaturze „wysokiej”, pozwalają lepiej zrozumieć oddziaływanie mitu w przeznaczonych dla młodzieży utworach.

Nim przejdę do omówienia wybranych przykładów mających ilustrować powyższe stwierdzenia, chciałabym zwrócić uwagę, że ważnym aspektem współczesnych badań nad narracją pozostaje problem rozpoznania, a niekiedy ustalenia kontekstów zarówno literackich, jak i kulturowych, odbioru danego tekstu. Warto zauważyć, że w przypadku recepcji, a także interpretacji mitów w kulturze europejskiej takie właśnie podejście ukształtowało się jeszcze w renesansie i od tej pory można mówić jedynie o jego kolejnych wersjach. Jak już wspomniałam, mity w literaturze kręgu zachodniego były dla odbiorców zarówno czymś swojskim, jak i obcym, a zawarte w nim alegoryczne spiętrzenia możliwych interpretacji należało odczytywać w odniesieniu do obowiązującej tradycji. Tym samym, intersubiektywność stała się ważnym elementem czytania mitów, zanim jeszcze została ona uznana za aspekt literatury jako takiej. Wątki mityczne są i dzisiaj odczytywane jako „nasze”, mimo że mogą wywodzić się „spoza” tego, co potocznie znane. Stąd też czytelników na ogół nie razi swobodny dobór dla nich źródłowych inspiracji, do których należą obecnie przede wszystkim opowieści nordyckie, antyczne, słowiańskie, wreszcie te o proveniencji gnostyckiej. Zestawienie wszystkich tych toposów wymagałoby osobnego opracowania, chciałabym skupić się więc na pewnym wybranym wątku, który stanowi dobrą ilustrację dla przedstawienia specyfiki znaczeń zawartych w opowieści współczesnego mitu w pewnej opozycji do narracji bajkowej.

Dobrym przykładem tej dynamiki przekształceń mitycznych treści wydaje się transformacja rozumienia idei *sacrum* i powiązanej z nią koncepcji czasu. Obydwa te elementy znalazły się w narracji dwóch cykli powieściowych, w których zostały wykorzystane nawiązania do antycznych mitów. Pierwszy z nich, autorstwa Ricka Riordana, opowiada historię Percy'ego, czyli Perseusza Jacksona, współczesnego dwunastolatka żyjącego w Nowym Jorku, syna Posejdona, który odkrywa swoje boskie pochodzenie i zostaje przyjęty do szczególnej wspólnoty podobnych sobie herosów, wybranych przez los i zmuszonych do stawienia czoła niebezpieczeństwom nowej Tytanomachii, a potem niebezpieczeństwu powrotu rządów Gai¹⁹. Miejscem schronienia tych młodych półboskich istot jest surowy obóz, w którym, niczym w szkole przetrwania, nabywają oni rozmaitych sprawności militarnych i skąd, zgodnie ze scenariuszem bohaterskim, wyruszają na niebezpieczne misje, mające prowadzić do przywrócenia porządku, obrony przed złem i chaosem. Cykl drugi to trylogia Suzanne Collins opowiadająca o losach Katniss Everdeen, czternastolatki biorącej udział w krwawych igrzyskach i zwyciężającej w nich dzięki postępowaniu całkowicie wykraczającemu poza typowe dla jej świata²⁰. Katniss nie ma boskich cech, jest tyl-

¹⁹ R. Riordan, seria I: *Percy Jackson i bogowie olimpijscy*, A. Fulińska (tłum.), t. 1: *Złodziej pioruna*; t. 2: *Morze potworów*, Kraków 2009; t. 3: *Kłątwa Tytana*; t. 4: *Bitwa w Labiryncie*, t. 5: *Ostatni Olimpijczyk*, Kraków 2010; seria II: *Olimpijscy bogowie*, t. 1: *Zagubiony heros*, Kraków 2011; t. 2: *Syn Neptuna*; t. 3: *Córka Ateny*, Kraków 2012.

²⁰ S. Collins, t. 1: *Igrzyska śmierci*, t. 2: *W kręgu ognia*, t. 3: *Kosogłos*, M. Hesko-Kołodzińska, P. Budkiewicz (tłum.), Kraków 2011.

ko człowiekiem, jednakże w oczach swoich rodaków staje się Kosogłosem, ptakiem który powstał ze skrzyżowania głoskółki wyhodowanej przez reżim w celu inwigilowania ludności oraz kosów żyjących w stanie naturalnym. Katniss, odwołując się do znaczenia tego symbolu nowego, wyzwolonego z nieludzkiego systemu świata, identyfikuje się z tą właśnie ambiwalentną modyfikacją. Bohaterowie obydwu książek są więc na swój sposób inni, w czym zawiera się także aspekt specyficznej mediacji pomiędzy tym co ludzkie, określone w deterministyczny sposób danymi warunkami i tego co poza nie wykracza, w kierunku niezdefiniowanej jeszcze, ale przeczuwanej wolności. Do tego krótkiego przedstawienia można dodać, że obydwa cykle powieściowe zyskały wielką popularność wśród młodzieży i doczekały się ekranizacji pierwszych tomów w gwiazdorskich obsadach²¹.

Co istotne, z punktu widzenia badań nad narracją, powieści te zostały napisane z perspektywy relacji pierwszoosobowej²². Zastosowanie takiej narracji stało się bardzo istotne z punktu widzenia struktury i znaczeń obydwu powieści. Zwykle tego typu przekaz wiąże się z pewnym umownym ograniczeniem wiedzy o świecie otaczającym, co potęguje wrażenie owej niewiadomej, w jakiej zanurzeni pozostają bohaterowie obydwu opowieści, jednak jednocześnie wzmacnia on ekspresję przekazu, gdyż dzięki takiemu zabiegowi autorzy mogli wprowadzić sugestywne dialogi wewnętrzne, a w trzecim tomie trylogii Collins posłużyła się także zapisem strumienia świadomości. Z pewnością taki tryb prowadzenia narracji przekłada się też na proces utożsamienia odbiorcy z bohaterem literackim, nawet jeżeli doświadczenie życiowe tego ostatniego ma charakter całkowicie fantastyczny. W obydwu przypadkach szczególnie interesujące pozostają próby oddania wewnętrznej racjonalizacji, które pomagają ustalić bohaterom charakter otaczającej ich rzeczywistości, nawet wówczas, gdy jej obraz pozostaje niespójny. Ciekawym uzupełnieniem tej relacji stały się także liczne opisy doznań cielesnych, które przyczyniają się do ukonstytuowania wizji wrogu świata.

Trzeba tutaj zaznaczyć, że obydwie opowieści także bardzo się różnią. Pierwsza jest znacznie obszerniejsza (do tej pory składa się ona z pięciu tomów pierwszej części i trzech drugiej, przy czym autor zapowiedział powstanie kolejnych książek) i została napisana bardzo lekkim, pełnym humoru stylem. Wątki rodem z mitologii antycznej zostały do niej włączone wprost, gdyż opisani w niej bogowie olimpijscy przenieśli się po prostu do centrum współczesnej cywilizacji, czyli do Nowego Jorku, a znana nam wielka mityczna prahistoria zdaje się powtarzać, tyle że w nowych, nieoczekiwanych okolicznościach.

Natomiast trylogia Collins stanowi ponurą, a nawet przerażającą futurystyczną opowieść, noszącą wyraźne cechy dystopii, która mówi o zwyczaju urządzania w świecie przyszłości śmiertelnych igrzysk, przypominających potyczki rzymskich gladiatorów, a organizowanych w konwencji wielkiego dwudziestoczegodzinnego show (Collins

²¹ *Percy Jackson i bogowie olimpijscy*, 2010, reż. Chris Columbus; *Igrzyska śmierci*, 2012, reż. Gary Ross. Na rok 2013 zostały zapowiedziane ekranizacje drugiego tomu zarówno cyklu Riordana, jak i trylogii Collins.

²² Rzecz znamienna, taki sposób opowiadania jest bardzo charakterystyczny dla wielu europejskich narracji zawierających wątki mityczne (wystarczy w tym miejscu wspomnieć choćby *Frankenstein* Mary Shelley czy klasyczne opowieści o wampirach), także współczesne.

przyznała, że zaczęła pisać książkę, oglądając Big Brothera), nadawanego cały czas na żywo przez oficjalny i, o ile czytelnik może się domyślić, jedyny program państwowej telewizji. W trylogii Collins wątki antyczne, nie tylko zresztą mityczne, zostały wykorzystane w bardzo specyficzny sposób. Akcja powieści toczy się w państwie przyszłości, zbudowanym na gruzach Stanów Zjednoczonych po wyniszczającej bratobójczej wojnie. Wiele cech tego tworu przypomina starożytny Rzym – centrum, któremu zostały podporządkowane zbuntowane w wojnie dystrykty. Centrum to nazywa się Kapitol, a wielu jego mieszkańców nosi łacińskie imiona. Jak wspomniałam, tytułowe igrzyska przypominają zawody gladiatorów, chociaż arena, na której się one odbywają, przypomina raczej wirtualny świat z *Matrixa* niż rzymskie stadiony. Do starożytnych igrzysk nawiązuje także nazwa państwa – Panem (w nawiązaniu do okrzyku rzymskiego plebsu *Panem et circenses*). Właściwie jedynym bezpośrednim, chociaż przewrotnym nawiązaniem do mitologii stał się umieszczony pośrodku areny Róg Obfitości, w którym uczestnicy igrzysk mogą znaleźć żywność, lekarstwa, broń i rozmaite przedmioty pomocne do przetrwania, chociaż zdobywanie ich jest śmiertelnie niebezpieczne. Poprzez opowieść przebija się pewien określony wzorzec mityczny, ponieważ losy Katniss zostały przedstawione zgodnie ze schematem charakterystycznym dla opowieści o bohaterach mitycznych. Znajdujemy więc tutaj uniwersalny wzorzec wyprawy, a główna bohaterka jest zarazem wojowniczką, jak i pełną tragizmu zbawczynią świata, który dzięki niej może się odmienić. Nawiązania do mitów – u Riordana bardziej oczywiste, u Collins często ukryte – stanowią w obydwu przypadkach ważny aspekt budowania uniwersalnej narracji o świecie, społeczności i samym bohaterze.

Najbardziej wyrazistym elementem obydwu narracji staje się świat opisywany z perspektywy zaniku tradycyjnie pojmowanego *sacrum*. Bardzo specyficzna jest sytuacja bogów mitycznych w cyklu powieściowym Riordana. Niezależnie od ich mocy i imponującej długowieczności, w istocie to oni podążają za rozwojem świata ludzi, przenosząc swoje siedziby do kolejnych centrów cywilizacyjnych. Głównym niebezpieczeństwem w świecie Percy'ego Jacksona są działania Kronosa, potężnego Tytana, strąconego wprawdzie niegdyś do Tartaru, jednakże ponownie nabierającego sił w nadziei, że uda mu się wrócić i przejąć władzę. Kronos jako władca czasu może nim dość swobodnie manipulować, wydłużając go lub przyspieszając, co pozwala np. reaktywować się mrocznym potworom, które mogą szybciej regenerować swoje siły po przegranych potyczkach. Tym samym, to nie przemijanie, lecz czas, który został pozbawiony swojego rytmu, może stać się dla człowieka największą pułapką. Kolejnym niebezpieczeństwem staje się wyłonienie się bogini Gai, której groźna postać pojawia się w dalszych tomach opowieści. Pragnie ona przywrócić dawny porządek rzeczy, a ponieważ została ona uznana za główne zagrożenie, dlatego przeciwko temu prastaremu bóstwu występują zarówno dawni Olimpijczycy, jak i ich ludzkie dzieci. W powieści ci pradawni, niezwykle groźni bogowie symbolizują rzeczywistość *sacrum*. Jednak wydaje się, że w perspektywie snutej narracji powrót do świata, w którym istniałaby jeszcze pojęta jak u Otta świętość, a bogowie nie byłiby zdesakralizowanymi mocarzami, stanowiłby zaprzeczenie celów wszystkich bohaterów, by-

łoby to zagrożeniem samej racji ich istnienia. W tym kontekście to nie *profanum* staje się niebezpieczne dla człowieka, jakkolwiek nie jest ono również wystarczającym schronieniem przed powracającym archaicznym *sacrum*, nierozpoznanym i całkowicie bezwzględny.

Cechą charakterystyczną świata, w którym rozgrywa się akcja powieści Collins, jest w przeciwieństwie do historii Percy'ego Jacksona brak jakichkolwiek nawiązań do sfery *sacrum*, co jest tym bardziej uderzające, że akcja powieści rozgrywa się w przyszłości na terenie tradycyjnie religijnych Stanów Zjednoczonych. W życiu mieszkańców tego futurystycznego państwa nie istnieje żaden kult – prywatny ani państwowy. Autorka nic nie wspomina o jakichkolwiek rytuałach towarzyszących ważnym momentom życia – narodzinom, zawieraniu małżeństwa czy śmierci. W opisanym świecie można mówić o swoistej wszechobecności *profanum*, a nawet totalnej sekularyzacji. Katniss nigdy nie zwraca się do osobowego boga ani do bezosobowej mocy, jest całkowicie samotna w otaczającej rzeczywistości i zdana wyłącznie na siebie. Nie oznacza to jednak, że w tym świecie zabrakło wątku transcendencji, wyraża się on jednak wyłącznie w przemianach bohaterki, czyli (ze względu na realizację przez nią wzorcowej postaci mitycznego bohatera²³) każdego człowieka, który musi sam sobie wystarczyć w upartym dążeniu do przezwyciężenia własnej słabości i ograniczeń płynących z wrogiego świata. Jak wspomniałam, ten brak choćby intuicji *sacrum* wydaje się szczególnie uderzający w opisie państwa powstałego na gruzach Stanów Zjednoczonych, kojarzonych zazwyczaj z wyjątkowo trwałą i głęboko zakorzoną tradycją religijną.

W obydwu przypadkach opowieść toczy się niejako poza historią. W książkach Rior-dana mamy do czynienia ze schematem powrotu koła czasu – mity wracają w ludzkiej świadomości jako rzeczywistość wypełniająca historię tam, gdzie ona staje się zbyt nowoczesna i na swój sposób pusta, gdyż nie zawiera już sama w sobie żadnej nadziei, żadnego przesłania. W tym ujęciu to mity okazują się jedyną żywą tkanką rzeczywistości, a autor wydaje się mówić, że one zawsze były, są i będą, zmieniają tylko swoją formę, przenoszą się z miejsca na miejsce, jednak nigdy nie zamierają zupełnie.

W powieści Collins sama historia staje się niczym archaiczny mit, w którym nie pojawili się jeszcze żadni bogowie zapewniający ludziom ochronę i bezpieczeństwo – jest ona opowieścią pełną niewiadomych treści i nieskrywanej grozy. Nic nie wiemy przy tym o świecie poza kontynentem amerykańskim – świat Panem jest w specyficzny sposób odizolowany i zamknięty sam dla siebie. To poczucie potęguje swoisty zanik historii – wprawdzie dzieci uczą się w szkołach o genezie Panem, jednakże jest to wiedza zniekształcona przez reżim. Panem chce zatrzymać czas, co jest widoczne nie tylko w nawiązaniu do historii tak dawnej, jakby ona sama była już mitem, ale także w bezpośrednim doświadczeniu, o którym opowiada Katniss. W jej życiu wszystko dzieje się „tu i teraz” i takie podejście nie jest bynajmniej tak charakterystycznym dla duchowości New Age uwzględnieniem codziennej uważności i spełnienia. Świat jest w powieści tym, co jest „tu i teraz”, a Katniss pozostaje zamknięta przez tę sytuację w klaustrofobicznej teraźniejszości, ogra-

²³ Zob. Ł. Trzciński, *Bohater współczesnych mitów*, w: *Mity współczesnej duchowości...*, cyt. wyd., s. 151-160.

niczonoj regułami igrzysk i nieustannym zagrożeniem śmierci²⁴. W tym kontekście terazniejszość nie jest wyzwalająca – stanowi pułapkę, więzienie władzy, która odbiera ludziom przyszłość, a wraz z nią nadzieję. Dopelnieniem tej specyficznej dyktatury terazniejszości stała się arena opisana w trzecim tomie powieści, skonstruowana jak zegar wskazujący ciągle nowy rodzaj śmierci.

Bohaterowie obydwu powieści wchodzą więc ostatecznie w świat paradygmatu takiej gry, w której czas nie otwiera się ku przyszłości, lecz, płynąc w zamkniętych, pozbawionych właściwego cyklu i możliwości otwarcia interwałów, wyznacza kolejne fazy wydarzeń, przy czym zawsze może on wyhamować swój bieg, zatrzymać się lub ruszyć szybciej, ewentualnie zresetować, przy czym taki ruch nie oznacza wyzwolenia, lecz kolejne śmiertelne niebezpieczeństwo.

Warto jeszcze wspomnieć, że w omawianych powieściach znajdujemy bardzo specjalny obraz rodziny, a właściwie specyficznego oddalenia rodziców. Kiedy Percy Jackson dowiaduje się o tym, kim jest jego ojciec i w końcu go poznaje, dalej jest on dla chłopca tak samo nieodgadniony i odległy, a to poznanie niczego nie zmienia w jego postawie. Jednocześnie wydaje się, że i dla boskiego ojca syn pozostaje podobną zagadką²⁵. Ze względu na swoje bezpieczeństwo Percy zostaje oddzielony od matki i musi dawać sobie radę sam. Katniss nie może darować swojej matce oddalenia i jej depresji po stracie męża. Po śmierci ojca dziewczynka jest zmuszona błyskawicznie dorosnąć i stawić czoła niebezpiecznej rzeczywistości. Taki splot okoliczności sprawia, że w obu przypadkach bohaterowie nie mają rodzinnego wsparcia, a więc sami muszą zmierzyć się z nadciągającym chaosem. Istotnym wątkiem łączącym obie postaci jest to, co pozwala im jednak przezwyciężyć przeciwności, zdawałoby się nieuchronnego złego fatum, a jest to miłość. W przypadku Percy'ego związana jest ona z niezrozumiałym, ale wyzwalającym uczuciem pomiędzy nim i ojcem oraz poświęceniem jego matki, natomiast Katniss wygrywa, ponieważ robi to z miłości do siostry, którą pragnie chronić za cenę swego życia.

Podsumowując, trzeba jeszcze stwierdzić, że współczesne mity nie ograniczają się jedynie do utworów literackich, a materiałów do badań, nie tylko w kontekście narracji, lecz także ikonografii, dostarcza cała kultura popularna, w której wątki mityczne występują w pełnej wyrazistości. Jakkolwiek struktura współczesnych bajek i mitów pozostaje niezmienna w stosunku do form tradycyjnych, to treść i sposób przekazu ulegają ciągłym

²⁴ W tym specyficznym kontekście określenie „tu i teraz” pojawia się na kartach tej powieści bardzo często, np.: „Istnieje tylko tu i teraz, i tak już będzie wiecznie, jestem skazana na chłód, strach i wsłuchiwanie się w rozpaczliwe jęki dogorywającego chłopaka”, S. Collins, *Igrzyska śmierci...*, cyt. wyd., s. 319.

²⁵ „Spojrzałem i nie byłem pewny, co zobaczyłem w jego twarzy. Nie było w niej wyraźnego znaku miłości czy aprobaty. Żadnej zachęty. Czulem się jakbym patrzył w głąb oceanu: czasami da się powiedzieć, w jakim jest nastroju, ale zazwyczaj jest nieosiągalny, tajemniczy. Czulem, że Posejdon naprawdę nie wie, co o mnie myśleć. Nie jest pewny czy powinien być dumny z takiego syna jak ja, czy nie. Może to dziwne, ale odpowiadało mi, że zachowywał się z taką rezerwą. Gdyby usiłował przeproszać, powiedział mi, że mnie kocha, albo chociaż się uśmiechnął, byłaby w tym jakaś sztuczność. Jak u tych ziemskich ojców, którzy wymyślają śmieszne wymówki dla swojej wiecznej nieobecności. Jakoś to przeżyję. Poza tym ja też nie byłem jeszcze pewny swoich uczuć do niego”. R. Riordan, *Złodziej pioruna*, A. Fulińska (tłum.), Kraków 2009, s. 326-327.

przemianom. Współczesne bajki można sklasyfikować w sposób stosunkowo prosty, natomiast interpretacja mitów jest znacznie trudniejsza, wykracza poza baśniową konwencję przekazu i staje się narracyjnym komponentem interpretacji świata, w którym *sacrum* pozostaje całkowicie nieobecne lub stanowi zagrożenie, podobnie jak pozbawiona porządku rzeczywistość. Opisana przemiana wątków mitycznych wymaga, moim zdaniem, poważnej refleksji religioznawczej, która posłużyć może zrozumieniu współczesnych przemian kulturowych, szczególnie w sferze religii.

Izabela Trzcińska – MYTH AND NARRATION

Today, the idea of narration belongs to key terms of various branches of the humanistic sciences. Narratology became one of the most impressive methodologies of anthropology. In this paradigm, the myth and its meanings still remain as one of the major problems in today's culture. This problem is being connected with the discovery of relation between myth and fairy tale. Their structures are considered as analogical. Today's fairy tales might be simply classified. However, the interpretation of myth is a complex and hard to make task. It exceeds beyond conventionality of a fairy tale. Myths can be found in youth fantasy literature and are an important part of the interpretation of reality. In this world the sacred remains totally absent or is being considered as dangerous. It is similar to a reality without order and structure.

MACIEJ STRUTYŃSKI
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Wschód czy Zachód? Kościół greckokatolicki w II RP wobec prób latynizacji obrządku

W latach dwudziestych XX wieku Kościół greckokatolicki w Polsce stanął przed pytaniem o tożsamość obrządkową. Konkurowały ze sobą dwa środowiska. Przedstawiciele pierwszego domagali się reform, które zbliżyłyby Cerkiew do Kościoła rzymskokatolickiego. Z drugiej strony byli duchowni, ale także i świeccy, którzy opowiadali się za tzw. bizantynizacją, czyli swoistym powrotem do form obrzędowych sprzed unii Cerkwi prawosławnej z Kościołem łacińskim w Polsce w XVI wieku. Problem, w którą stronę powinien iść Kościół greckokatolicki, nie pojawił się dopiero w XX wieku. Wraz z zawarciem unii w Brześciu w 1596 roku zaczęło dochodzić do przepływu tradycji rzymskokatolickich do wschodniego wyznania. Swoistym momentem kulminacyjnym procesu latynizacji było Synod Zamojski, który miał miejsce w 1720 roku. Wśród dokonywanych zmian było m.in. wprowadzenie cichych mszy, odmawianie różańca, odprowadzanie nabożeństw Gorzkich Żali, Drogi Krzyżowej i uroczystości Bożego Ciała. Z cerkwi usuwano ikonostasy i wprowadzano boczne ołtarze¹.

W XVIII i XIX wieku proces latynizacji został częściowo zahamowany przez sytuację polityczną, w jakiej znalazła się Rzeczpospolita. Rozbiory spowodowały rozbieżności terytorialne Kościoła greckokatolickiego, za czym szły też zmiany w stosunku do niego poszczególnych zaborców. O ile w zaborze austriackim Kościół ten cieszył się swobodą, to polityka carska zmierzała do zlikwidowania unii jako, według Rosji, sztucznego tworu. Dążono do przeprowadzenia tzw. powrotu wiernych grekokatolików do Cerkwi prawosławnej².

Spory o kwestie obrządkowe przechodziły pewną ewolucję. Dotyczyła ona głównie inspiracji ideowych, które miały stać za zmianami. Ponadto w wieku XIX spory dotyczyły

¹ *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, cz. 2, B. Kumor, Z. Obertyński (red.), (b.d.) 1979, s. 280, 299-302, 464-470. Latynizacji towarzyszyła także polonizacja wyrażająca się w przechodzeniu Polaków na obrządek greckokatolicki. Było to spowodowane zawieraniem małżeństw, a także poszukiwaniu kariery kościelnej, zob. tamże, s. 469.

² Takie zjednoczenie Kościoła unickiego z prawosławnym miało miejsce w latach 1839 i 1875. W 1839 roku dokonano kasaty unii na ziemiach białoruskich. W 1875 roku ostatecznie zlikwidowano unię poprzez przyłączenie do Cerkwi prawosławnej w Królestwie Polskim, zob. *Historia Kościoła...*, t. II, cz. I, s. 501-503.

przede wszystkim spraw związanych ze sprawami rytu i tradycji cerkiewnych. W następnym wieku akcent został przeniesiony także na kwestie liturgiczne³.

W XIX wieku ujawnił się niezwykle ważny czynnik polityczny w dyskusjach dotyczących właściwych tradycji cerkiewnych. Galicyjscy zwolennicy bizantynizacji byli przedstawicielami nurtu moskalofilskiego uważającego, iż Rusinów z Rosjanami łączy narodowość. Z drugiej strony także carska Rosja miała swój interes polityczny w podsycaniu takich nastrojów wśród mieszkańców Galicji, która znajdowała się we władzy austro-węgierskiej. Ta akcja nasiliła się zwłaszcza w okresie wzrostu napięcia międzynarodowego przed I wojną światową. Liczne środowiska prawosławne w Rosji prowadziły propagandę na rzecz złączenia grekokatolików z Cerkwią. Utrzymywano, iż sami grekokatolicy dążą do tego. Jeden z rosyjskich przedstawicieli tzw. prawosławnego ruchu, pisał: „Rusini prawosławni i grekokatolicy posługują się kalendarzem juliańskim i obchodzą wszystkie święta wraz z Rosjanami w Rosji. (...) Represje względem Rusinów dotyczą ich wyznania i pragnienia większości powrotu do wiary swych ojców i przejścia na prawosławie; stawia się im wszelakie przeszkody, aczkolwiek konstytucja austriacka przewiduje dla każdego możliwość zmiany wyznania zgodnie ze swymi przekonaniem. Niedawna historia ojca Naumowicza jest tego najlepszą ilustracją. Tym niemniej, prawosławie choć i powoli, ale coraz bardziej się szerzy i wkrótce dokona się całkowite przejście unitów na prawosławie”⁴. Działalność moskalofilów godziła w interesy Kościoła grekokatolickiego oraz monarchii austriackiej. Nie mogła zatem pozostać bez odpowiedzi. Władze państwowe starały się przeciwdziałać propagandzie prawosławnej, gdyż obawiały się wpływu Rosji w wewnętrzne sprawy. Kościół grekokatolicki obawiał się zaś odpływu wiernych. Nie bez znaczenia były też poglądy niektórych duchownych unickich, którzy uważali, iż jedynie ścisły związek z Rzymem pozwoli na ocalenie obrządku grekokatolickiego. W 1911 roku biskup stanisławowski Hryhorij (Grzegorz) Chomyszyn wydał list pasterski *O naprjamach ninisznioj chwili* przestrzegający przed działalnością „schizmatyków”⁵.

Dla bizantynistów wzorem kościelnym, który chcieli wcielać w życie, były tradycje rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Po przeciwnej stronie stali zwolennicy ścisłego związku ze Stolicą Apostolską opowiadający się za niezależnym narodem ukraińskim⁶. Trzeba zauważyć, iż polityczne interpretacje przyjmowania jednej lub drugiej opcji będą obecne w dyskusji prowadzonej w II Rzeczypospolitej. Polityczne uwikłanie tych pojęć rzutowa-

³ S. Stepień, *W poszukiwaniu tożsamości obrządkowej. Bizantynizacja a okcydentalizacja Kościoła grekokatolickiego w okresie międzywojennym*, w: *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, tom 5: *Miejsce i rola Kościoła grekokatolickiego w kościele powszechnym*, S. Stepień (red.), Przemysł 2000, s. 88.

⁴ W. G. Głazow, *Artykuł „Galicja” i skrypt wystąpienia „Wojenno-strategiczny i geograficzny przegląd Galicji*, cyt. za: W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007, s. 173. Wspomniany w tekście ks. Iwan Naumowicz był grekokatolickim duchownym, który postanowił przejść na prawosławie wraz z wiernymi całej gminy Hniliczki. Władze państwowe uznały, iż krok ten był inspirowany przez moskalofilów i oskarżyły go o zdradę stanu w 1881 roku. W 1885 roku przeszedł oficjalnie na prawosławie, zob. W. Osadczy, *Święta Ruś*, cyt. wyd., s. 173-185.

⁵ G. Chomyszyn, *Pasterskie posłanie o naprjamach ninisznioj chwili*, Stanisławów 1911.

⁶ Tamże.

ło na ostrość wypowiedzi. Spory nie miały charakteru wyłącznie wewnątrzkościelnego, lecz angażowały także świeckich członków Kościoła greckokatolickiego.

Należy odpowiedzieć sobie na pytanie, z czym w istocie wiązał się problem latynizacji i bizantynizacji. Stanisław Stępień uznaje, iż nie należy traktować wymiennie terminów latynizacja i okcydentalizacja oraz bizantynizacja i orientalizacja. S. Stępień uważa, iż: „Okcydentalizacja dotyczy (...) norm kulturowych, wpływających na sferę intelektualną, w przypadku Kościoła ma ona bezpośredni wpływ na teologię, sztukę kościelną, rozumienie norm prawnych, wrażliwość religijną oraz metody edukacji religijnej. Latynizacja natomiast odnosi się wyłącznie do form obrządku religijnego, takich jak sposób sprawowania liturgii i nabożeństw paraliturgicznych, form pobożności, treści przepisów prawa kanonicznego i zwyczajowego”⁷. Analogicznie przedstawia się kwestia orientalizacji, która jest pojęciem cywilizacyjnym oraz bizantynizacji, która odnosi się do rytu⁸. Niemniej w dyskusjach, jakie toczyły się w okresie międzywojennym, posługiwano się głównie pojęciami bizantynizacji i latynizacji.

Przedstawiciele obu opcji w odmienny sposób definiowali pojęcie bizantyzm. Józef Slipij w obszernym tekście, drukowanym w kilku numerach „Mety”, wskazywał, iż termin ten można rozumieć dwojako: „Jako twórczy, państwowy czynnik jaki rozwijał się i uległ zniszczeniu po prawie tysiącu lat (...), który należy już do historii, oraz bizantyzm jako stworzona przez państwo kultura, która pozostała w pomnikach literatury i archeologii i stała się podstawą dla kultur narodów, które dostały się pod jej wpływ”⁹. Bronił tradycji bizantyjskiej, która w przekonaniu jej przeciwników stała się synonimem wszystkiego co złe. Ubolewał on także, że takie rozumienie bizantyzmu jest obecne także w słownikach. Przytoczył on przykład, w którym termin ten jest tłumaczony jako oznaczający upadek moralności, spowodowany przez nadmierną wystawność, przesadna dworska etykieta i niegodne człowieka płaszczenie się (płazuństwo)”¹⁰. Przedstawiciele nurtu zachodniego za bizantyzm uznawali wszystko, co w Kościele greckokatolickim było spuścizną prawosławną. Elementy prawosławne oceniali bardzo krytycznie. Nie brak było nawet przejawów wrogości. Nie dopuszczano porównywania Kościoła katolickiego z prawosławnym. Mirosława Papierzyńska-Turek przytacza słowa jednego z duchownych oburzonego takim postępowaniem. W liście do redakcji „Nowej Zorji” napisał, iż: „Takie traktowanie katolickiego Kościoła będącego instytucją boskiego ustanowienia z Kościołem Wschodnim, który poprzez schizmę stał się gałęzią odciętą od żywego pnia, jest dla Kościoła Katolickiego po prostu poniżające”¹¹. Zwolennicy zwiększenia obecności tradycji wschodniej w grekokatolicyzmie wskazywali, że takie rozumienie problemu jest błęd-

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ J. Slipij, *Vyzantyzm jak forma kultury*, „Meta”, 1933, nr 39 (131), s. 3.

¹⁰ Tamże.

¹¹ *Katolycka Cerkwa i wizantyzm*, „Nowa Zoria”, 1928, nr 8, s. 1, cyt. za: M. Papierzyńska-Turek, *Bizantyzm czy łacińskość? Spór o wartości kulturowe w ukraińskiej prasie w Polsce międzywojennej*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, nr 15-16, s. 149.

ne. Uznawano, iż niszczenie dorobku wschodniego chrześcijaństwa oznacza zanegowanie tysiącletniej tradycji słowiańskiego Wschodu i starszej całego Orientu. J. Slipyj zauważał, iż: „bezpodstawny jest pogląd jakoby kultura Wschodu była czymś zasługującym na pogardę i skazanym na śmierć”¹². obrońcy bizantynizmu wskazywali, iż Kościół greckokatolicki zawsze czerpał z obu źródeł i żądanie odcięcia się od tradycji wschodniej uznawano za niemożliwe. Przypominano, iż także papieże popierali zachowywanie wschodnich zwyczajów. Uważano, że bizantynizacja obrządku powinna być oparta na rekonstrukcji starszych form w sposób ewolucyjny. Efektem tego procesu miała być m.in. niwelacja zewnętrznych różnic pomiędzy Kościołem greckokatolickim a Cerkwią prawosławną¹³. Analogicznie latynizacja miała przybliżyć Kościół wschodni do łacińskiego. Argumentowano, iż dzięki silniejszemu związkowi z Kościołem łacińskim uda się umocnić odrębność od Cerkwi prawosławnej. Można także zauważyć, iż niektórzy zwolennicy latynizacji patrzyli na nią przez pryzmat podkreślenia cywilizacyjnego związku z Zachodem. Z kolei niejako trzecim uczestnikiem dyskusji o kwestiach obrządkowych były władze II RP, dla których proces latynizacji był korzystny z uwagi na odseparowanie Kościoła greckokatolickiego od wpływów prawosławnych.

Tematem, który budził największe kontrowersje, była kwestia wprowadzenia celibatu duchownych. Wśród innych problemów wymieniano także dążenia do zmiany kalendarza z juliańskiego na gregoriański¹⁴.

Jednym z głównych przeciwników bizantynizacji Kościoła był biskup Stanisławowski G. Chomyszyn. Wielokrotnie wypowiadał się na tematy związane z ruchem dążącym do zwiększenia wpływów prawosławnych w Kościele greckokatolickim. Bliskie było mu zwłaszcza zagadnienie celibatu duchownych. W jednym ze swoich listów pasterskich podjął się próby zdefiniowania pojęcia bizantynizm i ukazania jego genezy w Kościele. Czasu jego narodzin nie upatrywał jednakże w dyskusjach obrządkowych w XIX wieku, lecz widział je w istnieniu swego sposobu myślenia i wierzenia obecnego od czasów starożytnych. Ten sposób myślenia zauważał u faryzeuszów, którzy zwracali uwagę na zewnętrzną formę religii, a pomijali całkowicie życie wewnętrzne. Swoje prawo po-

¹² J. Slipyj, *Vyzantynizm jak forma kultury*, „Meta”, 1933, nr 42 (134), s. 3.

¹³ S. Stepień, *Kościół greckokatolicki w II Rzeczypospolitej*, „Znaki Czasu”, 1990, nr 18, s. 142. Autor podaje, iż w katedrze św. Jura we Lwowie (siedzibie arcybiskupa A. Szeptyckiego) usunięto boczne ołtarze oraz zaprzestano używać monstrancji.

¹⁴ Badacze nie są zgodni co do ustalenia wyraźnych elementów latynizacyjnych. S. Stepień uważa, iż kwestii celibatu i kalendarza nie należy uważać za przejawy latynizacji, choć można zauważyć u niego zmianę poglądów. W artykule z 1990 roku zarówno wprowadzenie celibatu, zmianę kalendarza oraz zewnętrzne upodobnienie nabożeństwa do łacińskiego uznawał za latynizację. W późniejszej pracy wyłącza z tej listy reformę kalendarza i celibat, zob. S. Stepień, *Kościół...*, cyt. wyd., s. 141-142; tenże, *W poszukiwaniu...*, cyt. wyd., s. 98-99. Natomiast A. Kubasik jednoznacznie uznaje wprowadzenie celibatu i kalendarza za przejaw latynizacji, zob. A. Kubasik, *Biskup Hryhorij Chomyszyn jako zwolennik pełnego zbliżenia obrządku greckokatolickiego z Kościołem rzymskokatolickim*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 2009, nr 20, s. 483-486. Podobne stanowisko zajmuje ukraiński badacz O. I. Jehreszij, zob. O. I. Jehreszij, *Jepyskop Hryhorij Chmyszyn. Portret religijno-cerkowno i hromadsko-politycznoho diijacza*, Ivano – Frankivsk 2006.

stawili, jak zauważał stanisławowski biskup, ponad prawem bożym¹⁵. Przedstawił on także ducha bizantyjstwa na przykładzie losów św. Jana Złotoustego, który w wyniku intryg, także osób duchownych, został skazany na wygnanie. Przedkładanie spraw ziemskich ponad duchowe było przyczyną, według bp. Chomyszyna, rozejścia się Wschodu i Zachodu. Według niego Kościół na Wschodzie zbyt zbliżył się do władzy świeckiej i zaniedbał sprawy ducha chrześcijańskiego. Zwracano więcej uwagi na kwestię formy religii niż jej wewnętrznej treści. Podporządkowanie władzy państwowej zatruło prawdziwą religię i, jak stwierdził biskup Chomyszyn: „głową cerkwi na Wschodzie został świecki władca, powstał ceszaropapizm, który jest podobny do dziwadła, bo ma ludzkie ciało i głowę zwierzęcą”¹⁶. Jednym słowem stanisławowski hierarcha upatrywał w bizantyjskiej relacji państwowo-kościelnej początku późniejszych problemów Kościoła greckokatolickiego. Bizantyzm miał dla niego zasadniczo wyłącznie negatywne konotacje. Zresztą sam bizantyzm nie skończył się wraz ze zdobyciem przez Turków osmańskich Konstantynopola w 1453 roku.

Cesaropapizm władcy zaznaczył się także w carskiej Rosji, zwłaszcza w postaci Najświętszego Synodu, instytucji powołanej przez Piotra Wielkiego. Biskup Chomyszyn był zdania, iż kolejnym wcieleniem idei bizantyzmu jest bolszewizm. Na pytanie, czym jest bolszewizm – odpowiadał, iż jest on: „Najwyższym wykwarem, posuniętym do samego końca, konsekwentnie zrealizowanym przeszczepieniem bizantyzmu do Rosji. (...) można powiedzieć, że bolszewizm jest kolejnym ogniwem łańcucha, którego pierwszym ogniwem była sekta faryzejska”¹⁷.

Biskup zauważał analogię pomiędzy zachowaniem Cerkwi prawosławnej a bolszewikami. Ta pierwsza zwalczała Kościół katolicki, a bolszewizm zwalcza wszystkie religie. Innym ważnym aspektem walki z tendencjami moskalofilskimi w Galicji była kwestia etniczna. Zostało już wspomniane, iż Rosja zainteresowana była w podkreślaniu tożsamości narodowej Rosjan i Rusinów (Ukraińców).

M. Pogodin, prof. Uniw. Moskiewskiego pisał w duchu słowianofilskim: „mieszkańcy Galicji i północno-wschodnich Węgier, naszego starodawnego najznakomitszego księstwa halickiego są najprawdziwsi Rosjanie, tacy sami Rosjanie, jakich możemy zobaczyć w Poławie albo Czernichowie, nasi krewni bracia, którzy noszą nasze imię, rozmawiają naszym językiem, wyznają naszą wiarę, mają wspólną z nami historię, prawdziwi Rosjanie, którzy znoszą potrójne, poczwórne jarzmo – Niemców, Polaków, Żydów, katolicyzmu, i z goryczą narzekają na naszą obojętność”¹⁸. Takie wypowiedzi służyły podkreśleniu kulturowej i religijnej łączności obu narodów oraz wspólnego pochodzenia.

Można powiedzieć, iż ta polityka była kontynuacją zapoczątkowaną przez Księstwo Moskiewskie „zbierania ziem ruskich”. Rzecz jasna z perspektywy Ukraińców gali-

¹⁵ H. Chomyszyn, *Pro Vyzantijstwo*, Stanisławów 1931, s. 4.

¹⁶ Tamże, s. 9.

¹⁷ Tamże, s. 14.

¹⁸ M. Pogodin, *Soczynienia, t. IV, Istoryko-politecziskija pisma i zapisku wprodożeniju krymskoj wojny 1853-1874*, Moskwa 1874, cyt. za: W. Osadczy, *Święta...*, cyt. wyd., s. 287.

cyjskich polityka ta oznaczała perspektywę dostania się pod władzę rosyjską i rusyfikację. Stąd wynikały głosy sprzeciwu. Greckokatolicki władca jednoznacznie odrzucił takie próby utożsamiania Rosjan i Ukraińców. W swoim liście pasterskim stwierdził, iż: „Naród ukraiński nie jest tym samym narodem, co rosyjski. Wprawdzie są z jednego pnia słowiańskiego, ale Ukraińcy i Rosjanie to odrębne od siebie gałęzie, podobnie jak Polacy, Czesi, Chorwaci, Bułgarzy i pozostałe narody słowiańskie i dlatego nie można powiedzieć, że Ukraińcy i Rosjanie to ten sam naród (...). Naród ukraiński nie żył się z rosyjskimi carskimi tradycjami, on nigdy nie żył się z rosyjskim nacjonalizmem (...). I dlatego, aby zaznaczyć tym mocniej swoją odrębność od narodu i państwa rosyjskiego, zmienił on nawet swoją historyczną nazwę Ruś, Rusini na Ukraina, Ukraińcy. Naród ten bardziej skłania się ku Zachodowi niż do Wschodu, jego mowa, jego cała kultura i psychika jest całkiem odmienna od narodu rosyjskiego”¹⁹. Wniosek, jaki z tego płynie, jest taki, iż Ukrainę i grekokatolicyzm od Rosji i prawosławia różni więcej niż łączy. Zatem nie można zaakceptować prób zbliżania obrządku grekokatolickiego do prawosławnego. Można powiedzieć, iż środowiska przeciwnie bizantynizacji widziały w niej w pewnym sensie „konia trojańskiego”.

Dobitne akcentowanie różnic miało za zadanie ugruntowanie przekonania wśród wiernych, że Kościół grekokatolicki podąża swoją drogą i nie jest właściwe adaptowanie tradycji rosyjskiego prawosławia. Zwolennicy bizantynizacji głosili, iż ich działania są skierowane na oczyszczenie tradycji z obcych, łacińskich, naleciałości. Ukraiński biskup uważał, iż nawet powrót do zwyczajów wczesnochrześcijańskich byłby nieskuteczny, gdyż wówczas tradycje dopiero się kształtowały. Dodał on również przewrotnie, iż jedynym wyjściem jest powrót do zwyczajów faryzeuszy, którzy mieli wszystko bardzo szczegółowo sformalizowane²⁰. Ponadto próba przywrócenia pewnych zwyczajów prawosławnych w istocie może być drogą do oderwania się od Kościoła katolickiego. Biskup Chomyszyn uważał, iż jest to bardzo realne zagrożenie. Według jego oceny: „Nie chcę posądzać, że zwolennicy bizantynizacji świadomie dążą do schizmy, ale twierdzę, że duch bizantynizmu, jak pokazuje doświadczenie i historia, dąży do schizmy i kończy jako schizma”²¹.

Warto zauważyć jeszcze jeden aspekt sporu o bizantynizację. Przedstawiciele Kościoła grekokatolickiego z niepokojem przyjęli powołanie do życia w Polsce obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, tzw. neounii. Uważano, iż kwestia polityczna przeważała nad religijną. Neounia funkcjonowała na północno-wschodnich terenach Polski. Rząd II RP nie zgodził się na podporządkowanie obrządku bizantyjsko-słowiańskiego hierarchii grekokatolickiej, obawiając się penetracji tych terenów przez ukraiński nacjonalizm. W efekcie neounia podlegała hierarchii Kościoła rzymsko-katolickiego²². Stanisławowski biskup stwierdził z goryczą, iż: „polskie kręgi, które kiedyś nie mogły znieść rosyjskiego ducha,

¹⁹ Tamże, s. 17.

²⁰ Tamże, s. 28. Podkreślał także, że zwyczaje łacińskie, które są obecne w Kościele, zostały przyjęte dobrowolnie i wierni je pokochali, zob. tamże, s. 29.

²¹ Tamże, s. 27. Mówiąc o schizmie bp. Chomyszyn ma na myśli Cerkiew prawosławną.

²² B. Łomacz, *Neounia*, „Więź”, 1983, nr 1 (291), s. 83; zob. też F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (neounia)*, Lublin 1999.

które nienawidziły rosyjskiej obrzędowości, teraz tę samą obrzędowość wprowadzają w formie »wschodnio-słowiańskiego« obrzędu i tym się szczycą»²³. Powstanie obrządku bizantyjsko-słowiańskiego i podporządkowanie go *de facto* Kościołowi łacińskiemu zostało odebrane przez Kościół greckokatolicki jako brak zaufania do niego. Biskup G. Chomyszyn wskazywał także na niewłaściwe nazwanie nowego obrządku. „Bizantyjski” odnosi się według niego do nazwy: „Bizancjum, które było bardziej ośrodkiem intryg i machinacji »cerkiewnych« ludzi wschodu, niż ogniskiem prawdziwego cerkiewno-religijnego kultu»²⁴. Powstanie obrządku bizantyjsko-słowiańskiego skomplikowało sytuację w relacjach pomiędzy wyznaniem a państwem. Rząd II RP nie chciał rozwoju Kościoła greckokatolickiego. Było to spowodowane przyczynami wyłącznie politycznymi. Część duchowieństwa greckokatolickiego sprzyjała separatystycznym dążeniom nacjonalistów ukraińskich. Nie należy zapominać, że w okresie międzywojennym południowo-wschodnie kresy Rzeczypospolitej charakteryzowały się niezwykle złożonym spłotem kwestii narodowych i wyznaniowych²⁵. Kościół greckokatolicki postrzegany był, zarówno przez Polaków, jak i Ukraińców, jako narodowy Kościół ukraiński. Stąd brały się częste konflikty polityczne. I tak jak to zostało wspomniane wcześniej, także w dyskusje dotyczące obrządków wchodziła polityka. Problemy związane z bizantynizacją i latynizacją były wywołane odmiennymi wizjami Kościoła greckokatolickiego.

W dniu 24 sierpnia 1919 roku obecni na konferencji hierarchowie Kościoła greckokatolickiego zdecydowali, aby we wrześniu odbyć specjalne posiedzenie poświęcone kwestii obowiązkowego zaprowadzenia celibatu księży. W dniu 20 września tego samego roku decyzją trzech dostojników kościelnych: metropolity lwowskiego Andrzeja Szeptyckiego, biskupa stanisławowskiego H. Chomyszyna oraz biskupa przemyskiego Józefa Kocyłowskiego ogłoszono, że od tej chwili wyświęceni będą bezzenni. O. Jehreszj wskazuje, że decyzję tę podjęto, aby nie dopuścić do utraty wpływu Cerkwi na galicyjskie społeczeństwo. Chodziło także o przeciwdziałaniu upadku autorytetu duchownych²⁶. Jehreszj uważa, iż Cerkiew greckokatolicka musiała w ten sposób zareagować w obliczu narastających problemów społeczno-politycznych wywołanych m.in. przez konflikt I wojny światowej i konflikt polsko-ukraiński. Wydarzenia te spowodowały pojawienie się radykalnych ideologii, które doprowadziły do polaryzacji w społeczeństwie. Mowa tu o komunizmie i nacjonalizmie²⁷. W następnym roku po konferencji trzech biskupów, jedynie biskup Chomyszyn zaczął konsekwentnie wprowadzać celibat wśród duchownych swojej diecezji. Spotkało się to z protestami wiernych. W 1922 roku Towarzystwo Apostoła Pa-

²³ H. Chomyszyn, *Pro Vyzantijstwo*, cyt. wyd., s. 31.

²⁴ Tamże, s. 26.

²⁵ Zob. F. Rzemieniuk, *Walki polityczne greckokatolickiego duchowieństwa o niepodległość Ukrainy w okresie II Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Siedlce 2003; Z. Konieczny, *Stosunek duchowieństwa greckokatolickiego do Polski i Polaków w okresie wojny polsko-ukraińskiej w 1918-1919 roku*, w: *Materiały i studia z dziejów stosunków polsko-ukraińskich*, B. Grott (red.), Kraków 2008, s. 4363; L. Kulińska, *Działalność terrorystyczna i sabotażowa nacjonalistycznych organizacji ukraińskich w Polsce w latach 1922-1939*, Kraków 2009, s. 489-537.

²⁶ O. Jehreszj, *Jepyskop Hryhorij Chmyszyn*, cyt. wyd., s. 54.

²⁷ Tamże.

wła wystosowało do Rzymu skargę na biskupa Chomyszyna. Podpisało ją 957 duchownych. Celibat z kolei popierało powstałe z inspiracji biskupa stanisławowskiego Towarzystwo Bezzennych Księży im. Świętego Jozafata²⁸. Spór rozgorzał na nowo w 1925 roku, gdy na wprowadzenie celibatu zdecydował się biskup J. Kocyłowski.

Władysław stanisławowski kwestii celibatu poświęcił uwagę w swojej pracy *Problem ukraiński*, która ukazała się w 1932 roku. Przed omówieniem wartości celibatu dokonuje krytyki życia religijnego Ukraińców, wskazując na ich powierzchowność i niezrozumienie ich sensu. Pisał on, iż: „Obluda orientalizmu jest główną przyczyną, że trzymamy się formy, a nie zwracamy uwagi na treść. (...) Przyjęliśmy formę wiary, a życiową treść wypełniamy swymi wymysłami, tradycjami i zwyczajami, które sprzeciwiają się nieraz nadprzyrodzonemu prawu Bożemu”²⁹. Bp. Chomyszyn stwierdził też, że wierni pomimo deklarowania przywiązania do wiary katolickiej nie ufają Stolicy Apostolskiej. Była to jedna z oznak, zauważanego przez Chomyszyna, braku autorytetu duchownych wśród społeczeństwa. Wierni nie zauważają duchowej roli, jaką ma spełniać kapłan, lecz oczekują od niego zaangażowania w życie polityczne i po tym go oceniają. W *Problemie ukraińskim* tak to zostało przedstawione: „Papieża uważamy za najwyższego szefa Kościoła, niejako w znaczeniu ludzkim, a nie traktujemy go po myśli zasad wiary, jako Zastępcę Chrystusa na ziemi. Biskup o tyle ma u nas znaczenie i popularność, o ile idzie po myśli świeckich przywódców-patriotów, o ile schlebia naszym nacjonalistycznym tradycjom i świętościom, o ile patronuje akcji różnego rodzaju komitetów nacjonalistycznych, o ile milczy albo toleruje ich uchybienia”³⁰. Dla biskupa stanisławowskiego jednym z problemów duszpasterskich było upolitycznienie wiary. Ponadto dostrzegał, a wiązał to z brakiem celibatu, nieobecność autentycznego powołania wśród kandydatów do stanu duchownego. Także i tu zauważał on brak pogłębionego namysłu duchowego. Biskup był zdania, iż: „u nas traktuje się kapłaństwo ze strony materialnej, cielesnej, doczesnej i jako wygodny stan. Kandydat stanu duchownego, wstępujący do seminarjum, nie zdaje sobie sprawy z ważności i odpowiedzialności urzędu kapłańskiego. W seminarjum dostaje bezpłatnie mieszkanie, światło, opał, wikt, obsługę, słowem całe utrzymanie. Po ukończeniu seminarjum ma ponadto dostać jeszcze żonę, posag i całą wyprawę, a potem posadę duszpasterską, która wedle jego mniemania nie wymaga większego trudu, jak tylko odprawić w niedzielę i święto nabożeństwo, a w dniu powszednie spełniać funkcje parafjalne, oczywiście za datki w naturze i dochody w pieniądzu”³¹.

²⁸ S. Stępień, *Kościół greckokatolicki...*, cyt. wyd., s. 138-139.

²⁹ *Problem ukraiński. Napisał dla duchowieństwa i świeckiej inteligencji narodu ukraińskiego Grzegorz Chomyszyn Biskup stanisławowski*, Warszawa 1932. Listy pasterskie biskupów greckokatolickich pisane były w języku ukraińskim. Ta praca została przetłumaczona i opublikowana na łamach periodyku konserwatywnego „Nasza Przyszłość”. Redakcja wychodziła z założenia, że postawa biskupa Chomyszyna dobrze rokuje sprawie porozumienia polsko-ukraińskiego. O kwestii ukraińskiej na łamach „Naszej Przyszłości”, zob. W. Mich, *Publicystyka polityczna „Naszej Przyszłości” 1930-1939*, Lublin 2009, s. 452-502.

³⁰ *Problem...*, cyt. wyd., s. 61. Zachowano pisownię oryginału. Zasadnicza część *Problemu ukraińskiego* poświęcona była krytyce nacjonalizmu ukraińskiego.

³¹ Tamże, s. 69-70.

Wprowadzenie bezżenności miało spowodować, iż kapłani więcej czasu poświęcą życiu duchowemu. Obrazowo zostało to opisane jako przedkładanie ojcstwa przyrodzonnemu nad duchowe. Upadek duchowy, zmateralizowanie kleru odbija się na kondycji religijnej i moralnej całego społeczeństwa. Także sami duchowni nie potrafią stworzyć między sobą wspólnoty, gdyż zaprzęta ich życie rodzinne, doczesne, co zostało wyrażone przez ukraińskiego duchownego w ten sposób: „Tak samo, jak kler żonaty jest podzielony między żonę a Chrystusa, tak też jest podzielony i między sobą”³².

Prawdziwe kapłaństwo zawiera w sobie element ofiary, czego brak u kleru żonatego. Rezygnacji z życia osobistego i poświęcenia swego życia Bogu³³. Biskup dostrzegał różnicę pozycji duchowieństwa w Kościele rzymskokatolickim. Dzięki temu Kościół łaciński rozwija się duchowo. Świadczy o tym liczba świętych katolickich. W innej pracy pisał, iż co roku Stolica Apostolska wynosi na ołtarze świętych, natomiast: „na Wschodzie, odkąd oderwał się od Piotrowej Skąły, nie ma żadnych świętych, chyba tylko ci, których ukoronował car rosyjski”³⁴. Natomiast w Kościele unickim jest tylko św. Jozafat, który w dodatku jest przez wiernych lekceważony. Siłą Kościoła łacińskiego jest celibat, który ma głębokie znaczenie duchowe, według bp. Chomyszyna. Kościół jako instytucja bosko-ludzka może przechodzić przez trudności, ale nie upadnie. Duchowny katolicki czuje się rzeczywistą jego częścią: „Kapłan w organizmie Kościoła katolickiego jest nie tylko zwykłą komórką, ale również jednym z przewodników życia Chrystusowego i dlatego obowiązany jest jak najsilniej żyć się z tym organizmem, ażeby mógł w zupełności sam przejąć się życiem Chrystusa, i w zupełności działać i w pełni życie to rozprowadzać po duszach ludzkich. Jednakowoż kapłan żonaty nie może tego w pełni wykonać, bo jest on podzielony między żoną a Chrystusem, a w ślad za tem i między Chrystusem w Jego zbiorowem, mistycznym ciele, tj. Kościele katolickim”³⁵. Wrogość do wprowadzenia celibatu biskup tłumaczył „zgniłym konserwatyzmem”, który zwraca uwagę na nieistotne zwyczaje i upatruje w nich istoty odrębności Kościoła wschodniego. Podkreślił on prawdziwe znaczenie obrzędowości: „Nabożeństwa i praktyki religijne w Kościele katolickim nie są łacińskie ale katolickie. Tak samo celibat kleru nie jest łaciński, ale katolicki”³⁶. Władysław Chomyszyn uważał, że opór wobec zmian wynika z uprzedzeń do Kościoła łacińskiego. W ten sposób bronił ich, prezentując jako katolickie, a nie wyłącznie rzymskie zwyczaje.

Metropolita lwowski abp. A. Szeptycki, mimo wcześniejszej zgody, nie był do końca przekonany do wprowadzenia obowiązkowego celibatu wśród duchownych. Zaliczany jest on raczej do zwolenników bizantynizacji obrządku greckokatolickiego. Arcybisku-

³² Tamże, s. 62. Taki separatyzm duchownych prowadzi do rozluźnienia dyscypliny kościelnej.

³³ „Kler żonaty przyciemnił i poniekąd zwichnął prawdziwe zrozumienie powołania i przeznaczenia kapłaństwa, którego zadaniem jest nie tylko rozbudzać i podtrzymywać życie duchowe, ale jest ono również wyrazem ofiary”. Tamże, s. 69. Wskazywał także, że sama nazwa duchownego „świaszczennyk” (poświęcony) odnosi się do ofiary, tamże.

³⁴ *Katolicyzm czy subiektywizm i psychiczna wdacza. „Winiec” antycelibatnoi borotby. Widpowid Jeremiji Teoogowi. Napysał Preoswjaczenyj Hryhorij Chomyszyn, Stanisławów 1931*, s. 23.

³⁵ *Problem...*, cyt. wyd., s. 59.

³⁶ *Katolicyzm...*, cyt. wyd., s. 33.

powi bliska była myśl o prowadzeniu misji w Rosji, dlatego był zwolennikiem unikania w obrządku elementów proveniencji łacińskiej lub mogącymi być za takie uważane. Dla przyszłych wiernych z Rosji ważna była forma obrządkowa, którą znają. Abp. Szeptycki odróżniał właściwy bizantyzm od niepożądanego. W liście pasterskim z 1931 roku pisał on: „Bizancjum nadało naszemu obrządkowi jego definitywną formę (...). Jeśli tak, to czy możemy nazwać bizantyzmem tylko to co jest niedobrego w tradycji bizantyjskiej Cerkwi? Oczywiście, w tej tradycji jest schizma Focjusza i Cerulariusza, w tej tradycji jest (...) cesaropapizm. To wszystko, oczywiście odrzucamy i osądzamy. Ale czy można te sądy i odrzucenia zwrócić do całego obrządku i tak samo odrzucić obrządek jak schizmę?”³⁷. Metropolita lwowski stał na stanowisku, iż należy zachować wszystko co wartościowe, a unikać błędnej latynizacji obrzędów. Zbytne zbliżanie obrzędów Cerkwi greckokatolickiej do Kościoła łacińskiego może spowodować, iż plany pozyskania wiernych Cerkwi prawosławnej nie powiodą się. W cytowanym liście pasterskim stwierdzał on, iż: „Jednak we wszystkich sprawach musimy sumiennie i z dbałością zachowywać wszystkie, choćby najdrobniejsze obrzędy i możliwie jak najbliżej przystosować je do tradycyjnej wschodniej obrzędowej formy, która u nas niestety przez niedbalstwo powoli zanika”³⁸. To wszystko ma znaczenie dla pracy na rzecz zjednoczenia chrześcijan Wschodu i Zachodu. Cel ten został wyraźnie wyartykułowany: „Duch katolicki, posłuch dla katolickiego Kościoła i potrzeba bycia gotowym na wezwanie, kiedy przyjdzie pracować dla naszych niezjednoczonych braci wymaga od nas, abyśmy byli obrzędowcami i nie tylko wiernie zachowywali obowiązujące [zwyczaje – M. S.], ale abyśmy odnowili nasze właściwe tradycyjne zwyczaje, które częściowo albo całkowicie zaniknęły”³⁹. Metropolita Szeptycki zdawał sobie sprawę, iż z perspektywy wschodnich chrześcijan, obrządek greckokatolicki daleko odszedł od swoich źródeł. Dlatego arcybiskup, myśląc o misji na wschodzie wśród prawosławnych Ukraińców i Rosjan, musiał brać to pod uwagę. Nie oznaczało to swoistej rusyfikacji Kościoła greckokatolickiego. Michał Wawrzonek w swojej pracy poświęconej ekumenicznej działalności abp. Szeptyckiego stwierdza, że metropolita uważał, iż naturalna forma wschodniej obrzędowości na Ukrainie kształtowała się w okresie od czasów Rusi Kijowskiej do okresu działalności metropolity Piotra Mohyły. Do zniekształceń doszło za czasów rosyjskich, kiedy prawosławie stało się ideologią państwową⁴⁰. Inspiracją dla zwierzchnika Kościoła greckokatolickiego była tradycja mohylańska. W swojej myśli ekumenicznej inspirował się także ideami Iwana Gagarina oraz Włodzimierza Sołowjowa⁴¹. Przeciwnicy bizantynizacji obawiali się, iż w wyniku działań orientalistów to rosyjskie prawosławie uzyska znaczny wpływ na Kościół greckokatolicki. W ich ocenie zatem mógłby nastąpić odwrotny proces – bizantynistów nie nawróci prawosławnych do jed-

³⁷ *Pastyrske posłannja Mytropolity Andreja do duchowwenstwa pro obrjadowi sprawy*, 13 IV 1931, w: *Mytropolyt Andrej Szeptyckij, Pastyrski posłannja*, t. II, 1918-1939, Lwów 2009, s.85.

³⁸ Tamże, s. 83.

³⁹ Tamże, s. 84.

⁴⁰ M. Wawrzonek, *Ekumeniczna dijalnist mytropolity Andrija Szeptyckoho w Ukraini ta Rosiji*, Rzym 2006, s. 193.

⁴¹ Tamże, s. 194.

ności z Kościołem katolickim, ale dojdzie do odejścia grekokatolików do Cerkwi prawosławnej. Metropolita A. Szeptycki nie widział takiego zagrożenia. Według niego szukanie własnych tradycji powinno skutkować ożywieniem ducha religijnego. Zauważał, iż także w kościele łacińskim dochodziło do powstawania idei przeciwnych duchowi katolickiemu i Kościół rzymskokatolicki musiał z tych naleciałości oczyszczać się. Metropolita lwowski wspominał m.in. galikanizm, józefinizm oraz amerykańizm⁴². Poza nadzieją na pozyskanie prawosławia abp Szeptycki uważał, iż duchowość wschodnia ma swoją samoistną wartość i nie można jej przekreślać. Zwłaszcza należy chronić liturgię przed zażyczeniami łacińskimi, a także rosyjskimi⁴³.

Kolejną kwestią, która powodowała rozdziewięki pomiędzy zwolennikami latynizacji i bizantynizacji jest problem reformy kalendarza, czyli przejście z kalendarza juliańskiego na gregoriański. Zwolennikiem wprowadzenia tej zmiany było środowisko, a najsilniej on sam, skupione wokół ordynariusza stanisławowskiego G. Chomyszyna. W 1916 roku wydał on list pasterski, w którym poruszył ten temat. Zmianę kalendarza wpisał on w spór pomiędzy bizantynistami i zwolennikami zbliżenia Kościoła łacińskiego. Władysław uważał, iż duch bizantynizmu powoduje opór w przyjęciu kalendarza gregoriańskiego. W swoim posłaniu pisał: „Gdybyśmy żyli pełnym duchem katolickim, gdybyśmy mieli prawdziwy zmysł i smak katolicki, gdyby katolicyzm był w nas jasno pojęty i sprecyzowany, wtedy z pewnością ocenilibyśmy należycie każdą sprawę katolicką i odczuwalibyśmy do żywego każdą akcję katolicką. Wtedy z pewnością wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego byłoby sprawą samą przez siebie zrozumiałą i poważaną”⁴⁴. Uważał ponadto, iż środowiska ukraińskie sprzeciwiające się wprowadzeniu tej zmiany stawia ich w jednym rzędzie z moskalofilami⁴⁵. Wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego w diecezji stanisławowskiej spotkało się z nieprzychylnymi reakcjami części wiernych. Biskup Chomyszyn zauważył, iż niektórzy posunęli się do pewnej formy denuncjacji, ogłaszając, że wydanie listu nie było skonsultowane ani z władzami państwowymi, ani z naczelnym dowództwem armii⁴⁶. Ordynariusz stanisławowski odpowiedział, iż odpowiedzialność za Kościół i wiernych spoczywa w rękach biskupa i duchowieństwa, a nie redaktorów czasopism oraz świeckich komitetów⁴⁷.

Zwolennicy kalendarza juliańskiego dowodzili, iż za utrzymaniem go w mocy, prócz tradycji chrześcijaństwa wschodniego, przemawia także to, że wierni są do niego przyzwyczajeni i według niego odmierzany jest m.in. czas prac polowych na wsiach. Kwestia

⁴² *Pasterskie...*, cyt. wyd., s. 86.

⁴³ M. Rostek w swoim artykule wymienia obszerną listę zmian, które zostały wprowadzone do obrządku greckokatolickiego, zob. M. Rostek, *Metropolita Andrzej Szeptycki wobec tradycji bizantyjskich*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 1996-1997, t. V/VI, s. 198. Wśród tych zmian są m.in. brak ikonostasu, obecność stacji drogi krzyżowej, obecność instrumentów muzycznych, wygląd oficjalnego stroju duchownego, kult świętego serca Jezusa, wystawianie Najświętszego Sakramentu w monstrancji itp. Tamże.

⁴⁴ G. Chomyszyn, *Posłanie pasterskie o podwyższeniu za dobri i swjati sprawy*, Stanisławów 1916, s. 12.

⁴⁵ Tamże, s. 18.

⁴⁶ *Dodatok w*: tamże, s. 27.

⁴⁷ Tamże, s. 30.

zmiany kalendarza dyskutowana była nie tylko w okresie międzywojennym. Także w wieku XIX był to temat poruszany zwłaszcza w związku z dyskusją o problemie tożsamości narodowej Rusinów/Ukraińców.

Oleh Pawłyszyn zauważa, iż zwolennicy zmiany kalendarza, nie ze sfer kościelnych, wysuwali także argument natury gospodarczej. Uważano, iż istniejący dualizm w stosowaniu kalendarza przyczynia się do ekonomicznego zacofania kraju⁴⁸. Jak się wydaje, sprawa reformy kalendarza w większym stopniu zainteresowała świeckie kręgi społeczeństwa ukraińskiego niż duchowne. Nie oznacza to bynajmniej, iż reforma ta nie spotkała się z niechęcią. Także wśród zwolenników nie było jednomyślności. Nie negując zasadności wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego, uważano, że nie nadszedł jeszcze na to odpowiedni czas. Przeciwnikami zmian byli: Instytut Stauropigialny we Lwowie, Towarzystwo św. Pawła Apostoła, wpływowa Ukraińska Partia Narodowo-Demokratyczna⁴⁹. Można powiedzieć, iż idea bpa Chomyszyna spotkała się z rezerwą, a nawet z wrogością.

Z pewnością jednym z argumentów przeciwko reformie kalendarza w środowisku ukraińskim mogło być poparcie jej przez Polaków mieszkających w Galicji. Ukazujące się we Lwowie czasopismo „Wiek Nowy” uznało, iż głównym celem zmiany kalendarza było pokonanie „moskwofilstwa i skłonności do schizmy”⁵⁰. Mniejszość ukraińska mogła obawiać się, że reforma kalendarza może być korzystna dla państwa polskiego. W tym kontekście, w odczuciu Ukraińców, wiązało się to z próbą oderwania ich od własnych tradycji, swoistego wykorzenia. Sytuacja na kresach południowo-wschodnich II RP była napięta. Ukraińcy byli bardzo nieufni do działalności rządu polskiego. Na łamach prasy ukraińskiej często można było znaleźć słowa niezadowolenia z działalności polskiej administracji w Galicji Wschodniej. Podkreślano, iż nie liczy się ona z potrzebami i interesami mniejszości ukraińskiej. To powodowało, iż ukraińska ocena sytuacji społeczno-politycznej była zafałszowana.

Problem bizantynizacji i latynizacji obrządku Kościoła greckokatolickiego stanowił niezwykle ważne zagadnienie w dyskusji kościelnej w okresie międzywojennym. Dyskusja ta zaktywizowała także świeckich wiernych, którzy często zabierali w niej głos. Spór o orientację obrządkową dotyczył pytania o przyszłość Kościoła greckokatolickiego i o jego tożsamość. Nie zapominajmy, iż od czasu unii w Brześciu Cerkiew greckokatolicka starała się wyraźnie określić się. Uczestniczenie w tradycjach chrześcijaństwa wschodniego oraz zachodniego spowodowało, iż Kościół zaczął patrzeć na siebie jako na syntezę obu tych elementów, starając się czerpać z nich to, co jego przedstawiciele uważali za najwar-

⁴⁸ O. Pawłyszyn, *Z istoriji wprowadzhennja hryhoriańskoho kalendarja w cerkowne žyttja ukraińciw: kalendarna reforma jepyskopa Hryhorija Chomyszyna*, http://chtyvo.org.ua/authors/Pavlyshyn_Oleh/Z_istorii_vprovadzhennia_hryhorianskoho_kalendara [dostęp: 10 V 2011].

⁴⁹ Ukraińska Partia Narodowo-Demokratyczna powstała w 1899 roku, w 1919 przekształciła się w Ukraińską Partię Pracy. W UPND wśród czołowych działaczy jedynie S. Tomaszewski poparł zmiany. Pisał on, iż: „W rzeczywistości szerokie masy już dawno instynktownie odczuwały ciężar swojego historycznego kalendarza jako upośledzenie kościelne, narodowe, społeczne i ekonomiczne”. S. Tomaszewski, *Reforma kalendarja i cerkwy. Słowo do prychylnikiw i protywnikiw hryhoriańskoho czyslenja času*, „Dilo”, 1916, nr 1-2, za: O. Pawłyszyn, *Z istoriji*, cyt. wyd.

⁵⁰ Tamże.

tościowsze. Siłą rzeczy zachowanie pozycji centrum nie było łatwe. Niemalże przez cały czas istniały tendencje do szukania bliższych więzi z Rzymem lub Konstantynopolem czy też Moskwą. Dlatego musiało prowadzić to do wewnętrznych sporów. W okresie II RP wśród biskupów greckokatolickich w niezwykle wyraźny sposób dał o sobie znać spór o wizję Kościoła. Ze strony biskupa stanisławowskiego G. Chomyszyna widać było dążenie do zbliżenia Kościoła do Kościoła łacińskiego w celu zwiększenia jego dyscypliny. Z kolei metropolita lwowski abp A. Szeptycki uważał za konieczne powrót do tradycji wschodniego chrześcijaństwa, upatrując w tym szansę na rozprzestrzenienie unii na terytoryj prawosławia.

Maciej Strutyński – EAST OR WEST? GREEK CATHOLIC CHURCH IN THE SECOND REPUBLIC AGAINST ATTEMPTS LATINIZATION OF THE RITE

During the interwar period the Greek-Catholic church in Poland was moved by the debate on the presence of Latin tradition in the Eastern Rite, led by the clergy and the secular believers. Some stressed the need of assimilation between the Greek- and Roman-Catholic churches (introduction of celibacy for clerics, adoption of Gregorian calendar). Others thought that Greek-Catholic rite should return to its orthodox roots. The discussion about the Greek-Catholic tradition had also political aspects. The government of Polish 2nd Republic supported the attempts to westernize the rite in hopes that the Church would become closely connected to the Polish state.

KRZYSZTOF PILARCZYK
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Pomiędzy religią a polityką. Wokół wartości wniesionych przez Jana Pawła II do dialogu katolicko-judaistycznego

Przeszło pięćdziesiąt lat temu, 11 października 1962 roku, rozpoczął się II Sobór Watykański. Bez wątpienia doprowadził on do przełomu w wielu sferach życia religijnego, społecznego i politycznego, w tym na nowo określił relacje Kościoła katolickiego względem innych religii. Pamiętając, że chrześcijanie stanowią obecnie ponad dwa miliardy, a katolicy ponad miliard w przeszło siedmiomiliardowej społeczności ludzkiej, to skromny co do wielkości i rangi dokument Vaticanum II zatytułowany *Nostra aetate* (pełna nazwa: *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*) wyznaczał nowy program układania koegzystencji pomiędzy wyznawcami różnych religii opartej na zapomnianych przez wieki zasadach, które odkryto w dążeniu *ad fontes* wpisanym w ówczesne kościelne *aggiornamento*.

W niniejszym artykule zostanie skupiona uwaga głównie na wybranych politycznych uwarunkowaniach dialogu religijnego pomiędzy katolicyzmem a judaizmem w okresie pontyfikatu Jana Pawła II. Siłą rzeczy niezbędne stało się przywołanie w nim tych konotacji z okresu bezpośrednio go poprzedzającego, aby dostrzec, jakie dziedzictwo w tym zakresie przejmował papież-Polak nazwany później człowiekiem dialogu i jak je rozwijał oraz co wniósł szczególnego w dialog międzyreligijny, który niemal zawsze prowadzony jest na styku religii i polityki.

I

Kościół katolicki w momencie rozpoczęcia II Soboru Watykańskiego posiadał zupełnie odmienny stosunek niż obecnie do istniejących poza chrześcijaństwem religii. Szczególna relacja istniała między nim a judaizmem. To ona ukierunkowała myślenie zarówno przygotowujących sobór, jak i jego uczestników. Chciano, aby sobór określił stosunek Ko-

ścioła katolickiego do Żydów, szczególnie wyznawców judaizmu. Dopiero później rozszerzono tę perspektywę na wyznawców innych religii, co w końcu – po długich dyskusjach – znalazło wyraz w soborowej *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*.

Można zapytać, dlaczego istniała taka potrzeba odniesienia się Kościoła katolickiego do religii, z którą chrześcijaństwo łączyło swój rodowód, a przez wieki narosły między nimi głębokie podziały nie tylko natury religijnej (doktrynalnej), ale społecznej, kulturowej i politycznej. Otóż, przyczyna była najpierw historyczna. Od zakończenia II wojny światowej do otwarcia Vaticanum II minęło nieco ponad 17 lat. Wciąż żywa była pamięć o przeszło 70 mln ofiar (żołnierzy i cywilów), w tym o kilku milionach wymordowanych Żydów w sercu chrześcijańskiej Europy. Te historyczne fakty skłaniały do refleksji natury religijno-moralnej: jak mogło do tego dojść i na ile za to winę ponoszą chrześcijanie, zwłaszcza w kontekście szerzącego się przez wieki w chrześcijańskich państwach antyjudajizmu i antysemityzmu. Inspirować do tego mogła książka Th. Adorno i M. Horkheimera *Dialektyka oświecenia*¹, w której autorzy, snując refleksje nad przyczynami szoah, wskazali na antysemityzm jako przyczynę masowego mordu Żydów, jakiego dokonano w Europie wzburzonej konfliktami etnicznymi i zmianami społeczno-ekonomicznymi. Według nich, Żydzi stali się ofiarą buntu drobnego mieszczaństwa i chłopów przeciwko kapitalizmowi². Intelktualiści chrześcijańscy sformułowali na ten temat swoją diagnozę. Według nich nazizm, główny sprawca wojennej i żydowskiej tragedii, nie miał rodowodu chrześcijańskiego, niemniej rozwijał się w krajach, w których chrześcijanie byli większością, trafiając na podatny grunt społeczny, obarczony wielowiekowymi znamionami antysemityzmu i antyjudajizmu. Wielu chrześcijan, nie radząc sobie z tym problemem, masowo występowało ze wspólnot kościelnych, dając tym wyraz dezaprobaty wobec milczenia i zaniechania działań przez swoich zwierzchników i współwyznawców. Inni podjęli zdecydowane działania na rzecz zapobieżenia na przyszłość podobnym tragediom. Do nich należały wspólnoty protestanckie, których przedstawiciele latem 1947 r. w szwajcarskim Seelisbergu na Międzynarodowym Nadzwyczajnym Kongresie Chrześcijan i Żydów wypracowali zasady programu edukacyjnego zmierzającego do zwalczania antysemityzmu i promocji dialogu międzyreligijnego³. Nie był to jednak głos Kościoła katolickiego, który zrywałby z dotychczasowym jego nauczaniem i praktyką. Katolicy uczestniczyli w kongresie tylko w roli obserwatorów. Niemniej zaczynał tworzyć się klimat do zweryfikowania przez katolicyzm własnej doktryny i praktyki względem Żydów i judaizmu. Nie był to proces łatwy. Już na jego początku stanęła kwestia powstania państwa izraelskiego. Watykan był zdecydowanie przeciwny przyjętemu przez ONZ w 1947 roku planowi podziału Palestyny na państwo arabskie i żydowskie. Nie wyraził nawet apro-

¹ Th. Adorno, M. Horkheimera, *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 1994 [1947].

² Motywy te później rozwinęła H. Arendt. Zob. *Korzenie totalitaryzmu*, 1951, tłum. pol. poza cenzurą 1989, nowe wydanie, t. 1-2, Warszawa 1993.

³ Zob. U. Reck, *Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Wandel und Neuentwicklung*, Freiburg am Breisgau 1990, s. 60; G. Ignatowski, *Pięćdziesiąt lat temu w Seelisbergu*, „Wież”, 1997, nr 5, s. 63-68; M. Horoszewicz, *Półwiecze Karty Seelisberskiej*, „Maqom”, 1997, nr 2, s. 49-64.

baty dla zawartego w tym planie umiędzynarodowienia Jerozolimy i Betlejem jako *corpus separatum*. Popierał natomiast powstanie niepodległej Palestyny, ustanawiając w lutym 1948 roku delegaturę apostolską we wschodniej Jerozolimie. Kierował nią msgr Testa, który publicznie dawał wyraz swym nadziejom, że ONZ zmieni decyzję i Palestyna stanie się państwem federalnym, a więc bez wyraźnej żydowskiej tożsamości. Natomiast Jerozolima z chrześcijańskimi miejscami świętymi na jego terytorium będzie posiadała status międzynarodowy. Poparcie dla projektu umiędzynarodowienia Jerozolimy wyraził sam papież Pius XII w encyklice *Auspicia quaedam*⁴ z 1 maja 1948 roku, na dwa tygodnie przed ogłoszeniem niepodległości Izraela. Koncepcja ta została rozwinięta w dwóch następnych encyklikach papieskich, *In multiplicibus* z października 1948 i w *Redemptoris nostri*⁵ z kwietnia 1949 roku. Stolica Apostolska nie była także zainteresowana kontaktami z nowo powstałym żydowskim państwem. Delegacja izraelskiego ministerstwa, która przybyła do Rzymu we wrześniu 1948 roku, nie została w Watykanie przyjęta. Przeszkodą do uznania państwowości Izraela przez Watykan były względy teologiczne i stosunek Watykanu do Ziemi Świętej, którą uznawano za szczególną własność chrześcijan. Watykan nie krył obawy, że ustanowienie Izraela groziło obniżeniem liczby chrześcijan w Ziemi Świętej, co zresztą później (zwłaszcza obecnie) w pełni się potwierdziło. Ponadto wyrażał zaniepokojenie o bezpieczeństwo miejsc świętych w obliczu konfliktu między Żydami a Arabami. Warunkiem, od którego Watykan uzależniał też uznanie Izraela, było określenie uznanych prawem międzynarodowym granic państwa.

Mimo tych przeciwności duch Seelisbergu znajdował rezonans w nielicznych środowiskach katolickich, które podjęły pierwsze próby wdrożenia tych zasad w konkretne programy edukacyjne na różnych poziomach kształcenia. W nauczaniu ogólnokościelnym nie znalazło to jednak wyrazu. Niemniej ciążyła nad Kościołem katolickim swoista przestroga sformułowana przez kard. Jules-Géraund Saliège z Tuluzy, który pisał: „Gdy obraz Żyda morderczego, Żyda zakłamanego, Żyda zdradzieckiego utrwali się w umyśle naszego dziecka, jakże dorosły może później w innym świetle widzieć swego żydowskiego współobywatela?”⁶. Zapewne ten głos i wiele innych dochodzących do papieża Jana XXIII i później do jego następcy Pawła VI wzięto pod uwagę przy formułowaniu oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego wyrażonego w soborowej deklaracji *Nostra aetate*, do której ostatecznej formy przyczynił się w dużym stopniu kard. Agostino Bea. Przy jej opracowaniu nie obyło się bez napięć i kontrowersji, w tym także mających uwarunkowania polityczne. W środowisku uczestników soboru rozdawano ulotki, które głosiły, że Bea to „brudny Żyd”, a Jan XXIII „dał się oslepić przez »Międzynarodówkę Judeo-Masońską«”; że biskupi opowiadający się za soborowym dokumentem zmieniającym stosunek Kościoła do Żydów byli opłacani „złotem żydowskim”; że pewni uczestnicy soboru utracili wiarę i „szerzą fałszywą doktrynę” – owi „Żydzi-konwertyci raz jeszcze starają się zniszczyć

⁴ Zob. „L'Osservatore Romano”, 3-4 maja 1948; „Acta Apostolicae Sedis” (dalej: AAS) 40: 1948, s. 169-172.

⁵ Zob. „L'Osservatore Romano”, 17 kwietnia 1949; AAS 41: 1949, s. 161-164.

⁶ Cyt. za: M. Horoszewicz, *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001, s. 286.

boskie dzieło". Treść ulotek świadczyła, że ich autorzy mają jakieś poparcie części członków kurii rzymskiej, a nawet niektórych ojców soboru, nie mówiąc już o państwach arabskich z obszaru Bliskiego Wschodu⁷. Zmiana stosunku Kościoła do Żydów nie oznaczała jednak otwarcia nowego rozdziału w relacjach Stolicy Apostolskiej do Państwa Izraela, o czym świadczyła wizyta papieża Pawła VI w Ziemi Świętej na początku roku 1964, w czasie której wręcz ostentacyjnie demonstrowano względem niego dystans polityczny. Papież ani razu nie użył w swych przemówieniach jego nazwy, co w medialnych komentarzach politycznych podkreślano, a spotkanie z prezydentem Izraela w Megiddo miało charakter prywatnej wizyty⁸.

Mimo tych przeciwności deklaracja *Nostre aetate* została przyjęta, a wraz z nią na nowo określone relacje Kościoła katolickiego z judaizmem (*sic*: tego terminu w niej nie znajdziemy) i Żydami. Warto przypomnieć, co nowego wniósł w swym nauczaniu II Sobór Watykański: przypomniał duchową więź między Kościołem a ludem żydowskim; uznał, że Kościół otrzymał „objawienie Starego Testamentu” za pośrednictwem tego ludu, z którym Bóg „postanowił zawrzeć Stare Przymierze”; potwierdził judaistyczne korzenie chrześcijaństwa, poczynawszy od żydowskiego pochodzenia Jezusa, Maryi Panny i wszystkich apostołów; obwieścił, że Bóg nie żałuje uczynionych darów i powołań, a Żydzi pozostają „bardzo drodzy Bogu”; zaznaczył, że tym, co wydarzyło się w męce Chrystusa, nie można obwiniać ani bez różnicowania wszystkich Żydów podówczas żyjących, ani Żydów dzisiejszych; oznajmił, że Żydzi nie są ani odrzuceni, ani przeklęci przez Boga; ogłosił wyparcie się przez Kościół nienawiści, prześladowań oraz przejawów antysemityzmu w jakimkolwiek czasie i z czyjejkolwiek strony; poparł wzajemne zrozumienie i szacunek przez studia biblijne czy teologiczne oraz braterskie dialogi⁹.

Przełom uczyniony przez Vaticanum II jest dopiero dostrzegalny, gdy uwzględni się wielowiekowe złe stosunki między chrześcijanami a żydami, które zaczęły się już w pierwszych dziesięcioleciach Kościoła. Sama deklaracja nie była w stanie ich naprawić. Nie likwidowała też groźnego antysemityzmu, ani oskarżeń Żydów o bogobójstwo obecnych pośród chrześcijan, ale nie można było ich już łączyć z oficjalnym i zatwierdzonym nauczaniem katolickim. Dokonany przełom w nauczaniu Kościoła tworzył przede wszystkim nową perspektywę na przyszłość, która wzajemne relacje między katolicyzmem i judaizmem ujmowała w pojęcie – dialog, którego wcześniej nie używano. Nawet nie posługiwał się nim Jan XXIII. Pojawiło się dopiero w encyklice *Ecclesiam suam* (łac. *colloquium*) Pawła VI.

Deklaracja *Nostra aetate*, będąca bez wątpienia aktem historycznym, kończyła minioną epokę dziejów Kościoła naznaczoną prześladowaniami Żydów, ich ekspulsjami z różnych państw Europy, fanatyzmem, krucjatami i wojnami religijnymi. Cezura z nią związana otwierała zarazem długi proces (trwa on nadal) przebudowy mentalności katolików

⁷ Tamże, s. 297-298.

⁸ Zob. *Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa*, Città del Vaticano 1964.

⁹ Tak to sformułował z perspektywy dwudziestu lat po soborze Gerhard Riegner, przewodniczący Światowego Kongresu Żydów. Zob. G. Riegner, *Nostra aetate: Twenty Years After*, w: *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue, 1970-1985*, Città del Vaticano 1988, s. 277-278.

i urzeczywistnienia religijnych stosunków z judaizmem w nowym duchu. Te cele wpisywały się zarazem w wielką reformę Kościoła, której priorytety wyznaczał papież Paweł VI. Z jego inicjatywy w pierwszych posoborowych latach organizowano przede wszystkim struktury kościelne odpowiedzialne za realizację celów częściowych tej reformy.

Sprawami dialogu z judaizmem zajmowały się najpierw dwie instytucje watykańskie, Centrum Dialogu i Informacji Judeo-Chrześcijańskiej (1965) i Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, tylko dlatego, że na jego czele stał kard. Agostino Bea. W 1970 roku powstał Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności, obejmujący pierwotnie po pięciu członków z każdej strony. Miał on pobudzać wzajemne zrozumienie między obydwoma wspólnotami religijnymi i promować współpracę w dziedzinach je obchodzących z uwzględnieniem obszarów „konfliktowych” oraz kwestii wynikających z sytuacji bliskowschodniej¹⁰. Wyłoniony zespół koordynacyjny miał spotykać się zazwyczaj corocznie, przygotowując program przyszłych spotkań. W 1974 roku papież Paweł VI powołał Komisję do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem przyłączoną do Sekretariatu Jedności Chrześcijan. To sprawiało, że sprawy dotyczące dialogu z judaizmem otrzymały w strukturze kurii rzymskiej status specjalny.

Niemniej na przeszkodzie w jego zawiązaniu i rozwijaniu stanęły zaraz po soborze wydarzenia polityczne, które skutkowały napięciem na linii Watykan – Izrael. Powstałe zagrożenie na Bliskim Wschodzie, z powodu rozpoczęcia przez Izrael w 1967 roku wojny, określanej później mianem sześciodniowej, skłoniło papieża Pawła VI do wystosowania listu do prezydenta Izraela (w nim po raz pierwszy użyta zostanie w dokumencie watykańskim nazwa „Izrael”) z apelem o przerwanie walk, które mogły doprowadzić do zniszczenia świętych miejsc w Ziemi Świętej. Apel okazał się wówczas bezskuteczny, podobnie jak przedstawiona pod koniec czerwca 1967 roku przez ambasadora Watykanu przy ONZ propozycja – ostatnia tego typu ze strony Stolicy Apostolskiej – by Jerozolimę, zjednoczoną po aneksji jej wschodniej części przez Izrael, umiędzynarodowić. Tego samego dnia, gdy w ONZ watykański ambasador składał swą propozycję, Paweł VI w wystąpieniu przed kolegium kardynałów zaproponował, by miastu nadać „statut międzynarodowy”, co oznaczało radykalny zwrot w polityce kościelnej względem Izraela. Propozycja nadania „statusu” sformułowana jeszcze przez Piusa XII oznaczała bowiem powołanie „zarządu międzynarodowego”, co w praktyce miało prowadzić do zniesienia izraelskiej suwerenności nad Jerozolimą. „Statut” natomiast sugerował uregulowanie prawne w ramach istniejącej (czyli izraelskiej) suwerenności. Zmiana w watykańskiej polityce nie pociągała za sobą formalnego zaakceptowania przez Watykan izraelskiej zwierzchności nad wschodnią częścią miasta ani też uznania zachodniej jego części za izraelską stolicę. W tych sprawach Watykan zajmował takie samo stanowisko jak cała społeczność międzynarodowa. Jedyna zmiana polegała na tym, że Stolica Apostolska uznała za możliwe rozwiązanie uwzględniające jakąś formę izraelskiej suwerenności¹¹.

¹⁰ Zob. G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 82-90.

¹¹ Zob. K. Pilarczyk, *Szoah – cezura w nauczaniu Kościoła o Żydach...*, „Studia Judaica”, 2005, nr 1-2, s. 157-158.

Nowe realia powstałe po wojnie sześciodniowej znalazły odbicie w oficjalnej wizycie w Watykanie ówczesnego szefa izraelskiego MSZ Abby Ebana, złożonej w październiku 1969 roku. Watykański komunikat z tego spotkania był zaskakujący. Nie wspomniano w nim ani o „statucie” dla Jerozolimy, ani o „statusie”, lecz jedynie o jej „świętym i jedynym” charakterze. Papież zastrzegł, że stanowisko Watykanu wynika jedynie ze względów religijnych i humanitarnych, jak również z pragnienia ustanowienia trwałego i sprawiedliwego pokoju. Nuncjatura w Bejrucie, komentując tę wizytę dla krajów arabskich, oświadczyła, że nie oznacza ona ani uznania Izraela przez Stolicę Apostolską, ani zmiany polityki w kwestii Jerozolimy.

Nieco ponad trzy lata później wizytę w Watykanie złożyła premier Izraela Golda Meir (15 stycznia 1973)¹². Obserwatorzy twierdzili, że przebiegała ona w serdecznej atmosferze. Również ton komunikatu watykańskiego Sekretariatu Stanu po wizycie był pozytywny. Paweł VI miał mówić o historii i cierpieniach narodu żydowskiego, losach uchodźców (palestyńskich, choć nazwa ta nie padła w komunikacie) i sytuacji miejsc świętych, premier zaś o izraelskiej woli pokoju i o zagrożeniach terroryzmem. Watykańskie biuro prasowe wydało jednak komunikat nieodpowiadający charakterowi wizyty, sprowadzając ją do odwiedzin papieża przez prywatną osobę G. Meir, co oznaczało brak zmian w polityce Watykanu wobec Izraela, tym bardziej że na Bliskim Wschodzie sprawa uchodźców palestyńskich zaczęła odgrywać coraz większą rolę, ponieważ Izrael negował wówczas samo istnienie narodu palestyńskiego, a tym samym jego zbiorowych praw politycznych.

Jesienią 1974 roku Izrael został większością głosów (kraje bloku sowieckiego, arabskie i rozwijające się) zawieszony w prawach członka UNESCO. Watykan, choć nie wprost, opowiedział się za jego powrotem do tej organizacji. Także jesienią 1975 roku Stolica Apostolska potępiła rezolucję ONZ, uznającą syjonizm za formę rasizmu (rezolucja została odwołana dopiero w 1992 roku). Zapewne w Watykanie istniała na ten temat różnica zdań, ponieważ w lutym 1976 roku obradująca w Trypolisie konferencja katolicko-islamska poparła rezolucję, domagającą się praw dla Palestyńczyków i podkreślającą arabski charakter Jerozolimy. Po interwencji izraelskiego ambasadora w Rzymie, który kontaktował się w tej sprawie z Watykanem, deklaracja została odwołana.

Ostatnim aktem dyplomatycznym papieża Pawła VI wobec Izraela było przyjęcie szefa izraelskiego MSZ Mosze Dajana w styczniu 1978 roku. Ma ono znaczenie w rozwoju bilateralnych stosunków izraelsko-watykańskich, ponieważ papież, mówiąc o warunkach pokoju na Bliskim Wschodzie, po raz pierwszy użył słowa „bezpieczeństwo”. To słowo-klucz, stosowane często w izraelskiej argumentacji politycznej, teraz użyte przez Watykan dowodziło, że uznaje on uprawnione racje bezpieczeństwa Izraela i konieczne będzie wzięcie ich pod uwagę w dalszych rokowaniach.

¹² Zob. G. Ignatowski, *Audycja Pawła VI dla Goldy Meir i jej znaczenie dla relacji katolicko-żydowskich*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, K. Pilarczyk (red.), t. 5, Kraków 2010, s. 303-310.

II

W takie dziedzictwo dialogu z judaizmem i relacji Watykanu z państwem Izrael wszedł Jan Paweł II, obejmując 16 października 1978 roku urząd biskupa Rzymu i zwierzchnika całego Kościoła katolickiego. Jego pontyfikat trwający blisko ćwierćwiecze znamionują w relacjach do judaizmu takie wydarzenia, jak wizyta w rzymskiej synagodze, dieśiątki spotkań z przedstawicielami gmin żydowskich w krajach, do których pielgrzymował, nawiązanie stosunków dyplomatycznych z państwem Izrael (1993), pielgrzymka do Ziemi Świętej (Izraela i Autonomii Palestyńskiej) w roku jubileuszowym 2000. Do budowania nowych relacji z Żydami i judaizmem wniósł także Karol Wojtyła osobiste doświadczenie sięgające najwcześniejszych lat życia w rodzinnym mieście Wadowicach, w którym żydzi i chrześcijanie żyli w bliskości, a potem doświadczenie II wojny światowej i zagłady Żydów¹³. Bez jego przywołania zaangażowanie Jana Pawła II w realizację nauczania Vaticanum II oraz dwóch jego poprzedników, Jana XXIII i Pawła VI, byłoby niezrozumiałe. Papież Wojtyła nie stworzył fundamentów dialogu katolicko-judaistycznego, bo jest to dzieło II Soboru Watykańskiego, ale był jego wybitnym posoborowym architektem, angażującym się osobiście w jego prowadzenie i przewyżczając liczne trudności pojawiających się na drodze do jego realizacji.

Nieraz w tym niezwykłym przedsięwzięciu przychodziło Janowi Pawłowi II oscylować pomiędzy religią a polityką, choć pragnął być przede wszystkim przywódcą religijnym, który prowadzi dialog religijny i jest jego moderatorem. Był jednocześnie głową państwa Watykan, a przez przywódców państw postrzegany w czasie pielgrzymek pastoralnych jako jego polityczny zwierzchnik. Poza tym niejednokrotnie Żydzi – partnerzy dialogu międzyreligijnego stawiali postulaty natury politycznej, unikając w rozmowach tematów *stricte* religijnych. Dominował w nich zwłaszcza problem odpowiedzialności za szoah (zagładę) i antysemityzm oraz ziemi Izraela (Erec Israel) – domyślnie uznania przez Watykan państwa Izrael. Pozostańmy przy tych wątkach dialogu, które w jego historii przeplatają się, i przyjrzyjmy się im, ukazując przed jakimi dylematami stawał Jan Paweł II, angażując się w ich rozwiązanie czy rozświetlanie.

Już w jednym z pierwszych przemówień papież przypomniał światu o eksterminacji Żydów. Uczynił to 7 czerwca 1979 roku w czasie swoich odwiedzin na terenie dawnego hitlerowskiego obozu zagłady Auschwitz-Birkenau. Wrócił do niego jeszcze raz w styczniu 2005 roku w przesłaniu z okazji 60. rocznicy wyzwolenia tegoż obozu, przypominając, że „nie wolno nikomu przejść obojętnie wobec tragedii Szoah.

Ta próba planowego wyniszczenia całego narodu kładzie się cieniem na Europie i na całym świecie; jest zbrodnią, która na zawsze splamiła historię ludzkości. Niech przynajmniej dzisiaj i na przyszłość będzie przestroga: nie można ulegać ideologiom, które uspra-

¹³ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w Instytucie Pamięci Yad Vashem*, w: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978-2005*, W. Chrostowski (zebr. i oprac.), Warszawa 2005, s. 286.

wiedliwiąją możliwość deptania godności człowieka odmiennością jego rasy, koloru skóry, języka czy religii”¹⁴.

Te wystąpienia papieskie nie korespondowały jednak z krzepnącą coraz bardziej w środowisku Żydów amerykańskich i izraelskich ideologią holokaustu, ponieważ za każdym razem Jan Paweł II podkreślał fakt, że w czasie II wojny światowej na całkowite wyniszczenie, obok Żydów, skazani zostali przez Hitlera także Romowie, a największą ofiarę krwi złożyli Rosjanie i wielu innych ludzi różnych narodowości, o czym przypominają tablice w muzeum oświęcimskim. Wróciło to stwierdzenie jeszcze raz w dokumencie Komisji do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem zatytułowanym *Pamiętamy: refleksje nad Szoah* z 1998 roku, w którym napisano, że „Kościół katolicki potępia więc każde prześladowania skierowane przeciwko wszystkim ludziom lub jakiejś grupie osób, gdziekolwiek i kiedykolwiek miałyby one miejsce. Kościół absolutnie potępia wszelkie formy ludobójstwa, jak również ideologie rasistowskie, które do nich prowadzą. Spoglądając wstecz na mijające stulecia, jesteśmy głęboko zasmuceni przemocą, którą ogarnięte są całe grupy ludzi i narodów. Pamiętamy zwłaszcza masakrę mieszkańców Armenii, niezliczone ofiary na Ukrainie, które zginęły na Ukrainie w latach trzydziestych, ludobójstwo dokonane na narodzie cygańskim, które to prześladowania były również rezultatem szerzenia idei rasistowskich, a także podobne tragedie, które dokonały się w Ameryce, Afryce i na Bałkanach. Nie wolno nam także zapomnieć milionów ofiar totalitarnej ideologii w Związku Radzieckim, w Chinach, Kambodży i w wielu innych miejscach. Nie możemy też zapomnieć dramatu, jaki jest udziałem Bliskiego Wschodu, dramatu, którego okoliczności są dobrze znane. Nawet w czasie, gdy piszemy te słowa, »wiele istot ludzkich pada ofiarą współbraci«”¹⁵.

Komisja w tym samym dokumencie stwierdziła, że szoah to „jeden z najważniejszych faktów w historii naszego stulecia, który do dzisiaj zmusza nas do myślenia”. W dziejach narodu żydowskiego to najgorszy okres cierpień zadanych jego członkom tylko dlatego, że byli Żydami. Fakt, że dokonano tego w Europie, w krajach o dawnej cywilizacji chrześcijańskiej, skłania – jak napisano w dokumencie – do stawiania pytania o zależność między prześladowaniem nazistowskim a postawami, jakie w ciągu stuleci przyjmowali chrześcijanie wobec żydów. W ocenie autorów dokumentu, bilans tych relacji jest dla chrześcijan całkowicie negatywny i domaga się wyciągnięcia z tego wniosków. Niemniej – jak podkreślono – nie ma bezpośredniego związku pomiędzy antyjudazmem, który wpisywał się w wieki koegzystencji chrześcijan i żydów (za niego chrześcijanie winę ponoszą) a antysemityzmem nazistowskim, który doprowadził do szoah. Ideologia narodowosocjalistyczna odrzuciła bowiem rzeczywistość transcendentną jako źródło życia i kryterium dobra moralnego, dezawuuując w konsekwencji chrześcijaństwo. Antysemityzm hitlerowców

¹⁴ Jan Paweł II, *Nawet w otchłani cierpienia może zwyciężać miłość. Przesłanie papieskie z okazji 60. rocznicy wyzwolenia obozu w Oświęcimiu-Brzezince*, „L'Osservatore Romano”, 2005, nr 3, s. 10 [wyd. pl.].

¹⁵ *Pamiętamy: refleksje nad Szoah*, Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, „Studia Judaica”, 1998, nr 1, s. 77. Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego* (15 stycznia 1994), AAS 86: 1994, s. 816.

miał zatem źródła pozachrześcijańskie, a oni sami nie wahali się walczyć także z Kościołem i prześladować jego członków.

Katolicka refleksja nad szoah, inspirująca do podejmowania dialogu z judaizmem, napotykała na liczne przeszkody w dążeniu do stabilizacji kontaktów religijnych z Żydami. Jedną z większych było uczynienie przez Izrael z Jerozolimy „wiecznej i niepodzielnej” stolicy. Ustawa proklamująca to poddana została ostrej papieskiej krytyce. Stosunki watykańsko-izraelskie pogorszyły się jeszcze bardziej w związku z wojną w Libanie i przyjęciu przez papieża ewakuowanego z Bejrutu Jasera Arafata we wrześniu 1982 roku. Izraelska opinia publiczna uznała to za gest niewybaczalny. Doszło wówczas do wymiany oskarżeń między rządem izraelskim a Watykanem, najostrzejszych od powstania Izraela.

Jan Paweł II w sposób ogólny odniósł się do Jerozolimy w ogłoszonym w 1984 roku liście apostolskim *Redemptoris Anno*, w którym zarazem napisał: „Dla ludu żydowskiego, który żyje w państwie Izrael i który przechowuje świadectwa swej historii i wiary, prosimy o pożądane bezpieczeństwo i należyty spokój, który jest niezaprzeczalnym prawem każdego narodu oraz warunkiem do życia i postępu każdego społeczeństwa”¹⁶.

Ponownie Jan Paweł II powrócił do zarzuconej po cichu formuły o „międzynarodowo gwarantowanym statucie” dla Jerozolimy w 1985 roku w czasie wizyty w Watykanie premiera Izraela Szimona Peresa. Strona izraelska odebrała to jako próbę przywrócenia koncepcji umiędzynarodowienia miasta. Papież jednocześnie coraz krytyczniej odnosił się do izraelskiej polityki wobec Palestyńczyków, wykazując dbałość o ich prawa do autonomii. Przełom w tym zakresie nastąpił po izraelsko-palestyńskich rozmowach pokojowych w Oslo¹⁷. Wówczas w grudniu 1993 roku Izrael i Watykan ogłosiły nawiązanie stosunków dyplomatycznych. Podpisane 30 grudnia 1993 roku *Porozumienie podstawowe* gwarantuje swobody religijne, kultowe, wolność w dziedzinie nauczania, wypowiedzania się i edukacji, poszanowanie obiektów sakralnych, takich jak kościoły i klasztory, prawidłowego funkcjonowania wspólnot religijnych w Izraelu i na terytoriach okupowanych¹⁸. Podpisane porozumienie nie ustosunkowuje się do szeregu problemów politycznych, w tym do problemu statusu Jerozolimy¹⁹. W ślad za tym 10 listopada 1997 roku w Jerozolimie podpisano układ o „osobowości prawnej” instytucji katolickich w Izraelu. Niemniej nierozwiązana pozostawała dalej kwestia stosunków ekonomicznych między Kościołem a państwem. Mimo to wszystkie wspomniane wydarzenia tworzyły odpowiedni „klimat” dla upragnionej przez Jana Pawła II wizyty w Ziemi Świętej.

Tuż przed nią doszło do jeszcze jednej kontrowersji. Dyrektor generalny izraelskiego ministerstwa spraw zagranicznych zaprosił do siebie w połowie lutego 2000 roku nuncjusza papieskiego w Izraelu i złożył na jego ręce ostry protest rządu izraelskiego przeciw-

¹⁶ *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (oprac.), Warszawa 1990, s. 138.

¹⁷ Zob. A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, wyd. 2 uzup., Warszawa 2003, s. 373-380.

¹⁸ Tekst *Porozumienia podstawowego* w: G. Wigoder, *The Vatican-Israel Agreement. A Watershed in Christian-Jewish Relations*, „Policy Forum of Institute of the World Jewish Congress”, 1994, nr 2, s. 15-20.

¹⁹ Zob. *Inter Apostolicam sedem atque Israelis Statum*, AAS 1994, s. 716-727.

ko podpisanej dzień wcześniej przez Watykan umowie z władzami Autonomii Palestyńskiej, w której między innymi zawarte są paragrafy dotyczące Jerozolimy. Zdaniem rządu izraelskiego stanowiło to ingerencję Watykanu w rokowania, jakie Izrael prowadzi z Palestyńczykami na temat uregulowania stosunków izraelsko-palestyńskich, które objąć miały również sprawę Jerozolimy. Według oficjalnego stanowiska izraelskiego władze palestyńskie nie mają i mieć nie będą żadnego politycznego statusu w Jerozolimie, która jest i pozostanie na wieki stolicą Izraela i dlatego nie mogą zawierać żadnych międzynarodowych umów dotyczących tego miasta.

Wydarzenie to nie przeszkodziło papieżowi odbyć podróży do Ziemi Świętej, w tym do Izraela, który odwiedził w dniach 21-26 marca 2000 roku w czasie ogłoszonego przez Kościół katolicki roku jubileuszowego. Papież, poza pielgrzymką do miejsc kultu chrześcijańskiego, spotkał się też z najważniejszymi politykami izraelskimi, z prezydentem i premierem na czele, odwiedził Instytut Pamięci Yad Vashem, składając hołd milionom Żydów – ofiarom nazizmu, modlił się przy zachodniej ścianie świątyni, spotkał się z dwoma naczelnymi rabinami Izraela. Odwiedził też obóz uchodźców palestyńskich w Deheisheh.

Wizyta papieża w Izraelu, oprócz znaczenia religijnego, jakie niewątpliwie posiadała, była też symbolicznym ukoronowaniem długiego procesu złożonych stosunków zarówno między Izraelem a Watykanem, jak i między katolicyzmem a judaizmem. Wpływ na ich poprawę miała w niemałym stopniu pamięć o tragedii szoah. Jan Paweł II dał temu szczególne świadectwo w Yad Vashem, mówiąc: „Ja sam przechowuję wspomnienia o wszystkim, co działo się, gdy hitlerowcy okupowali Polskę podczas wojny. Pamiętam moich żydowskich przyjaciół i sąsiadów: niektórzy z nich zginęli, inni przeżyli. Przybywam do Yad Vashem, aby złożyć hołd milionom Żydów, którzy ogołoceni z wszystkiego, przede wszystkim zaś z ludzkiej godności, zostali wymordowani w latach Holokaustu. Od tamtego czasu minęło ponad pół wieku, ale wspomnienia pozostały. Tutaj, podobnie jak w Oświęcimiu i wielu innych miejscach w Europie, ze wszystkich stron słyszemy echo rozdzierającego płaczu milionów ludzi. Mężczyźni, kobiety i dzieci wołają do nas z otchłani udręki, jakiej zaznali. Czyż moglibyśmy nie usłyszeć ich krzyku? Nikt nie może zapomnieć ani lekceważyć tego, co się stało. Nikt nie może pomniejszyć rozmiarów tych wydarzeń”²⁰.

Pamięć o wydarzeniu szoah miała służyć – w rozumieniu papieża – ustanowieniu trwałego, powszechnie akceptowanego porządku aksjologicznego, w którym eksponowana wartość człowieka zapobiegałaby na przyszłość zaprogramowanej ideologicznie jego pogardzie i zabijaniu. Taka aksjologia – według niego – miała także korzenie teologiczne, ponieważ zakłada uznanie wartości samego Boga, co jest wspólne tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej. Przy tym postulat zachowania pamięci o zagładzie nie wypływał w rozumieniu Jana Pawła II z chęci jakiegokolwiek zemsty i nienawiści, ale z pragnienia pokoju i sprawiedliwości. W kontekście bliskowschodnich, zwłaszcza izraelsko-palestyńskich, napięć politycznych i podejmowanych działań militarnych wezwanie papies-

²⁰ Jan Paweł II, *Budujemy nową przyszłość*, „L'Osservatore Romano”, 2000, nr 5, s. 28 [wyd. pl].

kie było dramatycznym wołaniem o pokój i sprawiedliwość nie tylko dla Żydów, ale innych mieszkańców Bliskiego Wschodu.

Papież, pamiętając o wielowiekowych relacjach pomiędzy chrześcijanami a żydami, złożył jeszcze raz w Yad Vashem wyrazy głębokiego ubolewania „z powodu nienawiści, prześladowań i przejawów antysemityzmu, jakie kiedykolwiek i gdziekolwiek spotkały żydów ze strony chrześcijan”. W tymże przemówieniu najdobitniej zarazem podkreślił związek pomiędzy zagładą a nowymi relacjami pomiędzy chrześcijanami i żydami: „W tym uroczystym miejscu pamięci modłę się żarliwie, aby nasz smutek z powodu tragedii, jakiej zaznał naród żydowski w dwudziestym stuleciu, doprowadził do ukształtowania nowej relacji między chrześcijanami a żydami. Budujmy nową przyszłość, w której chrześcijanie nie będą już żywili uczuć antyżydowskich ani żydzi uczuć antychrześcijańskich, ale raczej zapanuje wzajemny szacunek, jaki przystoi tym, którzy czczą jednego Stwórcę i Pana oraz odwołują się do Abrahama jako naszego wspólnego ojca w wierze. Świat musi usłyszeć przestrożę, jaką pozostawiły nam ofiary Holokaustu i jakim są świadectwa ocalonych. Tutaj w Yad Vashem pamięć żyje i wyciska niezatarty ślad w naszych duszach”²¹.

W tej perspektywie Jan Paweł II widział dalszy dialog katolicko-judaistyczny i kształtującą się na nowo posoborową praktykę Kościoła w relacjach do innych religii. Samo jego rozpoczęcie oznaczało – jak sądził – już nową erę w kontaktach międzyreligijnych. Po wiekach walk religijnych papież próbował upowszechnić nową zasadę, w myśl której religia „jest wrogiem podziałów i dyskryminacji, nienawiści i rywalizacji, przemocy i konfliktów (...). Nie może stawać się usprawiedliwieniem przemocy, zwłaszcza wówczas, gdy tożsamość religijna nakłada się na tożsamość kulturową i etniczną”²². Jan Paweł II sformułował również pozytywne cele religii, jakimi są uczenie prawd wiary i zasad właściwego postępowania oraz świadczenie pomocy ludziom w uświadamianiu sobie swoich obowiązków i wypełnianiu ich tak, aby mogli prowadzić życie wewnętrznie spójne, łącząc harmonijnie wertykalny wymiar ich relacji z Bogiem z horyzontalnym wymiarem służby bliźnim. Natomiast we wzajemnych relacjach między religiami wskazywał na potrzebę 1. dochowania wierności temu, co jest przedmiotem własnej wiary, 2. słuchania się nawzajem w szacunku, 3. dostrzegania wszystkiego co dobre i święte w nauczaniu drugiej strony, 4. wspólnego popierania wszystkiego, co sprzyja wzajemnemu zrozumieniu i pokojowi oraz budowie większej sprawiedliwości w świecie²³.

To modelowe widzenie funkcji religii w świecie nie przysłańało Janowi Pawłowi II dostrzegania różnic w tradycjach religijnych, których nośnikiem jest judaizm i chrześcijaństwo. Każda z tych religii ma swą odrębną pamięć. Wyrazem świadomości tego były słowa papieża skierowane do prezydenta Izraela Izraela Weizmana: „Pan reprezentuje pamięć żydowską, obejmującą nie tylko najnowsze dzieje tego kraju, ale niezwykłą wę-

²¹ Tamże.

²² Jan Paweł II, *Razem żyć i pracować w przyjaźni i zgodzie. Spotkanie z przywódcami religijnymi chrześcijan, żydów i muzułmanów*, „L'Osservatore Romano”, 2000, nr 5, s. 29 [wyd. pl.].

²³ Zob. tamże.

drowkę waszego narodu przez wieki i tysiąclecia. Ja przybywam jako ktoś, którego pamięć chrześcijańska sięga wstecz poprzez dwa tysiące lat aż do czasu, gdy w tym właśnie kraju narodził się Jezus”²⁴. Tym, co ma zbliżyć ludzi pielęgnujących te dwie pamięci, jest – według Jana Pawła II – pragnienie pojednania i pokoju pomiędzy żydami i chrześcijanami. Osiągnięcie tej wartości powinno przełamywać bariery noszone przez współczesnych chrześcijan i żydów z powodu różnych pamięci oraz stanowić nieodzowny warunek w tworzeniu nowych paradygmatów koegzystencji wyznawców nie tylko katolicyzmu i judaizmu, ale także innych religii.

Architektura dialogu katolicko-judaistycznego tworzona i realizowana przez Jana Pawła II bez wątpienia powstała pod wpływem jego osobistego doświadczenia gehenny lat wojny oraz widzianych z autopsji losów Żydów na ziemiach polskich. To doświadczenie oraz doktrynalne podstawy stworzone tak przez Vaticanum II, jak i w latach posoborowych za pontyfikatu Pawła VI stały się fundamentem dialogu katolicko-judaistycznego prowadzonego w czasie pontyfikatu Jana Pawła II. On sam okazał się Kościołowi i światu jako człowiek dialogu, który wniósł do niego szczególne cechy. Przede wszystkim świadectwo wiary i życia oraz wyrazistą pamięć zbiorową Kościoła, wytrwałą dążność do zachowania praw osoby ludzkiej i wspólnot międzynarodowych, utrzymania niezbędnej symetrii w działaniu przez partnerów dialogu oraz dążność do odkrywania prawdy historycznej, choćby bolesnej, o sobie nawzajem i we wzajemnych relacjach. Te wartości wniesione przez Jana Pawła II w dialog z innymi religiami, w tym z judaizmem, są szczególnie ważne, zwłaszcza gdy wchodzi on w obszar polityki i łatwo można w nim odejść od postulowanych *stricte* religijnych celów.

Krzysztof Pilarczyk – BETWEEN RELIGION AND POLITICS. ON THE VALUES BROUGHT BY POPE JOHN PAUL II INTO THE CATHOLIC AND JEWISH DIALOGUE

The article takes the topic of political conditioning of religious dialogue between Catholicism and Judaism during the pontificate of Pope John Paul II. In the first part the author presents the direct legacy of the Vaticanum II taken by the Pope, as well that of his predecessors. In the second part the author presents how it had been developed by the Polish Pope and what had been brought into account of the interreligious dialogue, which is almost every single time placed on the edge of religion and politics. Among the values brought into this dialogue we may find first of all the testimony of faith and live, as well a very expressive group memory of the Church, a persistent striving for maintaining the rights of the human being and international communities, maintaining a necessary symmetry in agency by the partners of the dialogue and striving for revealing the historical truth (even when its painful) about ourselves and the mutual relations.

²⁴ Jan Paweł II, *Niech zapanuje pokój na Bliskim Wschodzie. Spotkanie z prezydentem Izraela*, „L'Osservatore Romano”, 2000, nr 5, s. 27 [wyd. pl].

MARCIN WNUK

Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu

Katedra Medycyny Społecznej

Porównanie religijności studentów katolików z Polski i Chile. Relacje pomiędzy religijnością a satysfakcją z życia

Uwagi wstępne

Zgodnie z badaniami B. Zarzyckiej Polska jest najbardziej katolickim krajem w Europie. Wskaźnik osób religijnych w Polsce jest bardzo wysoki. Około 95% Polaków deklaruje przynależność do wyznania rzymskokatolickiego. Z drugiej strony tylko niecała połowa określa siebie mianem bardzo religijnych, natomiast 5% populacji określa siebie jako niereligijnych. Spośród krajów Europy Polacy są najbardziej religijnym narodem zarówno pod względem religijności prywatnej, której wskaźnikiem jest modlitwa, jak i publicznej, mającej odzwierciedlenie w pobytku na mszy świętej. Również pod względem intensywności wiary w Boga lub religijnego światopoglądu wśród populacji ludzi młodych poniżej 30 roku życia Polska uplasowała się na pierwszym miejscu. Religijność Polaków ma w największym stopniu wpływ na ich sposób wychowywania dzieci, mniejszy na seksualność, natomiast w minimalnym stopniu rzutuje na ich postawę polityczną¹.

Większość wyników badań dotyczących religijności w kontekście płci wskazuje na większą religijność kobiet w porównaniu z mężczyznami niezależnie od wyznania oraz pochodzenia etnicznego². Wśród studentów będących Afroamerykanami, którzy w więk-

¹ B. Zarzycka, *Religion Monitor. Europe Overview of religious attitudes and practices. Tradition or Charisma – Religiosity in Poland*, (b.d.) 2008, s. 26-30.

² M. J. Dorahy, C. A. Lewis, J. F. Schumaker, R. Akuamoah-Boateng, M. C. Duze, T. E. Sibiya, *A cross-cultural analysis of religion and life satisfaction. Mental Health, „Religion & Culture”*, 1998, vol. 1, s. 37-43; K. J. Gauthier, A. N. Christopher, M. I. Walter, R. Mourad, P. Marek, *Religiosity, religious doubt, and the need for cognition: Their interactive relationship with life satisfaction*, „Journal of Happiness Studies”, 2006, vol. 7, s. 139-154; J. Hammermeister, M. Flint, A. El-Alayli, H. Ridnour, M. Peterson, *Gender differences in spiritual well-being: Are females more spiritually-well than males?*, „American Journal of Health Studies”, 2006, vol. 20, s. 80-84; A. S. Miller, J. P. Hoffman, *Risk and*

szości byli wyznawcami katolicyzmu, kobiety okazały się być bardziej religijne w odniesieniu do wewnętrznej motywacji religijnej, aktywności duchowej oraz wiary³. Zgodnie z rezultatami badań ogólnonarodowych z lat 1995-1997 kobiety okazały się bardziej religijne pod względem częstotliwości pobytu w kościele, wiary w życie po śmierci oraz częstotliwości modlitwy⁴. W badaniach Gallupa i Bezilla przeprowadzonych na studentach 66% kobiet w porównaniu z 44% mężczyzn deklarowało, że wiara jest ważnym elementem ich życia⁵. W badaniach Smitha kobiety okazały się bardziej religijne od mężczyzn we wszystkich zastosowanych wskaźnikach religijności: uczestnictwie w praktykach religijnych, ważności wiary w życiu codziennym, częstotliwości modlitwy, osobistym zaangażowaniu w relację z Bogiem oraz poczuciu bycia w bliskości z Bogiem⁶. Wśród dorastających Amerykanów różnych wyznań oraz pochodzenia etnicznego kobiety deklarowały częstsze doświadczanie przeżyć duchowych oraz częstsze stosowanie pozytywnych religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem od mężczyzn⁷. W przypadku studentów z Polski płeć różnicowała poziom religijności tylko w odniesieniu do jej jednego wskaźnika – pozytywnych religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem. Rezultaty te były w znacznej mierze rozbieżne w stosunku do dotychczasowych badań prowadzonych na populacji studentów, które, niezależnie od zastosowanej miary religijności, wskazywały na większą religijność studentek w porównaniu ze studentami⁸.

Płeć może stanowić moderator związku pomiędzy religijnością a jakością życia. W badaniach M. Wnuka przeprowadzonych wśród studentów z Polski płeć okazała się być zmienną moderującą relacje pomiędzy trzema wskaźnikami religijności w postaci modlitwy, religijności wewnętrznej oraz negatywnych religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem i satysfakcją z życia, jak również pomiędzy pozytywnymi religijnymi sposobami radzenia sobie ze stresem i afektem pozytywnym. Płeć różnicowała badaną populację pod względem częstotliwości korzystania z pozytywnych religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem. Okazuje się, że studentki w trudnych sytuacjach życiowych częściej w porównaniu ze studentami odwołują się do pomocy Boga, poszukując jego wsparcia oraz przewodnictwa, pomimo że nie ma to związku z ich jakością życia. Natomiast

religion: An explanation of gender differences in religiosity, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 1995, vol. 34, s. 63-75; B. Roothman, D. Kirsten, M. Wissing, *Gender differences in aspects of psychological well-being*, „South African Journal of Psychology”, 2003, vol. 33, s. 212-218.

³ L. A. Berkel, T. D. Armstrong, K. O. Cokley, *Similarities and differences between religiosity and spirituality in african american college students: A preliminary investigation*, „Counseling and Values”, 2004, vol. 49, s. 2-14.

⁴ A. Miller, R. Stark, *Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved?*, „American Journal of Sociology”, 2002, vol. 107, s. 1399-1423.

⁵ G. H. Gallup, R. Bezilla, *The religious life of young Americans*, Princeton 1992.

⁶ C. Smith, *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*, New York 2005.

⁷ A. Desrosiers, L. Miller, *Relational Spirituality and Depression in Adolescent Girls*, „Journal of Clinical Psychology”, 2007, vol. 63, s. 1021-1037.

⁸ A. M. Abdel-Khalek, F. Naceur, *Religiosity and its association with positive and negative emotions among college students from Algeria*, *Mental Health, „Religion and Culture”*, 2007, vol. 10, s. 159-170; L. A. Berkel, T. D. Armstrong, K. O. Cokley, *Similarities and differences between religiosity and spirituality in african american college students: A preliminary investigation*, cyt. wyd., s. 2-14.

częstsze stosowanie negatywnych religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem, takich jak obwinianie Boga za zaistniałą sytuację czy negowanie jego istnienia, jest związane z mniejszą satysfakcją z życia⁹.

Z analizy przeprowadzonej przez H. G. Koeniga i wsp. dotyczącej 100 badań pomiędzy religijnością a szczęściem w 80% z nich zanotowano pozytywne korelacje pomiędzy obiema zmiennymi, w 13% nie stwierdzono takich zależności, natomiast w 7% uzyskano dwuznaczne rezultaty. Większość analizowanych wyników badań dotyczyła obywateli Stanów Zjednoczonych¹⁰.

Z badań A. Okulicza-Kozaryna wynika, że osoby religijne są albo bardzo zadowolone, albo bardzo niezadowolone z życia. Również religijność obywateli danego kraju ma wpływ na relacje pomiędzy religijnością a satysfakcją z życia. Wśród bardziej religijnych społeczeństw religijność jest związana z satysfakcją z życia, podczas gdy u mniej religijnych nie ma z nią związku¹¹. W przedstawionym kontekście zarówno przedstawiciele nacji polskiej, jak i chilijskiej należą do bardzo religijnych, a biorąc pod uwagę fakt, że zgodnie z wynikami badań Polacy przed 30 rokiem życia są najbardziej religijnym narodem Europy, można się spodziewać, iż studenci z Polski będą bardziej religijni niż studenci z Chile. Można oczekiwać, że w odniesieniu do jednych i drugich religijność jest związana z satysfakcją z życia. W Chile przedstawiciele wyznania rzymskokatolickiego powyżej 14 roku życia stanowią 76,9%¹². Aby wykluczyć wpływ wyznania religijnego na badania porównawcze pomiędzy studentami w Polsce i Chile, w obu grupach zrekrutowano tylko osoby deklarujące przynależność do wyznania rzymskokatolickiego. Również pod względem innych potencjalnych zmiennych, które mogłyby mieć wpływ na relacje pomiędzy religijnością a satysfakcją z życia, obie grupy były dość zbliżone. Ich homogeniczność przejawiała się głównie w takim samym rozkładzie zmiennej wieku i wykształcenia. Pod względem liczebności grupa studentów z Polski była około 3,5-krotnie większa od grupy studentów z Chile. W grupie polskich studentów było proporcjonalnie więcej kobiet niż w grupie studentów z Chile.

Wyróżniono następujące hipotezy badawcze:

1. Studenci z Polski są bardziej religijni niż studenci z Chile i prawidłowość ta znajduje potwierdzenie zarówno wśród studentek, jak i studentów.
2. Studentki są bardziej religijne od studentów w obu badanych populacjach.
3. Zarówno wśród studentów polskich, jak i chilijskich istnieją zależności pomiędzy religijnością a satysfakcją z życia. Płeć moderuje relacje pomiędzy tymi zmiennymi.

⁹ M. Wnuk, *Religijne korelaty jakości życia młodzieży studiującej. Moderacyjna rola płci*, „Problemy Higieny i Epidemiologii”, 2010, t. 91, s. 678-684.

¹⁰ H. G. Koenig, M. E. McCullough, D. B. Larson, *Handbook of religion and health*, Oxford 2001.

¹¹ A. Okulicz-Kozaryn, *Religiosity and life satisfaction across nations, Mental Health*, „Religion and Culture”, 2010, vol. 13, s. 155-169.

¹² Zob. <http://countrystudies.us/chile/51.htm>

Material i metoda

Grupę studentów z Polski stanowiły 393 osoby studiujące fizjoterapię oraz rehabilitację na Bydgoskiej Szkole Wyższej. Ankiety były rozdawane i wypełniane podczas zajęć. Kobiety stanowiły 84,7%, podczas, gdy mężczyźni 15,3%. Wśród badanych było 93,1% katolików, 1,3% buddystów oraz 5,6% przedstawicieli innych wyznań. Wykształcenie średnie posiadało 91,1%, natomiast wyższe 8,9%. W grupie wiekowej między 20 a 30 rokiem życia znalazło się 81,9 badanych, między 31 a 40 11,2% badanych, między 40 a 50 rokiem 4,6% oraz między 50 a 60 rokiem życia 2,3% badanych. Z pierwotnej liczby 393 ankiet, po wykluczeniu przedstawicieli innego poza rzymsko-katolickim wyznania religijnego oraz osób powyżej 30 roku życia, ostatecznie do analizy dopuszczono 365 ankiet wypełnionych przez 50 mężczyzn i 315 kobiet.

Grupa studentów z Chile składała się z 192 osób studiujących na różnych kierunkach na tamtejszym Uniwersytecie. Kobiet było 62%, a mężczyźni stanowili 38%. Ankiety były rozdawane studentom poza zajęciami, a następnie odbierane przez studenta z Polski przebywającego na stypendium w Chile. Wszystkie badane osoby mieściły się w przedziale wieku 20-30 lat oraz posiadały średnie wykształcenie. Przedstawiciele wyznania rzymskokatolickiego stanowili 56% badanych. Pozostali badani deklarowali przynależność do innych wyznań bądź też wpisywali, że są agnostykami albo ateistami. Ostatecznie do analizy porównawczej dopuszczono 100 ankiet studentów wyznania rzymskokatolickiego wypełnionych przez 65 kobiet i 35 mężczyzn.

Użyto następujących narzędzi badawczych: Kwestionariusz Siły Wiary Religijnej Santa Klara (SCSORF), jednopytaniowa skala do mierzenia częstotliwości modlitwy, Skala Codziennych Doświadczeń Duchowych (DSES), Skala Satysfakcji z Życia (SWLS) w adaptacji Juczyńskiego.

Kwestionariusz Siły Wiary Religijnej Santa Klara (SCSORF) składa się z 10 pytań dotyczących przekonań religijnych, które są niezależne od prezentowanego przez badanych wyznania religijnego. Analiza czynnikowa potwierdziła, iż użyte w nim pytania wchodzą w skład jednego wymiaru, który można określić jako siła przekonań religijnych. Rzetelność skali wynosi $\alpha = 0,94-0,96$ ¹³. Zgodnie z otrzymanymi rezultatami zrealizowanymi wśród studentów z Polski kwestionariusz posiada zadowalające właściwości psychometryczne kwestionariusza¹⁴. W przeprowadzonym projekcie rzetelność wyniosła $\alpha = 0,96$.

Skala Codziennych Doświadczeń Duchowych składa się z 16 pytań. Osoba badana udziela odpowiedzi na 6-stopniowej skali od 1 – nigdy lub prawie nigdy, do 6 – wiele razy w ciągu dnia. Im większą liczbę punktów uzyskuje, z tym większym stopniem duchowości mamy do czynienia. Narzędzie to prezentuje zadowalające właściwości psycho-

¹³ C. A. Lewis, M. Shevlin, C. McGuckin, M. Navratil, *The Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire: confirmatory factor analysis*, „Pastoral Psychology”, 2001, vol. 49, s. 379-384; T. G. Plante, M. T. Boccaccini, *Reliability and validity of the Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire*, „Pastoral Psychology”, 1997, vol. 45, s. 429-437.

¹⁴ T. G. Plante, M. T. Boccaccini, *The Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire*, „Pastoral Psychology”, 1997, vol. 6, s. 375-387.

metryczne. Jego rzetelność, w zależności od populacji, plasuje się w granicach $\alpha = 0,86-0,95$ ¹⁵. Narzędzie to okazało się rzetelną oraz trafną miarą sfery religijno-duchowej w odniesieniu do studentów z Polski¹⁶. W realizowanym projekcie badawczym rzetelność tej skali wyniosła $\alpha = 0,96$.

Na skali częstotliwości modlitwy badani zaznaczali, jak często się modlą.

Skala Satysfakcji z Życia (SWLS) jest powszechnie używanym narzędziem do mierzenia dobrostanu psychicznego w oparciu o operacjonalizację satysfakcji z życia jako światowej poznawczej oceny życia, podczas której jednostka dokonuje porównania warunków swojego życia z narzuconymi sobie standardami¹⁷. Miara ta zawiera 5 stwierdzeń, na które osoba badana udziela odpowiedzi na 7-stopniowej skali. Im większa liczba punktów, tym większa satysfakcja z życia osoby badanej. Skala ta posiada zadowalające właściwości psychometryczne. Jej rzetelność mierzona metodą test-retest wyniosła 0,83 po dwutygodniowym ponownym badaniu, 0,84 po miesięcznym, natomiast od 0,64 do 0,82 po dwumiesięcznym¹⁸. Jej jednoczynnikowy charakter został potwierdzony w kilku projektach badawczych¹⁹. W przytaczanych badaniach rzetelność wyniosła α - Cronbacha = 0,74.

Wyniki

Zanotowano różnice pomiędzy studentami z Polski i Chile w odniesieniu do jednej miary religijności w postaci siły wiary religijnej. Studenci z Polski uzyskali wyższy wynik na tej skali. Porównanie pod względem religijności studentów z Chile i Polski oraz studentek z obu tych krajów dało takie same rezultaty. Zarówno studenci, jak i studentki z Polski okazali się posiadać większą siłę wiary religijnej w stosunku do swoich rówieśników z Chile. Nie zanotowano różnic w częstotliwości modlitwy oraz częstotliwości przeżyć duchowych. Płeć nie była zmienną różnicującą studentów z Chile pod względem religijności. Studentki z Chile okazały się posiadać podobny poziom siły wiary religijnej jak studenci, również z podobną częstotliwością doświadczały przeżyć duchowych oraz praktykowały modlitwę. Nie zanotowano różnic pomiędzy studentami i studentkami z Pol-

¹⁵ M. Wnuk, *Właściwości psychometryczne Kwestionariusza Siły Wiary Religijnej dla populacji Anonimowych Alkoholików oraz studentów*, „Problemy Higieny i Epidemiologii”, 2009, vol. 90, s. 588-594.

¹⁶ M. Wnuk, *Skala Codziennych Doświadczeń Duchowych jako wiarygodne i rzetelne narzędzie do mierzenia aktywności sfery duchowej*, „Przegląd Religioznawczy”, 2009, t. 90, s. 89-106.

¹⁷ E. Diener, R. A. Emmons, R. J. Larsen, S. Griffin, *The Satisfaction with Life Scale*, „Journal of Personality Assessment”, 1985, vol. 49, s. 71-75.

¹⁸ W. Pavot, E. Diener, *Review of the satisfaction with life scale*, „Psychological Assessment”, 1993, vol. 49, s. 164.

¹⁹ E. Diener, R. A. Emmons, R. J. Larsen, S. Griffin, *The Satisfaction with Life Scale*, cyt. wyd., s. 71-75; W. Pavot, E. Diener, C. R. Colvin, E. Sandvik, *Further validation of the Satisfaction evidence for the cross-method convergence of well-being*, „Social Indicators Research”, 1991, vol. 28, s. 1-20; C. A. Lewis, M. E. Shevlin, B. P. Bunting, S. Joseph, *Confirmatory factor analysis of the satisfaction with life scale: replication and methodological refinement*, „Perceptual and Motor Skills”, 1995, vol. 80, s. 304-306; M. E. Shevlin, P. B. Bunting, *Confirmatory factor analysis of the satisfaction with life scale*, „Perceptual and Motor Skills”, 1994, vol. 79, s. 1316-1318.

ski w sile wiary religijnej oraz częstotliwości przeżyć duchowych, natomiast studentki deklarowały częstsze praktykowanie modlitwy. Wśród studentów z Chile nie zanotowano istotnych statystycznie korelacji pomiędzy siłą wiary religijnej, doświadczaniem przeżyć duchowych i częstotliwością modlitwy a satysfakcją z życia. Wśród studentek z Chile siła wiary religijnej była pozytywnie związana z satysfakcją z życia. W tej samej grupie pozostałe miary religijności nie były związane z satysfakcją z życia. W odniesieniu do studentów z Chile żadna z zastosowanych miar religijności nie korelowała z satysfakcją z życia.

Wśród badanych studentów i studentek z Polski zanotowano słabe pozytywne korelacje pomiędzy wszystkimi trzema miarami religijności w postaci siły wiary religijnej, częstotliwości modlitwy oraz częstotliwości przeżyć duchowych a satysfakcją z życia.

Wśród studentek z Polski zanotowano słabe pozytywne związki pomiędzy siłą wiary religijnej i częstotliwością modlitwy a satysfakcją z życia oraz umiarkowane pozytywne zależności pomiędzy częstotliwością przeżyć duchowych i satysfakcją z życia. Odwrotnie u studentów z Polski – wszystkie wskaźniki religijności korelowały negatywnie z satysfakcją z życia, a siła tych związków była umiarkowana.

Dyskusja

Studenci z Polski okazali się bardziej religijni od populacji studentów z Chile w odniesieniu do jednego spośród trzech zastosowanych wskaźników religijności w postaci siły wiary religijnej. Studentki z Chile są tak samo religijne, jak studenci z tego kraju, co przejawiało się w podobnych wynikach uzyskanych we wszystkich wskaźnikach religijności.

Studentki z Polski częściej się modlą w porównaniu ze studentami, natomiast ich siła wiary religijnej oraz częstotliwość przeżyć duchowych jest porównywalna. Oznacza to, że płeć nie jest zmienną różnicującą studentów z Chile pod względem religijności, natomiast wśród studentów z Polski różnice dotyczą tylko jednego wskaźnika religijności – częstotliwości modlitwy.

Otrzymane wyniki są w znacznej mierze rozbieżne z dotychczasowymi rezultatami badań, które wskazują na większą religijność kobiet w porównaniu z mężczyznami²⁰. Wyjaśnieniem zaistniałego stanu rzeczy nie jest wiek i prawidłowości związane z jego relacją do religijności, a konkretnie z jej wzrostem wraz z długością życia. Świadczy o tym fakt, iż zgodnie z dotychczasowymi badaniami kobiety są bardziej religijne od mężczyzn

²⁰ M. J. Dorahy, C. A. Lewis, J. F. Schumaker, R. Akuamoah-Boateng, M. C. Duze, T. E. Sibiyi, *A cross-cultural analysis of religion and life satisfaction*. *Mental Health*, „Religion and Culture”, 1998, vol. 1, s. 37-43; K. J. Gauthier, A. N. Christopher, M. I. Walter, R. Mourad, P. Marek, *Religiosity, religious doubt, and the need for cognition: Their interactive relationship with life satisfaction*, „Journal of Happiness Studies”, 2006, vol. 7, s. 139-154; J. Hammermeister, M. Flint, A. El-Alayli, H. Ridnour, M. Peterson, *Gender differences in spiritual well-being: Are females more spiritually-well than males?*, cyt. wyd., s. 80-84; A. Miller, R. Stark, *Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved?*, cyt. wyd., s. 1399-1423; B. Roothman, D. Kirsten, M. Wissing, *Gender differences in aspects of psychological well-being*, cyt. wyd., s. 212-218.

już podczas studiów²¹. Nie jest nią również wyznanie religijne, gdyż kobiety okazują się być bardziej religijne niezależnie od danego kręgu wyznaniowego²². Brak spójności między nimi można się starać wyjaśnić, bazując na kręgu kulturowym, a szczególnie rolach społecznych kobiet i mężczyzn, jak również kierunkiem podjętych studiów oraz pochodzeniu etnicznym badanych studentów. Inaczej niż w poprzednich badaniach na studentach polskich, ale innych kierunków studiów (AWF i SWPS) studentki okazały się częściej korzystać z modlitwy w stosunku do studentów. Różnice te można się starać wyjaśnić na podstawie specyfiki wybieranych kierunków studiów (studia medyczne versus studia humanistyczne i studia na AWF) przy założeniu, że wybór kierunków studiów ma związek ze sferą światopoglądową.

Zgodnie z otrzymanymi rezultatami w populacji studentów z Chile płęć jest zmienną moderującą relacje pomiędzy siłą wiary religijnej i satysfakcją z życia. Wśród populacji studentów z Polski płęć moderuje związki pomiędzy wszystkimi badanymi aspektami religijności i satysfakcją z życia. O ile wśród studentek częstszej modlitwie, większej sile wiary religijnej oraz częstszemu doświadczaniu przeżyć duchowych towarzyszy większa satysfakcja z życia, o tyle wśród studentów większa religijność jest związana z mniejszą satysfakcją z życia. Pozytywne związki pomiędzy religijnością a satysfakcją z życia miały mniejszą siłę wśród studentek niż ujemne korelacje pomiędzy tymi zmiennymi wśród studentów. Rozbieżności te są w pewnej mierze rezultatem tego, że populacja badanych studentek była prawie siedmiokrotnie większa niż studentów. W przypadku porównywalnie dużej grupy mężczyzn korelacja ta byłaby mniejsza, choć nadal pozostawałaby ujemna. Uzyskane rezultaty są w pewnej mierze spójne z poprzednimi wynikami badań wśród studentów z Polski, gdzie płęć okazała się być zmienną moderującą relacje pomiędzy modlitwą i religijnością wewnętrzną a satysfakcją z życia. Różnice w wynikach obu projektów polegają na tym, że w tych poprzednich badaniach zależności pomiędzy zmiennymi religijnymi a satysfakcją z życia były pozytywne wśród studentów, a nie zanotowano ich wśród studentek, natomiast w relacjonowanym projekcie badawczym wśród mężczyzn zanotowano korelacje ujemne, a wśród kobiet dodatnie. Wydaje się, że może być to wynik tego, że do badania satysfakcji z życia użyto odmiennych miar. Pozytywnych związków pomiędzy religijnością a satysfakcją z życia wśród kobiet przy negatywnych zależnościach pomiędzy tymi zmiennymi wśród mężczyzn nie można wyjaśnić na podstawie wyników badań Okulicza-Kozaryna, z których wynika, że osoby bardzo religijne są bardzo usatysfakcjonowane lub bardzo nieusatysfakcjonowane z życia. Powodem tego jest fakt, iż satysfakcja z życia studentów i studentek była porównywalna, podobnie jak poziom religijności, poza częstotliwością modlitwy, która była większa u tych drugich. Ze względu na poprzeczny model badań nie można rozpatrywać otrzymanych wyników z perspektywy przyczynowo-skutkowej, co oznacza, że nie wiadomo, czy studenci z Pol-

²¹ L. A. Berkel, T. D. Armstrong, K. O. Cokley, *Similarities and differences between religiosity and spirituality in african american college students: A preliminary investigation*, cyt. wyd., s. 2-14; A. M. Abdel-Khalek, F. Naceur, *Religiosity and its association with positive and negative emotions among college students from Algeria*, cyt. wyd., s. 159-170.

²² Tamże.

ski ze względu na brak satysfakcji z życia decydują się na mniejsze zaangażowanie religijne, czy może wzrost religijności idzie u nich w parze ze spadkiem satysfakcji z życia. Analogicznie sytuacja wygląda u polskich studentek. Nie wiemy, czy przyczyną ich większej religijności jest większa satysfakcja z życia, czy może jest odwrotnie.

Tabela 1. Wartości współczynników korelacji wśród studentów obu płci z Chile pomiędzy wyróżnionymi aspektami religijności a satysfakcją z życia (n=100)

	1	2	3
1. Częstotliwość modlitwy			
2. Siła wiary religijnej	0,54**		
3. Częstotliwość przeżyć duchowych	0,49**	0,65**	
4. Satysfakcja z życia	0,06	0,17	0,15

* $p \leq 0.05$

Tabela 2. Wartości współczynników korelacji wśród studentek z Chile pomiędzy wyróżnionymi aspektami religijności a satysfakcją z życia (n=65)

	1	2	3
1. Częstotliwość modlitwy			
2. Siła wiary religijnej	0,49**		
3. Częstotliwość przeżyć duchowych	0,37**	0,59**	
4. Satysfakcja z życia	0,02	0,26*	0,18

* $p \leq 0.05$

Tabela 3. Wartości współczynników korelacji wśród studentów płci męskiej z Chile pomiędzy wyróżnionymi aspektami religijności a satysfakcją z życia (n=35)

	1	2	3
1. Częstotliwość modlitwy			
2. Siła wiary religijnej	0,77**		
3. Częstotliwość przeżyć duchowych	0,65**	0,58**	
4. Satysfakcja z życia	0,63**	0,59**	0,53**

* $p \leq 0.05$

Tabela 4. Wartości współczynników korelacji wśród studentów obu płci z Polski pomiędzy wyróżnionymi aspektami religijności a satysfakcją z życia (n=365)

	1	2	3
1. Częstotliwość modlitwy			
2. Siła wiary religijnej	0,57**		
3. Częstotliwość przeżyć duchowych	0,77**	0,55**	
4. Satysfakcja z życia	0,16*	0,14*	0,19*

* $p \leq 0.05$

Tabela 5. Wartości współczynników korelacji wśród studentek z Polski pomiędzy wyróżnionymi aspektami religijności a satysfakcją z życia (n=315)

	1	2	3
1. Częstotliwość modlitwy			
2. Siła wiary religijnej	0,59**		
3. Częstotliwość przeżyć duchowych	0,79**	0,56**	
4. Satysfakcja z życia	0,21**	0,27**	0,33**

* $p \leq 0.05$

Tabela 6. Wartości współczynników korelacji wśród studentów płci męskiej z Polski pomiędzy wyróżnionymi aspektami religijności a satysfakcją z życia (n=50)

	1	2	3
1. Częstotliwość modlitwy			
2. Siła wiary religijnej	0,55**		
3. Częstotliwość przeżyć duchowych	0,67**	0,56**	
4. Satysfakcja z życia	-0,31**	-0,48**	-0,66**

* $p \leq 0.05$

Tabela 7. Porównanie wyróżnionych aspektów religijności pomiędzy studentami i studentkami z Chile (n=100)

		N	Mean	Standard deviation	T-student's test
Częstotliwość modlitwy	Kobieta	65	3.05	1.35	0.06
	Mężczyzna	35	3.03	1.34	
Częstotliwość przeżyć duchowych	Kobieta	65	19.06	5.91	0.23
	Mężczyzna	35	18.77	6.94	
Siła wiary religijnej	Kobieta	65	26.47	9.13	-0.11
	Mężczyzna	35	27.43	8.94	

* $p \leq 0.05$

Tabela 8. Porównanie wyróżnionych aspektów religijności pomiędzy studentami i studentkami z Polski (n=365)

		N	Mean	Standard deviation	T-student's test
Częstotliwość modlitwy	Kobieta	315	3.38	1.44	3.10*
	Mężczyzna	50	2.75	1.44	
Częstotliwość przeżyć duchowych	Kobieta	315	18.90	5.36	-0.58
	Mężczyzna	50	19.45	6.21	
Siła wiary religijnej	Kobieta	315	35.55	8.36	-1.20
	Mężczyzna	50	37.14	7.79	

* $p \leq 0.05$

Tabela 9. Porównanie wyróżnionych aspektów religijności pomiędzy studentkami z Polski a studentkami z Chile (n=380)

		N	Mean	Standard deviation	T-student's test
Częstotliwość modlitwy	studentki z Chile	65	3.05	1.35	-1.69
	studentki z Polski	315	3.38	1.44	
Częstotliwość przeżyć duchowych	studentki z Chile	65	19.06	5.91	0.22
	studentki z Polski	315	18.90	5.36	
Siła wiary religijnej	studentki z Chile	65	30.52	9.65	-4.27*
	studentki z Polski	315	35.55	8.36	

* $p \leq 0.05$

Tabela 10. Porównanie wyróżnionych aspektów religijności pomiędzy studentami płci męskiej z Polski i studentami płci męskiej z Chile (n=365)

		N	Mean	Standard deviation	T-student's test
Częstotliwość modlitwy	studenci z Chile	35	3.03	1.34	0.92
	studenci z Polski	50	2.75	1.44	
Częstotliwość przeżyć duchowych	studenci z Chile	35	18.77	6.13	-0.50
	studenci z Polski	50	19.45	6.21	
Siła wiary religijnej	studenci z Chile	35	30.74	8.94	-3.52*
	studenci z Polski	50	37.14	7.79	

* $p \leq 0.05$

Marcin Wnuk – COMPARISON OF THE RELIGIOSITY OF POLISH AND CHILEAN CATHOLIC STUDENTS. RELATIONS BETWEEN RELIGIOSITY AND SATISFACTION FROM LIFE

Religiosity seems to be an important factor for student's life satisfaction. The aim of this study was to verify, whether Polish students differ from student from Chile in some aspects of religiosity. The additional aim is to examine potential relations between religiosity and student's life satisfaction, and hypothetical moderation role of sex in this relation. The sample consisted of 365 students from Poland and 100 students from Chile. All participants represent the Roman Catholic Church. Following tools were used: Satisfaction with Life Scale (SWLS), Daily Spiritual Experiences Scale (DSES), Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire (SCSORFQ) and one item scales measures frequency of prayer. According to the results, Polish students have higher strength of religious faith than students from Chile. This tendency was observed both, among men and women. In both group sex moderated the relation between religiosity and life satisfaction, excluding relation of strength of religion faith with life satisfaction among students from Chile.

ANDRZEJ MOLEND
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Obraz wymagań Boga w nerwicy eklezjogennej

Uwagi wstępne

Termin **nerwica eklezjogennej** (z języka greckiego: *ecclesiae* – kościół, *gignomai* – być wytworzonym) sformułował berliński ginekolog Eberhard Schaetzing (1955), odnosząc go do nerwic, które według niego zostały spowodowane przez „dogmatyzm kościelny”. Pod pojęciem „dogmatyzm kościelny” rozumiał on każdą przesadę w traktowaniu różnych elementów religijności, które stają się celem samym w sobie.

Cechą nerwic eklezjogennej jest współistnienie dwojakiego rodzaju konfliktów – intrapsychicznego, nerwicowego oraz religijnego, związanego z indywidualną religijnością. Religijny konflikt połączony jest często z przeżywaniem wielu lęków i napięć związanych z religią. Indywidualną religijność w tego typu przypadkach cechują wrogie religijne obrazy, w tym m.in. zagrażający obraz Boga. Czytelnika zainteresowanego pogłębionym spojrzeniem na istotę i etiologię zjawiska nerwic eklezjogennej odsyłam do książki *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej*¹.

Artykuł ten skoncentrowany jest na poznaniu jednej z cech obrazu Boga w przypadkach nerwic eklezjogennej, a mianowicie obrazu wymagań Boga. Ten bowiem ciekawy aspekt obrazu Boga jest częstym tematem wypowiedzi osób z nerwicą eklezjogenną podnoszonym na sesjach terapeutycznych.

Opis badań

Celem przeprowadzonych badań było poznanie obrazu wymagań Boga u osób z nerwicą eklezjogenną. Ponadto badanie skoncentrowane było na poznaniu sposobów przeżywania indywidualnej religijności oraz funkcjonowania w życiu codziennym badanych osób w wyodrębnionych grupach wg kategorii wymagań Boga w stosunku do człowieka.

¹ A. Molenda, *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej*, Kraków 2005.

Eksploracji dokonano w trakcie ośmiu dwutygodniowych turnusów terapeutycznych odbywających się w latach 1996-2010. Wzięły w nim udział 192 osoby w wieku od 23 do 50 lat. Wszyscy byli katolikami. Turnusy prowadzone są według realizowanego od 1989 roku programu autorskiego przeznaczonego m.in. dla osób z nerwicą eklezjogeną. Ten wciąż doskonalony program łączy elementy pracy terapeutycznej z elementami zmiany patologicznej religijności pacjentów.

Prezentowana analiza była jednym z elementów turnusu terapeutycznego. W celu poznania obrazu wymagań Boga w stosunku do człowieka, poproszono badanych o dokończenie zdania: „Bóg wymaga ode mnie...”. Poinstruowano uczestników, aby przez pięć minut przywołali wszystkie skojarzenia, jakie przyjdą im na myśl. Następnie polecono, aby spędzili samotnie około trzech godzin, myśląc o podanym zagadnieniu, notując swoje przemyślenia w tym względzie. W trakcie turnusu odbyły się 32 sesje terapeutyczne (od 3 do 5 sesji dziennie), w czasie których uczestnicy mówili o swoim życiu, przeżywanych problemach, religijności, obrazie Boga i Jego wymagań, doświadczanych uczuciach w relacjach zarówno z innymi, jak i z Bogiem. Trzeba nadmienić, że proces uświadamiania sobie pewnych treści i uczuć z nimi związanych przebiegał stopniowo. Uświadamianiu treści religijnych towarzyszyły niejednokrotnie wspomnienia wczesnych relacji rodzinnych, lat przedszkolnych i szkolnych. Przeżywaniu tych obrazów towarzyszyły emocje, zarówno pozytywne, jak i bardzo często negatywne.

Notatki z sesji terapeutycznych są podstawą prezentowanych analiz i wniosków.

Analiza materiału badawczego

Analizie poddano wypowiedzi osób uczestniczących w badaniach.

Wszystkie wypowiedzi na temat obrazu wymagań Boga dokładnie skategoryzowano. Otrzymano 36 podkategorii, które z kolei ze względu na ich podobieństwo tematyczne podzielono na pięć większych grup. Otrzymano w ten sposób pięć nadrzędnych kategorii, grupujących wymagania Boga w stosunku do człowieka. Uporządkowane według częstości wypowiedzi osób badanych są to:

- „Bóg wymaga doskonałości”,
- „Bóg wymaga posłuszeństwa”,
- „Bóg wymaga cierpienia”,
- „Bóg wymaga rezygnacji”,
- „Bóg wymaga pobożności”.

W tabelach 1-5 przedstawiono podkategorie w poszczególnych kategoriach wymagań Boga.

Wypowiedzi należą często do dwóch lub trzech kategorii wymagań Boga w stosunku do człowieka.

Tabela 1. Podkategoria

Bóg wymaga doskonałości
Bóg wymaga doskonałości i świętości
Bóg wymaga przebaczenia i miłości
Bóg wymaga bycia dobrym i „grzecznym”
Bóg wymaga zerwania z grzechami i słabościami
Bóg wymaga nawrócenia, wiary, ufności i oddania
Bóg wymaga wypełniania przykazań
Bóg wymaga nieokazywania uczuć negatywnych
Bóg wymaga czynienia dobra, służby i pomagania innym
Bóg wymaga zmiany i pracy nad sobą
Bóg wymaga rzetelnej pracy i wypełniania swoich obowiązków
Inne wymagania Boga dotyczące świętości

Tabela 2. Podkategoria

Bóg wymaga posłuszeństwa
Bóg wymaga rezygnacji ze swoich pragnień
Bóg wymaga posłuszeństwa i dyspozycyjności
Wola Boża i Boży plan
Perspektywa utraty wolności, samodzielności i niezależności
Wizja życia pełnego niepokoju o znalezienie woli Bożej
Lęk przed zatraceniem siebie
Lęk przed sytuacjami przymusu ze strony Boga
Lęk przed wykorzystaniem przez Pana Boga

Tabela 3. Podkategoria

Bóg wymaga cierpienia
Bóg wymaga cierpienia
Bóg wymaga rzeczy do których nie jestem zdolny i które mnie przerastają
Bóg wymaga ciężkiego życia
Lęk przed próbami i doświadczaniem przez Boga
Bóg wymaga śmierci
Niepokój czy się podoła ciężkiemu życiu

Tabela 4. Podkategoria

Bóg wymaga rezygnacji
Bóg wymaga rezygnacji z przyjemności
Bóg wymaga samotności i rezygnacji z bliskich osób
Bóg może wymagać pójścia do zakonu lub seminarium
Bóg wymaga rezygnacji z rzeczy materialnych
Bóg wymaga rezygnacji z tego co najdroższe
Bóg wymaga rezygnacji z płciowości
Wizja innych strat

Tabela 5. Podkategoria

Bóg wymaga pobożności
Bóg wymaga ewangelizacji
Bóg wymaga świadczenia
Bóg wymaga praktyk religijnych
Bóg wymaga modlitwy

Opis grup w poszczególnych kategoriach wymagań Boga

Opis grupy osób posiadających obraz Boga wymagającego doskonałości

Osoby mające obraz Boga wymagającego doskonałości relacjonują, że przeżywają Jego niezadowolenie z tego, jakie są. Ten niezadowolony Bóg w przypadku niespełnienia wymagań zagraża sankcją – karą doczesną lub wieczną. Lęk przed karą jest jedną z motywacji zadowalania Boga przez wypełnianie Jego wymagań dotyczących świętości i doskonałości. Ten lęk przed zagniewanym i skłonny do karania Bogiem występuje szczególnie wtedy, gdy ma się „trochę na sumieniu”. Chodzi tutaj o czyny określane mianem grzechów ciężkich – sytuacje nieprzestrzegania dziesięciu przykazań Bożych (Dekalogu) i pięciu przykazań kościelnych. U niektórych osób występuje wtedy nawet oczekiwanie na karę bożą. Gdy oczekiwana kara nie następuje, niepokój i lęk coraz bardziej stają się udziałem jednostki. Jeżeli wtedy coś niepomyślnego wydarzy się w życiu, jest to interpretowane często jako kara boża, co potwierdza wcześniejsze oczekiwania i obawy. Osoby oczekujące karania przez Boga ograniczają swoje działania życiowe – z powodu lęku, że Bóg może ukarać niepowodzeniem. Niekiedy występuje tutaj zjawisko ograniczania Bogu możliwości karania. Chodzi tutaj o unikanie życiowych niebezpieczeństw, np. niewychodzenie na ulicę, aby uniknąć potrącenia przez samochód, przesadne dbanie o to, aby nie zachorować, niepodejmowanie różnych działań w obawie przed porażką. Oczekiwanie karania może stać się bardzo uciążliwe. Wtedy niekiedy przeradza się ono w pragnienie, aby kara wreszcie nastąpiła. Gdy jest coś, co można zinterpretować jako karę – następuje ulga i odciążenie z lęku. Niekiedy osoby same prowokują takie sytuacje w swoim życiu.

W przekonaniu badanych osób przez wypełnianie wymagań można nie tylko zadowalać niezadowolonego Boga, ale także zjednywać go sobie. Wiele osób przedstawia bowiem obraz Boga, który jest na nich obrażony z powodu nieprzestrzegania przykazań. Znamienny jest fakt, że nikt z badanych dokładnie nie określił, na czym polega to obrażenie się Boga na człowieka. Wiadomo tylko, że jest to coś groźnego.

Przez życie zgodne z wymaganiami Boga można także zasłużyć na Jego łaski i błogosławieństwo. Błogosławieństwo boże określano najczęściej jako Jego przychyłność. To jeszcze jedna motywacja wypełniania wymagań Boga relacjonowana przez badanych. Takim postępowaniem można zasłużyć na życie wieczne i boże dary w życiu doczesnym.

Jest w tym coś z transakcji. Człowiek ma spełniać wymagania Boga, który wtedy będzie mu sprzyjał, będzie łaskawy i życzliwy.

Osoby wypowiadające się w kategorii wymagań doskonałości przykładają duże znaczenie do własnego dobrego wizerunku. Znacząca jest tu pewna pogoń za ideałem przedstawionym im w bożych wymaganiach. Oto mają wzór, do którego należy dążyć, który jest głównym celem programu pracy nad sobą. Wiele osób relacjonuje, że przez to dążenie, aby być coraz lepszym, zdobywały bożą przychylność i akceptację. Mówią, że wyraźnie „lepiej się czują z Panem Bogiem”, gdy mają jakieś osiągnięcia w tej dziedzinie. Chodzi tutaj o tzw. dobre uczynki, czyli pomoc innemu człowiekowi, bycie miłym i uprzejmym. Dla wielu osób jest to jedna z ważnych motywacji działania w życiu. Czynią wiele, aby, jak mówią, „nie stawać przed Bogiem z pustymi rękami”. Powoduje to silną koncentrację na sobie i swoim wizerunku. W konsekwencji osoby te bardzo się kontrolują – blokują swe spontaniczne reakcje i zachowania.

Ta droga dążenia do ideału wielokrotnie przynosi rozczarowania sobą, do ideału bowiem daleko – poprzeczka ustawiona jest bardzo wysoko. Wiele osób z omawianej grupy relacjonuje niechęć i brak szacunku do siebie. Często są także relacje o ciągłym niezadowoleniu z siebie oraz o skrupulantwie w przyglądaniu się sobie i swojemu postępowaniu. Wahania i wątpliwości dotyczą tutaj oceny swoich zachowań – co jest grzechem lekkim, a co już ciężkim. Analizuje się także, jak lepiej można było postąpić w określonych sytuacjach w przeszłości. Perfekcjonizm zdaje się być dotkliwym stylem postępowania nie tylko w sferze religijnej, ale także w pracy i życiu domowym. Charakterystyczny jest tutaj brak dystansu do różnych drobnych uchybień w życiu. Osoby te nie tylko nie są wyrozumiałe dla siebie, ale trudno im także przyjąć słabości i niedoskonałości otoczenia.

Taki sposób przeżywania połączony jest często z odczuwaniem silnego poczucia winy. Generalnie, relacjonowane poczucie winy dotyczy przede wszystkim niespełniania lub niedokładnego realizowania wymagań bożych.

Ważnym skutkiem dążenia do ideału jest niepokój płynący z ciągłego porównywania się z innymi, a przede wszystkim z idealnym wzorem.

Opis grupy osób posiadających obraz Boga wymagającego posłuszeństwa

Wiele osób przekonanych o wymaganiach Boga dotyczących spełniania jego woli charakteryzuje dość znaczny stopień lęku przed przyszłością. Ten lęk może przybierać konkretne kształty – przyszłość może być dokładnie taka, jakiej człowiek nie chce i jakiej się boi. Wtedy lęk przed: cierpieniem, chorobą, męczeńską śmiercią, pójściem do zakonu, posiadaniem niepełnosprawnego dziecka, jest przenoszony generalnie na całą przyszłość. Lęk czasem dominuje myślenie o przyszłości, a także jej przeżywanie. Oto przyszłość sama w sobie staje się zagrożeniem.

Szczególnie destrukcyjną rolę pełni połączenie dwóch przekonań: o woli Bożej i o Bożej wszechmocności. W tym miejscu wiele osób cytuje słowa katechizmu: „Bóg jest Bogiem wszechmogącym, który za dobre wynagradza, a za złe każe”. Skoro Bóg jest wszechmogący to może rzeczywiście robić w życiu człowieka to, co chce. Rolą człowieka jest odgadnąć i przyjmować to, co jest Jego wolą. Rezultatem takiego myślenia jest poczucie ubezwłasnowolnienia, życiowa bierność, brak poczucia kierowania własnym życiem. Owocuje to stłumieniem naturalnej twórczości. Następuje czekanie aż Bóg będzie realizował to, co chce. Historię, która się wtedy dzieje i w której się biernie uczestniczy, przyjmuje się jako wynik jego woli, jego działania. Dobrze to ilustrują wypowiedziane niekiedy słowa: „widocznie taka była wola Boża”.

Skoro jako wolę Bożą przyjmuje się wszystko, co człowieka spotyka w życiu, a więc rzeczy i dobre, i złe, znajdują potwierdzenie wcześniejsze lęki, że Bóg będzie dawał cierpienia, niepowodzenia i przykrości.

Wiele osób przeżywa swoje życie jako nienależące do nich, ale do Boga, który w nim realizuje swoją wolę. Jak się wydaje, może to być dodatkowy czynnik osłabiający poczucie sprawczości w życiu.

Zablokowanie własnego działania, spontanicznej kreatywności dotyczy różnych dziedzin życia. Nawet osoby niezadowolone z kształtu swego życia nie robią nic, aby to zmienić. Można zaobserwować pewną barierę w realizowaniu własnych pragnień. Własne pragnienia jednostek są wielokrotnie negowane. Odnosi to się zarówno do realizowania głównych życiowych zamiarów, takich jak kierunek kształcenia, wykonywany zawód czy wybór stanu życia, jak i mniej znaczących spraw. Część osób jest tak wdrożona w pewien nakazowy styl funkcjonowania, bardziej cenią nakazy i zakazy płynące z zewnątrz niż własne pragnienia. Można tutaj zauważyć dużą zbieżność silnie dyrektywnego sposobu wychowania, jakiemu podlegało się w dzieciństwie, i obrazu Boga wymagającego posłuszeństwa wobec jego woli.

Wydaje się, że wiele osób z tej grupy funkcjonuje poniżej swoich twórczych możliwości, na które wskazują ich poziom intelektualny, wiek czy sytuacja życiowa.

Biorąc pod uwagę stosunek do ważnych problemów życiowych, u wielu osób panuje przekonanie, że sprawy te same mają się rozwiązać. Lepsza praca ma się sama znaleźć, a trudności w relacjach z innymi same ustąpią. Taka postawa łączy się z życzeniowym traktowaniem życia także religijnego. Modlitwa jest prośbą, aby świat się zmienił według moich życzeń. Jeśli się tak nie dzieje, wola Boża jest widocznie inna. Nie ma tu miejsca na tworzenie rzeczywistości swojego życia, ale można zauważyć bierne poddanie się temu, co jest. Tym, kto ma zmieniać świat i życie, jest Bóg, którego wszechmocnej woli człowiek jest podporządkowany.

Takie nastawienie przynosi z czasem rozczarowanie Bogiem, który nie działa i nie zmienia życia na takie, jakie się pragnie. Niektóre osoby czują się bardzo pokrzywdzone właśnie przez Boga.

Poczucie pokrzywdzenia przez Boga u osób badanych łączy się często z żalem i zawiścią wobec innych, a nieraz z zawiścią. Pretensje i wyrzuty kierowane są zarówno do

ludzi, którym jest lepiej w życiu (którzy doświadczają powodzenia i sukcesów), jak i do Boga. Oskarża się Go, że nie jest sprawiedliwy, że źle traktuje ludzi: „Oto inni niepraktykujący, a czasem nawet niewierzący mają dostatnie życie. Natomiast człowiek jest z Bogiem, modli się, spełnia wymagania i nic nie ma”. Doświadczają poczucia krzywdy i strat.

Wymaganie spełniania woli Bożej jest przeżywane przez wiele osób jako zagrożenie ich wolności, pragnień, dążeń. Związanych jest z tym dużo niepewności i lęku. Bóg i religia przeżywane są jako prawdziwe zniewolenie człowieka. Wiele osób relacjonuje, że robi wiele rzeczy w życiu nie dlatego, że ich pragnie, ale ze względu na wymagania Boga. „Wola Boża” jest takim magicznym hasłem, które bierze w nawias własne pragnienia. Część osób relacjonowało, że angażuje się w działalność charytatywną nie z powodu własnych pragnień, ale dlatego, że tego żąda Bóg. W paru wypadkach dochodziło z tego powodu do zaniedbywania obowiązków zawodowych i rodzinnych.

U części osób badanych całe życie jest wysiłkiem polegającym na dokładnym wypełnianiu woli Bożej. Każda decyzja, czynność czy pragnienie oceniane są według tego kryterium. W skrajnych wypadkach rozważania te dotyczą nawet drobiazgów i rzeczy oczywistych. Samo rozważanie zaś trwa wielokrotnie dłużej niż sama czynność. Bardzo dużo jest tutaj domysłania się, czego może chcieć Bóg. To próba dojścia do tego, co Bóg na ten temat myśli i co się Bogu podoba. Zwykle do czynów, które się Bogu podobają, zalicza się wszelkie działania społeczne, pomaganie innym i zaangażowanie religijne. Natomiast Bogu nie bardzo podobają się przyjemności, zabawy i odpoczynek. Prowadzi to nieraz do obarczania siebie nadmiarem różnych społeczno-religijnych zaangażowań.

Przekonanie, że moje życie należy nie do mnie, ale do Boga, u niektórych osób prowadzi do braku przeżywania odpowiedzialności za swoje życie. Religijność staje się wtedy ucieczką od życia, od stawienia czoła sprawom i problemom dnia codziennego. Osoby z badanej grupy często zostawiają swoje życie Bogu, aby to On się nim zajmował. Z jednej strony nie podejmują odpowiedzialności za swoje życie, ale z drugiej strony, gdy w ich życiu coś się nie udaje, pretensje są kierowane do Boga.

Bóg wymagający posłuszeństwa generalnie jest odbierany jako zagrażający.

Opis grupy osób posiadających obraz Boga wymagającego cierpienia

W grupie osób z obrazem Boga wymagającego cierpienia zwykle wymóg cierpienia jest łączony z obrazem chrześcijańskiej doskonałości i świętości. Jest on zbudowany po części z wizerunku umęczonego Chrystusa, a po części z opisu innych świętych, którzy cierpieli w swoim życiu lub w chwili śmierci. Wiele osób przytaczało obrazy zapamiętane z literatury mówiącej o cierpieniu chrześcijan w historii.

Zwraca uwagę zaliczanie cierpienia do zjawisk dobrych i pożądanых. Dowartościowanie go jest często połączone z poglądem, że to cierpienie zbawia świat. Dobry chrześcijanin powinien cierpieć, aby przyłączyć się do dzieła zbawiania ludzkości. W tej ekonomii cierpienie zbawiające świat musi zrównoważyć zło. Dlatego też często pokutę rozu-

mie się jako zadawanie sobie pewnego cierpienia. Bóg jest tym, który w tej ekonomii zbawienia rozdaje ludziom cierpienie, czyli krzyże. Tu występuje często dużo lęku i niepewności, bo nie wiadomo, jaki krzyż komu wyznaczy. Nierzadki w tej grupie jest też pogląd, że kogo Bóg bardziej kocha, temu daje większe cierpienie.

Część osób stwierdziła, że w życiu powinno być cierpienie i że w życiu nie powinno być raczej lekko. Owocuje to niepokojem i nieumiejętnością przyjęcia sytuacji, gdy w życiu jest wszystko dobrze i gdy nie ma cierpienia. Czasem czekają, kiedy przyjdzie jakiś cios – „mnie nie może być za dobrze w życiu”. Przeżywają też nierzadko poczucie winy w stosunku do osób, które cierpią, którym jest gorzej w życiu. To wszystko powoduje, że od życia nie oczekują niczego szczególnego – będzie raczej gorzej niż lepiej.

Część badanych osób identyfikuje swe życie z cierpieniem jako pewną misję do spełnienia w swojej rodzinie czy środowisku. Można cierpieć w celu zbawienia świata, ale też w intencji jakiejś osoby czy sprawy. Występuje nieraz pogląd, w myśl którego cierpienie jako miłe Bogu może być pewną zasługą. Wyrażana jest nadzieja, że za cierpienie otrzyma się coś w życiu teraźniejszym lub przyszłym. Niektóre osoby z tej grupy oczekują, aby Bóg docenił i wynagrodził człowiekowi jego cierpienie.

W niektórych wypadkach uderzający jest fakt, że badane osoby nie podejmują działań w celu uniknięcia cierpienia możliwego do przewidzenia.

Gloryfikacja cierpienia jest jednym z czynników prowadzących do wchodzenia w rolę ofiary, która nie robi nic, by zmienić swe położenie. Tłumacząc sobie, że „tak trzeba”, latami można znosić szykany, przemoc emocjonalną, a nawet fizyczną. Według osób z tej grupy unikanie cierpienia nie jest po myśli Boga. Pogląd, że skoro Bóg dał krzyż, to trzeba go nieść i to z pokorą, często blokuje działanie w celu przeciwstawienia się cierpieniu.

Opis grupy osób posiadających obraz Boga wymagającego rezygnacji

Rezygnacja w wyobrażeniach wielu osób z opisywanej grupy jest ściśle powiązana z wizerunkiem chrześcijańskiej doskonałości. Dla nich potwierdzeniem tego poglądu są przykłady wielu świętych, których życie było pasmem różnego rodzaju wyrzeczeń. Jest to jeden z powodów, dla których świętość traktowana jest z rezerwą i lękiem. Chrześcijanin w tym świetle to ktoś, kto przede wszystkim może w życiu dużo stracić. Stracić ze względu na Boga. Z wielu rzeczy zrezygnuje dobrowolnie, z własnej inicjatywy. Rezygnacja może być też narzucona. Bóg po prostu może przyjść i wiele rzeczy zabrać człowiekowi. Znamienny jest tu fakt rozpowszechnienia w tej grupie osób obrazu Boga pozbawiającego człowieka pewnych wartości. Przychodzenie Boga do człowieka może oznaczać stratę. Taki obraz wywołuje lęk, niepewność oraz brak bezpieczeństwa. Niektóre osoby deklarowały wątpliwość, czy w tej sytuacji warto w ogóle coś posiadać i o coś się starać, skoro może to być człowiekowi zabrane. Czy po prostu nie szkoda trudu, aby zdobywać pewne wartości? Co się stanie, gdy Bóg postanowi je człowiekowi zabrać? Wymienione wątpliwości owocują swego rodzaju biernością i apatią w życiu.

W omawianej kwestii pojawia się pojęcie „przeciętnego poziomu życia”. Jest to pewien standard życia utworzony na podstawie obserwacji otoczenia, często tego najbliższego. Osoby badane relacjonują, że czują, iż mają prawo żyć tylko na takim poziomie. Natomiast uważają, że nie mają prawa mieć w życiu więcej niż przeciętni ludzie.

Dla wielu osób święty to człowiek ubogi. Schemat ten ma swoje źródło w pewnej gloryfikacji ubóstwa jako wartości, a także zasługi. Żyjąc ubogo, można się szczególnie podobać Bogu, bo „Chrystus także był ubogi”. W przekonaniu wielu osób jest się wtedy bliżej Boga.

Bogactwo w wielu osobach tej grupy wywołuje skojarzenia z czymś niedobrym i nagannym. Człowiek majątny niemalże jest przestępcą. Posiadanie jest w pewien sposób napiętnowane. Być może przyczyniają się do tego zapamiętane wersety z Pisma Świętego o tym „jak trudno jest bogatemu wejść do królestwa Bożego” i przekonanie, że Chrystus potępił bogaczy. W niektórych wypowiedziach można wyczuć także pewną obawę, czy pieniądze same w sobie nie są czymś złym.

Skłonności do piętnowania bogactwa łączą się często z obawą, czy dobrze jest mieć w życiu dużo pieniędzy. Można zauważyć przy tym pewną niechęć do zajmowania się na przykład operacjami finansowymi, kupnem akcji czy w ogóle inwestowaniem. Działalność tego rodzaju odbierana jest z dużą rezerwą i lękiem.

Wiele osób w tej grupie ma problem z wydawaniem pieniędzy. Jest to spowodowane nie tylko oszczędnością (rozzrutność jest przeżywana jako grzech), ale przekonaniem, że powinno się na siebie wydawać możliwie jak najmniej. Jak się wyraziła jedna z osób – „powinno się koszty swojej egzystencji sprowadzić do minimum”. Przeżywana jest także niewłaściwość wydawania pieniędzy na swoje potrzeby, gdy jednocześnie tyle jest ludzi potrzebujących pomocy na świecie. Są trzęsienia ziemi, powodzie i głód. Zauważa się tutaj duże poczucie odpowiedzialności za te cierpienia. Konsekwencją tego jest odbieranie sobie prawa do posiadania dóbr, gdy inni nie mają i cierpią niedostatek.

Według badanych, szczególnie cenna dla Boga jest rezygnacja z rzeczy, które dla człowieka stanowią najwyższą wartość. Jak wypowiada się część osób, Bogu podoba się, gdy człowiek dla Niego gotów jest zrezygnować z tego, do czego jest najbardziej przywiązany. Im więcej to kosztuje, tym lepiej.

Dla niektórych osób wyrzekanie się, czyli pozbawianie się pewnych wartości jest swego rodzaju karaniem siebie za różne przekroczenia i niedoskonałości. W takiej sytuacji nie tylko nie pozwalają sobie na przyjemności, ale nieraz lekceważą swoje potrzeby pokarmu czy odpoczynku.

Rezygnacja z pewnych rzeczy uważana jest także za szczególnie miłą Bogu pokutę za przewinienia i grzechy.

W życiu osób mających obraz Boga wymagającego rezygnacji dostrzec można pewną trudność w korzystaniu z rozrywek i przyjemności. Trudno im się zdecydować na wyjazd na droższe wczasy czy wycieczkę zagraniczną, mimo iż posiadają na to pieniądze. Duży niepokój przeszkadza swobodnie dysponować swoimi zasobami finansowymi.

Opis grupy osób posiadających obraz Boga wymagającego pobożności

Osoby przekonane o tym, że Bóg wymaga od nich pobożności, często uważają, że pobożność jest istotą religii. Pobożność jest obowiązkiem chrześcijanina, ponieważ w przekonaniu badanych osób Bóg wymaga czci i kultu. W tej grupie wymagania Kościoła w tym względzie są utożsamiane z wymaganiami Bożymi. Dlatego też tzw. pięć przykazań kościelnych odbieranych jest jako Boży nakaz, poparty dodatkowo sankcją grzechu ciężkiego, czyli niebezpieczeństwem wiecznego potępienia. Nakaz ten przyjmowany jest na ogół bezdyskusyjnie. Prowadzi to często do pilnego uczestnictwa w kulcie, mimo że nie rozumie się wielu spraw jego dotyczących. W wielu wypadkach można zobaczyć, jak nakaz, który zaczęło się wypełniać w dzieciństwie, w życiu dorosłym nadal realizowany jest z tej samej motywacji – lęku przed Bogiem i Jego karą. Trzeba także zauważyć pewien proces, kiedy to z czasem coraz więcej praktyk religijnych, czasem drobnych, przeżywa się jako nakazane przez Boga.

W omawianej grupie dość częstym zjawiskiem jest mnożenie praktyk religijnych, które „na pewno Bogu się podobają”. Mogą być one środkiem zjednywania czy też „przekupywania” Boga. Ze względu na swój szczególny sakralny charakter, w rozumieniu tej grupy osób, praktyki religijne mogą być wyjątkowo skuteczne w upraszaniu u Boga różnych dobrodziejstw. Z tego powodu są też najlepszą zasługą człowieka wobec Boga.

Oprócz praktyk religijnych, do wyjątkowych zasług wobec Boga należy ewangelizacja, czyli głoszenie innym Słowa Bożego, oraz dawanie świadectwa o Bogu, czyli bycie przykładem i wzorem dla otoczenia. Sporo osób przeżywa poczucie winy, że tego nie robią, czyli nie mówią innym o Bogu, nie angażują się w misję Kościoła, a w dodatku nie są świadectwem i przykładem. Z jednej strony mówią, że nie umieją ewangelizować, czują opór i lęk przed mówieniem innym o Bogu, z drugiej jednak strony wierzą, że Bóg tego wszystkiego od nich wymaga. Z tego też powodu często przeżywają siebie jako gorszych chrześcijan, jako tych, którzy zatracili, jak mówią, swe powołanie czy posłannictwo. Nie raz pojawia się także obawa, że Bóg ich kiedyś z tego rozliczy. Bo skoro Bóg im więcej dał, bo przecież są chrześcijanami, to będzie więcej wymagał. Niektórzy odkrywają w sobie taki sposób myślenia, iż powinni iść do zakonu, bo tylko tam przez totalne oddanie siebie dziełu ewangelizowania można dopiero być dobrym chrześcijaninem. Poświęcenie się zatem sprawie ewangelizacji dla wielu osób jest warunkiem bycia świętym i dobrym chrześcijaninem. Podobnie, dla wielu badanych dobry chrześcijanin to ten, który dużo się modli i często uczestniczy w praktykach religijnych.

Niektóre osoby z omawianej grupy przejawiają coś, co można nazwać zniewoleniem praktykami religijnymi. Odmawianie różnych modlitw i nabożeństw zabiera im w ciągu dnia sporo czasu (dwie-trzy godziny). Zwykle także wiążą się one z podjęciem pewnych modlitewnych zobowiązań dotyczących ilości, terminów i intencji określonych praktyk. Nierzadkie są wypadki zaniedbywania z tego powodu swoich obowiązków rodzinnych. Pominiecie tych praktyk wynikające z okoliczności życiowych wywołuje nieraz dość silny lęk, poczucie zagrożenia i winy.

W opisywanej grupie można także zauważyć zjawisko zmęczenia praktykami religijnymi i wypełnianiem Bożych wymagań. Niektóre badane osoby przeżywają je jako ciężar, od którego pragną odpocząć. Sporo osób odbiera wypełnianie obowiązków chrześcijanina jako przymus. Wydaje się, że szczególnie mocno przeżywa się w tej grupie przymus bycia świadectwem, czyli przykładem dobrego chrześcijanina i wzorem dla innych. Niektórzy mówią wprost, że nie mają na to ochoty, inni, że nie mają już siły.

Podsumowanie

Na podstawie wyników badań nad obrazem wymagań Boga w stosunku do człowieka wyodrębniono pięć kategorii, takich jak wymagania: doskonałości, posłuszeństwa, cierpienia, rezygnacji i pobożności. Wszystkie osoby w badanej grupie posiadały obraz Boga wymagającego i niezadowolonego z nich oraz z życia, jakie prowadzą.

Przeprowadzone badanie pokazało, że taki obraz Boga nie tylko organizuje życie religijne jednostek, ale może mieć ogromny wpływ na ich sposób przeżywania życia i na zachowanie. Obraz wymagającego Boga ma często większy wpływ na życie jednostek niż ich pragnienia, dążenia i marzenia.

Dla wielu osób Bóg jest zagrażający przez swoje wymagania. Generalnie, w wyobrażeniach wielu osób badanych Bóg bardzo dużo wymaga od człowieka. Może wymagać rzeczy bardzo ogólnych, a także szczegółowych. Bóg również zagraża potencjalnością wymagań – choć teraz tego nie robi, to w przyszłości może być takim zagrożeniem.

Podsumowując relacje badanych na temat motywacji spełniania wymagań Boga, wyodrębniono trzy typy motywacji: zadowalanie Boga jako swego rodzaju zabezpieczenie się przed Jego karzącym działaniem, zjednywanie obrażonego Boga oraz zasługiwanie na Jego łaskę i błogosławieństwo.

Przeprowadzone badania ukazują, że poznawanie indywidualnej religijności, a szczególnie obrazu Boga i Jego wymagań, może odgrywać istotną rolę w procesie rozumienia człowieka, jego przeżywania życia i jego postępowania.

Aneks

Przykładowe wypowiedzi osób badanych w poszczególnych kategoriach i podkategoriach wymagań Boga w stosunku do ludzi.

1. Kategoria: Bóg wymaga doskonałości

1.1. Podkategoria: „Bóg wymaga doskonałości i świętości”

Kobieta, 27 lat: „Bóg wymaga doskonałości, bycia porządnym w pracy, spełniania swych obowiązków, nie reagowania agresją na agresję, konsekwentnego podejmowania działań”.

Kobieta, 28 lat: „Bóg wymaga, abym nie grzeszyła, abym była doskonała”.

Kobieta, 28 lat: „Mam być idealną uczennicą Boga. Bóg wymaga doskonałości. Konkretnie, żebym nie sprawiała problemów, nie miała słabości, idealnie spełniała wymagania Kościoła, perfekcjonizm. Mam poczucie, że zawiodłam Boga. Teraz wymaga bycia bezpłciową kobietą (bez seksu). Mam być idealna”.

1.2. Podkategoria: „Bóg wymaga przebaczenia i miłości”

Kobieta, 46 lat: „Pan Bóg wymaga owoców miłości do ludzi, a ja ludzi w ogóle nie Kocham”.

Kobieta, 26 lat: „Boję się Go, bo każe przebaczać tym, którzy mnie poranili. Mężczy mnie to, że nie jestem zdolna przebaczać. Obraz, że będzie mnie do czegoś zmuszał. Czuję sprzeciw. Ten niepokój mnie wykańcza”.

Mężczyzna, 28 lat: „Bóg w sferze religijnej wymaga przebaczenia innym ludziom, bo na sądzie ostatecznym może nam nie wybaczyć. A ja nie jestem w stanie duchowo wybaczyć”.

1.3. Podkategoria: „Bóg wymaga bycia dobrym i grzecznym”

Kobieta, 32 lata: „Bóg wymaga, abym była dobra na całej linii (sfera religijna, dobre wychowanie, kontrola). Żebym była do końca chrześcijaninem, żebym pomagała ludziom, żebym oddała siebie”.

Mężczyzna, 28 lat: „Żąda grzecznego zachowania, a ja nie mam na to siły. Ciągła praca na którą nie mam siły, aby być dobry dla wszystkich. Życie z Bogiem jako wysiłek – aby być dla ludzi dobrym. Bóg, który mnie do tego zmusi”.

Kobieta, 27 lat: „Wymaga bycia dobrą, idealną, robienia dobra dla innych”.

1.4. Podkategoria: „Bóg wymaga zerwania z grzechami i słabościami”

Kobieta, 26 lat: „Bóg wymaga, abym nie grzeszyła, abym była doskonała”.

Kobieta, 28 lat: „Nie będę mogła złościć się grzeszyć, wściekać się, będę musiała być dla wszystkich miła i dobra”.

Kobieta, 26 lat: „Bóg wymaga ode mnie wrażliwości na innych, aby być dobrą i aby przełamywać swe słabości”.

1.5. Podkategoria: „Bóg wymaga nawrócenia, wiary, zaufania i oddania”

Kobieta, 28 lat: „Bóg wymaga, aby się nawróciła w końcu, żyła miłością i kochała ludzi, abym zbawiała świat, była aktywną, działającą chrześcijanką”.

Kobieta, 24 lata: „Bóg oczekuje zaufania, oddania, słuchania Jego”.

Kobieta, 47 lat: „Bóg wymaga zaufania i posłuszeństwa, całkowitego oddania swego życia, miłości, wyznawania, potwierdzenia w codzienności, zgody na jego plany wobec mnie”.

1.6. Podkategoria: „Bóg wymaga wypełniania przykazań”

Mężczyzna, 28 lat: „Inkwizytor wymagający przestrzegania prawa, spełniania doskonałości (ciężkie chrześcijaństwo)”.

Kobieta, 47 lat: „Wymaga dobroci, wypełniania dekalogu, modlitwy”.

Kobieta, 27 lat: „Obraz Boga, który daje prawa i wymaga przestrzegania tych praw”.

1.7. Podkategoria: „Bóg wymaga nieokazywania uczuć negatywnych”

Kobieta, 27 lat: „Bóg wymaga doskonałości, bycia porządnym w pracy, spełniania swych obowiązków, nie reagowania agresją na agresję, konsekwentnego podejmowania działań”.

Mężczyzna, 28 lat: „Wymagania Boże wobec mnie to: łagodny, miły, grzeczny chłopiec, właściwy uczestnik imprezy. Obraz chrześcijanina: ciągle radujący się, nieprzejmujący się stratami. A ja smutny, słaby, niezdolny. Będę musiał świadczyć, ja nie chcę świadczyć, chcę mieć prawo do wkurzania się, do żalu. Nie chcę świadczyć, więc udaję, że nie mam na to siły. Bóg chce, abym słuchał różnych bredni ludzi, którzy cierpią. Prywatność. Mam prawo do prywatności. Keep smiling – nie mam na to siły!”.

Kobieta, 25 lat: „Ja nie mogę sobie pozwolić na negatywne odczucia”.

1.8. Bóg wymaga czynienia dobrze, pomagania i służby innym

Kobieta, 28 lat: „Pan Bóg wymaga pracy nad sobą, praktyk religijnych, przymusza mnie do czynienia dobra, niemyślenia o swoich potrzebach i liczenia się tylko z potrzebami innych osób”.

Kobieta, 32 lata: „Bóg wymaga, żebym dzieliła się tym, co mam, z innymi”. „Bóg wymaga, abym była dobra na całej linii (sfera religijna, dobre wychowanie, kontrola). Żebym była do końca chrześcijaninem, żebym pomagała ludziom, żebym oddała siebie”.

1.9. Podkategoria: „Bóg wymaga zmiany i pracy nad sobą”

Kobieta, 28 lat: „Pan Bóg żąda ode mnie, aby się zmieniła. W moim myśleniu nie potrafię sobie z tym poradzić. Praca nad sobą”.

Kobieta, 26 lat: „Bóg wymaga, abym pracowała nad sobą (modlitwa, mówienie prawdy)”.

Kobieta, 34 lata: „Wymaga doskonałości, a to się równa praca nad sobą. Da mi dokładnie to, przed czym uciekam”.

1.10. Podkategoria: „Bóg wymaga rzetelnej pracy i wypełniania swoich obowiązków”.

Mężczyzna, 27 lat: „Bóg wymaga niemarnowania czasu, bycia użytecznym i produktywnym (ilość i jakość), rywalizacja. Produktywna praca to owoc żywego chrześcijaństwa, mam świadczyć poprzez pracę”.

Mężczyzna, 28 lat: „Pan Bóg wymaga, abym nie pozwalał sobie na lenistwo. Będę musiał robić rzeczy nieprzyjemne i upokarzające. Praca, którą niekoniecznie lubię”.

Mężczyzna, 26 lat: „Wymaga, abym bardzo dużo pracował i był produktywny (nawet w wolnym czasie latał po polach i zabijał stonki). Abym był przykładem dla innych, wzór. Chce, abym na leżycie wykorzystywał zdolności i talenty”.

1.11. Podkategoria: „Inne wymagania Boga dotyczące świętości”

Mężczyzna, 30 lat: „On chce, abym pokutował za grzechy swe i bliskich – że w ten sposób coś zmienię. Bóg wymaga ode mnie wielkich rzeczy, poświęcenia”.

Kobieta, 25 lat: „Bóg wymaga bycia twardzielem – »ćwicz się« (posty). Jak Indianie, odporni na ból – żyłką po skórze, a oszczędności na Kościół. Chrześcijaństwo – godne, poważne – ja też taka powinnam być: zrezygnować z kontaktów z rówieśnikami, ktoś mały, szary – to ja. Wojna w szkole: znosiłam szykany, czułam się bezradna, bo czułam, że się nie mogę bronić”.

Kobieta 27 lat: „Wymaga powagi i szacunku”.

2. Analiza kategorii: Bóg wymaga posłuszeństwa

2.1. Podkategoria: „Bóg wymaga rezygnacji ze swoich pragnień”

Kobieta, 28 lat: „Oddanie Bogu – od razu obraz: zakonnica czekająca na śmierć, rezygnacja z wszystkiego co chcę, co lubię, co mi się podoba, śmierć”.

Kobieta, 26 lat: „Bóg wymaga rezygnacji z pragnień – cielesności”.

Kobieta, 28 lat: „Bóg lepiej wie co jest dla mnie dobre, moje pragnienia są ignorowane. Nie chce zrozumieć mnie i moich pragnień”.

2.2. Podkategoria: „Bóg wymaga posłuszeństwa i dyspozycyjności”

Mężczyzna, 28 lat: „Bóg wymaga posłuszeństwa – obraz posłusznego człowieka – zero buntu, zawsze gotowy, aby wykonać rozkaz. Nie mam prawa do wybrków, szaleństwa”.

Kobieta, 28 lat: „Muszę być taka jak inni, posłuszna zakonnica. Odlotowo dobra i potwornie nieszczęśliwa, bo nie jest sobą. Posłuszeństwo”.

Kobieta, 26 lat: „Bóg wymaga absolutnego bezwzględności posłuszeństwa. Bóg chce, abym była posłuszna, a ja nie chcę być posłuszna. Ogarnia mnie obrzydzenie”.

2.3. Podkategoria: „Wola Boża i Boży plan”

Kobieta, 26 lat: „Chce dobra, ale inaczej je rozumie, niż ja. Jego wola jest inna od mojej”.

Kobieta, 26 lat: „Bóg wymaga świętości, posłuszeństwa (wypełniania Jego woli, która będzie dobra, ale inna, niż ja chcę), wypełniania przykazań, medytacji, rachunków sumienia, modlitwy porannej i wieczornej”.

Kobieta, 34 lata: „Z tą wolą bożą nie bardzo wiem na czym to polega. Na pewno wola Boża przeciwieństwo mojej. Ostatnio czytałam wiersz ks. Malińskiego »Nie układaj planów – bo ci i tak je zdmuchnie«. „Lęk o to, że będę się musiała dostosować do tego, co dla mnie przewidział. Boję się upokorzenia”.

2.4. Podkategoria: „Perspektywa utraty wolności, samodzielności i niezależności”

Kobieta, 26 lat: „Bóg manipulant – niewola, robotnicy w rękach Boga. Bóg nie da spokoju, nie da żyć swoim życiem. Całe życie będzie temu podporządkowane. Żyć dla Boga – ciężar. Całe życie w ofierze”.

Mężczyzna, 45 lat: „Bóg wymaga ubezwłasnowolnienia – nie miałbym możliwości decydowania o własnych sprawach”.

Mężczyzna, 28 lat: „Lęk przed ubezwłasnowolnieniem, że ja już samodzielnie nie będę podejmował decyzji, że coś przewidział, coś innego niż ja chcę”.

2.5. Podkategoria: „Wizja życia pełnego niepokoju o znalezienie woli Bożej”

Kobieta, 28 lat: „Nie wiadomo czego by chciał i to najgorsze: jakichś dziwnych rzeczy, czegoś nietypowego, zaskakującego w sensie negatywnym”.

Kobieta, 28 lat: „Obraz Boga – odległy, czegoś chce, ale nie wiem o co mu chodzi, każe na pierwszym miejscu działać w oazie”.

Kobieta, 27 lat: „Niepokój – czy ja spełnię oczekiwania Pana Boga, że ja go zawiodę”.

2.6. Podkategoria: „Lęk przed zatraceniem siebie”

Mężczyzna, 27 lat: „Lęk przed rezygnowaniem z siebie, przed zatraceniem siebie”.

Kobieta, 32 lata: „Obawa o moje »ja«, że zatracę siebie”.

Kobieta, 27 lat: „Dosyć duży lęk. Oddanie się w służbie ludzkości – Matka Teresa z Kalkuty, zupełne poświęcenie dla innych, poświęcenie prywatności. Wizja zaborczego Boga, który nie zostawi mi nic”.

2.7 Podkategoria: „Lęk przed sytuacjami przymusu ze strony Boga”

Kobieta, 27 lat: „Boję się sytuacji zmuszania do czegoś, boję się rozłąki z mężem, że Pan Bóg nas rozdzieli”.

Mężczyzna, 28 lat: „Bóg wymaga posłuszeństwa, realizowania planu bez względu na moją zgodę”.

Kobieta, 26 lat: „Obraz, że będzie mnie do czegoś zmuszał. Czuję sprzeciw. Ten niepokój mnie wykańcza”.

2.8. Podkategoria: „Lęk przed wykorzystaniem przez Pana Boga”

Kobieta, 25 lat: „Ja absolutnie nie chcę mieć nic wspólnego z Panem Bogiem. Lęk, chcę uciec przed Panem Bogiem. Chce zagarnąć mnie całą, chce maksymalnie wykorzystać. Nieważne moje pragnienia, ale Jego. On mnie kompletnie nie rozumie. Bardzo się go boję”.

Kobieta, 27 lat: „Ja jako marionetka do działania, mogę być przez Niego wykorzystywana”.

Kobieta, 26 lat: „Wykorzystuje świętych do swoich mrzonek. Traktuje nas jak marionetki. Ukrywa się w niebie, myśli jak skomplikować nam życie. Odczułam Go jako tego, który patrzy. Na obiecuje złote góry, wykorzystuje niesamowicie, z ogromną premedytacją. Niechodzenie na nabożeństwa to moja prezentacja złości na wymagającego Boga”.

3. Kategoria: Bóg wymaga cierpienia

3.1. Podkategoria: „Bóg wymaga cierpienia”

Kobieta, 26 lat: „Bóg wymaga przyjmowania cierpienia z radością”.

Kobieta, 47 lat: „Będzie wymagał zgody na cierpienia (bo miłość wymaga cierpienia). Służby”.

Kobieta, 28 lat: „Bóg wymaga wyrzeczenia, samotności. Każe wszystko zostawić, a potem sam zostawi, będzie chciał cierpienia ponad możliwości”.

3.2. Podkategoria: „Bóg wymaga rzeczy, do których nie jestem zdolny i które mnie przerastają”

Mężczyzna, 30 lat: „Bóg wymaga czegoś, czego nie potrafię – miłości. Co do przyszłości to lęk, że każe porzucić pewne rzeczy, osoby bliskie, ciepło, które człowiek znalazł. Pan Bóg każe nam robić to, czego nie chcemy, czego się boimy. Lęk przed wejściem w życie”.

Kobieta, 28 lat: „Bóg wymaga rzeczy ponad moje siły, mam przekroczyć siebie, a tego nie jestem w stanie zrobić”.

Mężczyzna, 26 lat: „Obraz: Bóg poganiacz niewolników, którzy pracują ponad siły, ale mają jedzenie. Perspektywa nieoddania Bogu jeszcze gorsza: gniew poganiacza. Obraz jakiejś kłody na de mną – nie chcę”.

3.3. Podkategoria: „Bóg wymaga ciężkiego życia”

Kobieta, 26 lat: „Bóg manipulant – niewola, robotnicy w rękach Boga. Bóg nie da spokoju, nie da żyć swoim życiem. Całe życie będzie temu podporządkowane. Życ dla Boga – ciężar. Całe życie w ofierze”.

Kobieta, 26 lat: „Lęk, że nie wolno, aby mi było lekko i dobrze w życiu. Bardzo się umartwiałam, że nie mogę mieć przyjemności w życiu. Jak inni cierpią, innym gorzej, mnie nie może być fajnie. Własne mieszkanie problemem – paniczny lęk. Nie lubię świętych – kojarzy mi się to z czymś małym, pokornym, monotonnym, bezbarwnym, bezwonnym, usuwaniem się w cień. Książka o św. Teresie od Dzieciątka Jezus – ja bym tak nie chciała, nie odpowiada mi życie pokorne. Tyniec – zakonnicy, wojskowy dryl, życie trudne, ciężkie, dużo wymagań. Życie nie może być lżejsze”.

3.4. Podkategoria: „Lęk przed próbami i doświadczaniem przez Boga”

Kobieta, 26 lat: „Bóg stale mnie będzie doświadczał, wymyślanie prób”.

Kobieta, 47 lat: „Wizja wejścia na krzyż, ból. Pan Bóg będzie doświadczał”.

Kobieta, 34 lata: „Doświadcz do granic wytrzymałości, wyprowadzi, a potem powie: »żartowałem« (coś na wzór ukrytej kamery)”.

3.5. Podkategoria: „Bóg wymaga śmierci”

Mężczyzna, 27 lat: „Oddanie się Bogu to czekanie na śmierć”.

Kobieta, 28 lat: „Bóg wymaga śmierci, odczłowieczenia, cierpienia, świadczenia o Panu Bogu, dostosowania się do norm, bycia w porządku”.

Kobieta, 47 lat: „Boję się Pana Boga, bo boję się cierpienia fizycznego. Boję się jakiejś śmierci zażąda”.

3.6. Podkategoria: „Niepokój czy się podoła ciężkiemu życiu”

Mężczyzna, 32 lata: „Bóg wymaga zaufania, pokory, cierpliwości, miłości. Bóg wymaga praktyk religijnych i owoców nawrócenia. Lęk, czy ja podołam, czy zdołam to wypełnić”.

Mężczyzna, 28 lat: „Bóg wymaga pracy, wysiłku (poczucie zmęczenia). Musiałbym być ciągle radosny. Żąda grzecznego zachowania, a ja nie mam na to siły. Ciągła praca, na którą nie mam siły, aby być dobry dla wszystkich. Życie z Bogiem jako wysiłek – aby być dla ludzi dobrym. Bóg, który mnie do tego zmusi”.

Kobieta, 26 lat: „Jestem Panem Bogiem zmęczona, chcę sobie odpocząć, żeby zostawił mnie w spokoju, nie mam ochoty chodzić do kościoła”.

4. Analiza kategorii: Bóg wymaga rezygnacji**4.1. Podkategoria: „Bóg wymaga rezygnacji z przyjemności”**

Kobieta, 28 lat: „Bóg wymaga zapomnienia o odpoczynku, śnie, sporcie”

Kobieta, 26 lat: „Trudności w oddaniu Bogu. Lęk, że nie wolno, aby mi było lekko i dobrze w życiu. Bardzo się umartwiałam, że nie mogę mieć przyjemności w życiu. Jak inni cierpią, innym gorzej, mnie nie może być fajnie. Własne mieszkanie problemem – paniczny lęk”.

Mężczyzna, 26 lat: „Pierwsze wrażenie – stracę dobre przyjemności życia: piwo, filmy. Bardzo trudno by mi było, dlatego musiałbym się wyrzec swoich pragnień (ja to moje pragnienia)”.

4.2. Podkategoria: „Bóg wymaga samotności i rezygnacji z bliskich osób”.

Kobieta, 28 lat: „W sytuacjach życiowych rezygnacja z bycia z chłopakiem na korzyść wyższych celów i jeszcze z uśmiechem to przyjmować. Moje pragnienia zepchnęłam. Odreagowuję to w ciele. Płacę zdrowiem za wiele wymagań, które spełniam. Mam poczucie, że te wymagania spełniam”.

Kobieta, 25 lat: „W przyszłości Bóg może chcieć, żebyśmy nie wyszła za mąż, bo mogłoby mi być dobrze, a nie powinno”.

Kobieta, 34 lata: „Mam wielu przyjaciół, których będzie trzeba opuścić. Pan Bóg może wymagać pewnych niewygód – zimne mieszkanie – a ja boję się zimna, mnie to przeraża. Może trzeba będzie zostawić rodzinę, zostanę sama”.

4.3. Podkategoria: „Bóg może wymagać pójścia do zakonu lub seminarium”.

Kobieta, 26 lat: „Bóg wymaga, abym poszła do zakonu”.

Kobieta, 84 lata: „Pójście na sto procent za Bogiem to zakon i kapłaństwo, wypełnianie tego, czego sobie Bóg życzy”.

Kobieta, 28 lat: „Pierwsze skojarzenie – zakon – strach, że nie podołam. Może powinnam, a się boję? Osamotnienie, cierpienie, brak wolności, opuszczona przez ludzi, nie mogłabym robić rzeczy, które lubię. Św. Mikołaj – wszystko stracił”.

4.4. Podkategoria: „Bóg wymaga rezygnacji z płciowości”

Mężczyzna, 27 lat: „Wymaga doskonałości. Albo tryumf, albo zgon. Wycięcia agresji i seksualności”.

Kobieta, 28 lat: „Poczucie, że zawiodłam Boga. Teraz wymaga bycia bezpłciową kobietą (bez seksu). Mam być idealna. W sytuacjach życiowych rezygnacja z bycia z chłopakiem na korzyść wyższych celów i jeszcze z uśmiechem to przyjmować. Moje pragnienia zepchnęłam. Odreagowuję to w ciele. Płacę zdrowiem za wiele wymagań, które spełniam. Mam poczucie, że te wymagania spełniam”.

Kobieta, 28 lat: „Bóg będzie wymagał rezygnacji z kobiecości (obraz: worek, kij, jasna aleja). A teraz wymaga zgody na wstrzemięźliwość, zgody na samotność, bycie porządną, udawania osoby zadowolonej z tego stanu rzeczy. Obraz Boga czepiającego się. Obraz wymagań, którym nie mogę podołać”.

4.5. Podkategoria: „Bóg wymaga rezygnacji z rzeczy materialnych”

Kobieta, 23 lata: „Bóg zazdrosny o to, że coś człowiek może mieć. Chrześcijaństwo – życie, kiedy człowiek nie może się ubrać ekscentrycznie, bo zwraca uwagę. Nie może mieć dużo pieniędzy. Boję się Boga, bo on może nie chcieć, abym posiadała pieniądze”.

Mężczyzna, 34 lata: „Świętość to wyrzeczenia różnego rodzaju (bogaty młodzieniec). Bunt – niewiele mam i mogę mieć zabrane (wieża Technics – lęk, że nie będę tego miał). Ubóstwo w jedzeniu (a mój układ pokarmowy) – bunt przeciwko temu. Ubiór. Lęk, że będę musiał zrezygnować sam z tych rzeczy (sytuacja, gdy ktoś każe)”.

Kobieta, 28 lat: „Pozbyłam się rzeczy, które kiedyś kompletowałam (kolekcje) – pozbyłam się dlatego, że były dla mnie ważne. Po co zostawiać, jak i tak kiedyś trzeba się będzie tego pozbyć. Trzeba być przygotowanym na koczowniczy tryb życia. Przyjaźnie jako zagrożenie, bo nie będę mogła być dyspozycyjna. Bóg wymaga dyspozycyjności, aby się nie przywiązywać. W życiu lęk, żeby nie wyszło na jaw, czym chcę się zająć, bo Pan Bóg przerobi to na coś innego. Wymóg Pana Boga: aby zmniejszyć koszty własnej egzystencji do minimum – kupowałam rzeczy najtańsze (adidasy za 65 zł) – bo niegodna tego!”.

4.6 Podkategoria: „Bóg wymaga rezygnacji z tego co najdroższe”

Kobieta, 26 lat: „Bóg chce odebrać to co najdroższe, aby mnie ćwiczyć, sprawdzać, a ja w ogóle nie chcę iść za nim. Będę musiała się co jakiś czas wyrzekać”.

Mężczyzna, 30 lat: „Pan Bóg wymaga właśnie tego, czego się boję – zrezygnowania z tego co mi drogie, bliskie, z pragnień, czy tęsknot”.

4.7. Podkategoria: „Wizja innych stracił”

Kobieta, 28 lat: „Wielkie życie nie dla mnie. Mam być kurą »jak Pan Bóg przykazał«”.

Kobieta, 36 lat: „Boję się utraty stabilizacji, którą mam. Bóg będzie mną rządził – dlaczego mam się zupełnie podporządkowywać Jemu?”

Mężczyzna, 26 lat: „Skojarzenie »pies na smyczy«. Rezygnacja z czegoś, strata czegoś, zmiana życia na inne”.

5. Analiza kategorii: Bóg wymaga pobożności

5.1. Podkategoria: „Bóg wymaga ewangelizacji”

Kobieta, 26 lat: „Wielki lęk, bo zagraża. Pan Bóg chce, żebym ewangelizowała, czyniła wiele rzeczy, uzdrawiała”.

Kobieta, 32 lat: „Bóg wymaga pracy ewangelizacyjnej, żebym była prorokiem”

Kobieta, 27 lat: „Mam być wielką charyzmatyczką. Moje szczęście i radość się nie liczą – problem uboczny, a liczy się Jego wielki plan zbawienia ludzkości”.

5.2. Podkategoria: „Bóg wymaga świadczenia”

Kobieta, 26 lat: „Bóg wymaga świadectwa dla innych”.

Kobieta, 28 lat: „Bóg wymaga bycia przykładem, wzorem działania”.

Kobieta, 40 lat: „Bóg chce, abym świadczyła o nim, żebym była radosna, nie powinnam nic przykrego mówić innym osobom. Bóg wymaga najbardziej, żebym raczej nie miała pieniędzy i że powinnam świadczyć, a z tchórzostwa tego nie robię”.

5.3. Podkategoria: „Bóg wymaga praktyk religijnych”

Mężczyzna, 28 lat: „Bóg wymaga chodzenia do kościoła”.

Kobieta, 50 lat: „Bóg oczekuje modlitwy rano i wieczór, praktyk religijnych, wypełniania przykazań, dobrych uczynków, chodzenia do spowiedzi. Bóg – ktoś bardzo ważny, sędzia, którego się bardzo bałam. Trzeba być apostołem, tego się boję. On wymaga jak najczęstszego kontaktu z nim, przystępowania do sakramentów, chodzenia na mszę, postu (z tym sobie nie radzę)”.

Kobieta, 28 lat: „Pan Bóg wymaga pracy nad sobą, praktyk religijnych, przymusza mnie do czynienia dobra, niemyślenia o swoich potrzebach i liczenia się tylko z potrzebami innych osób”.

5.4. Podkategoria: „Bóg wymaga modlitwy”

Mężczyzna, 28 lat: „Bóg wymaga, abym się codziennie modlił”.

Mężczyzna, 34 lata: „Wymaga wysiłku modlitewnego”.

Kobieta, 26 lat: „Pan Bóg wymaga czasu dla Niego samego, jak jeszcze jedna osoba, dla której będę musiała mieć czas. Ja nie mam czasu dla wszystkich”.

Andrzej Molenda – THE IMAGE OF A DEMANDING GOD IN ECCLESIODENIC NEUROSIS

The first part of the paper is an attempt to answer the following question: how does the image of God's demand as perceived by people suffering from ecclesiogenic neurosis affect their behavior and their way of experiencing their religious life. This contains conclusions from research conducted on 192 adults, from 23 to 50 years old.

The research led to establishment of five categories of beliefs concerning God's demands, such as perfection, obedience, suffering, resignation and piety.

The research proved that this image of God has an influence not only on the religious life of particular people. For those who treat their religious lives seriously (as do all people from the group under research) the image of a demanding God has major role to play, as it shapes their internal life

and influences their behavior. This role can be defined as instructive. As it appears, the image of a demanding God is oftentimes stronger than what the person strives for and what he/she longs for.

To sum up the statements of the respondents, three types of motivations to fulfill God's demands can be distinguished: attempting to please God in order to protect oneself from His punishment, propitiating the "offended" God, and trying to earn God's grace and blessing.

The research also proved that knowing people's individual way of experiencing religious life, and particularly the image of God and His demands, has a vital role to play in understanding people.

PAWEŁ BORECKI
Uniwersytet Warszawski
Katedra Prawa Wyznaniowego

Respektowanie polskiego konkordatu z 1993 r. – wybrane problemy

Wprowadzenie

Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r. był pierwszą tego typu umową międzynarodową podpisaną z państwem postkomunistycznym w Europie Środkowo-Wschodniej¹. Został ratyfikowany 23 lutego 1998 r. po ponad czterech latach kontrowersji dotyczących samego faktu i okoliczności jego zawarcia oraz szczegółowych treści traktatu². Wymiany dokumentów ratyfikacyjnych dokonano w Watykanie 25 marca 1998 r.³ Umowa weszła w życie, zgodnie z jej art. 29 zd. 1, miesiąc po wymianie dokumentów ratyfikacyjnych, czyli 25 kwietnia 1998 r. Od tej pory strony traktatu zobowiązane są, zgodnie z zasadą prawa międzynarodowego: *pacta sunt servanda*, przestrzegać postanowień i zmierzać do pełnego urzeczywistnienia jego norm. Zgodnie z art. 26 Konwencji o prawie traktatów sporządzonej w Wiedniu 23 stycznia 1969 r.⁴ „każda umowa wiąże strony i powinna być wypełniana w dobrej wierze”. W szczególności strona nie może powoływać się na postanowienia swojego prawa wewnętrznego dla uspra-

¹ J. Krukowski, *Ocena skutków Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym*, w: *Konkordat między Stolicą Apostolską a Polską. Stosunki Państwo-Kościół*, J. Staszko (red.), „Krakowskie Studia Historyczne”, 2006, nr 3, s. 50.

² Dz.U. z 1998 r. nr 51, poz. 318. Najobszerniejszy zbiór materiałów różnej kategorii, dotyczących debaty ws. ratyfikacji Konkordatu z 1993 r., zawarto w: *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993-1996*, Cz. Janik (wybór), J. Osuchowski (wprov.), B. Górowska (red. nauk.), Warszawa 1997, s. 785. Pozytywnie kilkulatnią dyskusję ws. ratyfikacji Konkordatu ocenił nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk. Uznał, że przyczyniła się ona do większego zainteresowania problematyką stosunków państwo-Kościół, a w konsekwencji do przemiany świadomości społecznej. J. Kowalczyk, *Świadek i służba. Rozmowa o życiu i Kościele*, Warszawa 2008, s. 99-100.

³ Zob. Protokół wymiany dokumentów ratyfikacyjnych (wersja polska i wersja włoska) oraz Oświadczenie Rządowe w sprawie wymiany dokumentów ratyfikacyjnych konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., w: *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, Cz. Janik, P. Borecki (red.), Warszawa 2009, s. 251-253.

⁴ Dz.U. z 1990 r., nr 74, poz. 739.

wiedliwienia niewykonywania przez nią traktatu (art. 27). Ponadto władze publiczne Rzeczypospolitej Polskiej są zobligowane do respektowania postanowień umowy na mocy art. 9 oraz art. 25 ust. 4 Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. Pierwszy z wymienionych przepisów stanowi, iż Rzeczypospolita Polska przestrzega wiążącego ją prawa międzynarodowego; według drugiego – stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską oraz ustawy. Oba przepisy wyrażają normy o charakterze imperatywnym. Kwestia respektowania traktatu z 1993 r. wiąże się zatem bezpośrednio z urzeczywistnieniem niektórych pierwszoplanowych postanowień ustawy zasadniczej. Zagadnienie to ma także potencjalnie duże znaczenie polityczne. Istotne naruszenie traktatu dwustronnego przez jedną ze stron, wg art. 60 ust. 1 Konwencji wiedeńskiej, upoważnia do powołania tego naruszenia jako podstawy wygaśnięcia traktatu bądź zawieszenia jego działania w całości lub w części.

Konkordat polski z 1993 r. nie jest układem kompleksowo regulującym najważniejsze aspekty relacji między państwem a Kościołem. Przede wszystkim nie unormowano w nim w pełni spraw finansowych duchowieństwa oraz instytucji i dóbr kościelnych w Polsce⁵. Treść art. 22 ust. 2 Konkordatu dowodzi, że unormowanie tej dziedziny odroczone na przyszłość. Zapewne jest to następstwo odmiennych, niemożliwych do uzgodnienia stanowisk negocjatorów strony rządowej i kościelnej, a być może także braku – przynajmniej u jednej z układających się stron – całościowej koncepcji uregulowania wspomnianej sfery. Traktat z 1993 r. ma charakter otwarty, tzn. przewiduje w art. 27 regulowanie spraw wymagających innych lub dodatkowych rozwiązań w drodze porozumień między Układającymi się Stronami albo uzgodnień między Rządem RP a Konferencją Episkopatu Polski (KEP), **upoważnioną** do tego przez Stolicę Apostolską. Wspomniany przepis stanowi gwarancję dla Stolicy Apostolskiej oraz Rady Ministrów, iż istotne zagadnienia z zakresu relacji państwo-Kościół katolicki w Polsce nie będą regulowane bez formalnej zgody tych organów, np. w wyniku działań powstałej *ad hoc* większości parlamentarnej działającej z inspiracji rodzimej hierarchii katolickiej⁶. Dotychczas żadne porozumienia czy uzgodnienia na podstawie art. 27 Konkordatu nie zostały dokonane.

Z traktatem z 1993 r., związana jest Deklaracja Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r., w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie 28 lipca 1993 r.⁷ Deklaracja jest formalnie aktem prawnym Rządu RP, lecz w istocie rzeczy ma ona charakter aktu dwustronnego, ponieważ – co stwierdza się w jej treści – została przyjęta w uzgodnieniu ze Stolicą Apostolską. Szereg elementów treści, które doń weszły, były także przedmiotem negocjacji z przedstawicielami Kościoła na forum Komisji Wspólnej Przedsta-

⁵ W konkordacie polskim z 1925 r. temu zagadnieniu poświęcona była ponad połowa przepisów.

⁶ Odmienną (węższą) interpretację przedstawił Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 14 grudnia 2009 r. (sygn. akt K 55/07).

⁷ Oświadczenie Rządowe w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r. (M.P. z 1998 r., nr 4, poz. 51).

wicieli Rządu i Episkopatu Polski i zostały zaakceptowane przez biskupów polskich⁸. Z uwagi na ten akt konkordat polski z 1993 r. jest wyjątkowy wśród współczesnych umów konkordatowych. Deklaracja stanowi kontekst interpretacyjny konkordatu i musi być uwzględniana zgodnie z art. 31 Konwencji wiedeńskiej o prawie traktatów przy interpretacji odpowiednich postanowień układu⁹. Jest ona podstawą wykładni autentycznej Konkordatu¹⁰. Deklaracja z 1997 r. wskazuje, iż traktat z 1993 r. jest dziełem niedoskonałym pod względem legislacyjnym¹¹, a szereg jego przepisów wzbudza wątpliwości interpretacyjne i nie służy dostatecznie urzeczywistnieniu wolności sumienia i wyznania jednostki. Trudno uznać Konkordat polski z 1993 r. za wzorcowy czy modelowy dla innych państw¹². Deklaracja w istocie rzeczy uzupełnia niektóre nieprecyzyjne przepisy traktatu względnie modyfikuje – niekiedy istotnie – ich znaczenie w przeważającej mierze w kierunku korzystnym dla interesów państwa oraz wolności i praw człowieka. Praktyczne znaczenie Deklaracji, której treść była negocjowana przez kilka lat, dotychczas okazało się ograniczone¹³. Brak jest informacji, aby polski Rząd powoływał się na ten akt w relacjach ze Stolicą Apostolską po wejściu w życie Konkordatu. Deklaracja nie została wspomniana w ustawie wyrażającej zgodę na ratyfikację Konkordatu przez Prezydenta RP. Nie odwołano się do niej przy wymianie dokumentów ratyfikacyjnych¹⁴. Na deprecjację tego aktu także wskazuje oficjalnie opublikowanie go jako oświadczenia Rządu w Monitorze Polskim, a nie w Dzienniku Ustaw. Dopiero w 2012 r. w związku z planami zniesienia Funduszu Kościelnego przedstawiciele Rządu po raz pierwszy odwoływali się na forum krajowym do pkt. 6 Deklaracji, potwierdzającego określone ustawodawstwem polskim kompetencje organów państwowych do regulowania kwestii finansowych i podatkowych kościelnych osób fizycznych i prawnych¹⁵.

⁸ Zob. *Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polskie w archiwaliach z lat 1989-2010*, P. Borecki, C. Janik (wybór i oprac. nauk.), Warszawa 2011, s. 108-109.

⁹ Dz.U. z 1990 r., nr 74, poz. 739.

¹⁰ R. Szafarz, *Polska deklaracja interpretacyjna do konkordatu*, „*Studia Prawnicze*”, 2001, z. 3-4, s. 317.

¹¹ Zob. B. Górowska, *Realizacja konkordatu polskiego w latach 1998-2008*, cyt. wyd., s. 95-96.

¹² Odmienne zob. J. Krukowski, *Ocena skutków Konkordatu...*, cyt. wyd., s. 50-51, H. Suchocka, *Kilka uwag z okazji 13. rocznicy podpisania Konkordatu*, w: *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską...*, cyt. wyd., s. 45.

¹³ W pełni urzeczywistniono pkt. 2 Deklaracji, wykluczający interpretację zasady nienaruszalności cmentarzy (art. 8 ust. 3 Konkordatu) jako prawa do odmowy pochowania na cmentarzu katolickim osoby innego wyznania lub niewierzącej. Nastąpiło to na podstawie ustawy z 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych (Dz.U. nr 126, poz. 805). Zagwarantowano także zgodnie z pkt. 5 lit. a Deklaracji dobrowolność korzystania z posługi duszpasterskiej w zakładach penitencjarnych – zob. Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 2 września 2003 r. w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych w zakładach karnych i aresztach śledczych (Dz.U. nr 159, poz. 1546). W prawie polskim równie szczegółowo nie zagwarantowano, zgodnie z pkt. 5 lit. b Deklaracji, dobrowolności korzystania z posługi kapłanów w zakładach opieki zdrowotnej – zob. art. 36-38 ustawy z 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta (Dz.U. z 2009 r. nr 52, poz. 417 z późn. zm.).

¹⁴ Zob. *List Ministra Spraw Zagranicznych Bronisława Geremka do Nuncjusza Apostolskiego...*, cyt. wyd., s. 244.

¹⁵ Zob. *Oferta [z ministrem właściwym do spraw wyznań religijnych M. Bonim rozmawia Marek Zajac]* – <http://www.tygodnik.onet.pl/30.074644,oferta,artykul,html>; zob. także: *Jak żyć po Euro? Wywiad: Donald Tusk o planach rządu* – <http://www.polityka.pl/kraj/wywiady/1528583,4,wywiad-donald-tusk-o-planach-rzadu.read>

Konkordat jako umowa międzynarodowa ratyfikowana za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie¹⁶, w świetle art. 87 ust. 1 w związku z art. ust. 2 ustawy zasadniczej lokuje się wysoko w systemie źródeł prawa powszechnie obowiązującego – bezpośrednio po Konstytucji. W praktyce postanowienia podpisanego, lecz jeszcze nie ratyfikowanego Konkordatu z 1993 r. istotnie wpłynęły na treść odpowiednich przepisów wyznaniowych ustawy zasadniczej z 1997 r. (art. 25)¹⁷. Postanowienia Konkordatu stosuje się bezpośrednio, z wyjątkiem tych, których stosowanie jest uzależnione od wydania ustawy. W przypadku kolizji z ustawami postanowienia traktatu mają pierwszeństwo¹⁸. Postanowienia Konkordatu mogą stanowić zatem wzorce kontroli przez Trybunał Konstytucyjny ustawodawstwa oraz innych aktów normatywnych niższego rzędu¹⁹. Natomiast kwestią dyskusyjną jest, czy normy konkordatu w polskim porządku prawnym wiążą także podmioty spoza aparatu władzy publicznej, skoro stroną Konkordatu i podmiotem bezpośrednio zobowiązanym, obok Stolicy Apostolskiej, jest Rzeczypospolita Polska. Zgodnie z wykładnią literalną traktatu można formułować obowiązek respektowania traktatu z 1993 r. wobec podmiotów (osób) spoza aparatu państwowego i kościelnego jedynie w przypadku norm, których adresatami nie są wyłącznie: państwo, Stolica Apostolska, względnie określone organy władzy publicznej czy instytucje kościelne²⁰.

W Kościele katolickim normy Konkordatu obowiązują na równi z normami prawa kanonicznego. W przypadku kolizji wymienionych kategorii norm wyższość mają normy zawarte w traktacie²¹. Chociaż stroną traktatu jest Stolica Apostolska, to obowiązek powstrzymania się od działań sprzecznych z jej zobowiązaniami należy odnieść do duchowieństwa jako takiego, a zwłaszcza do biskupów. Wymóg znajduje oparcie m.in. w Kan. 273 Kodeksu Prawa Kanonicznego (KPK), wyrażającym szczególny obowiązek duchownych okazywania szacunku i posłuszeństwa papieżowi, czy w Kan. 334 KPK zawierającym nakaz okazywania przez biskupów pomocy papieżowi w wykonywaniu jego zadań.

Konkordat jako szczegółowa umowa międzynarodowa, zgodnie z ogólną regułą kolizyjną *lex specialis derogat legi generali*, lepiej gwarantuje katolikom uprawnienia z zakresu szeroko rozumianej indywidualnej oraz zbiorowej wolności sumienia i wyznania niż europejskie i uniwersalne akty prawa międzynarodowego. W przeciwieństwie do tych ak-

¹⁶ Zob. Ustawa z dnia 8 stycznia 1998 r. o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (Dz.U. nr 12, poz. 42).

¹⁷ H. Suchocka, *Kilka uwag z okazji 13. rocznicy podpisania Konkordatu...*, cyt. wyd., s. 46-47; szerzej nt. zob. P. Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008. Uczestnicy prac nad Konkordatem uznali, że zawarte w nim ustalenia, wyprzedzając Konstytucję, w jakimś stopniu stanowią jej przygotowanie. Z tą świadomością obie strony pracowały nad projektem traktatu, obie uznały go pod tym względem za zadowalający – A. Boniecki, *Dobry, soborowy...*, „Tygodnik Powszechny”, 1993, nr 32, s. 2; zob. także: J. Turowicz, *Konkordat*, w: tamże, s. 3.

¹⁸ Zob. art. 91 ust. 1 i ust. 2 Konstytucji.

¹⁹ Dotychczas Trybunał Konstytucyjny tylko raz stosował przepisy Konkordatu jako wzorzec kontroli w sprawie K 55/07. Były to: art. 15 ust. 3 w związku z art. 22 ust. 2 i art. 27.

²⁰ Zob. J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 88-89.

²¹ Zob. szerzej: J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995, s. 61-62.

tów bardziej wyczerpująco reguluje szereg wybranych aspektów. Przez to ogranicza możliwość limitowania uprawnień poprzez orzecznictwo sądowe, administracyjne oraz ustawodawstwo. W celu urzeczywistnienia niektórych postanowień traktatu odpowiednie organy: państwowe oraz Kościoła katolickiego ustanowiły szereg istotnych aktów prawnych²². W maju 1998 r. w celu m.in. realizacji Konkordatu zostały powołane dwie komisje konkordatowe: kościelna i rządowa.

Na podstawie analizy ponad czternastoletnich (od wejścia w życie Konkordatu) działań i zaniechań polskich organów państwowych, a zarazem Stolicy Apostolskiej, instytucji i prominentnych przedstawicieli Kościoła katolickiego w Polsce można skonstatować, iż traktat z 1993 r. nie został w pełni zrealizowany, kilkakrotnie został ewidentnie naruszony, szereg zaś działań strony kościelnej i niektórych organów państwowych wzbudza uzasadnione wątpliwości z punktu widzenia ich zgodności z fundamentalnymi zasadami traktatu oraz normami Konstytucji RP z 1997 r. Konkordat w ograniczonym stopniu wpłynął na zmianę utrwalonej praktyki w zakresie stosunków władze państwowe – hierarchia katolicka w Polsce. Stosunki te wciąż są w istotnej mierze warunkowane nawykami, sięgającymi korzeniami schyłkowego okresu Polski Ludowej.

Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła

Uzasadnione są poważne wątpliwości, co do respektowania art. 1 Konkordatu. Strony umowy uznały na mocy tego przepisu, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swojej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach oraz współdziałania dla rozwoju człowieka

²² Zob. m.in.: ustawa z dnia 26 czerwca 1997 r. o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z budżetu państwa (Dz.U. nr 103, poz. 650), ustawa z dnia 24 lipca 1998 r. o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks Postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa i Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. nr 117, poz. 757), rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 26 października 1998 r. w sprawie szczególnych zasad sporządzania aktów stanu cywilnego, sposobu prowadzenia ksiąg stanu cywilnego, ich kontroli, przechowywania i zabezpieczenia oraz wzorów aktów stanu cywilnego, ich odpisów, zaświadczeń i protokołów (Dz.U. nr 136, poz. 884), obwieszczenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 4 listopada 1998 r. w sprawie ogłoszenia wykazu stanowisk, których zajmowanie upoważnia do wydawania zaświadczenia stanowiącego podstawę sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2 i 3 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (Dz.U. M.P. nr 40, poz. 554), umowa z dnia 1 lipca 1999 r. między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów nadawanych przez te szkoły wyższe (Dz. U. Nr 63, poz. 727), porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 6 września 2000 r. w sprawie kwalifikacji wymaganych od nauczycieli religii (Dz.Urz. MEN nr 3, poz. 21). Strona kościelna wydała: 15 listopada 1998 r. instrukcję dla księży dotyczącą małżeństwa konkordatowego, 13 marca 2000 r. instrukcję dotyczącą sposobu powiadamiania organów państwowych o uzyskaniu osobowości prawnej przez terytorialne i personalne instytucje kościelne, 15 czerwca 2000 r. instrukcję dotyczącą zakresu i sposobu uzyskania osobowości prawnej przez instytucje kościelne na podstawie prawa polskiego.

i dobra wspólnego. Treść tego przepisu bezpośrednio nawiązuje do stanowiska Soboru Watykańskiego II w sprawie odniesień między Kościołem a państwem (wspólnotą polityczną), wyrażonego w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*²³. Rangę art. 1 traktatu umacnia fakt, iż w art. 25 ust. 3 Konstytucji RP z 1997 r. zostały zawarte zasady zbliżone, jeśli wręcz nie tożsame, lecz dotyczące ogółu kościołów i innych związków wyznaniowych działających w Polsce²⁴. Analizowany przepis wskazuje na pewną, względną równorzędność państwa i Kościoła, zaś w dziedzinie współdziałania dla dobra wspólnego i dobra człowieka – wręcz na partnerstwo wspomnianych podmiotów. Wyklucza to, zgodnie z pkt. 1 Deklaracji z 15 kwietnia 1997 r., antagonistyczny model relacji między państwem a Kościołem. Odstępstwa od zasad zawartych w art. 1 Konkordatu winny być wyraźnie określone w traktacie lub opierać na porozumieniu (uzgodnieniu) stron zgodnie z art. 27 Konkordatu. Wyjątki tego rodzaju, zgodnie z ogólnymi zasadami wykładni prawa, nie mogą być interpretowane rozszerzająco.

Zasada niezależności państwa i Kościoła w swoich dziedzinach w praktyce oznacza, że władza kościelna jest całkowicie niekompetentna do ingerowania w sprawy wewnętrzne państwa, a władza państwowa jest całkowicie niekompetentna do ingerowania w sprawy wewnętrzne Kościoła²⁵. Niezależność państwa w porządku doczesnym utożsamiana jest przez komentatorów kościelnych z suwerennością terytorialną²⁶. Niezależność państwa w relacjach z Kościołem wyklucza w szczególności organizacyjną i faktyczną podległość instytucji państwowych władzom kościelnym²⁷. Analizowana zasada oznacza zakaz dążenia Kościoła do obciążenia państwa funkcjami o charakterze religijnym. Zarazem pozostaje w opozycji do ewentualnych zamiarów władz państwowych wykorzystania instytucji kościelnych i duchowieństwa w celach politycznych, np. do legitymizacji społecznej grupy rządzącej, jej poczynañ poprzez polityczną integrację obywateli, mobilizację elektoratu dla większej skuteczności rozstrzygnięć władz publicznych.

Niezależność Kościoła nie ma charakteru absolutnego – nie oznacza objęcia instytucji kościelnych i duchowieństwa swego rodzaju immunitetem prawnym, nie jest tożsama z ich generalnym wyłączeniem spod jurysdykcji organów państwowych. Niezależność dotyczy immanentnych dziedzin działalności Kościoła, czyli jest równoznaczna ze swobodą wykonywania funkcji religijnych²⁸.

²³ Zob. ust. 76 *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, s. 605.

²⁴ Art. 25 ust. 3 Konstytucji RP: *Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego*.

²⁵ W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą...*, Płock 1994, s. 25.

²⁶ W. Góralski, A. Pieńdyk, *Niezależność i autonomia Państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 13.

²⁷ A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011, s. 81.

²⁸ Obszerny i przykładowy katalog uprawnień składający się na swobodę wykonywania funkcji religijnych przez kościoły i inne związki wyznaniowe zawiera art. 19 ust. 2 ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (t.j. Dz.U. z 2005 r., nr 231, poz. 1965 z późn. zm.).

Autonomia państwa i Kościoła oznacza prawo każdego z tych podmiotów do samodzielnego tworzenia własnego prawa oraz rządzenia się nim²⁹.

Część kościelnych przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego interpretuje zasady niezależności i autonomii państwa i Kościoła jako w istocie rzeczy oddzielenie państwa od Kościoła w znaczeniu tzw. separacji skoordynowanej³⁰.

O ile niezależność i autonomia Kościoła jest gwarantowana przez szereg szczegółowych postanowień traktatu (np. art. 5, art. 6 ust. 1, art. 7, art. 8), to zabezpieczeń w takim samym stopniu nie przewidziano w stosunku do państwa³¹. Dotyczy to zwłaszcza kwestii politycznej swobody sprawowania władztwa publicznego, w tym prawodawstwa, przez naczelne organy władzy państwowej. Treść zasady niezależności i autonomii państwa w relacjach z Kościołem jest determinowana w znacznym stopniu przez praktykę działania zarówno naczelných organów władzy państwowej, jak i duchowieństwa oraz instytucji Kościoła katolickiego w Polsce. Znamienne, iż w ostatnich latach w dyskursie publicznym w Polsce nt. relacji państwo-Kościół katolicki pomija się zasadę niezależności tych podmiotów, wspominając jedynie o autonomii.

Naruszeniem przez hierarchię katolicką w Polsce zasady niezależności państwa, wykraczającym poza uprawniony udział w debacie publicznej, były konkretne wskazania dotyczące rozwiązywania określonych kwestii przez organy władzy publicznej. Przykładowo w roku 2000 Prezydium KEP zażądało od Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji likwidacji prostytutki przydrożnej, w szczególności poprzez wydalenie z kraju cudzoziemek parających się tą profesją³². Wobec Rządu formułowano oczekiwania czynnego włączenia się „w proces zagwarantowania obecności symboli religijnych w publicznych przestrzeniach nowej Europy”³³. W 2012 r. biskupi kontestowali i stosowali presję w celu zmiany negatywnej decyzji Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji w sprawie przyznania Telewizji „Trwam” koncesji na nadawanie programu na multipleksie cyfrowym³⁴. Ponadto w 1995 r. i w 2000 r. Prezydium KEP kwestionowało zapowiedź Prezesa Rady Ministrów podpisania Konwencji Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy

²⁹ Szerzej na temat zasady autonomii związków wyznaniowych we współczesnym prawie polskim zob. P. Borecki, *Autonomia Kościołów i innych związków wyznaniowych w prawie polskim*, „Przegląd Prawa Publicznego”, 2012, nr 4, s. 7-23.

³⁰ W. Góralski, A. Pieńdyk, *Niezależność i autonomia Państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*, cyt. wyd., s. 11.

³¹ Zob. W. Góralski, *Gwarancje złożone Państwu polskiemu przez Kościół katolicki w konkordacie z 1993 r.*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-1999). Analizy-dyskusje-postulaty*, D. Walencik (red.), Katowice 2009, s. 157-164.

³² List Prezydium Konferencji Episkopatu Polski do Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji [z 8 czerwca 2000 r.], „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, (dalej: „AKEP”), 2000, nr 5, s. 37-38.

³³ „Apelujemy, aby krzyż przestał być traktowany jako narzędzie w sporze politycznym”. Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski i Arcybiskupa Metropolity Warszawskiego (12 VIII 2010), „AKEP”, 2010, nr 18, s. 47-48.

³⁴ Oświadczenie Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski w sprawie przyznania Telewizji Trwam miejsca na multipleksie cyfrowym [16 I 2012] – www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2012116_2. Przewodniczący Rady KEP do spraw Kultury i Ochrony Dziedzictwa Kulturowego 16 stycznia 2012 r. wystosował list do Przewodniczącego KRRiT Jan Dworaka ws. zmiany negatywnej decyzji Rady.

wobec kobiet i przemocy domowej³⁵. Episkopat formułował konkretne postulaty ustawodawcze w sprawie uwłaszczenia i repriwatyzacji³⁶. Konferencja Episkopatu Polski lub jej organy kontestowały nawet orzecznictwo sądowe w konkretnych sprawach: polskie³⁷ i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka³⁸.

Jednostkami organizacyjnymi ewidentnie naruszającymi zasadę niezależności państwa od Kościoła są media, kierowane przez o. Tadeusza Rydzyka, związane bezpośrednio z zakonem redemptorystów³⁹. Radio „Maryja”, Telewizja „Trwam” oraz gazeta „Nasz Dziennik” otwarcie angażuje się w organizację poparcia w wyborach parlamentarnych i prezydenckich określonym ugrupowaniom i kandydatom prawicowych, czyli kształtowanie najważniejszych w państwie demokratycznym organów władzy publicznej. Za pośrednictwem wspomnianych środków masowego przekazu od lat prowadzona jest krytyka poczynań naczelnych władz państwowych, w tym rządu premiera Donalda Tuska, często zdecydowanie wykraczająca poza sprawy wyznaniowe⁴⁰. 29 września 2012 r. zaplanowano masową demonstrację przeciwko rządowi, której jednym z głównych organizatorów jest wspomniana rozgłośnia i jej dyrektor⁴¹. W czerwcu 2011 r. dyrektor Radia o. T. Rydzik podczas wystąpienia w trakcie seminarium dotyczącego energii geotermalnej i odnawialnej w Parlamencie Europejskim w obraźliwych słowach dezawuował Państwo Polskie. Była to reakcja na decyzję władz polskich o cofnięciu dla jego fundacji „Lux Veritatis” dotacji na odwierty geotermalne w Toruniu, zatem w kwestii całkowicie niekonfesyjnej. Wobec oficjalnej noty skierowanej do Stolicy Apostolskiej przez polskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych jej rzecznik oświadczył, że „jakiegokolwiek oświadczenie ks. Tadeusza Rydzyka nie angażuje Stolicy Apostolskiej ani polskiego Kościoła”⁴². Pomimo że nota została przedłożona przez polskiego ambasadora 25 czerwca 2011 r., Stolica Apostolska dotychczas nie odpowiedziała na nią nawet w formie ustnej. Co więcej, nuncjusz apostolski w Polsce, pomimo spotkania w tej sprawie z Prezesem Rady Ministrów, zdawał się mieć pozytywny stosunek do kierownika Radia „Maryja” i Telewizji „Trwam”⁴³. Opisa-

³⁵ Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski [z 9 VII 2012] – www.episkopat.pl/?a=dokumenty&doc=201279_0

³⁶ Zob. Episkopat na temat uwłaszczenia i repriwatyzacji [9 III 2000] – www.episkopat.pl/?a=dokumenty&doc=ouwlaszczeniu

³⁷ Zob. Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski z 25 września 2009 r. dotyczące niekorzystnego dla strony kościelnej wyroku z dnia 23 września 2009 r. Sądu Okręgowego w Katowicach w sprawie A. Tysiąc przeciwko „Gościowi Niedzielnemu” – www.episkopat.pl/?a=dokumenty&doc=2009925_0

³⁸ Protest KEP wzbudził w 2009 r. wyrok ETPCz w I instancji w sprawie *Lautsi v. Włochy* kwestionujący obligatoryjną obecność krucyfiksów w salach szkolnych we Włoszech – zob. *Komunikat z 350 Zebrania Plenarnego KEP* [26 XI 2009], www.episkopat.pl/?a=dokumenty&doc=20091126_0

³⁹ *Antykościelne centrale. Rozmowa z o. dr. Tadeuszem Rydzykiem*, „Nasz Dziennik”, 2012 r., nr 189, s. 5.

⁴⁰ Zob. np. tamże.

⁴¹ K. Losz, *Mobilizacja w obronie „Trwam”*, „Nasz Dziennik”, 2012, nr 189, s. 3.

⁴² Za: <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/393142,Premier-rozmawial-z-nuncjuszem-o-ojcu-Rydzyku>

⁴³ Zob. *Ujawniono list nuncjusza w Polsce do Watykanu ws. o. Tadeusza Rydzyka* [PAP z 3 VI 2012] – www.wp.pl/kat,1365,title,Ujawniono-list-nuncjusza-w-Polsce-do-Watykanu-ws-o-TadeuszaRy-dzyka,wid,14541376;Sam-ojciec-T.Rydzik-mial-przeprosic-za-swoja-wypowiedz-w-Parlamencie-Europejskim-dla-„Naszego-Dziennika”.

ne działania i zaniechania strony kościelnej nie przyczyniają się do realizacji zasad określonych art. 1 Konkordatu, ani celów wskazanych w jego preambule oraz w art. 2, czyli do: „trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków oraz utrzymania i umacniania więzi między Układającymi się Stronami”. Milczenie Stolicy Apostolskiej wobec noty polskiego MSZ może być interpretowane jako przejaw lekceważenia.

W ostatnich latach interwencje Stolicy Apostolskiej przeciwko zaangażowaniu toruńskiej rozgłośni w bieżącą działalność polityczną miały miejsce w 2005 r. podczas wizyty polskich biskupów *ad limina* oraz w 2006 r., w formie listów nuncjusza do Przewodniczącego KEP oraz do Przełożonego Polskiej Prowincji Ojców Redemptorystów⁴⁴. W praktyce nie spowodowało to ograniczenia zaangażowania politycznego wspomnianego medium⁴⁵. Po wejściu w życie Konkordatu nie są natomiast znane przypadki interwencji Stolicy Apostolskiej, nuncjusza czy Kościelnej Komisji Konkordatowej, których celem byłoby ograniczenie prób bezpośredniego oddziaływania hierarchii katolickiej na politykę państwa (tak wewnętrzną, jak i zagraniczną)⁴⁶. Reasumując, analiza treści i częstotliwości wystąpień Episkopatu Polski w ostatnich latach pozwala je generalnie opisać jako dążenie do ciągłego nadzoru nad działaniami władz państwowych w sprawach uznanych jednostronnie przez Episkopat za leżące w sferze interesów lub kompetencji Kościoła. Nie należy się spodziewać rychło zmiany tej postawy⁴⁷. Odbywa się to przy faktycznej akceptacji Stolicy Apostolskiej, która tym samym nie realizuje zobowiązania przyjętego w art. 1 Konkordatu.

Szczególną formą oddziaływania hierarchii katolickiej w Polsce na politykę państwa okazała się Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski. Prawne podstawy działania Komisja uzyskała dopiero w schyłkowym okresie Polski Ludowej w art. 4 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.). Akt skromnie określa uprawnienia wspomnianego kolegium – Komisja Wspólna rozpatruje problemy związane z rozwojem stosunków między Państwem a Kościołem oraz interpretacji ustawy z 17 maja 1989 r. i jej wykonywania. Przy tym nie narusza to właściwości organów państwowych i organów Kościoła, jak również kompetencji Stolicy Apostolskiej. Zatem Komisja Wspól-

⁴⁴ „Stolica Apostolska wyraża swoje poważne zastrzeżenia”. List Nuncjusza Apostolskiego przekazujący uwagi Stolicy Apostolskiej w sprawie Radia Maryja (03 IV 2006), „AKEP”, 2006, nr 12, s. 40-41.

⁴⁵ W sferze wewnątrzkościelnej od 2 kwietnia 2006 r. nadzór nad programem i treściami emitowanymi w radiu sprawuje rada programowa, w skład której wchodzi czterech członków powołanych przez Episkopat Polski oraz czterech członków powołanych przez Zakon Redemptorystów. 24 czerwca 2006 r. KEP zatwierdziła umowę z Warszawską Prowincją Redemptorystów ws. funkcjonowania Radia „Maryja”, jego statut oraz regulamin Rady Programowej. W ramach KEP działa także Zespół Duszpasterskiej Troski o Radio „Maryja”.

⁴⁶ Zob. krytyczne stanowisko Papieża: Jan Paweł II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski* [Kraków, 8 VI 1997], w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 978-981.

⁴⁷ W komunikacie z sesji biskupów diecezjalnych z 26 VIII 2011 r. wydanym przed wyborami parlamentarnymi hierarchowie stwierdzili m.in.: „Oczekiwanie, że Kościół stanie się »wielkim milczącym« na czas kampanii nie ma uzasadnienia w nauce społecznej Kościoła. Zarówno duszpasterze, biskupi i kapłani, a zwłaszcza katolicy świeccy mają prawo, a nawet obowiązek uczestniczenia w życiu społecznym i politycznym, gdyż są częścią tego społeczeństwa” – http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2011826_0

na w świetle prawa nie może być traktowana jako organ decyzyjny w zakresie relacji między państwem a Kościołem katolickim⁴⁸. W okresie III RP przedstawiciele Episkopatu Polski dążyli jednak, ze zróżnicowaną skutecznością, do nadania Komisji Wspólnej charakteru forum podejmowania wiążących dla państwa zobowiązań w różnorodnych sprawach będących przedmiotem zainteresowania Kościoła⁴⁹. Przy tym niekiedy w praktyce ignorowali oni zasadę podziału władz, obowiązującą w demokratycznym państwie prawnym. Było to wyraźne nawiązanie do praktyki działania w latach osiemdziesiątych XX wieku. Wówczas Komisja Wspólna zbierała się wyjątkowo często⁵⁰. Kościół katolicki – w warunkach delegalizacji ugrupowań opozycyjnych – stał się poważną siłą polityczną moderującą działania władz państwowych, czy wręcz w drugiej połowie wspomnianej dekady – ich partnerem w procesie rządzenia.

W okresie po ratyfikacji Konkordatu inicjatywa w określaniu przedmiotu prac Komisji Wspólnej należała do Episkopatu Polski. To strona kościelna była z reguły stroną „atakującą”, tzn. formułującą postulaty i oczekiwania pod adresem władz państwowych. Nie można mówić w tym zakresie o wzajemności – strona rządowa w zasadzie nie wysuwała dezyderatów co do działalności instytucji kościelnych czy duchowieństwa. Skuteczność wpływu Episkopatu na politykę państwa za pośrednictwem Komisji zależała przede wszystkim o ekipy rządzącej w danym czasie⁵¹. W latach 1997-2001 oraz w 2006 r. można wręcz mówić o postawie uległości przedstawicieli Rządu na forum Komisji, a zarazem o paternalizmie przedstawicieli Episkopatu. W wyniku działalności Komisji Wspólnej zgodnie z postulatami Episkopatu wprowadzono dofinansowanie z budżetu państwa Papieskich Wydziałów Teologicznych w Warszawie i we Wrocławiu oraz Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Wprowadzono wliczanie oceny z religii do średniej ocen szkolnych.

Zgodnie z postulatami hierarchów katolickich rząd w 2004 r. dołączył do traktatu akcesyjnego Polski do Wspólnot Europejskich klauzulę o ochronie życia od momentu poczęcia oraz popierał umieszczenie w traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy odwołania do chrześcijaństwa. Komisja Wspólna w 2006 r. podjęła się nawet rewizji utrwalonego orzecznictwa Sądu Najwyższego dotyczącego problemu następstwa prawnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych polskich kościelnych osób prawnych po niemieckich kościelnych osobach prawnych, w celu ułatwienia postępowania regulacyjnego w sprawach dotyczących Kościoła katolickiego bez konieczności zmiany ustawy o sto-

⁴⁸ Szerzej nt. uprawnień Komisji Wspólnej: P. Borecki, *Komisja Wspólna Rządu RP i Episkopatu Polski oraz inne kolegialne formy relacji między państwem a związkami wyznaniowymi*, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładawców Prawa Wyznaniowego Gnieźno 11-12 IX 2010*, K. Krasowski, M. Materniak-Pawłowska, M. Stanulewicz (red. nauk.), Poznań 2010, s. 18-22.

⁴⁹ Zob. np. *Protokół posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 5 stycznia 1994 r.*, w: *Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski...*, cyt. wyd., s. 88-90.

⁵⁰ Zob. *Tajne dokumenty Państwo-Kościół 1980-1989*, Londyn – Warszawa.

⁵¹ Zob. *Zestawienie zobowiązań strony rządowej przyjętych na posiedzeniu Komisji Wspólnej w dniu 29 marca 2006 r.*, w: *Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej...*, cyt. wyd., s. 278 i n.

sunku Państwa do Kościoła katolickiego⁵². Strona kościelna starała się wpłynąć na politykę prorodziną rządu⁵³. Przedmiotem obrad Komisji Wspólnej były nawet takie zagadnienia, jak likwidacja min przeciwpiechotnych oraz broni kasetowej⁵⁴. Przedstawiciele Kościoła na forum Komisji Wspólnej częstokroć wykraczali nawet poza szeroko rozumianą sferę religijną. Zdaniem niektórych badaczy moc ustaleń dokonanych na forum Komisji Wspólnej jest dziś znacznie większa niż w okresie Polski Ludowej⁵⁵.

Do zakwestionowania niezależności Kościoła w zakresie dyscypliny kleru zmierzały działania naczelnych władz państwowych w odniesieniu do ks. T. Isakowicza-Zalewskiego. W związku z podjętymi przez siebie w 2006 r. badaniami związków duchowieństwa katolickiego ze służbami specjalnymi Polski Ludowej został on dotknięty sankcjami ze strony metropolity krakowskiego. Na specjalne zaproszenie ks. T. Isakowicz-Zalewski spotkał się 21 czerwca 2006 r. z Prezydentem RP Lechem Kaczyńskim. Przedmiotem rozmowy była lustracja duchowieństwa. Według duchownego prezydent miał wyrazić z nim solidarność⁵⁶. Duchowny 3 maja 2006 r. został odznaczony przez prezydenta Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski⁵⁷. Wspomniane działania Głowy Państwa były czytelnym wyrazem poparcia ks. T. Isakowicza-Zalewskiego w sporze z abp. Stanisławem Dziwiszem⁵⁸. Znamienne, że po spotkaniu duchownego z metropolitą krakowskim 22 czerwca 2006 r., abp St. Dziwisz oświadczył, że może on kontynuować swoje badania. Jednak kilka miesięcy później hierarcha ponownie dyscyplinował ks. T. Isakowicza-Zalewskiego⁵⁹. W tym kontekście wyraźne zainteresowanie niektórych piastunów naczelnych organów państwowych (Prezydenta RP, Ministra Sprawiedliwości-Prokuratora Generalnego, Marszałka Sejmu, Rzecznika Praw Obywatelskich) zagadnieniem lustracji duchowieństwa katolickiego czy agentury komunistycznych służb specjalnych w Kościele także należy oceniać jako niezgodne z zasadą niezależności Kościoła w aspekcie personalnym.

⁵² Zob. *Protokół ustaleń Komisji Wspólnej na temat roszczeń Kościoła katolickiego na tzw. Ziemiach odzyskanych* [z 29 III 2006], w: *Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej...*, cyt. wyd., s. 265-266 oraz *List* [z 21 IV 2006] *ministra sprawiedliwości Zbigniewa Ziobry do bp. Stanisława Wielgusa, współprzewodniczącego Komisji Wspólnej*, w: tamże, s. 268-270.

⁵³ *Deklaracja Komisji Wspólnej w sprawie polityki rodzinnej* [z 19 XI 2008], w: *Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu...*, cyt. wyd., s. 327.

⁵⁴ Zob. protokoły posiedzeń Komisji Wspólnej z 13 lutego 2008 r., 19 listopada 2008 r., 25 czerwca 2009 r. i 9 grudnia 2009 r., w: *Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej*, cyt. wyd., s. 297-378.

⁵⁵ H. Misztal, P. Stanisław, *Efektywność dialogu prowadzonego w ramach Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Konferencji Episkopatu Polski*, w: *Bilateralizm w stosunkach państwoowo-kościelnych*, M. Bielecki (red.), Lublin 2011, s. 36.

⁵⁶ Zob. http://www.ipn.gov.pl/palm/pl/18/3044/PRZEDLAD_MEDIOW__22_czerwca_2006_r.html

⁵⁷ M.P. z 2006 r., 43, poz. 460.

⁵⁸ Ks. T. Isakowicz-Zaleski w lutym 2006 r. wystąpił z postulatem ujawnienia agentów SB wśród duchowieństwa archidiecezji krakowskiej. Z czasem kuria krakowska zakazała mu zajmowania się kwestią współpracy duchownych z SB. Spotkały go sankcje przewidziane w Kan. 1339 KPK.

⁵⁹ W dniu 17 X 2006 r. ks. T. Isakowicz-Zaleski otrzymał od abp. krakowskiego zakaz publicznych wypowiedzi o kontaktach i współpracy niektórych duchownych ze Służbą Bezpieczeństwa. 13 X 2006 r. poinformowano go o wygaśnięciu jego uprawnień duszpasterskich wobec Ormian. Przywrócono je miesiąc później. W opinii krakowskiej kurii duchowny poważnie nadużył zaufania, a jego działalność miała wypaczać obraz kapłana.

Współcześnie w Polsce Kościół instytucjonalny oraz duchowieństwo są w poważnym stopniu uzależnione finansowo od państwa. Państwo udziela wspomnianym podmiotom istotnego wsparcia finansowego w zakresie wykraczającym poza konkordatową zasadę współpracy państwa i Kościoła dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego oraz zobowiązania wynikające jednoznacznie z przepisów szczegółowych traktatu z 1993 r. Cofnięcie tego wsparcia spowodowałoby przynajmniej częściowe ograniczenie w funkcjonowaniu instytucji kościelnych (przede wszystkim kościelnych zakładów naukowych) oraz zubożenie duchowieństwa, odczuwalne zwłaszcza przez członków zakonów klauzulowych i misjonarzy. Fundusz Kościelny, którego wysokość w 2012 r. oscylowała ok. 94 mln, dofinansuje składki na ubezpieczenie społeczne oraz zdrowotne części duchownych. Koszty wynagrodzenia kapelanów w instytucjach państwowych, w szczególności w Wojsku Polskim, w Straży Granicznej, w Policji, w Służbie Celnej czy w Państwowej Straży Pożarnej, były szacowane w 2010 r. na ok. 28 mln zł.⁶⁰ W przeważającej mierze kapelani są zatrudniani jako funkcjonariusze właściwych służb. Pomoc finansową państwa dla uczelni kościelnych w 2011 r. szacowano na ok. 270 mln zł. Państwo miało wówczas z różnych tytułów przekazać na rzecz duchowieństwa katolickiego oraz instytucji kościelnych 1 mld 809 mln zł.⁶¹ Wysokość podanych kwot wskazuje, że władze państwowe potencjalnie dysponują poważnymi finansowymi instrumentami presji na instytucje kościelne i duchowieństwo. Z punktu widzenia stabilności finansów kościelnych wyraźnym błędem ze strony Kościoła katolickiego jest niezagwarantowanie sobie źródeł wsparcia finansowego ze strony państwa na podstawie art. 27 Konkordatu.

Niezależność i autonomia państwa i Kościoła dotyczy także relacji prawa państwowego i prawa kościelnego (kanonicznego)⁶². Generalnie rzecz ujmując, w zakresie relacji między normami prawa państwowego i kościelnego (kanonicznego) obowiązuje zgodnie z art. 1 Konkordatu zasada wzajemnej niezależności i nieskuteczności. Organy władzy publicznej mają obowiązek nie ingerowania zatem w proces tworzenia norm wewnętrznych Kościoła. Sądy państwowe nie sprawują kontroli przestrzegania prawa kościelnego⁶³. Zarazem Kościół i duchowieństwo powinni powstrzymać się od instytucjonalnego oddziaływania na proces tworzenia norm prawa państwowego, poza określonymi prawnie wyjątkami wynikającymi z zasady bilateralności. Zgodnie z art. 1 Konkordatu gwarantem wspomnianego niezaangażowania jest Stolica Apostolska. Prawo państwowe w warunkach społeczeństwa pluralistycznego nie może być traktowane jako instrument urzeczywistniania standardów o charakterze religijnym. Aczkolwiek, w ramach wolności sumienia i wyznania Kościół zachowuje uprawnienie do oceny obowiązującego prawa państwowego z punktu widzenia swej doktryny i do wpływania w ten sposób na świadomość i zachowania swych wiernych. W przypadku sprzeczności między prawem państwowym

⁶⁰ Zob. I. Kryciak, Z. Wojtkowska, *Co łaska bez VAT*, „Newsweek”, 2011, nr 43 (24-30 X), s. 20.

⁶¹ Tamże. Wg innych źródeł Kościół miałby dostawać rocznie od państwa z różnych źródeł 1 mld 630 mln zł. Zob. J. Solska, M. Cwieluch, *Cicha taca*, „Polityka”, 2011, nr 44 (26 X-1 XI), s. 14.

⁶² Zob. M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo”, 2006, z. 8, s. 16 i n.

⁶³ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 256-257.

a prawem kanonicznym pierwszeństwo należy dać prawu państwowemu. Określone normy prawa kanonicznego nie obowiązują w państwowym porządku prawnym bezpośrednio, ale jedynie na podstawie wyraźnego przyzwolenia państwa wyrażonego w ustawie lub umowie międzynarodowej. Konieczność odwołania się do prawa kanonicznego może wynikać z samej konstrukcji przepisu, mimo braku wyraźnego odesłania. Jest to sytuacja polegająca na tym, że odwołanie się do prawa kanonicznego jest jedynym sensownym sposobem rekonstrukcji norm prawa polskiego⁶⁴. Prawo kanoniczne jest *sui generis* prawem obcym w stosunku do norm prawa polskiego⁶⁵. Generalnie rzecz ujmując, sądy państwowe nie mają prawa wymagać od obywateli znajomości prawa kanonicznego.

Konkordatowa zasada niezależności i autonomii prawa państwowego oraz kanonicznego jest podważana zarówno przez hierarchię katolicką, przy bierności Stolicy Apostolskiej, ale także przez sądownictwo państwowe. Wśród polskich biskupów wyraźne jest dążenie do wykorzystania prawa państwowego jako instrumentu urzeczywistniania religijnych norm moralnych Kościoła katolickiego. Świadczy o tym przede wszystkim konsekwentna, trwająca od początku przemian ustrojowych presja w kierunku ustanowienia możliwie szerokiego prawnego zakazu aborcji⁶⁶. Ponadto w ostatnim czasie biskupi bezpośrednio oddziałali na proces ustawodawczy m.in. w takich sprawach, jak: prawne gwarancje równego statusu kobiet i mężczyzn⁶⁷, ustanowienie Święta Objawienia Pańskiego (6 stycznia) dniem ustawowo wolnym od pracy, zakaz handlu w niedziele, uregulowanie tzw. związków partnerskich⁶⁸, uregulowanie zapłodnienia *in vitro*, przeciwdziałanie przemocy w rodzinie⁶⁹ czy dopuszczalność sprzedaży piwa na stadionach⁷⁰. Miały miejsce bezpośrednie interwencje poszczególnych biskupów lub organów Konferencji Episkopatu Polski w formie listów do parlamentarzystów⁷¹ (zawierających nawet groźby ekskomuniki)⁷², komunikatów⁷³, oświadczeń publicznych⁷⁴, listów do naczelników organów

⁶⁴ A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe...*, cyt. wyd., s. 65; W. Uruszczak, *Recepcja prawa kanonicznego w obowiązującym prawie polskim*, „*Annales Canonici*”, 2007, t. 3.

⁶⁵ A. Mezglewski, *Opinia prawna dotycząca problemu obowiązującego prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w obrocie prawnym*, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*”, 2011, t. 3, s. 252.

⁶⁶ Zob. np. „*W najwyższej wagi sprawie*”. Do wszystkich ludzi dobrej woli – prośba ks. bpa Kazimierza Górnego, przewodniczącego Rady ds. Rodziny KEP (20 III 2007), „*AKEP*”, 2007, nr 13, s. 62 oraz „*Przyjmujemy ze smutkiem wynik głosowania Sejmu nad poprawkami do Konstytucji w sprawie ochrony życia*”... (13 IV 2007), w: tamże, s. 63.

⁶⁷ Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w związku z pracami nad projektem ustawy o równym statusie kobiet i mężczyzn (21 IV 2004), „*AKEP*”, 2004, nr 9, s. 55.

⁶⁸ Zob. np. Komunikat z 355. zebrania plenarnego KEP [26 VI 2011] – www.episkopat.pl

⁶⁹ „*W trakcie prac nad ustawą nie zostały uwzględnione postulaty Zespołu ds. Rodziny*”. Oświadczenie Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Rodziny związane z przygotowaniem ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie (1 III 2010), „*AKEP*”, 2010, nr 17, s. 115.

⁷⁰ Zob. m.in. Oświadczenie Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Trzeźwości ws. przyjęcia przez Sejm RP poprawek umożliwiających handel piwem na stadionach [z 1 IX 2011] – www.episkopat.pl/?a=dokumenty&doc=201197_0; zob. także „*AKEP*”, 2009, nr 15, s. 45-48 i 95-96.

⁷¹ Zob. „*Procedura in vitro jest niedopuszczalna*”. List do parlamentarzystów o *in vitro* (31 VIII 2009), Akta Konferencji Episkopatu Polski, 2009, nr 16, s. 33.

⁷² Według informacji posła R. Kalisza listy o takiej treści miał wystosować do parlamentarzystów abp. Hoser przed decyzją Sejmu w sprawie projektów ustaw dotyczących zapłodnienia *in vitro*.

władzy państwowej – Prezydenta RP⁷⁵ czy Marszałka Sejmu⁷⁶. Przedstawiciele Episkopatu Polski interweniowali nawet bezpośrednio u liderów Unii Europejskiej w celu zamieszczenia w Traktacie Konstytucyjnym Unii klauzul wyznaniowych⁷⁷. Formułowali oczekiwania wobec Rady Ministrów w sferze polityki zagranicznej co do ochrony chrześcijan na świecie w związku z atakami na przedstawicieli tej grupy wyznaniowej⁷⁸ czy zamieszczenia w prawie pierwotnym Unii Europejskiej odwołania do Boga i do chrześcijańskich korzeni Europy⁷⁹. Naruszeniem niezależności państwa w sferze prawotwórstwa był też podnoszony wielokrotnie (częstokroć skutecznie) na forum Komisji Wspólnej postulat przesyłania przez rząd projektów aktów normatywnych do informacji i zaopiniowania Konferencji Episkopatu Polski. Dotyczyło to wszystkich projektów, a nie tylko dotyczących Kościoła czy nawet problematyki wyznaniowej.

W świetle przedstawionych wyżej, gwarantowanych przez państwo na mocy art. 1 Konkordatu, zasad relacji między prawem państwowym a prawem kościelnym oraz utrwalonego stanowiska doktryny prawa wyznaniowego krytycznie trzeba ocenić szereg orzeczeń Sądu Najwyższego (SN) w kwestii znaczenia prawa kościelnego dla określenia kompetencji organów kościelnych osób prawnych. Sąd Najwyższy, pomimo widocznej modyfikacji linii orzecznictwa, konsekwentnie uznaje skuteczność na gruncie prawa cywilnego ograniczeń zakresu uprawnień organów wyznaniowych przewidzianych przez prawo kościelne, chociaż nie jest to konieczne dla ustalenia norm obowiązujących w prawie polskim. Początków krytykowanej linii orzeczniczej można upatrywać w wyroku z 12 marca 1997 r., w którym sąd stwierdził, że kompetencje organów kościelnej osoby prawnej należy ustalać na podstawie jej statutu, czyli prawa wewnętrznego, a skutki naruszenia tych kompetencji oceniać na podstawie art. 39 § 1 w zw. z art. 38 i art. 35 Kodeksu cywilnego (K.c.)⁸⁰.

Szczególne kontrowersje wśród komentatorów wzbudził wyrok SN z 27 lipca 2000 r. Stwierdzono w nim zwłaszcza, że brak wymaganego przez prawo kanoniczne zezwo-

⁷³ Zob. Komunikat z 350. zebrania Plenarnego KEP..., cyt. wyd.

⁷⁴ Zob. np. Oświadczenie Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetycznych w porozumieniu z Prezydium Konferencji Episkopatu Polski [z 22 XII 2008] – www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=20081222=0; Słowo Rady Stałej i Biskupów Diecezjalnych z Jasnej Góry (26 VIII 2005), „AKEP”, 2006, nr 16, s. 89-90.

⁷⁵ List Biskupów Polskich [z 4 X 2001] do Prezydenta RP w sprawie weta ustawy zakazującej handlu w niedzielę – www.episkopat.pl/?a=dokumentuKEP&doc=2001104_0; list biskupów o in vitro do Prezydenta RP z dnia 18 października 2010 r. – www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=20101018_1

⁷⁶ List Przewodniczącego KEP do Marszałka Sejmu [z 2 XI 2006] – www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2006113_0

⁷⁷ Zob. List Prezydium Konferencji Episkopatu Polski do Premiera Silvio Berlusconi o projekcie Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej (03 IX 2003), „AKEP”, 2004, nr 9, s. 19 oraz List Biskupów Polskich do premiera Berthie Aherna w sprawie odwołania do Boga i do chrześcijaństwa w Traktacie Konstytucyjnym Unii Europejskiej (1 V 2004), tamże, s. 21-22.

⁷⁸ Zob. Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie stanowiska Rady Ministrów Unii Europejskiej dotyczącego prześladowania chrześcijan [z 18 II 2011] – www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=20111218_0

⁷⁹ Zob. Komunikat z 339. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski (14 III 2007), „AKEP”, 2007, nr 13, s. 61 oraz Stanowisko Episkopatu Polski w sprawie Traktatu Konstytucyjnego (14 III 2007), tamże, s. 61-62.

⁸⁰ II CKN 24/97, LexPolonica 390720.

lenia na zawarcie umowy kredytu, którego stroną była parafia rzymskokatolicka stanowi przesłankę nieważności tej czynności prawnej⁸¹. W orzeczeniu z 24 marca 2004 r. sąd skonstatował, że ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej uznała kompetencję proboszczów do reprezentowania parafii w stosunkach majątkowych z osobami trzecimi w sposób i na zasadach określonych w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Ważność dokonanych przez proboszcza czynności przekraczających granice i sposób zwyczajnego zarządzania, określonych w statucie lub stosownym akcie biskupa diecezjalnego, zależy od uprzedniego pisemnego upoważnienia ordynariusza, a czynności o charakterze alienacji dóbr – od zezwolenia władzy określonej w Kan. 1292 KPK⁸². Ten wyrok SN w zakresie swoich skutków w sumie obciążył osoby trzecie wchodzące w stosunki majątkowe z kościelnymi osobami prawnymi koniecznością znajomości prawa wewnętrznego Kościoła w stopniu dalece głębszym niż tylko KPK.

Tezę wyroku z 2004 r. oraz wspierającą ją argumentację SN podtrzymał w wyrokach z 2 lutego 2005 r.⁸³ oraz z 17 lutego 2005 r.⁸⁴ Stwierdził bowiem, że nieistnienie w pewnym czasie dotyczącego danej parafii statutu lub aktu biskupa, określającego czynności przekraczające granice i sposób zwyczajowego zarządu, połączone z brakiem uchwały Konferencji Episkopatu Polski w sprawie zaliczenia danej czynności do grupy czynności wymagających zezwolenia właściwych władz kościelnych, musi łączyć się z posiadaniem przez proboszcza w tym czasie kompetencji do reprezentowania parafii w zakresie wszystkich czynności bez żadnych ograniczeń.

W uchwale Izby Cywilnej SN z 19 grudnia 2008 r.⁸⁵, w następstwie rozpatrzenia przedstawionego zagadnienia prawnego w sentencji stwierdzono, iż sprzedaż nieruchomości przez kościelną osobę prawną osobie świeckiej, bez wymaganego w prawie kanonicznym zezwolenia właściwej władzy kościelnej stanowi czynność prawną niepełną (art. 63 K.c.). W uzasadnieniu SN przyznał m.in., iż nie ulega wątpliwości, że normy prawa kanonicznego dotyczące alienacji dóbr kościelnych mają moc obowiązującą jedynie w porządku kościelnym, bowiem ich skuteczność w państwowym porządku prawnym jest uzależniona od uznania przez państwo. O tym, czy i ewentualnie w jakim zakresie nie-

⁸¹ IV CKN 88/00, „Orzecznictwo Sądów Polskich”, (dalej: „OSP”), 2003, nr 9, poz. 115. Zob. aprobowującą głosę B. Rakoczego, tamże, s. 492-495, krytyczną głosę G. Radeckiego w: „OSP”, 2004, poz. 58 oraz M. Krzemiński, *Znaczenie prawa kanonicznego dla określenia sposobu reprezentacji kościelnych osób prawnych. Głos do wyroku SN z 27 lipca 2000 r. (IV CKN 88/00)*, „Prawo bankowe”, 2005, nr 10, s. 20-30, krytycznie: M. Jasiakiewicz, *Głos do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 27 lipca 2000 r. IV CKN 88/00*, „Rejent”, 2005, nr 1, s. 122-137.

⁸² IV CK 108/03, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Cywilna”, 2005, nr 4, poz. 65, s. 48-60. Zob. częściowo aprobowującą: B. Rakoczy, *Głos do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 24 marca 2004 r. IV CKN 108/03*, „Rejent”, 2005, nr 11, s. 131-144 oraz częściowo aprobowującą: G. Radecki, *Głos do wyroku [Sądu Najwyższego] z dnia 24 marca 2004 r. (IV CK 108/03)*, „Przegląd Sądowy”, 2006, nr 1, s. 134-140.

⁸³ IV CK 480/04, LexPolonica 1633059; zob. krytycznie: B. Rakoczy, *Głos do wyroku SN z 2 lutego 2005 IV CK 480/04*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 2009, t. 1, s. 206-216.

⁸⁴ IV CK 582/04, LexPolonica 1633077.

⁸⁵ III CZP 122/08, „OSP”, 2010, nr 2, poz. 18, s. 114-120. Zob. aprobowującą głosę B. Rakoczego, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 2011, t. 3, s. 95-102 i krytyczne głosy: J. Kuźmickiej-Sulimowskiej i P. Machnikowskiego, „OSP”, 2010, z. 2, s. 120-126 oraz A. Januchowskiego, tamże, s. 127-132.

ważność kanoniczna lub jej przyczyny mogą wpływać na cywilnoprawną skuteczność czynności prawnej, przesądza ostatecznie prawo państwowe. W ocenie SN w prawie polskim nie ma normy, która bezpośrednio regulowałaby daną kwestię. Przyznano, że nie ma zatem w prawie polskim ogólnej podstawy do przyjęcia, że cywilnoprawna skuteczność czynności prawnych dokonywanych przez kościelne osoby prawne zależy od ich skuteczności prawno-kanonicznej. W konsekwencji odrzucono tezę, że umowa sprzedaży zawarta przez kościelną osobę prawną bez wymaganego w prawie kanonicznym zezwolenia właściwej władzy kościelnej – jako że jest sprzeczna z ustawą – jest nieważna na mocy art. 58 K.c. Oznacza to istotną zmianę w porównaniu z wyrokiem z 27 lipca 2000 r.

Jednak SN w analizowanej sprawie uznał za konieczne zbadanie, czy zawarcie umowy sprzedaży bez wymaganego przez prawo kanoniczne zezwolenia właściwej władzy kościelnej jest równoznaczne z działaniem poza zakresem umocowania organu w rozumieniu art. 39 K.c. Odwołał się przy tym do ogólnych przepisów Kodeksu cywilnego określania organizacji i sposobu działania osób prawnych, tj. art. 35 i art. 38 K.c. W szczegółowym wywodzie SN – pomimo przyznania, iż zawarta w art. 25 ust. 3 Konstytucji i w art. 1 Konkordatu zasada poszanowania autonomii Kościoła sprzeciwia się uznaniu przepisów prawa kanonicznego za przepisy prawa powszechnie obowiązującego, w szczególności skonstatował, że przepisy prawa kanonicznego jak i wydane na ich podstawie statuty kościelnych osób prawnych mają rangę statutów w rozumieniu art. 35 i art. 38 K.c. SN uznał również, że w rozpatrywanej sprawie konieczność uzyskania zezwolenia organu nadrzędnej kościelnej osoby prawnej powinna być postrzegana jako obowiązek uzyskania zgody osoby trzeciej. Występuje tu bowiem sytuacja zbliżona do uregulowanej w art. 63 K.c. SN przyjął, że zamieszczone w przepisach ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP oraz w postanowieniach Konkordatu odesłanie do prawa kanonicznego stanowi wystarczające upoważnienie ustawowe do uzależnienia skuteczności alienacji dóbr kościelnych, będących własnością kościelnej osoby prawnej, od zgody właściwej władzy kościelnej. SN posunął się nawet do stwierdzenia, że z uwagi na brak w rozpatrywanej sprawie przepisów ustawowych, w zaufaniu do których mógłby działać, kontrahent takich kościelnych osób prawnych musi liczyć się z tym, że działanie kościelnej osoby prawnej może być w różny sposób uregulowane w jej statucie. W konkluzji stwierdził, że sprzedaż nieruchomości przez kościelną osobę prawną osobie świeckiej bez wymaganego zezwolenia właściwej władzy kościelnej stanowi czynność prawną niezupełną. W razie potwierdzenia staje się ona czynnością niewadliwą i w pełni skuteczną, a w razie odmowy potwierdzenia – bezwzględnie nieważną.

Wydaje się, że w związku z tym Sąd Najwyższy przekroczył swoje kompetencje. Mimo braku wyraźnego upoważnienia w ustawie lub w umowie międzynarodowej dokonał oficjalnie interpretacji szeregu przepisów prawa wewnętrznego Kościoła. Jest to praktyka niezgodna z zasadami relacji państwo-Kościół wyrażonymi w art. 1 Konkordatu.

Praktyka życia publicznego i eklezyjalnego we współczesnej Polsce wyraźnie wskazuje, że decydującej części polskiego episkopatu katolickiego immanentnie obce są wskazania Soboru Watykańskiego II w dziedzinie relacji Kościoła i państwa. Natomiast bliskie

mu są ideały teokratyczne⁸⁶, skutkujące dążeniami do zepchnięcia państwa do *brachium seculare* Kościoła. Jest to równoznaczne z odrzuceniem zasady niezależności funkcjonalnej państwa wobec Kościoła. Współcześnie stosunek hierarchii katolickiej do państwa odpowiada założeniom teorii pośredniej władzy Kościoła w sprawach doczesnych (*systema potestatis indirectae*)⁸⁷.

Władze państwowe rzadko i nieprecyzyjnie nawiązują do zasad wymienionych w art. 1 Konkordatu w obronie kompetencji oraz niekonfesyjnego charakteru państwa. W 2010 r. Prezydent RP Bronisław Komorowski, odwołując się do „soborowej zasady poszanowania i wzajemnej autonomii państwa i Kościoła”, uzasadnił swą decyzję o przeniesieniu krzyża spod Pałacu Prezydenckiego do kaplicy prezydenckiej w tym budynku⁸⁸. Prezes Rady Ministrów D. Tusk uzasadnił autonomią państwa likwidację Komisji Majątkowej w drodze ustawy uchwalonej bez formalnego porozumienia z Kościołem⁸⁹.

Swoboda obsady stanowisk kościelnych

Wyraźnym naruszeniem przepisów Konkordatu były działania organów państwowych w drugiej połowie 2006 r. i na początku 2007 r., związane ze zmianą stolicy prymasowskiej oraz obsadą godności arcybiskupa-metropolity warszawskiego. Traktat w art. 7 ust. 2 stwierdza, że mianowanie i odwoływanie biskupów należy **wyłącznie** do Stolicy Apostolskiej. Ponadto art. 6 ust. 1 stanowi m.in., że tworzenie właściwych Kościołowi struktur należy do kompetentnej władzy kościelnej.

Tymczasem w związku z rezygnacją kard. J. Glempa (ze względu na wiek) z funkcji arcybiskupa-metropolity warszawskiego, ówczesny Prezes Rady Ministrów Jarosław Kaczyński 12 października 2006 r., podczas wizyty złożonej papieżowi Benedyktowi XVI, postulował pozostawienie stolicy prymasowskiej w Warszawie, a zarazem wysuwał sugestie dotyczące osoby przyszłego ordynariusza warszawskiego⁹⁰.

Okoliczności towarzyszące ingresowi abp. Stanisława Wielgusa 7 stycznia 2006 r. wskazują, że nie był on akceptowany przez szefa Rządu RP oraz Prezydenta RP⁹¹. Naciski

⁸⁶ Zob. L. Kołakowski, *Krótką rozprawą o teokracji*, „Gazeta Wyborcza”, 1991, nr 197.

⁸⁷ Szerzej nt. teorii pośredniej władzy Kościoła w sprawach doczesnych zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 39-41.

⁸⁸ Zob. Prezydent: to ja podjąłem decyzję o krzyżu. Sytuacja do tego dojrzała – www.wiadomości.gazeta.pl/wiadomości/1,114873,8386753,Prezydent_to_ja_podjalem_decyzje_o_krzyzu_Sytuacja.html

⁸⁹ Ustawa z dnia 16 grudnia 2010 r. o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2011 r., nr 18, poz. 89). Zob. także D. Walencik, *Nowelizacja ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w kontekście zasady bilateralności*, „Forum Prawnicze”, 2011, nr 2, s. 36-48.

⁹⁰ Zob. W. Czaczkowska, *Premier: prymas w stolicy*, „Rzeczpospolita”, 2006, nr 270 (20 XI), s. A1 i A5, zob. *Premier Kaczyński z wizytą w Watykanie*, „Wiadomości KAI”, 2006, nr 42, s. 3.

⁹¹ Premier J. Kaczyński nie przybył na ingres abp S. Wielgusa, a Prezydent RP L. Kaczyński klaskał po ogłoszeniu rezygnacji przez metropolitę warszawskiego. Natomiast 1 IV 2007 r. Prezydent RP i Prezes RM przybyli na ingres kolejnego metropolity warszawskiego – abp. K. Nycza.

ze strony środowisk politycznych skupionych wokół ówczesnego Prezydenta RP oraz Prezesa Rady Ministrów⁹² przy zaangażowaniu Instytutu Pamięi Narodowej doprowadziły do rezygnacji następcy kard. Józefa Glempa na podstawie Kan. 401 § 2 KPK, przyjętej przez Stolicę Apostolską⁹³. Oskarżenia o współpracę ze służbami specjalnymi Polski Ludowej były formułowane także za pośrednictwem środków masowego przekazu pod adresem abp. Józefa Życińskiego, nowego Prymasa Polski abp. Henryka Muszyńskiego, Przewodniczącego KEP abp. Józefa Michalika oraz kolejnego Prymasa Polski abp. Józefa Kowalczyka. Część środków masowego przekazu, stawiając tego rodzaju zarzuty lub powielając je, wywierała presję na hierarchię katolicką w Polsce. Tym samym naruszała jej niezależność⁹⁴. Niektórzy biskupi, ulegając naciskom, wystąpili o lustrację⁹⁵.

Podobna sytuacja, niezgodna z art. 7 ust. 2 i ust. 4 Konkordatu, zaistniała w kwietniu 2008 r. przy okazji nominacji abp. Sławoja Leszka Głódzia na metropolitę gdańskiego. Na początku kwietnia 2008 r., kilkanaście dni przed oficjalną nominacją nowego metropolity, opiniotwórcze tytuły poinformowały o planowanej nominacji⁹⁶. Została ona zdecydowanie negatywnie oceniona przez część dziennikarzy, gdańskich intelektualistów oraz niektórych polityków na czele z byłym Prezydentem RP Lechem Wałęsą. Grono intelektualistów z Wybrzeża planowało wystosowanie listu protestacyjnego do papieża⁹⁷. Zbiegło się to listem abp. Tadeusza Gocłowskiego do Benedykta XVI postulującego nominację innej osoby. O wspomnianych wydarzeniach informowały środki masowego przekazu. Opisane zachowania świadczyły o praktycznym kwestionowaniu kompetencji Stolicy Apostolskiej do samodzielnej obsady godności biskupów. Skutkowały także presją na samego abp. S. L. Głódzia. Mogły spowodować cofnięcie nominacji lub odmowę jej przyjęcia, czyli były sprzeczne z art. 7 ust. 2 Konkordatu. Naruszona została także zasada zachowania poufności co do osoby przyszłego nominata, wynikająca z art. 7 ust. 4 Konkordatu. W świetle art. 1 w związku z art. 7 Konkordatu wpływu na nominację biskupów

⁹² W dniu 19 grudnia 2006 r. na łamach „Gazety Polskiej” abp. S. Wielgusowi postawiono m.in. zarzut współpracy ze służbami specjalnymi PRL. Po latach Prezydent RP L. Kaczyński publicznie przyznał, że jednym z sukcesów jego prezydentury była interwencja w sprawie obsadzenia przez abp. S. Wielgusa metropolii warszawskiej – *Rozważania o prezydenturze i polityce polskiej – ostatnia rozmowa „Arcanów” z Prezydentem RP, Lechem Kaczyńskim*, „Arcana”, 2010, nr 2-3, s. 344.

⁹³ *Warszawa: Abp Wielgus – złożył rezygnację z urzędu (7 I 2007)*, „AKEP”, 2007, nr 13, s. 20; zob. także: „*Nigdy nie zdradziłem Chrystusa i Jego Kościoła*”. Oświadczenie abp. Stanisława Wielgusa (5 I 2007), tamże, s. 73-74; „*Moją ofiarą Boże duch skruszony*”. Odezwa arcybiskupa metropolity warszawskiego w przeddzień ingresu (6 I 2007), tamże, s. 75-76; „*Kościół w Polsce potrzebuje dzisiaj pokornego spojrzenia w prawdzie na swoją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość*”. Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski (7 I 2007), tamże, s. 58; „*W ostatnich dniach przeżyliśmy dramatyczne wydarzenie*”. Słowo Biskupów Polskich do wszystkich wiernych Kościoła w Polsce (12 I 2007), tamże, s. 34-36.

⁹⁴ Zob. J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym*, w: *Konkordat polski 10 lat po ratyfikacji*, cyt. wyd., s. 103-104.

⁹⁵ Zob. np. komunikat Kościelnej Komisji Historycznej z 15 lutego 2007 r. w sprawie abp. Michalika – http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2007215_0

⁹⁶ R. Daszczyński, *Abp Głódź za abp Gocłowskiego? Ks. Jankowski się cieszy*, <http://www.wyborcza.pl/1,75478,5086388.html>, K. Wiśniewska, *Po co Kościołowi awans Głódzia?* – <http://www.wyborcza.pl/1,75478,5105738.html>

⁹⁷ *Wałęsa: Abp Głódź to nieszczeście* – <http://www.wyborcza.pl/1,75478,5097625.html>

diecezjalnych nie mają prawa wywierać nie tylko władze państwowe, ale także środki masowego przekazu i osoby prywatne. Nominacja nowego metropolity nastąpiła 17 kwietnia 2008 r. przy jednoczesnym przyjęciu rezygnacji abp. T. Godłowskiego⁹⁸. W sumie w związku z wydarzeniami w latach 2006-2007 i w 2008 r. Episkopat zasadnie domagał się respektowania niezależności Kościoła, gwarantowanej przez Konstytucję i Konkordat⁹⁹.

Paradoksalnie do prób podważenia niezależności Kościoła w aspekcie organizacyjno-personalnym dochodziło w okresie rządów ugrupowań prawicowych (Prawo i Sprawiedliwość, Platforma Obywatelska). Niektórzy liderzy tych partii otwarcie odwoływali i nadal odwołują się do poparcia duchowieństwa katolickiego oraz nauczania moralnego i społecznego Kościoła. W okresie premierostwa Jarosława Kaczyńskiego w latach 2006-2007 polityka rządzącej ekipy wobec Kościoła wskazywała na traktowanie go jako instrumentu politycznego, w szczególności – wyborczego, a nawet zdradzała dążenie do jego wasalizacji¹⁰⁰. Poza niektórymi organami władzy państwowej podmiotami podważającymi niezależność Kościoła w sprawach personalnych, w szczególności swobodę sprawowania jurysdykcji, okazała się część środków masowego przekazu¹⁰¹.

Na negatywną ocenę w świetle art. 7 ust. 2 Konkordatu oraz zasady niezależności Kościoła od państwa zasługuje wystąpienie abp. S. Wielgusa w lutym 2007 r. do sądu państwowego – Sądu Lustracyjnego, o stwierdzenie, że nie był tajnym i świadomym współpracownikiem służb specjalnych PRL¹⁰². Sąd ten wszczął postępowanie, które następnie zostało przejęte przez Sąd Okręgowy w Warszawie w związku ze zmianą ustawodawstwa lustracyjnego i zniesienia Sądu Lustracyjnego. W czerwcu 2007 r. Sąd Okręgowy w Warszawie przekazał sprawę do Sądu Okręgowego w Lublinie. Sąd w październiku 2007 r. na wniosek pełnomocnika hierarchy umorzył postępowanie, uznając, że w ówczesnej sytuacji nie ma interesu publicznego w kontynuowaniu procesu¹⁰³. Działania abp. S. Wiel-

⁹⁸ Zob. J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r...*, cyt. wyd., s. 104.

⁹⁹ Zob. *Komunikat z 337. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski* [z 19 X 2006] – http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=20061019_0; *Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski* [z 10 IV 2008] – http://episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2008410_1

¹⁰⁰ Zob. P. Borecki, *Wielka Polska Katolicka*, „Forum Klubowe. Lewicowy dwumiesięcznik idei”, 2006, nr 3 i 4, s. 34-41.

¹⁰¹ W tych kategoriach można oceniać działania niektórych środków masowego przekazu po nałożeniu na ks. Adama Bonieckiego w listopadzie 2011 r. przez przełożonego prowincji Zgromadzenia Księży Marianów zakazu wypowiadania się w środkach masowego przekazu poza „Tygodnikiem Powszechnym”. Przez szereg tytułów prasowych oraz internetowych przetoczyła się krytyka tej decyzji. Zwłaszcza jeden z największych dzienników ogólnopolskich rozpoczął następnie cykl publikacji dawnych wystąpień ks. A. Bonieckiego (zob. *Boniecki bez cenzury w „Gazecie”* [z 20 XI 2011] – http://www.wyborcza.pl/1,75515,10678902,Boniecki_bez_cenzury_w_Gazecie.html). Tytuł ułatwiał także podpisanie internetowego listu protestacyjnego skierowanego do prowincjała Zgromadzenia Księży Marianów. Prowincjał Zgromadzenia, odpowiadając nań, podtrzymał swą decyzję, a zarazem odwołał się do idei autonomii Zgromadzenia, zasad wolności, tolerancji i wzajemnego szacunku (zob. <http://www.ksadamboniecki.pl>). W istocie rzeczy wezwał do respektowania wewnętrznej niezależności tej instytucji kościelnej przez podmioty zewnętrzne, także przez świeckich katolików.

¹⁰² *Sąd: Będzie autolustracja abp. Wielgusa* – <http://wyborcza.pl/1,76842,3937640.html#ixzz22CWTZemv>

¹⁰³ *Nie będzie autolustracji abp. Wielgusa* – <http://www.wprost.pl/ar/102927/Autolustracja-abpa-Wielgusa-nie-w-Sadzie-Lustracyjnym>

gusa zmierzały do zakwestionowania przesłanek decyzji Stolicy Apostolskiej ze stycznia 2007 r. o przyjęciu jego rezygnacji, a tym samym do jej podważenia. W tym celu arcybiskup odwołał się od do instytucji państwowych, a nie wewnątrzkościelnych. Opisane postępowanie można oceniać jako próbę urzeczywistnienia w istocie rzeczy *ius appellationi tamquam ab abbusu* – uprawnienia przysługującego państwu w supremacji nad Kościołem¹⁰⁴.

Krytycznie należy także ocenić sposób realizacji, przynajmniej w pewnym okresie, przez stronę kościelną art. 7 ust. 4 Konkordatu. Według tego przepisu Stolica Apostolska w odpowiednim czasie poprzedzającym nominację biskupa diecezjalnego podaje jego nazwisko do poufnej wiadomości Rządu Rzeczypospolitej Polskiej. Według relacji byłego Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, właściwego także do spraw wyznań religijnych Ryszarda Kalisza nuncjusz apostolski w Polsce abp Józef Kowalczyk informował go nominacjach nowych biskupów diecezjalnych ustnie w toku rozmowy¹⁰⁵. Taką formę poinformowania, o ile była to forma wyłączna, można oceniać jako lekceważącą wobec Rządu RP, a ponadto świadczącą o niezbyt wysokim profesjonalizmie nuncjusza; oznaczającą brak obiektywnego dowodu realizacji przez stronę kościelną postanowień art. 7 ust. 4 Konkordatu¹⁰⁶. Ustna forma powiadomienia jest ponadto niezgodna z art. 14 ust. 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

Art. 7 ust. 2 Konkordatu ma anachroniczną wymowę. Nawiązuje do dawnego *ius placeti* wywodzącego się z systemu supremacji państwa nad Kościołem. W przypadku nowelizacji Konkordatu uzasadnione jest uchylenie tego przepisu. Dotychczas posłużył on bowiem do prób podważenia przysługującej Stolicy Apostolskiej wyłącznej kompetencji obsady godności biskupów. Jest on także wyjątkiem od konstytucyjnej zasady równouprawnienia związków wyznaniowych. Wobec innych wspólnot religijnych prawo nie przewiduje obowiązku uprzedniego podawania do wiadomości władz państwowych nominacji hierarchów. Kościół katolicki winien w pełni podlegać art. 14 ust. 2 ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Wymóg poinformowania władz państwowych należy utrzymać jedynie wobec Biskupa Polowego Wojska Polskiego, o ile duszpasterstwo wojskowe ma funkcjonować w ramach struktur sił zbrojnych.

Dni świąteczne wolne od pracy; małżeństwo „konkordatowe”

Wyraźnym naruszeniem traktatu z 1993 r. okazał się także sposób przywrócenia Święta Objawienia Pańskiego (tzw. Święta Trzech Króli – 6 stycznia) jako dnia wolnego

¹⁰⁴ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 56.

¹⁰⁵ A. Merker, *Konkordat polski na tle najnowszych konkordatów europejskich*, w: *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, cyt. wyd., s. 67.

¹⁰⁶ Znaczenie art. 7 ust. 4 traktatu bagatelizuje były nuncjusz abp. J. Kowalczyk. Uznał on uprawnienie określone w tym przepisie jako uzasadnione względami czysto grzecznościowymi, zapobiegające dowiadrywaniu się przez władze państwowe o nominacjach biskupów diecezjalnych tylko z gazet (J. Kowalczyk, *Świadectwo i służba...*, cyt. wyd., s. 101).

od pracy. Art. 9 ust. 1 Konkordatu jednoznacznie wskazuje jako dni wolne od pracy: niedziele oraz siedem enumeratywnie określonych świąt. Nie ma w tym katalogu Święta Objawienia Pańskiego. Zarazem w art. 9 ust. 2 stwierdza się, że rozszerzenie powyższego katalogu może nastąpić po porozumieniu Układających się Stron. Wykładnia historyczna tego przepisu wskazuje, że ma on chronić interesy finansowe państwa przed uszczupleniem wskutek wprowadzania nowych dni wolnych od pracy, będących świętami katolickimi¹⁰⁷. Dla ustanowienia każdego takiego dnia jako wolny od pracy wymagana jest zgodna Rządu RP w formie porozumienia ze Stolicą Apostolską. Interpretacja art. 9 ust. 2 w związku art. 27 Konkordatu prowadzi do wniosku, że powinno to nastąpić na podstawie umowy szczegółowej między stronami traktatu¹⁰⁸.

Tymczasem ustanowienie (przywrócenia) Święta Objawienia Pańskiego jako dnia wolnego od pracy nastąpiło w drodze ustawy z dnia 24 września 2010 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz niektórych innych ustaw¹⁰⁹. Była ona wynikiem poselskiej inicjatywy ustawodawczej¹¹⁰. W uzasadnieniu projektu ustawy do końca prac ustawodawczych brak było jakiegokolwiek wzmianki o wykonaniu wspomnianych przepisów traktatu ze Stolicą Apostolską czy art. 7 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego. Uchwalenie ustawy nie zostało poprzedzone żadnym porozumieniem między Rządem RP a Stolicą Apostolską czy między Rządem a Konferencją Episkopatu Polski. Rząd natomiast oficjalnie zajął przychylne stanowisko wobec projektu ustawy. Poparcie dla projektu ustawy ustanawiającej Święto Objawienia Pańskiego dniem wolnym od pracy już w 2008 r. wyraziło Prezydium Konferencji Episkopatu Polski¹¹¹. Jednak ani tego poparcia, ani akceptacji ze strony przewodniczącego Kościelnej Komisji Konkordatowej – abp. Stanisława Budzika, nie można traktować jako równoznaczną z aprobatą Stolicy Apostolskiej. Uchwalenie projektu w opisanym wyżej trybie uznać należy za ewidentne uszczuplenie traktatowych kompetencji Stolicy Apostolskiej. Stanowi ono także pogwałcenie kompetencji Rady Ministrów określonych w Konkordacie oraz w ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, a w konsekwencji naruszenie art. 146 ust. 2 Konstytucji określającej generalnie kompetencje rządu¹¹².

Zastrzeżenia dotyczą także szczegółowego sposobu urzeczywistnienia art. 10 Konkordatu dotyczącego tzw. małżeństwa konkordatowego. W tym zakresie występuje sprzeczność między pkt. 3 Deklaracji Rządu RP z 15 kwietnia 1997 r. a uchwałą Konferencji Episkopatu Polski z 4 kwietnia 1998 r. Deklaracja stwierdza, że Konkordat szanuje całkowi-

¹⁰⁷ Art. 8 ust. 2 rządowego projektu konkordatu z marca 1993 r. *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, cyt. wyd., s. 8.

¹⁰⁸ J. Krukowski, *Konkordat polski...*, cyt. wyd., s. 125.

¹⁰⁹ Dz.U. nr 224, poz. 1459.

¹¹⁰ Projekt wpłynął do Marszałka Sejmu 6 stycznia 2010 r. (druk nr 2992). W dniu 27 kwietnia 2010 r. projekt został skierowany do pierwszego czytania.

¹¹¹ *Wyrażamy zdecydowane poparcie dla inicjatywy społecznej – List Prezydium KEP do Marszałka Sejmu RP (1 IX 2008)*, „AKEP”, 2008, nr 14, s. 45-46.

¹¹² Polska Konfederacja Pracodawców Prywatnych „Lewiatan” podjęła próbę złożenia 18 stycznia 2011 r. w Trybunale Konstytucyjnym wniosku ws. niezgodności z Konkordatem ustawy z 24 września 2010 r. (sygn. akt Tw 4/11).

tą wolność nupturientów co do tego, jakie zawrą małżeństwo i na jakim forum ma ono wywierać skutki. Konkordat pozostawia sprawę realizacji zasad określonych w artykule 10 ustawodawstwu polskiemu. Natomiast KEP dokonała istotnego ograniczenia swobody osób zamierzających zawrzeć małżeństwo. Zdecydowała, że wierni Kościoła katolickiego w Polsce zawierający małżeństwo kanoniczne, mają obowiązek uzyskania dla niego skutków cywilnych, zapewnionych w Konkordacie. Bez zgody ordynariusza miejsca nie wolno zatem duchownym asystować przy małżeństwach nupturientów, którzy nie chcą, by ich małżeństwo wywierało skutki w prawie polskim. Ordynariusz miejsca może zezwolić na zawarcie małżeństwa bez skutków cywilnych tylko w wyjątkowych przypadkach z ważnych powodów pastoralnych (zob. kan. 1071 § 1, nr 2 KPK). Powyższa uchwała uzyskała *recognitio* Stolicy Apostolskiej pismem z 29 października 1998 r. i niniejszym została promulgowana, jako obowiązująca od dnia 15 listopada 1998 r.¹¹³ Uznanie przez Stolicę Apostolską uchwały KEP było zatem jednoznaczne z jednostronnym odstąpieniem od ustaleń wyrażonych w Deklaracji Rządu z 15 kwietnia 1997 r. Działania strony kościelnej można interpretować jako wyraz dążenia do podniesienia autorytetu małżeństwa kanonicznego poprzez zapewnienie mu, na ile to możliwe, skutków w prawie cywilnym. Uchwała KEP pozostaje jednak w istocie rzeczy w sprzeczności z art. 10 ust. 1 pkt 2 Konkordatu, ponieważ oświadczeniu o wywarcu skutków cywilnych przez małżeństwo kanoniczne nadają mu charakter formalny. Nupturienci, decydując się na zawarcie małżeństwa kanonicznego, niejako automatycznie przesądzają o wywarcu przez nie skutków w prawie cywilnym. Jest to w istocie dokonana jednostronnie korekta norm zawartych w traktacie z 1993 r. Ponadto warto zwrócić uwagę, że uchwała KEP zapadła bez umocowania w przepisach Konkordatu, który w art. 10 ust. 6 przewiduje jedynie, że w celu wprowadzenia w życie zostaną dokonane odpowiednie zmiany w prawie polskim. Brak jest informacji, aby opisane działania spotkały się z jakąkolwiek reakcją polskich władz.

Należy zwrócić uwagę, że sens art. 10 ust. 1 Konkordatu nie odpowiada art. 1 § 2 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego stanowiącego przejaw realizacji art. 10 ust. 6 tego traktatu. Kodeks czytelnie stanowi o możliwości zawarcia małżeństwa cywilnego przy okazji zawierania małżeństwa wyznaniowego, czyli respektuje autonomiczność dwóch systemów prawnych w tym zakresie: państwowego i kościelnego. Natomiast Konkordat stanowi o małżeństwie kanonicznym, które po spełnieniu określonych w traktacie warunków będzie wywierać takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa w prawie polskim. W tym przypadku można zatem mówić o warunkowej etatyzacji małżeństwa kanonicznego. To zaś stanowi wyjątek od naczelnej zasady wyrażonej w art. 1 – poszanowania niezależności i autonomii w swojej dziedzinie państwa i Kościoła.

Praktyka zawierania tzw. małżeństw konkordatowych wskazuje, że w znacznej części przypadków duchowni nie przyjmują od nupturientów, ani od nich nie wymagają, złożenia odrębnego zgodnego oświadczenia woli, o którym mowa w art. 10 ust. 1 pkt.

¹¹³ Zob. *Instrukcja dla księży dotycząca małżeństw konkordatowych* [z 12 XI 1997] – www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=d-7

2 Konkordatu, o uzyskaniu skutków cywilnych przez małżeństwo wyznaniowe¹¹⁴. Jedyne jest podpisywane zaświadczenie o zgodnym oświadczeniu woli zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu. Nie jest ono jednak tożsame z samym oświadczeniem. Natomiast instrukcja KEP z 12 listopada 1998 r. w sprawie małżeństw konkordatowych, która nie jest źródłem prawa powszechnie obowiązującego, mówi o **potwierdzeniu** przez nupturientów woli wywarcia skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego poprzez złożenie podpisów w odpowiednich miejscach „Zaświadczenia o zawarciu małżeństwa”. Instrukcja milczy zatem na temat momentu złożenia samego oświadczenia woli o wywarciu skutków cywilnych przez małżeństwo kanoniczne. Tymczasem brak zgodnego oświadczenia woli nupturientów, przewidzianego we wspomnianym przepisie traktatu, skutkuje niezaistnieniem małżeństwa na gruncie prawa polskiego. Pilną koniecznością jest zatem zmiana wadliwej praktyki. Zapewne przyczyniłaby się do tego nowelizacja instrukcji z 1998 r. w celu zagwarantowania rzeczywistego złożenia oświadczeń woli przez nupturientów o wywarciu przez ich małżeństwo wyznaniowe skutków przewidzianych w prawie polskim. W przeciwnym razie jest tylko kwestią czasu skierowanie do sądów powszechnych powództw o stwierdzenie nieistnienia małżeństw cywilnych zawartych w formie wyznaniowej. W przypadku ich uwzględnienia negatywne skutki społeczne mogą być bardzo poważne.

Należy również odnotować brak uprawnień nupturientów do kontroli, czy dany duchowny, przed którym zawierają oni małżeństwo kanoniczne, jest właściwy do przyjęcia oświadczeń woli o wywarciu przez nie skutków w prawie cywilnym oraz podpisania stosownej dokumentacji dla kierownika Urzędu Stanu Cywilnego¹¹⁵.

Nauczanie religii w szkolnictwie publicznym; uczelnie kościelne

W zakresie nauczania religii w publicznych przedszkolach i szkołach Rząd RP oraz państwowe władze oświatowe nie zapewniły pełnej realizacji pkt. 4 lit. a i b Deklaracji z 15 kwietnia 1997 r., przewidującej w szczególności, iż organizowanie nauki religii katolickiej odbywać się będzie z poszanowaniem tolerancji i wolności religijnej, a uczestniczenie w katechezie w szkołach i przedszkolach publicznych jest dobrowolne, czyli bez przy-

¹¹⁴ Zob. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, cyt. wyd., s. 153 oraz A. Mezglewski, A. Tunia, *Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego*, Warszawa 2007, s. 159-170.

¹¹⁵ Zob. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, cyt. wyd. Postulaty zmian w tym zakresie poprzez wprowadzenie instytucji tzw. świadka kwalifikowanego. Zob. T. J. Zieliński, *Rozciągnięcie prawa procedowania wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa na wspólnoty religijne wpisane do rejestru (propozycja de lege ferenda)*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 2012, nr 4, s. 169-173. Natomiast odnotowano jedynie pojedyncze przypadki niezachowania przez duchownych terminu 5 dni dla przekazania właściwego zaświadczenia do Urzędu Stanu Cywilnego. Przypadki tego rodzaju miały miejsce przede wszystkim w początkowym okresie funkcjonowania nowych przepisów.

musu i ograniczania. Deklaracja z 1997 r. jednoznacznie potwierdza konfesyjny i formacyjny charakter nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, traktowanej jako katecheza. Największe znaczenie praktyczne dla zagwarantowania wolności uczniów w sprawach wyznaniowych oraz ich niedyskryminacji na podstawie kryterium uczestnictwa w katechezie posiada rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 12 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach¹¹⁶. Nie gwarantuje ono jednak nauczania religii zgodnie ze standardami określonymi w punkcie 4 Deklaracji z 1997 r. Rozporządzenie w szczególności nie formułuje wymogów dotyczących pisemnej formy oświadczenia osób uprawnionych o woli zorganizowania nauki religii w danym przedszkolu czy szkole. W praktyce częste są przypadki zapisywania na lekcje religii katolickiej całych klas, na zasadzie domniemania, że wszyscy uczniowie chcą uczęszczać na lekcje religii, z wyjątkiem tych osób, które otwarcie zadeklarują odmienne stanowisko. Brak wymogu ponowienia oświadczenia w sprawie uczęszczania na lekcje religii w kolejnym roku nauki grozi stygmatyzacją osób, które wraz z nowym rokiem szkolnym nie zamierzają uczęszczać na katechizację. Akt normatywny MEN nie określa, czy uczeń, który zrezygnował z nauki religii/etyki w trakcie roku szkolnego, jest klasyfikowany z tego przedmiotu. Prawodawca nie dość jednoznacznie określił, kto decyduje (rodzice/opiekunowie prawni czy sam uczeń) o uczęszczaniu na naukę religii w szkole ponadgimnazjalnej, gdy uczeń nie ukończył jeszcze 18. roku życia¹¹⁷. Należy odnotować, że Konkordat pomija zagadnienia: ułatwiania uczniom uczestnictwa w praktykach religijnych w czasie roku szkolnego (np. rekolekcje, pielgrzymki itp.) czy obecności symboli religijnych w pomieszczeniach szkolnych. Nie wymaga, aby ocena z religii była umieszczona na świadectwie szkolnym, ani aby była wliczana do średniej ocen na świadectwie¹¹⁸. Tymczasem Europejski Trybunał Praw Człowieka w wyroku z 15 czerwca 2010 r. w sprawie *Grzelak v. Polska*¹¹⁹ podkreślił, że w Polsce w warunkach dominacji katolicyzmu brak oceny z religii na świadectwie szkolnym i wpisanie w odpowiedniej rubryce „kreski” ma charakter stygmatyzujący i stanowi informację o przynależności wyznaniowej ucznia¹²⁰. Orzeczenie wspomniane nie zostało dotychczas wykonane przez polskie władze oświatowe. W związku z tym trzeba podkreślić, że nie koliduje z art. 12 Konkordatu wprowadzenie lekcji religii/etyki na początku, względnie na końcu dnia nauki, ani ustanowienie odrębnego świadectwa szkolnego zawierającego jedynie ocenę z religii/etyki. Bez wątpienia te proste rozwiązania legislacyjno-organizacyjne istotnie ograniczyłyby zjawisko napiętnowania uczniów nieuczęszczających na lekcje religii.

¹¹⁶ Dz.U. nr 36, poz. 155 z późn. zm.

¹¹⁷ Krytyczna analiza prawnej regulacji nauczania religii i etyki w polskim szkolnictwie publicznym zob. m.in. P. Borecki, *Dylematy konstytucyjności prawnych zasad nauczania religii i etyki w szkole*, „Państwo i Prawo”, 2008, z. 7, s. 63-72.

¹¹⁸ Krytycznie nt. P. Borecki, *Konstytucyjność wliczania stopnia z religii do średniej ocen szkolnych*, „Państwo i Prawo”, 2007, z. 9, s. 35-42.

¹¹⁹ Pl tłum. wyroku ETPCz ws. *Grzelak v. Polska*, w: „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 2010, nr 2, s. 219-250.

¹²⁰ Zob. aprobowająca *Glosa Pawła Boreckiego do wyroku [ETPCz] z 15 VI 2010 w sprawie Grzelak v. Polska, skarga nr 7710/02*, „Państwo i Prawo”, 2012, z. 3, s. 123-129.

Należy także zwrócić uwagę na to, że zawarte na podstawie art. 12 ust. 3 Konkordatu porozumienie między Konferencją Episkopatu Polski a Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 6 września 2000 r. w sprawie kwalifikacji wymaganych od nauczycieli religii zgodnie z Konstytucją nie może być wyłącznym, ani bezpośrednio wiążącym zainteresowanych aktem normatywnym w tej dziedzinie. Na podstawie owego porozumienia winna być uchwalona właściwa ustawa dotycząca kwalifikacji katechetów, względnie – poprzez nowelizację Karty Nauczyciela – rozszerzone na katechetów (i zrównane) wymogi dotyczące kwalifikacji nauczycielskich¹²¹.

Porozumienie obejmuje normy bezpośrednio limitujące niektóre wolności gwarantowane konstytucyjnie (wolność wykonywania zawodu, wolność sumienia i religii) w odniesieniu do osób spoza aparatu państwowego. Akt ten dotyczy bezpośrednio tysięcy katechetów. Konstytucja natomiast nie zalicza porozumień z Konferencją Episkopatu Polski do źródeł prawa powszechnie obowiązującego. Zgodnie z art. 31 ust. 3 ustawy zasadniczej wszelkie ograniczenia konstytucyjnych wolności i praw powinny być wprowadzone w drodze ustawy. Tymczasem porozumienie z 2000 r. stanowi do dnia dzisiejszego zasadniczy akt prawny normujący wymogi dotyczące kwalifikacji nauczycieli religii katolickich.¹²²

Analiza art. 12 Konkordatu prowadzi do wniosku, że traktat nie nakłada wprost na państwo polskie obowiązku zatrudniania katechetów w charakterze nauczycieli oraz wynagradzania ze środków publicznych. Zobowiązania tego rodzaju wynikają z Deklaracji z 1997 r. (pkt 4 lit. c) oraz ustawodawstwa krajowego.

W związku z podniesieniem przez papieża Benedykta XVI w 2006 r. Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie do godności Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II wskazana byłaby zmiana art. 15 ust. 3 Konkordatu przewidującego, że Papieska Akademia Teologiczna oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski są dotowane przez państwo. Wskazana byłaby także odpowiednia zmiana umowy z dnia 1 lipca 1999 r. między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów nadawanych przez te szkoły wyższe, ponieważ w tym akcie krakowska uczelnia występuje pod dotychczasową nazwą. Na mocy ustawy z 2 grudnia 2009 r. o zmianie ustawy o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego

¹²¹ Krytycznie o aktualnej regulacji kwalifikacji nauczycieli religii zob. szerzej: A. Mezglewski, *Polski model edukacji publicznej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, Lublin 2009, s. 191-204.

¹²² Zasadna jest krytyka rozporządzenia MEN z 12 marca 2009 r. w sprawie szczegółowych kwalifikacji wymaganych od nauczycieli oraz określenia szkół i wypadków, w których można zatrudniać nauczycieli nie mających wyższego lub ukończonego zakładu kształcenia nauczycieli (Dz.U. nr 50 poz. 400 z późn. zm.), iż w § 7 w zakresie określenia kwalifikacji nauczycieli religii, odsyła ono do porozumień MEN z władzami odpowiednich kościołów i innych związków wyznaniowych. Tymczasem są to akty niemające charakteru powszechnie obowiązującego i zostały one zawarte jedynie z niektórymi kościołami (zob. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, cyt. wyd., s. 183-184).

w Rzeczypospolitej Polskiej¹²³ dokonano m.in. odpowiednich zmian nazwy w ustawodawstwie polskim. Warto w związku z tym odnotować, że Konkordat nie określa szczegółowych zasad dotowania KUL i PAT. Mogą być to zasady odmienne. Wprowadzając w ustawie z 2009 r. dotowanie Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie na zasadach przewidzianych dla uczelni publicznych państwo straciło w istotnej mierze kontrolę nad wysokością dotacji. Krakowska uczelnia nie podlega bowiem, w przeciwieństwie do KUL ustawie o szkolnictwie wyższym i o utworzeniu kolejnych jej jednostek organizacyjnych decydują kompetentne władze Kościoła katolickiego¹²⁴. Naruszona została także zasada równości wobec prawa wyrażona w art. 32 ust. 1 Konstytucji, wprowadzono bowiem takie same zasady finansowania z budżetu państwa w odniesieniu do Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, jakie obowiązują wobec Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i innych uczelni podlegających bezpośrednio wymogom ustawodawstwa polskiego w zakresie szkolnictwa wyższego oraz tytułów i stopni naukowych¹²⁵.

Przy określeniu statusu kategorii kościelnych zakładów naukowych na mocy umowy z 1999 r. zignorowano przepisy Konstytucji RP dotyczące zasad limitowania wolności i praw człowieka i obywatela oraz przepisy dotyczące aktów prawa powszechnie obowiązującego. Umowa wywiera bezpośrednie skutki prawne dla licznych studentów (seminarzystów), pracowników i absolwentów wymienionych placówek w sferze wolności nauczania, wolności wyboru pracy itd. Postanowienia omawianej umowy, przynajmniej w zakresie w jakim dotyczą wolności i praw człowieka, powinny być powtórzone w ustawie uchwalonej na jej podstawie¹²⁶.

Treść umowy z 1999 r. dowodzi zignorowania przez jej sygnatariuszy, przede wszystkim przez Radę Ministrów, przepisów rozdziału III Konstytucji RP, dotyczących źródeł prawa powszechnie obowiązującego. Analizowany akt reguluje bowiem zakres stosowania ustawodawstwa państwowego w sprawach szkolnictwa wyższego czy tytułów i stopni naukowych. Reasumując, konstytucyjność postanowień umowy zawartej na podstawie art. 15 ust. 2 Konkordatu wzbudza poważne wątpliwości.

¹²³ Dz.U. nr 219, poz. 1710.

¹²⁴ Środki budżetowe przeznaczone dla Uniwersytetu Papieskiego wspierają także kształcenie seminarzystów w wyższych seminariach duchownych (WSD) afiliowanych przy tej uczelni. Są to: WSD Braci Mniejszych w Katowicach, WSD Archidiecezji Lwowskiej Obrządku Łacińskiego we Lwowie, WSD w Przemyśle oraz Wyższe Seminarium Misyjne Braci Sercanów w Stadnikach.

¹²⁵ Zob. zdanie odrębne sędzi E. Łętowskiej do wyroku TK z 14 grudnia 2019 r., (sygn. akt K 55/07), krytyczna glosa W. Brzozowskiego do tego orzeczenia „Państwo i Prawo”, 2010, z. 5, s. oraz krytycznie nt. opisanego stanu prawnego: D. Walencik, *Formalnoprawne uwarunkowania stanowienia regulacji prawnych dotyczących finansowania związków wyznaniowych w Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych*, P. Sobczyk (red.), Warszawa [w druku].

¹²⁶ Szerzej: D. Walencik, *Konsensualna regulacja stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Kościół a polityka*, M. Worbs (red.), Opole 2011, s. 107-111.

Duszpasterstwo wojskowe

Wątpliwa jest zgodność podstaw prawnych działalności Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego z wymogami art. 16 ust. 1 Konkordatu. Przewiduje on, że opiekę duszpasterską nad żołnierzami wyznania katolickiego w służbie czynnej sprawuje w ramach Ordynariatu Polowego Biskup Polowy zgodnie z prawem kanonicznym i statutem zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską w porozumieniu z kompetentnymi władzami państwowymi. Oznacza to, że warunkiem nadania statutu przez Stolicę Apostolską jest uprzedni konsens z właściwymi władzami polskimi co do treści tego aktu. Tymczasem Ordynariat Polowy Wojska Polskiego działa na podstawie statutu ustanowionego całkowicie jednostronnie przez władze kościelne. Akt ten został najpierw przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski, a następnie nadany (zatwierdzony) przez Jana Pawła II, nawet bez konsultacji z władzami Rzeczypospolitej Polskiej¹²⁷. Dokument został ogłoszony 21 stycznia 1991 r.¹²⁸ Po wejściu w życie Konkordatu Stolica Apostolska winna, zgodnie z art. 16 ust. 1 układu, nadać Ordynariatowi nowy statut w porozumieniu z władzami polskimi. Nie miało to jednak miejsca. Co więcej, dotychczas obowiązujący statut w pkt. 19 regulującym procedurę zmiany tego aktu nie przewiduje, aby następowało to w porozumieniu z kompetentnymi władzami państwowymi¹²⁹. W tym zakresie statut Ordynariatu Polowego jest niezgodny z art. 16 ust. 1 Konkordatu. Warto dodać, że Konkordat nie reguluje statusu zawodowego kapelanów w Wojsku Polskim. W szczególności traktat z 1993 r. oraz statut nie wymagają, aby byli oni funkcjonariuszami resortu Obrony Narodowej i posiadali stopnie oficerskie. W zgodzie z Konkordatem byłoby zatem zatrudnianie kapelanów na zasadach przewidzianych dla pracowników cywilnych sił zbrojnych czy na podstawie umów cywilnoprawnych. Konkordat milczy także na temat umiejscowienia Ordynariatu Polowego w strukturach Ministerstwa Obrony Narodowej¹³⁰. Powyższe kwestie zostały natomiast uregulowane – w sposób korzystny dla Kościoła katolickiego i jego duchowieństwa – w artykułach: 26-28 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Wspomniane przepisy powinny być jednak pilnie znowelizowane w celu zapewnienia spójności systemu prawnego poprzez ich pełne uzgodnienie z postanowieniami Konkordatu, przede wszystkim z art. 16. Są one bowiem w znacznej mierze anachroniczne – np. odwołują się do nieistniejącej już instytucji Generalnego Dziekanatu Wojska Polskiego.

¹²⁷ T. Płoski, *Duszpasterstwo w Wojsku Polskim. Studium prawne z uwzględnieniem praw człowieka i prawa humanitarnego*, Olsztyn 2006, s. 113. Statut z 1991 r. wzorowany jest m.in. na statucie Ordynariatu Polowego z 1926 r.

¹²⁸ Zob. dekret Kongregacji ds. Biskupów zatwierdzający Statut Ordynariatu Polowego w Polsce, źródło: http://www.ordynariat.wp.mil.pl/pl/138_601.html

¹²⁹ Zob. tekst Statutu – http://www.ordynariat.wp.mil.pl/pl/138_595html

¹³⁰ Według danych MON w 2011 r. koszty funkcjonowania Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego wyniosły 20 530 000 zł, w tym wynagrodzenia dla 151 kapelanów 10 303 000 zł, zaś wynagrodzenia dla 117 pracowników cywilnych – 538 000 zł (Katolicka Agencja Informacyjna, *Finanse Kościoła w Polsce (analiza)*, Warszawa 2012, s. 55).

Zmiany w finansowaniu instytucji kościelnych i duchowieństwa a komisje konkordatowe

Dotychczas nie istnieje przewidziana w art. 22 ust. 2 traktatu wspólna komisja utworzona przez Układające się Strony, mająca zająć się koniecznymi zmianami dotyczącymi spraw finansowych instytucji, dóbr kościelnych oraz duchowieństwa katolickiego w Polsce¹³¹. Za tego rodzaju komisję nie można uznać obradujących wspólnie komisji konkordatowych: kościelnej i rządowej. Działają one bez wyraźnej podstawy prawnej w Konkordacie z 1993 r. Kościelna Komisja Konkordatowa została powołana jednostronną decyzją Jana Pawła II 8 maja 1998 r. Rząd RP został postawiony przed faktem dokonanym¹³². Także przedstawiciele Episkopatu Polski bezpośrednio po ratyfikacji Konkordatu nie spodzielali się takiej decyzji Jana Pawła II¹³³. Trudno ustalić motywy działań papieża, ignorujących części przepisów omawianej umowy. Być może nastąpiło to pod wpływem wzorów międzywojennych, gdy w pewnym okresie działały dwie komisje, tzw. komisja papieska oraz komisja rządowa, zajmujące się urzeczywistnieniem Konkordatu z 1925 r.¹³⁴

W odpowiedzi na działania Stolicy Apostolskiej Prezes Rady Ministrów powołał 25 maja 1998 r. Rządową Komisję Konkordatową na podstawie art. 12 ustawy z dnia 8 sierpnia 1996 r. o Radzie Ministrów¹³⁵. Rządowa Komisja Konkordatowa należy zatem do kategorii organów pomocniczych Rady Ministrów lub Prezesa Rady Ministrów. Obie komisje to odrębne byty organizacyjne. Zbierają się one i procedują także osobno¹³⁶. Ich przedmiotowy zakres działania dalece wykracza poza dyspozycję art. 22 ust. 2 Konkordatu. Komisja kościelna została powołana „do wprowadzania w życie zapisów konkordatowych i podejmowania problemów z zakresu stosunków Państwo-Kościół”¹³⁷. Tym samym zakres jej działania jest częściowo tożsamy z zakresem kompetencji nuncjusza apostolskiego, określonym w Kan. 365 § 1 pkt 2 KPK. Ponadto częściowo identyczny jest zakres dzia-

¹³¹ Odstępstwo od treści art. 22 ust. 2 Konkordatu potwierdził członek Kościelnej Komisji Konkordatowej, zob. W. Adamczewski, *Kompetencje „Komisji Konkordatowych” w Polsce*, w: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji*, cyt. wyd., s. 177.

¹³² B. Górowska, *Realizacja konkordatu polskiego...*, cyt. wyd., s. 103.

¹³³ Zob. *Relacja z posiedzenia Komisji Wspólnej* [10 III 1998], w: *Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski...*, cyt. wyd., s. 183-184.

¹³⁴ Szerzej na temat działalności zwłaszcza Komisji Papieskiej, zob. J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925 roku*, Poznań 1977, s. 115-119.

¹³⁵ Dz.U. z 2003 r., nr 24, poz. 199.

¹³⁶ Zob. odpowiedź sekretarza stanu, przewodniczącego Rządowej Komisji Konkordatowej – z upoważnienia Prezesa Rady Ministrów – interpelację nr 5068, Sejm III Kadencji, Warszawa 5 grudnia 2000 r. (orka2.sejm.gov.pl/IZ3.nsf/main/378ECD9). Pierwsze posiedzenie Kościelnej Komisji Konkordatowej odbyło się 26 maja 1998 r., a pierwsze spotkanie tej Komisji z Rządową Komisją Konkordatową nastąpiło 19 czerwca 1998 r. – szerzej zob. W. Adamczewski, *Kompetencje „Komisji Konkordatowych”...*, cyt. wyd., s. 177-192. W sumie w latach 1998-2011 odbyło się 23 spotkania obu Komisji Konkordatowych (w 1998 r. – trzy, w 1999 – pięć, w 2000 r. – pięć, w 2001 r. – cztery, w latach: 2002, 2008, 2010 i 2011 – żadne, w latach: 2003-2007, 2009 – po jednym rocznie).

¹³⁷ Komunikat Nuncjatury Apostolskiej z 11 maja 1998 r., „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, 1998, nr 2, s. 88.

łania wspomnianych komisji konkordatowych, a także Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu RP oraz Konferencji Episkopatu Polski. Opisany stan rzeczy może powodować spory kompetencyjne (i ambicjonalne) zarówno po stronie kościelnej, jak i rządowej¹³⁸. Stanowi także utrudnienie dla Rady Ministrów w prowadzeniu spójnej i konsekwentnej polityki wobec Kościoła katolickiego. Rodzi wątpliwości co do charakteru prawnego i politycznego ustaleń podjętych przez różnych przedstawicieli rządu z różnymi reprezentantami strony kościelnej. Reasumując, wspólne obrady komisji konkordatowych stały się dla Kościoła katolickiego w Polsce jeszcze jedną płaszczyzną uzyskiwania od władz państwowych wszelkich pożądaných i korzystnych dla niego rozwiązań¹³⁹. Z formalnoprawnego punktu widzenia ustalenia komisji konkordatowych nie są wiążące dla Rządu RP, jak również dla Stolicy Apostolskiej.

Ustanowienie komisji konkordatowych z tak szerokim zakresem zadań wydaje się kolidować z art. 28 Konkordatu, przewidującym, że Układające się Strony będą usuwać różnice w interpretacji lub stosowaniu traktatu w drodze dyplomatycznej. Kompetentnymi strukturami w tym zakresie są: Minister Spraw Zagranicznych RP oraz Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej z ewentualnym wykorzystaniem drogi dyplomatycznej, czyli nuncjusz apostolski w Polsce oraz Ambasadora RP przy Stolicy Apostolskiej.

Dotychczas istotne rozszerzanie zakresu finansowania ze środków publicznych duchowieństwa oraz instytucji kościelnych w Polsce następowało na podstawie ustawodawstwa, względnie „porozumień” zawartych bez umocowania w Konkordacie, czyli w drodze aktów normatywnych o charakterze krajowym. Wyjątkiem jest dotowanie z budżetu państwa na podstawie art. 15 ust. 3 traktatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (dawnej Papieskiej Akademii Teologicznej). Z pominięciem art. 22 ust. 2 oraz art. 27 Konkordatu nastąpiło m.in. uchwalenie 10 października 2008 r. ustawy rozszerzającej finansowanie z budżetu państwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego¹⁴⁰, 2 grudnia 2009 r. analogicznego aktu dotyczącego Papieskiej Akademii Teologicznej (Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II) w Krakowie¹⁴¹, 5 kwietnia 2006 r. ustaw przewidujących finansowanie z budżetu państwa Papieskich Wydziałów Teologicznych w Warszawie i we Wrocławiu, a także Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie¹⁴², wreszcie ustanowienie rezerw

¹³⁸ Według relacji abp. T. Godłowskiego Przedstawiciela KEP w Komisji Wspólnej oraz członkowie Kościelnej Komisji Konkordatowej w sprawach pokrewnych koordynowali swoje prace. Nie występowały zatem kolizje między nimi (T. Godłowski, *Świadek. Z abp. T. Godłowskim rozmawia Adam Hlebowicz*, Warszawa 2008, s. 139-140).

¹³⁹ B. Górowska, *Realizacja konkordatu polskiego...*, cyt. wyd., s. 106.

¹⁴⁰ Dz.U. nr 203, poz. 1268.

¹⁴¹ Dz.U. nr 222, poz. 1752.

¹⁴² Dz.U. nr 94, poz. 648, 649, 650. Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 14 XII 2009 r. uznał jednak, że uchwalenie ww. ustaw w zwykłym trybie ustawodawczym w wyniku inicjatywy poselskiej nie stanowiło naruszenia art. 22 ust. 2 i art. 27 Konkordatu. W 2011 r. KUL otrzymał z budżetu państwa środki w wysokości 135 630 00 zł, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – 22 300 000, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie – 12 950 000 zł., PWT w Warszawie – 4 950 000 zł., PWT we Wrocławiu – 5 650 000 zł.; zob. KAI, *Finanse Kościoła...*, cyt. wyd., s. 60. Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 14 grudnia 2009 r., (sygn. akt K 55/07)

celowych w budżecie państwa na lata: 2006, 2007 i 2008 przeznaczonych w istocie rzeczy na budowę Świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie¹⁴³. Przy całkowitym zignorowaniu art. 22 ust. 2 traktatu wprowadzono finansowanie z budżetu państwa wydziałów teologii katolickiej utworzonych na uniwersytetach państwowych¹⁴⁴. Dopuszczenie przez stronę kościelną do pominięcia umownej podstawy wydania odpowiedniego ustawodawstwa, zgodnie z art. 27 Konkordatu, należy ocenić jako błąd. Władze państwowe, powołując się na precedensy zaistniałe przy ustanawianiu nowych koncesji finansowych, mogą mieć mocny argument dla ich jednostronnego zniesienia. W tym kontekście zasadny jest postulat eksperta strony kościelnej uregulowania spraw finansowych duchowieństwa oraz instytucji kościelnych na podstawie szczegółowej umowy międzynarodowej ze Stolicą Apostolską (tzw. konkordat parcyjny)¹⁴⁵.

Przez lata nie był zainteresowany realizacją art. 22 ust. 2 polski rząd. W 2004 roku w związku ze zgłoszonym przez grupę lewicowych senatorów projektem ustawy o likwidacji Funduszu Kościelnego¹⁴⁶ Minister Spraw Zagranicznych Włodzimierz Cimoszewicz zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o opinię w tej sprawie. Ta zajęła stanowisko negatywne, a Rada Ministrów nie poparła wspomnianego projektu ustawy. Przebieg wydarzeń wskazywał, że rząd potraktował opinię Stolicy Apostolskiej jako wiążącą. Rada Ministrów powinna natomiast dążyć do ustanowienia wspólnej komisji, o której mowa w art. 22 ust. 2 Konkordatu, i na jej forum zasięgnąć opinii strony kościelnej. Byłoby to zgodne z traktatem oraz z pkt. 6 Deklaracji Rządu RP z 15 kwietnia 1997 r.

Dopiero w marcu 2012 r., w związku z rządowymi planami zniesienia Funduszu Kościelnego i wprowadzenia tzw. asygnaty podatkowej w wysokości 0,3% podatku dochodowego od osób fizycznych¹⁴⁷, zamiar urzeczywistnienia art. 22 ust. 2 Konkordatu stał się wyraźny, ale tylko po stronie kościelnej. Konferencja Episkopatu Polski 14 marca 2012 r. opowiedziała się oficjalnie za uregulowaniem kwestii Funduszu Kościelnego oraz sytuacji ekonomicznej Kościoła w drodze dialogu z rządem. Dostrzegła potrzebę stworzenia w tym zakresie modelu nowoczesnego, nawiązującego do wzorców w innych państwach europejskich i w związku z tym opowiedziała się za realizacją przepisów art. 22 Konkor-

stwierdził m.in., że ustawy z 6 czerwca 2006 r. są zgodne w szczególności z art. 22 ust. 2 i art. 27 w zw. z art. 15 ust. 3 Konkordatu; zob. krytyczną głosę W. Brzozowskiego („Państwo i Prawo”, 2010, z. 5, s. 126-131).

¹⁴³ W ustawie budżetowej na rok 2006 rezerwa celowa wynosiła 20 mln zł, na rok 2007 – 40 mln zł, zaś na rok 2008 – 30 mln zł. Ponadto samorząd województwa mazowieckiego przekazał na tę budowę kwotę 20 mln zł.

¹⁴⁴ Takie wydziały powstały: na Uniwersytecie Opolskim, na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, na Uniwersytecie Szczecińskim, na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Na Uniwersytecie w Białymstoku utworzono Katedrę Teologii Katolickiej (a także Katedrę Teologii Prawosławnej). W 2011 r. średnia dotacja dla wydziałów teologicznych uczelni publicznych to 5,5 mln zł; zob. KAI, *Finanse Kościoła...*, cyt. wyd., s. 59.

¹⁴⁵ J. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z perspektywy jedenastu lat obowiązywania*, w: *Podstawy regulacji stosunków Państwo-Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej*, P. Czarnek, D. Dudek, P. Stanisław (red.), Lublin 2010, s. 160.

¹⁴⁶ Projekt zgłoszono 29 lipca 2004 r. – Senat V Kadencji, druk 771.

¹⁴⁷ Krytycznie na temat propozycji rządowych zob. P. Borecki, *Dylematy likwidacji Funduszu Kościelnego i komisji regulacyjnych*, „Przegląd Sądowy”, 2012, nr 6, s. 19-33.

datu¹⁴⁸. Powołany został Zespół Roboczy Kościelnej Komisji Konkordatowej ds. Realizacji art. 22 Konkordatu¹⁴⁹. Natomiast po stronie rządowej na wniosek Ministra Administracji i Cyfryzacji reaktywowany został zespół roboczy ds. finansowych Rządowej Komisji Konkordatowej¹⁵⁰. Reasumując, istniejącego stanu rzeczy nie można uznać za realizację art. 22 ust. 2 Konkordatu. Jest raczej powrót do stanu z października 1998 r., gdy kwestiami finansowymi Kościoła katolickiego zajmowały się różne zespoły robocze powoływane w ramach Komisji Konkordatowych (np. od października 1998 r. do listopada 2000 r. działał zespół do spraw ubezpieczeń osób duchownych i spraw finansowych Kościoła).

Ochrona zabytków i archiwa kościelne

Dotychczas strona kościelna nie zrealizowała w pełnym zakresie art. 25 ust. 1 Konkordatu. Nie we wszystkich diecezjach zostały bowiem powołane przez właściwych biskupów komisje do współpracy z właściwymi władzami państwowymi w celu ochrony znajdujących się w obiektach sakralnych i kościelnych dóbr kultury o ogólnonarodowym znaczeniu oraz dokumentów archiwalnych o wartości historycznej i artystycznej. Tego rodzaju gremia nie zostały ustanowione m.in. w archidiecezji warszawskiej, gdańskiej, krakowskiej, przemyskiej czy w diecezjach: płockiej i tarnowskiej¹⁵¹. Nie doczekał się także realizacji, co przyznają sami autorzy kościelni, art. 25 ust. 2 traktatu, obligujący kompetentne władze Rzeczypospolitej Polskiej (np. Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego) oraz Konferencję Episkopatu Polski do opracowania zasad udostępniania dóbr kultury będących własnością lub pozostających we władaniu Kościoła¹⁵². W praktyce dostępna jest większość zabytków, a także większość muzeów i bibliotek wyznaniowych. Natomiast znacznie ograniczona jest dostępność archiwów wyznaniowych¹⁵³.

¹⁴⁸ Zob. Komunikat z 357. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski – http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2012314_0

¹⁴⁹ W skład zespołu kościelnego weszli: kard. K. Nycz – metropolita warszawski, przewodniczący Rady Ekonomicznej KEP, abp S. Budzik – metropolita lubelski, przewodniczący Kościelnej Komisji Konkordatowej, abp Wiktor Skworec – metropolita katowicki, bp Wojciech Polak – sekretarz generalny KEP, dr Irena Ożóg, ks. dr hab. Piotr Stanisław, prof. KUL.

¹⁵⁰ W skład zespołu rządowego weszli: MAiC Michał Boni, jako przewodniczący, Włodzimierz Karpiński – Sekretarz Stanu w MAiC, Hanna Majszczuk – Podsekretarz Stanu w Ministerstwie Finansów, Monika Salamoniuk – Dyrektor Departamentu Prawa Gospodarczego Rządowego Centrum Legislacji, Wojciech Kwiatkowski – Dyrektor Departamentu Finansowego w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Andrzej Marciniak – Zastępca Dyrektora Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowościowych i Etnicznych MAiC.

¹⁵¹ Ustalono na podstawie analizy w dniu 22 lipca 2012 r. właściwych stron internetowych zawierających dane dotyczące struktury administracyjnej diecezji (archidiecezji).

¹⁵² A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, cyt. wyd., s. 202.

¹⁵³ Tamże. A. Mezglewski jako jedną z zasadniczych przyczyn ograniczonej dostępności archiwów wyznaniowych wskazuje niechęć (wstyd) przed ujawnieniem w związku z tym panującego w nich bałaganu. Wydaje się jednak, że zasadniczym powodem ograniczenia dostępu do archiwów wyznaniowych jest także obawa przed ujawnieniem dokumentów niekorzystnych, czy wręcz kompromitujących, dla Kościoła lub jego hierarchów.

W przypadku archiwów kościelnych podejmowane są działania budzące wątpliwości z punktu widzenia ich zgodności z art. 22 ust. 1 Konkordatu w zw. z art. 16 ust. 1 ustawy z 14 lipca 1983 r. o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach¹⁵⁴. Traktat z 1993 r. stanowi, że działalność podejmowana przez kościelne osoby prawne, a służąca m.in. celom naukowym czy oświatowo-wychowawczym jest zrównana pod względem prawnym z działalnością służącą analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe. Natomiast ustawa z 1983 r. przewiduje, że materiały archiwalne w ramach państwowego zasobu archiwalnego bezpłatnie udostępnia się jednostkom organizacyjnym i obywatelom dla potrzeb nauki, kultury, techniki oraz gospodarki. Na takich samych zasadach powinny być zatem udostępniane, zgodnie z art. 22 ust. 1 Konkordatu, dla celów naukowych archiwalia kościelne. W praktyce, ile w ogóle archiwalia zostaną udostępnione, występują przypadki, że od zainteresowanych pragnących skorzystać ze zbiorów dla celów naukowych wymagane są opłaty za udostępnienie dokumentów¹⁵⁵. Postuluje się nawet wprowadzenie przez Konferencję Episkopatu Polski w całej Polsce odpłatności udostępniania ksiąg metrykalnych¹⁵⁶. Odnotowano szereg przypadków bezpodstawnego nieudostępnienia dla celów naukowych w zakresie dotyczącym osób zmarłych ksiąg metrykalnych w imię ochrony danych osobowych¹⁵⁷.

Problem umów szczegółowych między państwem a Stolicą Apostolską bądź Rządem RP a upoważnioną Konferencją Episkopatu Polski

Za naruszenie Konkordatu należy uznać zawarcie w 2007 r. przez Biskupa Polowego Wojska Polskiego (występującego w roli delegata Konferencji Episkopatu Polski) z Komendantem Głównym Policji, Ministrem Finansów oraz Komendantem Głównym Straży Granicznej umów w sprawie ustanowienia i zasad działania duszpasterstw katolickich odpowiednio: w Policji, w Służbie Celnej oraz w Straży Granicznej. W wyniku tych aktów doszło do naruszenia traktatowych kompetencji Stolicy Apostolskiej oraz Rządu RP określonych w art. 27 układu z 1993 r.¹⁵⁸ Znamienne, iż w żadnym ze wspomnianych porozu-

¹⁵⁴ Dz.U. z 2011 r. nr 123, poz. 698 z późn. zm.

¹⁵⁵ Taki stan rzeczy występuje w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie w odniesieniu do ksiąg metrykalnych udostępnianych dla celów prywatnych.

¹⁵⁶ Zob. pismo Dyrektora Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie ks. M. Sołomieniuka do Sekretarza Generalnego KEP bp. Wojciecha Polaka pt. *Uwagi związane z przechowywaniem ksiąg metrykalnych*, kopia elektroniczna maszynopisu w posiadaniu Autora. Można przypuszczać, że inicjatywa Dyrektora Archiwum, ze względu m.in. na osobę adresata listu, została przedstawiona za wiedzą i zgodą ordynariusza archidiecezji.

¹⁵⁷ Szerzej: M. Krasieńska, *Przetwarzanie danych osobowych w celach naukowych – warunki udostępniania i pozyskiwania*, „Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego”, 2010, t. II, s. 245 i n.

¹⁵⁸ Krytycznie nt. ww. porozumień zob. P. Borecki, *Status prawny duszpasterstwa katolickiego w niektórych instytucjach państwowych*, „Państwo i Prawo”, 2009, z. 6, s. 51-62 oraz A. Mezglewski, *Zatrudnianie kapłanów w policji...* – http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x53947/zatrudnianie-kaplanow-w-policji-bu-dzi-watpliwosci/

mień jako podstawy prawnej nie wskazano przepisów Konkordatu. Tymczasem problematykę duszpasterstw katolickich w wymienionych instytucjach państwowych należy uznać za równie doniosłą, co organizację i działalność Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, którego dotyczy art. 16 ust. 1 i 2 Konkordatu. Na potrzebę zawarcia szczegółowej umowy między Polską a Stolicą Apostolską w sprawie duszpasterstwa katolickiego w wymienionych instytucjach państwowych wskazywał także czołowy kościelny specjalista z zakresu prawa wyznaniowego¹⁵⁹. Włączenie decyzją Konferencji Episkopatu Polski z października 2006 r. duszpasterstwa Służby Celnej, Straży Granicznej oraz Policji do zakresu działania Ordynariatu Polowego jest niezgodne z jego statutem¹⁶⁰. Akt ten nie przewiduje bowiem takiego zakresu podmiotowego Ordynariatu.

W kontekście powyższych faktów można sformułować przypuszczenie, że realizacją art. 27 Konkordatu nie jest zainteresowany polski episkopat. Jego realizacja oznaczałaby pojawienie się w charakterze bezpośredniego decydenta w relacjach państwo-Kościół w Polsce podmiotu zewnętrznego – Stolicy Apostolskiej oraz zaistnienie możliwości ignorowania polskiej hierarchii przez władze państwowe. Zdaje się o tym świadczyć stanowisko Prymasa Polski abp. Józefa Kowalczyka z marca 2012 r. w sprawie zmiany systemu wsparcia finansowego państwa dla Kościoła i duchowieństwa. Były nuncjusz apostolski w Polsce, obecnie Prymas Polski, opowiedział się za przekształceniem Funduszu Kościelnego w drodze wewnętrznego dialogu władz państwowych z episkopatem. Zarazem stwierdził, że Stolica Apostolska nie będzie „mieszala się” w ustawodawstwo wewnętrzne Polski, gdyż byłoby upokarzające, żeby podmiot prawa zagranicznego dyktował i uchwałiał Polsce pozytywne ustawy¹⁶¹. Także Konferencja Episkopatu Polski przemilczała art. 27 Konkordatu, zarazem postulując w komunikacie z 357. Zebrania Plenarnego dwustronny tryb dokonania zmian w sprawach finansowania duchowieństwa oraz instytucji kościelnych.

W ostatnich latach szereg istotnych zmian prawnych w sferze relacji między państwem a Kościołem katolickim w Polsce nie było wynikiem realizacji art. 27 Konkordatu. Ich podstawą okazały się, podobnie jak w latach 80. XX wieku, wiążące uzgodnienia przyjmowane na forum Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu RP i KEP (np. dofinansowanie z budżetu państwa papieskich wydziałów teologicznych, wliczanie oceny z religii do średniej ocen na świadectwie szkolnym), czy ustalenia między właściwym ministrem a Sekretarzem Generalnym KEP, jak w przypadku ustawowej likwidacji Komisji Majątkowej.

¹⁵⁹ J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r...*, cyt. wyd., s. 116.

¹⁶⁰ Episkopat Polski podjął decyzję o włączeniu funkcjonariuszy Służby Celnej do duszpasterstwa wojskowego prowadzonego przez Ordynariat Polowy Wojska Polskiego, pomimo to, że Statut Ordynariatu całkiem tego nie przewiduje, określając jego zakres personalny (zob. pismo abp. J. Michalika do Szefa Służby Celnej z dnia 25 października 2006 r. informujące o włączeniu funkcjonariuszy Służby Celnej do duszpasterstwa wojskowego, prowadzonego przez Ordynariat Polowy Wojska Polskiego – http://www.ordynariat.wp.mil.pl/pl138_605.html).

¹⁶¹ Zob. www.polska.newsweek.pl/prymas-polski-przeciwno-likwidacji-funduszu-koscielnego,89553,1,1.html

Podsumowanie

Wbrew stanowisku części środowisk antyklerykalnych we współczesnej Polsce Konkordat nie jest ani przyczyną, ani głównym normatywnym instrumentem konfesjonalizacji życia publicznego oraz zaniku rozdziału państwa i Kościoła. Z perspektywy czasu okazał się on natomiast nieudaną próbą ustanowienia w drodze konsensualnej „przyjaznego” oddzielenia wymienionych podmiotów, zgodnie z ideałami Soboru Watykańskiego II. Odpowiedzialność za połowiczne respektowanie przepisów traktatu z 1993 r. spoczywa tak na stronie kościelnej, jak i na naczelnych organach władzy państwowej, w szczególności na Radzie Ministrów. Praktyka stosowania Konkordatu wskazuje, że w sferze stosunków wyznaniowych we współczesnej Polsce prawo obowiązujące nie jest główną determinantą. Rada Ministrów nie wykorzystuje w dużej mierze możliwości wynikających z omawianego traktatu dla troski o interesy państwa (zwłaszcza finansowe) oraz wolności i prawa jego mieszkańców. Wyjątkowo rzadko i nieprecyzyjnie rządzący odwołują się do wyrażonej w art. 1 Konkordatu zasady niezależności i autonomii państwa w jego zakresie dla obrony państwa przed roszczeniami katolickiej hierarchii i niektórych innych prominentnych duchownych. Władze państwowe praktycznie całkiem nie wykorzystują możliwości, jakie w relacjach z Kościołem daje Deklaracja z 15 kwietnia 1997 r. Co więcej, same przyczyniły się do jej zdeprecjonowania. Opisana postawa jest szkodliwa dla autorytetu Rzeczypospolitej Polskiej w relacjach ze Stolicą Apostolską i z Kościołem w ogólności.

Po stronie państwa niedostateczna troska o respektowanie traktatu z 1993 r. jest zapewne następstwem oportunistów politycznych, zabiegających o poparcie, albo przynajmniej o neutralność, Kościoła instytucjonalnego. Jest również rezultatem kunktatorstwa części wymiaru sprawiedliwości oraz aparatu administracji rządowej, obawiających się egzekwować zobowiązania traktatowe na rzecz państwa¹⁶². Przy tym mamy niejednokrotnie do czynienia z daleko posuniętą ignorancją w zakresie znajomości treści Konkordatu i wykładni jego przepisów.

Polska hierarchia katolicka, która w latach 1993–1998 usilnie zabiegała o ratyfikację Konkordatu, obecnie traktuje go relatywnie. Gotowa jest powoływać się na jego postanowienia, gdy służy to ochronie dotychczasowej pozycji Kościoła i duchowieństwa. Natomiast praktycznie ignoruje te przepisy umowy, które w jakikolwiek sposób ograniczałyby możliwość uzyskiwania nowych koncesji od władz państwowych. Stolica Apostolska po pierwszych latach ożywionej działalności komisji konkordatowych, zdaje się nie wykazywać szczególnego zainteresowania kwestią respektowania traktatu¹⁶³. Nie dostrzega problemów związanych z jego respektowaniem. Troska o partykularny interes oraz so-

¹⁶² Zob. M. Janicki, W. Władyka, *Politycy w zakrystii*, „Polityka”, 2009, nr 39 (26 IX), s. 16.

¹⁶³ Świadczy o tym ujawnione w pracy G. Nuzziego pt. *Jego Świętobliwość. Tajne dokumenty Benedykta XVI* poufne stanowisko Nuncjusza, negatywnie oceniającego wystąpienie polskiego MSZ do Stolicy Apostolskiej w sprawie kontrowersyjnej wypowiedzi o. T. Rydzyskiego w Brukseli w czerwcu 2011 r. Zakonnik stwierdził wtedy publicznie, że w Polsce jest totalitaryzm. *Nuncjusz do Watykanu ws. ojca Rydzyskiego: Igrają z lwem* – <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/nuncjusz-do-watykanu-ws-ojca-rydzyskiego-igraja-z-lwem,255457.html>

lidarność grupowa kleru wydaje się niejednokrotnie brać górę nad legalizmem. W kontekście przedstawionych wyżej licznych i różnorodnych faktów musi budzić zdumienie opinia Nuncjusza Apostolskiego w Polsce abp. Celestano Magiore wyrażona w styczniu 2012 r., iż konkordat funkcjonuje w Polsce dobrze¹⁶⁴. Świadczy to o niskiej kulturze prawnej zarówno polskiej warstwy rządzącej, jak i Episkopatu Polski.

Dyskusyjną kwestią jest, czy Państwu Polskiemu traktat z 1993 r. dotychczas przyniósł wymierne korzyści. Wydaje się, że zapewnił istotne, choć przejściowe korzyści polityczne. Polegały one na uspokojeniu i stabilizacji relacji między Państwem a Kościołem instytucjonalnym w okresie finalizacji akcesu Polski do Unii Europejskiej. Nieratyfikowanie traktatu przez lata zapewne spowodowałoby wzrost poczucia zagrożenia po stronie Kościoła, byłoby równoznaczne z eskalacją napięć między państwem a Kościołem, utrzymujących się w latach 1993-1997 w okresie rządów koalicji Sojusz Lewicy Demokratycznej oraz Polskiego Stronnictwa Ludowego. W takich warunkach całkiem realne byłoby ze strony episkopatu mniej lub bardziej wyraźne wezwanie wiernych do negatywnego głosowania w referendum ws. przystąpienia do UE.

W świetle opisanego stanu normatywnego i faktycznego art. 25 ust. 4 Konstytucji stanowiący, że stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określa umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy, nie jest w pełni adekwatny do realiów odniesień między państwem a Kościołem we współczesnej Polsce. Zatem potrzebna jest wyraźna zmiana praktyki działania w sprawach wyznaniowych naczelnych władz państwowych, administracji rządowej oraz odpowiednich władz kościelnych. Przede wszystkim domaga się realizacji art. 22 ust. 2 Konkordatu. Natomiast Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu i Konferencji Episkopatu Polski w swojej działalności nie powinna wykraczać poza dyspozycję art. 4. ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP. Nie może być zatem forum podejmowania decyzji państwowych. Konieczne jest dokonanie zmian w prawie polskim, przede wszystkim w sprawach: gwarancji dobrowolności nauczania religii w szkole, kwalifikacji zawodowych katechetów, statusu uczelni kościelnych, duszpasterstwa w Wojsku Polskim i innych tzw. instytucjach zamkniętych. Z kolei strona kościelna powinna w zgodzie z Konkordatem ustanowić nowy Statut Ordynariatu Polowego w porozumieniu z odpowiednimi władzami polskimi oraz znowelizować instrukcję dotyczącą tzw. małżeństw konkordatowych.

W dalszej perspektywie należy dążyć do istotnej nowelizacji bądź uzupełnienia Konkordatu w drodze umowy międzynarodowej. Uzasadnione jest uszczegółowienie gwarancji niezależności i autonomii państwa w jego dziedzinie oraz uchylenie art. 7 ust. 4 Konkordatu. Należy zalegalizować, zgodnie z art. 8 ust. 2 Konkordatu, Święto Objawienia Pańskiego jako dzień wolny od pracy. Komisje konkordatowe powinny być rozwiązane albo znaleźć wyraźne oparcie w znowelizowanych postanowieniach Konkordatu. Jeżeli to wszystko okaże się niemożliwe, warto rozważyć, czy w interesie państwa nie jest stan bezkonkordatowy, po uprzedniej zmianie odpowiednich postanowień Konsty-

¹⁶⁴ Zob. <http://info.wiara.pl/doc/1049231.Nuncjusz-o-konkordacie-Spie-dobrze>

tucji¹⁶⁵. Praktyka stosunków między państwem a Kościołem w Polsce od czasu wejścia w życie Konkordatu dostarcza szeregu argumentów użytecznych do wypowiedzenia bądź zawieszenia jego stosowania przez władze państwowe w zgodzie z art. 60 ust. 1 Konwencji wiedeńskiej o prawie traktatów.

Paweł Borecki – RESPECTING THE POLISH CONCORDAT FROM 1993 – SELECTED PROBLEMS

The Polish concordat dated on the 28th of July 1993 is not being fully respected due to reasons on the side of the Church and the Polish state. First of all, the Church often had violated the primary rule of the independence and autonomy of the Church and state within their domains. It had striven towards gaining influence on the decisions made by the state in particular cases, especially it had tried to influence the process of law making. The concordat had been violated among others in 2010 when the Three Kings Holiday had been made an off work day, and in 2007 by bringing the highest authorities to dismiss the archbishop Stanisław Wielgus from the position of the head of the Warsaw metropolis and by not giving a new statute of the Field Ordinate of the Armed Forces. State authorities had not used all the possibilities given by the 1993 concordat in relations with the Church. In practice the state side does not recall the one sided explanatory declaration linked with the concordat dated on the 15th of April 1997. For the Church the 1993 concordat has a relative character. It recalls the agreements mad mostly in order to maintain the already gained concessions. In the future the Polish concordat should be novelized.

¹⁶⁵ Zob. J. Wiślocki, *Konkordat polski 1993. Tak, czy nie?*, Poznań 1993, s. 53-54.

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

Wierzenia i praktyki religijne gimnazjalistów polskich. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu

Uwagi wstępne

Gimnazjaliści stanowią odrębną grupę czy kategorię młodzieży, lokującą się we wczesnym okresie dorastania osobowego. Jan Śledzianowski pisze, że „Gimnazjaliści są dziećmi współczesnej Polski, tej po 1989 roku. Wprawdzie zasadniczy ich rocznik urodzenia, to 1986 rok, a więc w świadomości dzieci okresu po-niemowłęcego nie mógł się zapisać czas przeżywany w PRL. Może on być jeszcze przywoływany we wspomnieniach rodziców, ludzi dorosłych (...). Właśnie ci młodociani z końca XX wieku na przełomie tysiącleci, przeżywają indywidualnie swój własny przełom, bowiem prawem naturalnego rozwoju jest, iż z dzieciństwa przechodzą w wiek młodzieńczy”¹. Gimnazjaliści, to młodzi ludzie, którzy weszli właśnie w trudny okres wczesnego dorastania, przestając już „być dziećmi” i stając się stopniowo „osobnikami młodzieńczymi”. Okres, w którym znajdują się gimnazjaliści, odznacza się radykalnymi, szybkimi zmianami, niemal w każdej sferze ich życia osobniczego i społecznego. Małgorzata Taraszkiewicz stwierdza, że w okresie dorastania, już w początkowym jego etapie, kształtuje się tożsamość jednostki, jako podstawowa cecha jej osobowości i zasada funkcjonowania oraz kryterium oceny własnej. Okres dorastania, zdaniem tej autorki, to czas intensywnego poznawania własnej osoby, odnajdowania własnego miejsca w społeczeństwie, poszukiwania celu i sensu własnego istnienia, a także swojej roli w życiu, inicjowania bardziej skryzalizowanych, niż w dzieciństwie, planów na przyszłość, bliższych i dalszych czasowo².

W okresie wczesnego dorastania młoda jednostka przechodzi skomplikowany proces zmian biologicznych, psychicznych, emocjonalnych, społecznych i moralnych w struk-

¹ J. Śledzianowski, *Aspiracje życiowe gimnazjalistów*, Kielce 2001, s. 5.

² M. Taraszkiewicz, *Młodość o swojej przyszłości*, „Psychologia Wychowawcza”, 1985, nr 5, s. 521-522.

turze i funkcjonowaniu swojej osobowości. Zmiany te, właśnie na tym etapie jej rozwoju, nabierają dużego przyspieszenia, które często jest niezrozumiałe dla samej młodej jednostki – dziewczyny i chłopca. Dlatego też prawidłowy rozwój młodzieży w tym okresie wymaga wielorakiej pomocy ze strony osób dorosłych, zwłaszcza rodziców, nauczycieli i wychowawców, jako osobników znaczących w jej osobistym życiu i dorastaniu do dojrzałości. W tym trudnym okresie, rozłokowanym gdzieś między „buntem i sprzeciwem”, z jednej strony, a „potrzebą akceptacji i zrozumienia”, z drugiej strony, dorośli znaczący winni tym młodym osobom wykazać wiele wyrozumiałości, życzliwości, empatii i miłości, a jednocześnie unikać czy wystrzegać się w kontaktach z nimi autorytarnych decyzji, moralizowania, stosowania niezrozumiałych sankcji negatywnych, albo postawy obojętnej i lekceważącej problemy i potrzeby młodzieży. Renata Łapińska twierdzi, że dorośli, chcąc pomóc dorastającej młodzieży w pokonywaniu różnych trudności i kłopotów codzienności, powinni pamiętać, że często „popada ona w stany emocjonalno krańcowe. Radość jest żywiołowa, smutek graniczy z rozpaczą. Po okresie przygnębienia przychodzą okresy nadmiernego ożywienia. Młodzież łatwo przerzuca się od entuzjazmu do przygnębienia, od uczuć miłości i uwielbienia, do nienawiści i pogardy”³. W tym okresie, dodaje trafnie Elizabeth Hurlock, młody człowiek traci poczucie bezpieczeństwa, staje się lękliwy bardziej niż we wcześniejszym okresie swego rozwoju, staje się też mniej ufny, a jednocześnie zaczyna „liczyć” bardziej na siebie niż na pomoc dorosłych, którzy tracą autorytet w jego skali oceny⁴. W ocenie B. C. Lievegaed’a na etapie dorastania „jasny, kolorowy, pełen kwiatów świat dziecka, zostaje zburzony, a młody człowiek spostrzega nagle nagi, szary świat tak zwanych konkretnych faktów”⁵. Te wszystkie procesy zmian dokonują się w osobowości gimnazjalistów, liczących od 14 do 16 lat życia, które są dla nich trudne i zagadkowe do zrozumienia, choć także ich zadziwiają i intrygują. Jan Śledzianowski twierdzi, że gimnazjaliści znajdują się na swoistej „huśtawce” emocjonalnej, wywołanej ich etapem rozwoju osobniczego, zbytnio przyspieszonego nowymi sytuacjami życiowymi, w tym zmianą szkoły i jej otoczenia, odrębnymi egzaminami i lękiem o dostanie się do „wybranego” gimnazjum, a następnie, po jego ukończeniu, do liceum lub innej szkoły średniej. Z tej racji wymagają oni skutecznego wsparcia ze strony dorosłych – w rodzinie i szkole⁶. Problem ten konkretyzuje i jasno precyzuje Maria Łopatkowa, twierdząc, że taka pomoc dla młodzieży „powinna cechować każdą matkę, każdego ojca, całe społeczeństwo i wszystkie rządy”. Bez wątpienia, wsparcie to jest im konieczne, gdyż wielu spośród ogółu gimnazjalistów nie sprostałoby samodzielnie nadchodzącym ich trudnościom i zmianom w ich organizmie i psychice.

Ewa Wysocka twierdzi, że „Młodzież i młodość stanowi zjawisko biologiczne, społeczne i kulturowe, wyznaczone zmiennymi cywilizacyjnymi i kulturowymi, przełamu-

³ R. Łapińska, *Psychologia wieku dorastania*, Warszawa 1966, s. 28.

⁴ E. Hurlock, *Rozwój dziecka*, t. 1-2, Warszawa 1975, s. 65-72.

⁵ B. C. Lievegaed, *Fazy rozwoju dziecka*, E. Łyczewska (tłum.), Toruń 1993, s. 73.

⁶ J. Śledzianowski, *Aspiracje życiowe gimnazjalistów*, cyt. wyd., s. 5.

jącymi się w systemie wychowania i socjalizacji”⁷. Określenie to ułatwia zdefiniowanie i wyodrębnienie kategorii młodzieży gimnazjalnej, znajdującej się na etapie rozwoju wczesnej adolescencji. Tak określona grupa młodzieży „stanowi więc społeczno-demograficzną kategorię osób w przejściowym stadium rozwoju między okresem dzieciństwa a dorosłością, przygotowującą ją do przejścia pełnej odpowiedzialności za własne życie, dokonywane wybory i podjęcia samodzielności społeczno-ekonomicznej”⁸. Pedagodzy są zdania, że młodzież w okresie dorastania, różniąc się od dzieci i dorosłych, odznacza się, zdaniem licznych badaczy, specyficznymi cechami: krytycyzmem myślenia, nastawieniem perspektywicznym, skłonnością do krytycznej oceny zastanych wartości i proponowanych reguł moralnych przez pokolenie starsze, kontestacją autorytetów, upartym poszukiwaniem własnej tożsamości, krytyczną oceną osób dorosłych i ich świata, w tym własnych rodziców i nauczycieli, wyodrębnianiem własnych zainteresowań i dążeń życiowych, w relacji do osób młodszych i starszych, dążeniem do niezależności i samodzielności, wskazywaniem wad życia społecznego w strukturach świeckich i religijnych, a także brakiem doświadczenia, pobudliwością, krytykowaniem otaczającej rzeczywistości. Ta chwiejność nastrojów, a jednocześnie kierowanie się ideałami i poszukiwanie wzorów odniesienia, cechują niemal każdą młodą osobę w tym wieku „przyspieszonego” procesu dorastania, obejmującego wszystkie sfery jej życia⁹.

Erik H. Erikson twierdzi, że okres dorastania przygotowuje jednostkę do rozumnego i rozsądnego wejścia w dorosłe życie społeczne oraz do odgrywania w nim stosownych ról społecznych w każdej grupie odniesienia, w której przyjdzie jej funkcjonować. Podstawową cechą tego okresu, jego zdaniem, jest specyficzny kryzys tożsamości i rozproszenie ról. Efektem tego procesu może być albo integracja osobowości młodej jednostki, czy jej tożsamości, albo kryzys tożsamości – dezintegracja osobowości¹⁰. W ocenie badaczy, kryzys ten bywa pokonywany przez młodą jednostkę z pomocą mechanizmu tzw. buntu dorastania, czyli negacji, oporu i sprzeciwu wobec zastanych metod postępowania oraz systemu wartości i znaczeń, które w efekcie prowadzą do wyeksponowania własnej odrębności, inności i tożsamości¹¹. Hanna Mamzer dodaje tu, iż istotą okresu dorastania jest trudny i skomplikowany proces budowania się tożsamości młodej jednostki, która dąży do poczucia ciągłości w czasie i do uniezależnienia się od sytuacji i okoliczności, chce uzyskać

⁷ E. Wysocka, *Doświadczenie kryzysu w wartościowaniu a religijność młodzieży szkół średnich*, w: *Kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*, J. Baniak (red.), Poznań 2005, s. 49.

⁸ Tamże, s. 49; zob. W. Adamski, *Młodzież współczesna*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna*, W. Pomykało (red.), Warszawa 1993, s. 380.

⁹ Zob. K. Wielecki, *Spółeczne czynniki tożsamości pokoleniowej młodzieży*, „*Studia Socjologiczne*”, 1990, nr 1-2; J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000; K. Szambelan, *Podstawy rozwoju psychicznego dzieci i młodzieży*, Warszawa 1979; M. Tyszkowa, *Samocena uczniów w wieku dorastania i ich pozycja w grupie rówieśniczej*, „*Psychologia Wychowawcza*”, 1974, t. 4; M. Przetacznikowa, *Podstawy rozwoju psychicznego dzieci i młodzieży*, Warszawa 1978.

¹⁰ E. H. Erikson, *Tożsamość a cel życia*, Poznań 2004, s. 85-90.

¹¹ Zob. A. Oleszkowicz, *Bunt dorastania – jego mechanizmy i funkcje*, „*Psychologia Wychowawcza*”, 1996, t. 5, 394-400.

poczucie wewnętrznej spójności i odrębności, ma wizję własnej osoby i sama chce decydować o własnym losie, odrzucając „sterowanie” z zewnątrz¹². Anna Gałdowa zaznacza, że rozwój tożsamości obejmuje uczucia, wartości, wyobrażenia dotyczące własnej osoby, jej oceny pozytywne i negatywne, stosunek do siebie samego i nastawienie do innych ludzi, do kultury i tradycji, do religii i moralności¹³, a także wyjaśnianie i interpretowanie świata społecznego, w którym żyje rozwijająca się jednostka. Właściwie przebiegający proces dorastania jednostki, kształtowania się jej tożsamości i integracji osobowości, daje jej (jednostce) poczucie własnej wartości i akceptacji w otoczeniu społecznym dorosłych i rówieśników, eliminując zarazem możliwy kryzys tożsamości.

Okres dorastania wywołuje zmiany w każdej sferze osobniczego życia młodej jednostki, a zmiany te są również zauważalne w jej świadomości i praktykach religijnych oraz w nastawieniu do autorytetów oficjalnych – religijnych i świeckich. Religijna świadomość, wyrażająca się w postawach i zachowaniach oraz w stosunku do instytucji religijnych, jest problemem, którym zajmuję się we własnych badaniach socjologicznych poświęconych świadomości religijnej i kościelnej młodzieży gimnazjalnej z początku XXI wieku. W szczególności zaś interesuje mnie problem zależności między zmianami zachodzącymi w osobowości gimnazjalistów, głównymi cechami etapu ich rozwoju osobowego, jako zmienną niezależną, a poziomem ich religijności. Problem ten można ująć w formie pytania: czym specyficznym odznacza się religijność młodzieży gimnazjalnej, w porównaniu z religijnością innych kategorii młodzieżowych? Czy problemy pojawiające się w osobowości gimnazjalistów, wskutek zmian w jej strukturze, oddziałują na ich wierzenia i praktyki religijne? Czy gimnazjaliści sami umieją odnaleźć własne miejsce w strukturach kościelnych i uczestniczyć w ich codziennym życiu?

Pytania te pozwalają na sformułowanie kilku hipotez empirycznych, które zostaną zweryfikowane na materiale badawczym dotyczącym świadomości religijnej i udziału gimnazjalistów w praktykach religijnych. Hipoteza główna zakłada, że religijność gimnazjalistów ujawnia cechy i poziomy adekwatne do typowych zmian w strukturze i funkcjonowaniu ich osobowości. Hipoteza druga zakłada, że większość gimnazjalistów nie odczuwa potrzeby uczestniczenia w życiu własnych wspólnot parafialnych, nie zabiega o więzi z księżmi, a wręcz przeciwnie, izoluje się i unika tych styczności. Hipotezy te poddam procesowi weryfikacji w dalszej części artykułu, opierając się na wynikach własnych badań socjologicznych, które zrealizowałem wśród dobranej grupy gimnazjalistów na wsi i w mieście. Chcę zarazem podkreślić, iż w porównaniu z innymi grupami młodzieży polskiej, świadomość religijna gimnazjalistów rzadko była uwzględniana w badaniach socjologicznych. Z tego względu wyników moich badań nie będę mógł porównywać zbyt często z analogicznymi wynikami badań innych autorów. Natomiast liczniejsze są badania nad kryzysami młodzieży w wieku dorastania, w tym na etapie wczesnej adolescencji¹⁴.

¹² H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2003, s. 48-50.

¹³ *Tożsamość człowieka*, A. Gałdowa (red.), Kraków 2000, s. 9-10.

¹⁴ E. Wysocka, *Doświadczenie kryzysu w wartościowaniu a religijność młodzieży szkół średnich*, cyt. wyd., s. 49-69.

Badania tu prezentowane wykonałem w ramach problematyki własnego seminarium doktorskiego, które prowadziłem na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM w Kaliszu, oraz w ramach seminarium dyplomowego, które prowadziłem w Instytucie Zarządzania Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Kaliszu, przy wydatnej współpracy moich seminarzystów i doktorantów, w latach 2001-2004. Badaniami objąłem uczniów w czterech gimnazjach wiejskich i w czterech gimnazjach miejskich w Kaliszu, dobranych techniką losowo-celową. Łącznie w badaniach tych uczestniczyło 955 osób, w tym 369 w gimnazjach wiejskich (38,6%) i 586 w gimnazjach miejskich (61,4%). W badanej zbiorowości znajdowało się 636 dziewcząt (66,6%) i 319 chłopców (33,4%). Uczniowie badani reprezentowali wszystkie trzy klasy szkolne: I – 289, II – 308, III – 358, stanowiąc odpowiednio odsetki: 30,3%, 32,2% i 37,5% ogółu zbiorowości. Badania zostały zrealizowane techniką ankiety audytoryjnej w klasach szkolnych, przewidzianej w metodzie sondażu diagnostycznego, którą zastosowałem na tym etapie badań. Z kolei na etapie analizy wyników badań socjologicznych zastosowałem metody statystyczne indeksu zjawisk religijnych (na przykład praktyk religijnych) oraz miernik Q Kendalla, stosowany do badania korelacji rangowej między zmiennymi. Miernik ten można stosować wyłącznie do tablic 2x2. Istotna statystycznie zależność występuje w przypadku, kiedy $Q = < 0,200 - 0,999$ albo $Q = > 0,200 - 0,999$. W przedziale od -0,200 do +0,200 brak istotnej zależności statystycznej¹⁵. Miernik Q Kendalla jest także określany w statystyce jako współczynnik zbieżności Yule'a. Warunkiem jego zastosowania w obliczeniach jest uprzednie skonstruowanie, wspomnianej już wyżej, tabeli 2x2 –dwuelementowej¹⁶.

Deklaracje wierzeń i praktyk religijnych badanych gimnazjalistów

W przekonaniu Sławomira H. Zaręby „Wiara religijna stanowi dla większości współczesnej młodzieży istotny element systemu wartości. Pozytywny w większości stosunek do wiary i jej komponentów wyraża się w sposobach manifestowania i konkretyzowania tychże wartości w społecznych i prywatnych zachowaniach religijnych”¹⁷. Bez wątpienia, deklaracje wiary i praktyk religijnych stanowią fundament żywotności religijnej jednostki na każdym etapie jej życia. We własnych badaniach kwestię tę uwzględniłem i prosiłem gimnazjalistów o określenie poziomu własnej wiary religijnej, według kategorii stosowanych w badaniach soc., oddających faktyczne poziomy świadomości religijnej katolików.

¹⁵ Zob. H. M. Blalock, *Statystyka dla socjologów*, Warszawa 1975, s. 260; J. Lutyński, *Propozycja nowej miary siły zależności między dwiema zmiennymi dwupunktowymi*, w: *Metody statystyczne w socjologii*, K. Szaniawski (red.), Warszawa 1968, s. 264.

¹⁶ J. Pociecha, *O zastosowaniu współczynnika zależności stochastycznej*, w: *Problemy statystyczne i demograficzne*, K. Zajac (red.), Wrocław – Gdańsk 1974, s. 67.

¹⁷ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa 2003, s. 123.

Autodeklaracje wiary religijnej gimnazjalistów

Jak kształtują się wskaźniki deklaracji wiary religijnej badanych gimnazjalistów oraz wskaźniki zmian w tych deklaracjach ich wierzeń w minionym okresie 4 lat? Wypowiedzi badanych na to pytanie ukażę w tabeli 1, biorąc pod uwagę ich płeć i typ gimnazjum, w którym się uczą.

Tabela 1. Autodeklaracje wiary religijnej badanych gimnazjalistów

Respondenci Poziom wiary	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Głęboko wierzący	118	18,6	53	16,6	80	21,7	91	15,5	171	17,9
Wierzący w normie	406	63,8	172	54,0	213	57,8	365	62,3	578	60,5
Wątpiący religijnie	48	7,6	37	11,6	32	8,7	53	9,0	85	8,9
Obojętny religijnie	34	5,3	22	6,9	19	5,1	37	6,3	56	5,9
Niewierzący	18	2,8	19	5,9	14	3,7	23	4,0	37	3,9
Brak danych	12	1,9	16	5,0	11	3,0	17	2,9	28	2,9
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Ponad 3/4 badanych gimnazjalistów stwierdziły, że są osobami wierzącymi w Boga według zasad religii rzymsko-katolickiej, a w tej grupie 17,9% uznaje siebie za osoby „głęboko” wierzące, zaś pozostali (60,5%) wierzą „w normie”, czyli bez specjalnego zaangażowania we wszystkie zalecenia i normy religii i Kościoła. Pozostały odsetek respondentów (18,7%) zgłasza różne trudności w swojej wierze religijnej, a wśród nich niespełna 4% stwierdziło, iż są „niewierzący”. W tej grupie (z kłopotami w wierze) największy odsetek stanowią osoby wahające się z akceptacją zasad wiary katolickiej (8,9%), a mniej już jest obojętnych religijnie (5,9%). Dziewczęta są bardziej religijne niż chłopcy, zarówno w najwyższym poziomie wiary (o 2,0%), jak i w poziomie podstawowym (o 9,8%). Łącznie „stały” poziom wiary religijnej deklaruje 82,4% dziewcząt i 70,6% chłopców, a także 79,5% gimnazjalistów wiejskich i 77,8% miejskich. Łącznie problemy z wiarą religijną ma 15,7% dziewcząt i 24,4% chłopców oraz 17,5% gimnazjalistów wiejskich i 19,3% miejskich¹⁸.

W badaniach interesowałem się także samooceną poziomu własnej wiary religijnej wśród gimnazjalistów, dając im do wyboru trzy kategorie oceny tegoż poziomu: wysoki (5-8 punktów), średni (4), niski (1-3). Skalę tej oceny ukaże tabela zbiorcza 2.

¹⁸ Zob. E. Wysocka, *Doświadczenie kryzysu w wartościowaniu a religijność młodzieży szkół średnich*, cyt. wyd., s. 54. Badana przez autorkę młodzież szkół średnich deklarowała następujące poziomy swojej wiary: głęboko wierzący – 18,8%, wierzący – 62,4%, wahający się – 10,4%, obojętni religijnie – 5,9%, niewierzący – 2,5%; zob. A. Górný, *Znaczący inni. Socjalizacja religijna i moralna młodzieży. Szkic socjologiczny na przykładzie województwa śląskiego*, w: *Kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*, J. Baniak (red.), Poznań 2005, s. 269, tabela 1. (Autor informuje, że jego młodzi respondenci deklarują następujące poziomy wiary w Boga: głęboko – 14,7%, w normie – 76,8%, obojętny – 7,4%, niewierzący – 0,9%, przeciwnik religii – 0,1%).

Tabela 2. Samoocena wiary religijnej dokonana przez gimnazjalistów

Respondenci Poziom wiary	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Wysoki (W)	323	50,8	123	38,6	190	51,5	256	43,7	446	46,7
Średni (S)	156	24,4	95	29,8	93	25,2	158	27,0	251	26,3
Niski (N)	143	22,5	84	26,3	75	20,3	152	25,9	227	23,8
Brak danych	14	2,2	17	5,3	11	3,0	34	3,4	31	3,2
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Badani gimnazjaliści dość krytycznie odnieśli się do jakości swojej wiary religijnej, czy też ocenili poziom zmian w niej według przyjętej skali. Niespełna 1/2 badanych deklaruje „wysoki” poziom swojej wiary w Boga, a dominują tu dziewczęta nad chłopcami (o 12,2%), a także uczniowie z gimnazjów wiejskich nad swoimi kolegami i koleżankami z gimnazjów miejskich (o 7,8%). Jednocześnie aż 50,1% badanych gimnazjalistów krytycznie ocenia poziom swojej wiary, lokując go albo na poziomie „średnim” (26,3%), albo na poziomie „niskim” (23,8%). To niezadowolenie widzimy u 47% dziewcząt i u 56,1% chłopców, jak i u 45,5% uczniów gimnazjów wiejskich i u 52,9% uczniów gimnazjów miejskich.

Krytyczne nastawienie respondentów do własnej wiary religijnej ukazuje również różnica między poziomem „wysokim” i poziomem „niskim” (W : N). W łącznym ujęciu różnica ta wynosi 1,96, a w połączeniu ze zmiennymi kształtuje się jeszcze inaczej: w korelacji z płcią respondentów stanowi dla dziewcząt 2,25 i dla chłopców 1,46 oraz dla uczniów szkół wiejskich 2,53 i uczniów szkół miejskich 1,68. Średnia ocena zadowolenia z własnej religijności u dziewcząt jest wyższa od oceny ogólnej w całej badanej zbiorowości o 0,29, natomiast u chłopców jest ona niższa o 0,5. Uczniowie szkół wiejskich optymistyczniej ocenili swoją wiarę religijną niż wszyscy badani (o 0,57), natomiast ocena uczniów szkół miejskich jest gorsza o 0,28¹⁹.

Praktyki religijne spełniane przez gimnazjalistów

W ocenie socjologów religii, praktyki religijne należą do najbardziej podstawowych składników religijności tradycyjnej i ciągle są dość licznie realizowane przez katolików, zarówno dorosłych, jak i młodych, zaś w Polsce są one nadal główną cechą religijności ludowej i kościelnej²⁰. Badacze religijności coraz częściej uwzględniają w swoich planach

¹⁹ Zob. E. Wysocka, *Doświadczenie kryzysu w wartościowaniu a religijność młodzieży szkół średnich*, cyt. wyd., s. 54, tabl. 1. Respondenci autorki własną wiarę ocenili według następującej skali: poziom niski – 21,29%, średni – 24,75%, wysoki – 51,96%, a stosunek między poziomami skrajnymi (W : N); wynosi tu 2,53; zob. J. Marjański, *Religijność młodzieży polskiej wobec wyzwań re-ewangelizacji Europy*, w: *Młodzież a ewangelizacja w perspektywie wyzwań XXI wieku*, W. Nowak (red.), Olsztyn 2000, s. 14-15.

²⁰ J. Baniak, *Praktyki religijne katolików XX wieku – analiza socjologiczna*, „Studia Gnesnensia”, 2002, t. 16, s. 277-318; W. Piwowarski, *Przemiany globalnych postaw wobec religii – na przykładzie Puław*, w: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, W. Piwowarski (red.), Wrocław 1983, s. 5-12.

i koncepcjach praktyki religijnej młodzieży z różnych kategorii, choć najliczniejsze opracowania dotyczą młodzieży szkolnej i akademickiej. Wielu socjologów interesuje się zarówno strukturą, jak i dynamiką religijności młodzieży, ukazując je z wielu punktów widzenia, i w wielu kontekstach. W religijnym życiu młodzieży dostrzegają oni „przyszłość” religijnych struktur Kościoła katolickiego²¹. Uczestniczenie młodzieży w praktykach religijnych, zwłaszcza w obowiązkowych, oznacza jej przynależność i więź z Kościołem i z wspólnotą parafialną. Z kolei sama parafia „odnajduje” w tych praktykach własną tożsamość religijną²². Między tożsamością religijną jednostek, a tożsamością religijną parafii zachodzi istotna zależność.

W dalszej analizie wyników badań uwagę skoncentruję na udziale gimnazjalistów w czterech praktykach religijnych: w mszy niedzielnej, spowiedzi, komunii, modlitwie indywidualnej. Wskaźniki tych praktyk ukażę w kolejnych tabelach zbiorczych.

Udział gimnazjalistów w obowiązkowej mszy niedzielnej

Jak kształtują się wskaźniki udziału respondentów w obowiązkowej mszy niedzielnej w świetle ich własnych deklaracji? Deklaracje ich ukaże tabela 3.

Największy odsetek badanych gimnazjalistów uczestniczy systematycznie w mszy niedzielnej, czyli udaje się do kościoła regularnie w każdą niedzielę (52,3%). Z kolei 23,5% uczestniczy niesystematycznie, czyli albo kilka razy w miesiącu (15,2%), albo tylko jeden raz w miesiącu (8,3%). Ponadto, 6,7% uczestniczy okazjonalnie, pod presją różnych czynników i powodów. Łącznie w całej badanej zbiorowości gimnazjalistów 82,5% uczestniczy w mszy niedzielnej, w tym 52,3% regularnie w każdą niedzielę przyjętego okresu.

Tabela 3. Udział gimnazjalistów w obowiązkowej mszy niedzielnej

Respondenci. Udział w mszy świętej	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
W każdą niedzielę	338	53,2	162	50,8	216	58,4	284	48,5	500	52,3
Kilka razy w miesiącu	116	18,3	29	9,1	60	16,3	85	14,5	145	15,2
Raz w miesiącu	52	8,2	27	8,5	23	6,3	56	9,5	79	8,3
Okazjonalnie (1-2)	34	5,3	30	9,4	23	6,3	41	7,0	64	6,7
Nie pamiętam	27	4,2	19	5,9	14	3,8	32	5,5	46	4,8
Nie uczestniczę	58	9,1	49	15,3	28	7,6	79	13,5	107	11,2
Brak danych	11	1,7	3	1,0	5	1,3	9	1,5	14	1,5
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

²¹ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, cyt. wyd.

²² N. Greinacher, *Soziologische des Selbstvolzug der Kirche*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1964, s. 439-440.

W mszy niedzielnej liczniej uczestniczą dziewczęta i chłopcy z gimnazjów wiejskich niż ich koleżanki i koledzy z gimnazjów miejskich, zarówno regularnie, jak i nieregularnie. Jednocześnie zauważamy, że co dziesiąty respondent w ogóle nie uczestniczy w tym obowiązku religijnym. Wskaźniki tej absencji są odmienne przy uwzględnieniu zmiennych niezależnych: odsetek dziewcząt opuszczających mszę niedzielą jest mniejszy (9,1%) niż odsetek chłopców (15,3%), a także odsetek gimnazjalistów wiejskich (7,6%) niż miejskich (13,5%). W dodatkowym pytaniu prosiłem respondentów o ukazanie ewentualnego swojego udziału w mszy w dni robocze, w ciągu tygodnia. Udział w codziennej mszy nie jest podstawowym obowiązkiem religijnym katolika, jednak, jeśli ma on miejsce, świadczy o głębszej jego pobożności i o ściślejszym związku z parafią. Udział ich w tej mszy ukaże 4 tab. zb. W analizie biorę pod uwagę osoby, które też uczestniczyły w mszy niedzielnej. Osoby zaniedbujące mszę niedzielą także nie uczestniczyły w niej w dni robocze.

O ile w obowiązkowej mszy niedzielnej uczestniczy ogółem 82,5% respondentów ze zmienną częstotliwością, w tym 52,3% regularnie w każdą niedzielę, o tyle udział ich w mszy w dni robocze jest zaledwie „śladowy”, jeśli deklaruje go łącznie, zachowawszy zmienną częstotliwość, 18% całości. Przyjęte cechy społeczne nie wprowadzają znaczących różnic między wskaźniki wyrażające udział gimnazjalistów w mszy powszedniej. Dziewczęta jedynie nieznacznie liczniej niż chłopcy przychodzą na mszę do kościoła parafialnego lub innego (o 1,5%), podobnie sytuacja kształtuje się w uczestnictwie gimnazjalistów wiejskich i miejskich; ci pierwsi uczestniczą liczniej (o 3,5%) niż ci drudzy.

Tabela 4. Udział gimnazjalistów w mszy w dni robocze

Respondenci Msza w dni robocze	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
W każdy dzień	50	9,1	19	7,6	35	10,7	34	7,2	69	8,6
2-3 razy w tygodniu	27	4,9	7	2,8	23	7,0	11	2,3	34	4,2
1 raz w tygodniu	32	5,8	10	4,0	23	7,0	23	4,0	42	5,2
Nie uczestniczę	425	77,1	204	81,3	234	71,6	395	83,1	629	78,5
Brak danych	17	3,1	11	4,3	12	3,7	16	3,4	28	3,5
Ogółem	551	100,0	251	100,0	327	100,0	475	100,0	802	100,0

Jednocześnie badania wykazały, że aż 78,5% gimnazjalistów, w tym liczniej chłopcy (o 4,2%) i uczniowie ze szkół miejskich (o 11,5%) w ogóle nie uczestniczyli w mszy w dni robocze, różnie uzasadniając własną deklarację. Wskaźnik ten wydaje się rażąco wysoki w zestawieniu z wskaźnikiem braku uczestnictwa respondentów w mszy niedzielnej: ogółem – 11,2%, w tym dziewczęta – 9,1% i chłopcy – 15,3% oraz gimnazjaliści wiejscy – 7,6% i miejscy – 13,5%. Dane te upoważniają do wniosku, iż dominujący odsetek badanych gimnazjalistów, w tym większy chłopców, odznacza się słabą pobożnością, skierowaną zdecydowanie na „wypełnianie normy”, czyli ograniczają się oni jedynie do uczestnictwa w mszy niedzielnej jako obowiązkowej, w dodatku nie wszyscy spełniają ten obowiązek systematycznie, czyli w każdą niedzielę. Może to oznaczać, iż sprawy religijne nie

odgrywają ważnej roli w codziennym życiu zdecydowanej większości badanych gimnazjalistów. Licznie i częściej swój czas wolny poświęcają oni dla spraw świeckich, jeśli nawet nie biorą pod uwagę 1 godziny, którą mogliby przeznaczyć w tygodniu (lub dniu) na udział w nabożeństwie religijnym – mszy świętej²³.

Udział gimnazjalistów w spowiedzi i komunii świętej

Kościół katolicki zobowiązuje pod sankcją winy ciężkiej swoich członków do udziału w spowiedzi przynajmniej jeden raz w roku, zwłaszcza z okazji Wielkiej Nocy. Obowiązek ten dotyczy wszystkich katolików, którzy już przystąpili do pierwszej spowiedzi i komunii świętej²⁴. Świadomość tego obowiązku mają także młodzi katolicy, w tym młodzież gimnazjalna. Problem ten uwzględniłem też we własnych badaniach, stawiając respondentom 4 pytania: a) Czy masz świadomość obowiązkowej spowiedzi i komunii wielkanocnej?; b) Czy sam(a) spełniasz ten obowiązek?; c) Czy i jak często spowiadasz się poza obowiązkiem wielkanocnym?; d) Jak często przystępujesz do komunii świętej po odbytej spowiedzi, z wyłączeniem Wielkanocy? Wypowiedzi respondentów na te pytania ukaże 5 tab.

Tabela 5. Spowiedź wielkanocna i okolicznościowa gimnazjalistów

Respondenci Udział w spowiedzi	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Świadomość obowiązku:										
Posiada w pełni	227	35,7	81	25,4	138	37,4	170	29,0	308	32,2
Posiada częściowo	154	24,2	78	24,5	98	26,6	134	22,9	232	24,3
Nie ma zupełnie	238	37,4	142	44,5	117	31,7	263	44,9	380	39,8
Brak odpowiedzi	17	2,7	18	5,6	16	4,3	19	3,2	35	3,7
Wypełnianie obowiązku:										
W każdym roku	238	37,4	92	28,8	141	38,2	189	32,2	330	34,6
Nie w każdym roku	80	12,6	31	9,7	46	12,6	65	11,1	111	11,6
Nie pamiętam	39	6,1	27	8,5	27	7,3	39	6,7	66	6,9
Nie spełniam od lat	253	39,8	148	46,4	136	36,8	265	45,2	401	42,0
Brak danych	26	4,1	21	6,6	19	5,1	28	4,8	47	4,9
Spowiedź w ciągu roku oprócz wielkanocnej:										
Do 3 razy w roku	139	21,8	69	21,6	74	20,0	134	22,8	208	21,8
Od 4 do 8 razy	207	32,5	81	25,4	121	32,8	167	28,5	288	30,2
Powyżej 9 razy	78	12,3	32	10,0	51	13,9	59	10,1	110	11,5
Wcale (ani razu)	188	29,6	118	37,0	107	29,0	199	34,0	306	32,0
Brak danych	24	3,8	19	6,0	16	4,3	27	4,6	43	4,5
Ogółem	636	100	319	100	369	100	586	100	955	100

²³ Zob. W. Wesoły, *Formacja i świadomość misyjna katechizowanej młodzieży. Studium socjologiczno-pastoralne*, Olsztyn 2005, s. 122-123. Z badań autora wynika, że wśród 1045 ankietowanych licealistów i studentów, niespełna 52% uczestniczyło w mszy niemal w każdą niedzielę, a 21% w dni powszednie z różną częstotliwością.

²⁴ Zob. J. Kasztelan, *Sprawowanie sakramentu pokuty*, Kraków 1992; S. Witek, *Teologia moralna*, t. 1, Lublin 1974; M. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999.

Na początku analizy zwróćmy uwagę na stopień świadomości obowiązku spowiedzi wielkanocnej wśród badanych gimnazjalistów. W hipotezie empirycznej zakładałem, iż świadomość tę posiada dominujący odsetek respondentów, niezależnie od płci i typu gimnazjum. Niestety, hipoteza ta nie potwierdziła swojej trafności w wynikach badań empirycznych. Pełną świadomość tego obowiązku posiada niespełna 1/3 respondentów, a częściowo 1/4. Łącząc te dwa wskaźniki, można ryzykownie stwierdzić, że 56,5% badanych gimnazjalistów wie w stopni „optymalnym” o ciążyącym na nich jako młodych katolikach obowiązku spowiedzi i komunii wielkanocnej. Świadomość tę liczniej mają dziewczęta (59,9%) niż chłopcy (49,9%) i liczniej gimnazjaliści wiejscy (64%) niż miejscy (51,9%).

Świadomość obowiązku spowiedzi wielkanocnej bezpośrednio rzutuje na częstotliwość jego realizacji przez badanych gimnazjalistów. Z danych wynika, że ponad 2/5 badanych, w tym więcej chłopców (o 6,6%) niż dziewcząt nie spowiada się w okresie wielkanocnym od kilku lat, włącznie z tymi, którzy ostatni raz spowiadali się w dniu swojej pierwszej spowiedzi i komunii. Pozostali respondenci (46,2%) wypełniali obowiązek wielkanocny, albo regularnie co roku (34,6%), albo też nieregularnie (11,6%). Obowiązek ten liczniej spełniają dziewczęta (50%) niż chłopcy (38,5%) oraz liczniej gimnazjaliści wiejscy (50,8%) niż miejscy (43,3%).

Religijność zaangażowana przejawia się także w częstotliwości udziału katolików w spowiedzi poza-wielkanocnej i w komunii świętej. O taki udział pytałem moich respondentów. Z deklaracji ich wynika, że 1/3 nie spowiada się w ogóle od kilku lat, a w dodatku nie odczuwają oni zupełnie takiej potrzeby. Pozostali spowiadają się z różną częstotliwością, lecz tylko co dziesiąty więcej niż 10 razy w roku. Ponad 1/5 spowiada się do 3 razy w roku, zaś 1/3 od 4 do 8 razy w roku. Częstotliwość ta jest większa u dziewcząt i młodzieży wiejskiej, aniżeli u chłopców i młodzieży miejskiej.

Z wielu badań wynika, że katolicy polscy, w tym młodzi, rzadko i w niewielkich odsetkach przystępują do komunii świętej w niedziele i święta, a nie mówiąc już o dniach roboczych. Nieco lepiej sytuacja ta wygląda z odsetkiem przystępujących do komunii w okresie wielkanocnym, który jest w miarę zbliżony do odsetka spowiadających się w tym czasie. Jednak w niektórych badaniach wynika, że pewien odsetek katolików pomija wtedy spowiedź z różnych powodów, a przystępuje do komunii, narażając się na konflikt sumienia²⁵. Inną sytuacją są rodzinne uroczystości religijne związane choćby z pierwszą komunią dzieci, podczas której niektórzy rodzice lub chrzestni przyjmują komunię bez spowiedzi („dla dobra dziecka”)²⁶, czy chrzest dziecka, który stanowi okazję do analogicznego postępowania „nieświadomych” katolików – rodziców i innych członków rodziny²⁷.

W badaniach własnych interesuję się także udziałem gimnazjalistów w komunii świętej, zarówno jako obowiązkiem wielkanocnym, jak i jako składnikiem ich gorliwości religijnej. W związku z tym postawiłem i 2 pytania: Czy własną komunię wielkanocną zaw-

²⁵ J. Baniak, *Praktyki religijne katolików XX wieku – analiza socjologiczna*, cyt. wyd., s. 292-294.

²⁶ J. Baniak, *Zachowania katolików Kalisza dotyczące chrztu dzieci*, „*Studia Gnesnensia*”, 2005, t. 19, s. 157-188.

²⁷ Zob. tamże, s. 353-375.

szę poprzedzasz spowiedzią świętą, czy też przyjmujesz wtedy komunie bez spowiedzi? Czy i ile razy przyjmujesz komunie świętą po wcześniejszej spowiedzi okazjonalnej? Wypowiedzi gimnazjalistów na te pytania ukaże 8 tabela zbiorcza.

Jeśli porównamy wskaźniki spowiedzi wielkanocnej z wskaźnikami komunii wielkanocnej badanych gimnazjalistów, bez większego trudu zauważymy, że nieco większy odsetek przystępuje do komunii (59,6%) niż do spowiedzi (53,1%). Tę sytuację spotykamy wśród dziewcząt (spowiedź – 56,1% i komunie – 61,7%) i mężczyzn (47% do 55,2%) oraz wśród uczniów szkół wiejskich (58,1% do 62,9%) i miejskich (50% do 57,5%). Większe są również odsetki przyjmujących komunie wielkanocną regularnie co roku niż spowiadających się z tej okazji z taką częstotliwością w każdej badanej grupie respondentów – dziewcząt o 4,7%, chłopców o 8,5%, uczniów wiejskich o 7,4% i miejskich o 7%. Jednocześnie zmniejszył się w całej zbiorowości badanej odsetek osób rezygnujących z komunii wielkanocnej (35,5%) w stosunku do odsetka nie spowiadających się z tej okazji (42%) o 6,5%, a także w poszczególnych grupach – dziewczęta o 5,6% i chłopcy o 8,2%, gimnazjaliści wiejscy o 4,8% i miejscy o 7,5%.

Tabela 6. Komunia wielkanocna i okolicznościowa gimnazjalistów

Respondenci Udział w komunii świętej	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Wypełnienie obowiązku wielkanocnego:										
W każdym roku	268	42,1	108	33,9	165	44,8	211	36,0	376	39,4
Nie w każdym roku	86	13,5	41	12,8	40	10,8	87	14,8	127	13,3
Nie pamiętam	39	6,1	27	8,5	27	7,3	39	6,7	66	6,9
Nie przystępuje od lat	217	34,2	122	38,2	118	32,0	221	37,7	339	35,5
Brak danych	26	4,1	21	6,6	19	5,1	28	4,8	47	4,9
Spowiedź przed komunią wielkanocną:										
Zawsze wcześniej	483	76,0	202	63,3	262	71,0	423	72,2	685	71,7
Nie kiedy bez spowiedzi	73	11,5	59	18,5	47	12,7	85	14,5	132	13,8
Nie pamiętam	48	7,5	35	11,0	38	10,3	45	7,7	83	8,7
Brak danych	32	5,0	23	7,2	22	6,0	33	5,6	55	5,8
Komunia po spowiedzi w czasie roku:										
Do 3 razy	189	29,7	108	33,9	124	33,6	173	29,5	297	31,1
Od 4 do 8 razy	168	26,4	79	24,8	74	20,0	173	24,7	247	25,9
Powyżej 9 razy	78	12,3	33	10,3	48	13,0	63	10,8	111	11,6
Na każdej mszy	124	19,5	51	16,0	77	20,9	98	16,7	175	18,3
Nigdy	77	12,1	48	15,0	46	12,4	79	13,5	125	13,1
Ogółem	636	100	319	100	369	100	586	100	955	100

Czym wyjaśnić to dziwne zjawisko? Ryzykowne mogłoby się okazać stwierdzenie, iż wzrósł poziom pobożności u pewnego odsetka badanych gimnazjalistów wiejskich i miejskich. Różnica między tymi wskaźnikami jest dość duża, więc nie można jej zlekceważyć w analizie religijności respondentów. Pewne wyjaśnienie tego zjawiska dają wypowiedzi respondentów na pytanie, czy wcześniej przystępują do spowiedzi, zanim przy-

mą komunię wielkanocną? Analizując te wypowiedzi, zauważamy, że 13,8% badanych, w tym 11,5% dziewcząt i 18,5% chłopców oraz 12,7% gimnazjalistów wiejskich i 14,5% miejskich „niekiedy” przyjmuje komunię świętą bez wcześniejszej spowiedzi w okresie wielkanocnym. Ponadto, 8,7% badanych (w tym 7,5%, 11%, 10,3%, 7,7%) stwierdza, że „obecnie nie pamięta tego, czy spowiedź poprzedziła ich komunię wielkanocną. Być może, iż ci respondenci (13,8%) trwali przez cały rok (a może i dłużej) w „stanie łaski uświęcającej”, czyli nie popełnili grzechu ciężkiego i nie odczuwali potrzeby wyspowiadania się przed Wielkanocą i bezpośrednio w tym okresie przystąpili do komunii świętej?

Jeśli tak byłoby naprawdę, wówczas świadczyłoby to o ich głębokiej pobożności. Być może, iż nie mają oni „wyczucia” lub odpowiedniej wiedzy teologicznej i etycznej o typach grzechów i o „obciążeniu” nimi własnego sumienia, zaś ten stan ich świadomości moralnej pozwolił im na przyjęcie komunii świętej bez uprzedniej spowiedzi? Być może, iż zdecydowali się na komunię bez spowiedzi z innych jeszcze przyczyn i powodów, jak choćby z obawy przed opinią rodziców i katechetów, a może nawet kolegów? Może naśladują oni własnych rodziców lub innych krewnych, którzy lekceważą istotę i rolę spowiedzi i bez niej przystępują do komunii świętej, dając im zły przykład osobisty?

Z drugiej strony należy podkreślić, iż dominujący odsetek badanych gimnazjalistów (71,7%) w okresie wielkanocnym wpierw spowiada się, a dopiero później przystępuje do komunii świętej. W ten sposób liczniej postępują dziewczęta (o 12,3%) niż chłopcy, jak i gimnazjaliści miejscy (o 1,2%) niż wiejscy²⁸.

Modlitwa indywidualna gimnazjalistów

Z licznych badań opinii publicznej wynika, że dzisiejsi katolicy i chrześcijanie „zagubili” potrzebę modlitwy, że modlą się coraz rzadziej i w coraz mniejszych odsetkach w różnych grupach społecznych, ujawniając w ten sposób osłabienie wrażliwości religijnej, osłabienie i zanikanie własnej wiary religijnej. Zjawisko to ma wiele przyczyn u swego podłoża, jednak sekularyzacja codziennego życia i dążenie do sukcesu, a ostatnio przesadne liczenie ludzi na samych siebie, są wskazywane jako powody główne laicyzowania się sfery religijnej ludzi. Podobną sytuację badacze dostrzegają obecnie u znacznego odsetka młodzieży polskiej, zwłaszcza uczącej i studiującej, która preferuje świecki styl bycia²⁹.

²⁸ Zob. W. Wesoły, *Formacja i świadomość misyjna katechizowanej młodzieży. Studium socjologiczno-pastoralne*, Olsztyn 2005, s. 125, tabela 19. Autor wskazuje, że badana przez niego młodzież przystępowała do komunii po spowiedzi według następującej częstotliwości: 1-3 razy (34,2%); 4-8 razy (29,6%); 9 i więcej razy (11%); na każde mszy (20,4%); wcale (4%).

²⁹ Zob. F. W. Wawro, *Postawy religijne młodzież szkół średnich*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), Warszawa – Poznań 1986, s. 215-218; R. Curyłowski, *Postawy młodzieży ponadgimnazjalnej wobec religii*, w: *Kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*, J. Baniak (red.), Poznań 2005, s. 31-48; M. Dębski, *Przejawy „niewidzialnej religii” w religijności młodzieży akademickiej*, w: J. Baniak (red.), *Kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*, Poznań 2005, s. 127-148.

Zagadnieniem modlitwy indywidualnej interesuję się także we własnych badaniach dotyczących religijności gimnazjalistów, stawiając im dwa pytania: a) Czy sami widzą sens modlitwy we własnym życiu codziennym?; b) Jak często modlili się w tygodniu poprzedzającym badania? Wypowiedzi ich na te pytania ukaże 7 tabela zbiorcza.

Opinie badanych gimnazjalistów dotyczące sensu i potrzeby modlitwy w życiu ludzi, jak i w ich osobistym życiu, są dość zróżnicowane i dalekie, można powiedzieć, od oczekiwań katechetów i duchowieństwa parafialnego. W ocenie znacznego odsetka respondentów, modlitwa indywidualna „może okazać się przydatna”, albo też „jest potrzebna” bardziej innym ludziom, zwłaszcza starszym wiekowo, aniżeli im samym, jako osobom młodym. Być może, iż gimnazjaliści postrzegają życie bardziej w perspektywie świeckich znaczeń i wartości, a mniej w optyce wartości religijnych? Uczennica drugiej klasy z miejskiego gimnazjum mówi o modlitwie w następujący sposób: „Modlitwa jest potrzebna mojej babci lub mojej ciężko chorej cioci, bo one sądzą, że polepszy im ona życie, czy przywróci utracone zdrowie. Ja wiem, że tak się nie stanie. Dla mnie taka modlitwa jest nie potrzebna, więc nie modłę się sama, ponieważ nie odczuwam potrzeby modlenia się do nikogo – ani do Boga, ani do Matki Boskiej, czy do Świętego Józefa” (K. I. 16).

Tabela 7. Modlitwa indywidualna odmawiana przez gimnazjalistów

Respondenci Modlitwa indywidualna	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Sens i potrzeba modlitwy w życiu człowieka:										
Zawsze	275	43,2	109	34,2	205	55,5	179	30,5	384	40,2
Niektóry (rzadko)	225	35,4	103	32,3	77	20,9	251	42,8	328	34,3
Nie ma sensu	108	17,0	82	25,7	66	17,9	124	21,2	190	20,0
Brak danych	28	4,4	25	7,8	21	5,7	32	5,5	53	5,5
Sens i potrzeba modlitwy w życiu gimnazjalistów:										
Zawsze	237	37,3	92	28,9	158	42,8	171	29,2	329	34,4
Niektóry (rzadko)	231	36,3	114	35,7	118	32,0	227	38,7	345	36,1
Nie ma sensu	137	21,5	87	27,3	70	19,0	154	26,3	224	23,5
Brak danych	31	4,9	26	8,1	23	6,2	34	5,8	57	6,0
Częstotliwość modlitwy w ostatnim tygodniu:										
Codziennie (stałe)	140	22,0	58	18,2	93	25,2	105	17,9	198	20,7
Od 1 do 4 razy	122	19,2	72	22,6	54	14,5	140	23,9	194	20,3
Od 5 do 7 razy	146	16,7	41	12,9	58	15,7	89	15,2	147	15,4
8 i więcej razy	83	13,0	36	11,2	61	16,5	58	9,9	119	12,5
Nie modłę się wcale	148	23,3	88	27,6	77	20,8	159	27,1	236	24,7
Brak danych	37	5,8	24	7,5	26	7,0	35	6,0	61	6,4
Ogółem	636	100	319	100	369	100	586	100	955	100

Badania wykazały, że jedynie 1/5 respondentów, w tym liczniej chłopcy (o 8,7%) niż dziewczęta, stwierdza, że modlitwa nie ma sensu i jest zbędna w życiu człowieka. Pozostali respondenci wyrazili pogląd odmienny, akceptując w pełni (40,2%) lub warunkowo (34,2%) sens i potrzebę modlitwy w życiu każdego człowieka. Łącznie, więc, taką potrze-

bę modlitwy dostrzega 74,5% badanych osób, w tym 78,6% dziewcząt i 66,5% chłopców oraz 76,4% gimnazjalistów wiejskich i 73,3% miejskich.

Ten optymistyczny akcent nieco słabnie wtedy, kiedy analizujemy deklaracje respondentów dotyczące potrzeby modlitwy w ich osobistym życiu. Zbędność modlitwy akcentuje 23,5% badanych, czyli więcej o 3,5% w porównaniu z jej potrzebą w życiu innych ludzi. Jednocześnie zmalał do 34,4% odsetek twierdzących, że modlitwa zawsze ma sens w ich życiu, a wzrósł odsetek akceptujących rolę modlitwy warunkowo. Sytuacje taką widzimy zarówno u dziewcząt (mniej o 5,9%) i chłopców (mniej o 5,3%), jak u gimnazjalistów wiejskich (mniej o 12,7%) i miejskich (mniej o 1,3%), którzy zawsze widzieli potrzebę modlitwy w swoim życiu.

Takie postrzeganie sensu modlitwy ma wpływ na częstotliwość odmawiania jej przez badanych gimnazjalistów. Stąd w tygodniu poprzedzającym badania modlili się oni z różną częstotliwością. Ponad 1/4 stwierdziła, że od lat nie modli się wcale, ponieważ „nie odczuwa takiej potrzeby”, czy też modlitwa „nie ma żadnego sensu”. Opinię taką nieco liczniej wyrazili chłopcy i uczniowie gimnazjów miejskich. Co piąty respondent modlił się codziennie i taki sam odsetek do czterech razy w tygodniu. Osoby modlące się codziennie, czynią to nawet kilka razy, jednak niektórzy mają wątpliwości, czy modlą się poprawnie i czy Bóg „wysłucha” ich modlitw? Bez wątplenia, w osobistym życiu tych młodych ludzi zabrakło w licznych przypadkach miejsca i czasu dla modlitwy, nie przywiązywali większej wagi do jej roli we własnym życiu. Miejsce religii i modlitwy zajęły te elementy świeckie, które bardziej im odpowiadały z wielu punktów widzenia, a także powiązane z kryzysem ich tożsamości osobowej³⁰. Natomiast dla respondentów religijnych modlitwa jest ważnym czynnikiem, który nadaje sens ich życiu, łączy ich z Kościołem i parafią, uczy ich kochać Boga i Jezusowi powierzać własne problemy i troski³¹.

Indeks praktyk religijnych gimnazjalistów

Indeks jest określoną miarą danego zjawiska, ułożonego w danym czasie, miarą, która wskazuje na poziom dynamiki tegoż zjawiska w ustalonych warunkach. Budowanie indeksu jest operacją ściśle statystyczną, która pozwala zgromadzić niezbędne wskaźniki i nadać im odpowiednią wartość. Tworząc indeks praktyk religijnych badanych gimnazjalistów, biorę pod uwagę cztery podstawowe praktyki: mszę świętą niedzielną, spowiedź i komunię świętą oraz modlitwę indywidualną. Tym czterem praktykom religijnym nadaję umownie wartość liczbową, żeby w ten sposób ustalić poziom intensywności wypełniania ich przez gimnazjalistów. Analizę tego zjawiska ukazuje 8 tabela zbiorcza. Kiedy

³⁰ Zob. W. Wesoły, *Formacja i świadomość misyjna katechizowanej młodzieży. Studium socjologiczno-pastoralne*, cyt. wyd., s. 121. Autor informuje, że częstotliwość modlitwy indywidualnej jego respondentów jest następująca: 1-4 razy w tygodniu (23,9%); 5-7 razy (34,5%); 8 i częściej (19,7%); nie liczy (12,5%); wcale się nie modli (8,4%). Liczniej nie modlą się chłopcy (14,5%) niż dziewczęta (4,9%).

³¹ J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001.

zsumujemy cztery uwzględnione praktyki religijne, każdy z respondentów może uzyskać najwięcej 16 punktów, od zera rozpoczynając. Podzielenie punktów przez cztery, umożliwi skonstruowanie typologii respondentów, w której pojawiają się również cztery ich kategorie.

Tabela 8. Indeksacja praktyk religijnych badanych gimnazjalistów

Rodzaj praktyki religijnej	Okres spełniania	Częstotliwość spełniania	Wartości w indeksie według punktacji
Msza święta	w miesiącu	1 – 2 razy	2
		3 – 5 razy	3
		6 i więcej razy	4
		Brak (nie spełnia)	0
		Brak danych	0
Spowiedź święta	w roku	1 – 3 razy	2
		4 – 8 razy	3
		9 i więcej razy	4
		Brak (nie spełnia)	0
		Brak danych	0
Komunia święta	po spowiedzi	1 – 3 razy	1
		4 – 8 razy	2
		9 i więcej razy	3
		Zawsze do grzechu	4
		Brak (nie spełnia)	0
		Brak danych	0
Modlitwa własna	w tygodniu	1 – 4 razy	1
		5 – 7 razy	2
		8 i więcej razy	3
		Codziennie	4
		Brak (nie spełnia)	0
		Brak danych	0

Typologię tę prezentuje tabela 9, biorąc pod uwagę płeć i typ gimnazjum, w którym uczyli się badani uczniowie. Wskaźniki tam zamieszczone informują o trzech ważnych kwestiach: a) dominujący odsetek gimnazjalistów (86,9%) spełnia 4 uwzględnione praktyki religijne; b) spełnianie tych praktyk jest dość znacząco zróżnicowane, ponieważ wśród praktykujących gimnazjalistów widzimy trzy odmienne grupy – regularnie praktykujących (41%), gorliwie praktykujących (24,5%) i nieregularnie praktykujących (21,4%); c) co siódmy respondent (13,1%) zakwalifikował się do grupy osób, które nie spełniają tych praktyk, albo zaniedbują je w rażący sposób, na granicy całkowitego zarzucania praktyk. Jednak warto ukazać odsetek osób gorliwie spełniających te praktyki religijne, gdyż jest on wysoki w tej zbiorowości, przy uwzględnieniu, który dotknął większość, w tym niektórzy przeżywali go bardzo ostro. Co czwarta badana osoba spełnia te praktyki gorliwie³².

³² Zob. W. Wesoły, *Formacja i świadomość misyjna katechizowanej młodzieży. Studium socjologiczno-pastoralne*, cyt. wyd., s. 257, tab. 48. Z badań autora wynika, że wśród jego młodych respondentów poziom spełniania takich samych praktyk był następujący: gorliwie – 20,8%, regularnie – 44,4%, nieregularnie – 27,7%, nie praktykowało – 7,1%.

Następna tabela zbiorcza (9) ukaże wskaźniki praktyk religijnych gimnazjalistów w podziale na ich płeć i typ gimnazjum, zachowując przyjęte 4 ich kategorie.

Tabela 9. Typologia respondentów według ogólnego wskaźnika praktyk

Respondenci Poziom praktykowania	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Gorliwie	164	25,8	70	22,0	106	28,7	128	21,8	234	24,5
Regularnie	289	45,4	103	32,3	177	48,0	215	36,8	392	41,0
Nieregularnie	120	18,9	84	26,3	48	13,0	156	26,6	206	21,4
Niepraktykujący	63	9,9	62	19,4	38	10,3	87	14,8	125	13,1
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Zmienne niezależne: płeć i typ gimnazjum dość znacząco różnicują częstotliwość spełniania przez badanych gimnazjalistów wskazanych tu 4 praktyk religijnych. W kategorii gorliwie praktykujących jest więcej o 3,8% dziewcząt niż chłopców. Dziewczęta są również liczniejszą grupą (o 13,1%) niż chłopcy w kategorii regularnie praktykujących. Natomiast chłopcy liczniej o 7,4% od dziewcząt praktykują nieregularnie, a także oni liczniej o 9,5% zaniedbali lub zupełnie przestali spełniać te praktyki religijne. Jeśli jeszcze raz zwrócimy uwagę na kategorię osób zaniedbujących praktyki i całkiem nie spełniających ich, to łatwo zauważymy, iż dotyczy to niemal 1/5 chłopców i niespełna 1/10 dziewcząt, a wskaźniki te są znaczące w całej badanej zbiorowości gimnazjalistów. Podobnie sytuacja ta kształtuje się przy uwzględnieniu zmiennej typu gimnazjum, a wtedy uczniowie szkół wiejskich odznaczają się większymi wskaźnikami gorliwie i regularnie praktykujących.

Praktyki religijne socjologowie mierzą także stosując metodę tzw. kontinuum, która ułatwia ustalenie stopnia natężenia określonej cechy lub występowania pewnego zjawiska, a nadto, pomaga ona też ustalić kierunek jego rozwoju. W moich badaniach praktyki religijne młodzieży gimnazjalnej ujmuję na dwóch krańcach (brzegach) tegoż kontinuum, czyli od bardzo gorliwego spełniania praktyk religijnych, do ich zaniedbywania i niespełnienia. W tym też celu wcześniej ustalone wskaźniki praktyk ujmuję ostatecznie dychotomicznie: „gorliwie i regularnie praktykujący” i „nieregularnie praktykujący i niepraktykujący”. Stosując metodę korelacji³³ zjawiska z przyjętymi zmiennymi, obliczam iloraz, który jest wynikiem stosunku „bardziej” do „mniej” praktykujących. Iloraz ten umożliwia odpowiedź na pytanie, kto spośród respondentów „bardziej”, a kto „mniej” spełnia te praktyki religijne? Korelacja umożliwia ustalenie wzajemnego związku między dwiema zmiennymi³⁴, zaś zmiana wartości jednej zmiennej skorelowanej wywołuje zmianę wartości drugiej zmiennej. Korelacja między zmiennymi może posiadać trojaki wynik: a) dodatni, a wtedy przyrost wartości jednej zmiennej powoduje przyrost wartości drugiej zmiennej; b) ujemny, a wtedy przyrost wartości jednej zmiennej wywołuje spadek wartości dru-

³³ Zob. *Słownik socjologiczny*, K. Olechnicki, P. Załęcki (red.), Toruń (b.r.w.).

³⁴ H. M. Blalock, *Statystyka dla socjologów*, cyt. wyd., s. 304-402.

giej zmiennej; c) pozorny, a wtedy między zmiennymi nie ma żadnej zależności³⁵. Inaczej mówiąc, tablica korelacyjna ukazuje rozkład liczebności i ich skale oraz współzależności między nimi³⁶. Korelację przyjętych praktyk religijnych gimnazjalistów z kilkoma podstawowymi zmiennymi ukazuje 10 tabela zbiorcza.

Wskaźniki ujęte w tej tabeli korelacyjnej informują, że w badanej zbiorowości gimnazjalistów większość stanowią osoby „lepiej” praktykujące, współ z gorliwie spełniającymi te praktyki. Natomiast osoby praktykujące „gorzej”, czyli „słabo” praktykujące lub „wcale” niepraktykujące, są tu w mniejszości. Ustalony iloraz 1,98 oznacza tu „średnią” normę realizacji praktyk przez badanych gimnazjalistów. Ci respondenci, których iloraz jest wyższy od średniej normy praktykowania, gorliwie spełniają te praktyki religijne. Z kolei respondenci, których iloraz jest mniejszy od średniej (1,98), praktyki religijne realizują niesystematycznie, albo w ogóle już przestali je realizować. W analizie tej warto zwrócić uwagę szczególną na związki zachodzące między zmienną deklaracji poziomu wiary i częstotliwością spełniania praktyk religijnych przez badanych gimnazjalistów.

Tabela 10. Korelacja praktyk religijnych gimnazjalistów ze zmiennymi społecznymi

Zmienne niezależne	N=100%	Spełnianie praktyk		Iloraz: bardziej-mniej
		„gorliwie”	„słabo, wcale”	
		w odsetkach		
Ogółem	955	66,5	33,5	1,98
Płeć:				
Dziewczęta	636	71,2	28,8	2,47
Chłopcy	319	59,8	40,2	1,48
Wiek:				
14 – 15	508	69,7	30,3	2,30
16 – 17	447	62,4	37,6	1,65
Rodzaj gimnazjum:				
Wiejskie	369	72,7	27,3	2,66
Miejskie	586	67,6	32,4	1,53
Deklaracja wiary:				
Głęboko wierzący	171	80,7	19,3	4,18
Wierzący	578	71,7	28,3	2,53
Wątpiący i obojętny	141	39,8	60,2	0,66
Niewierzący	37	10,6	89,4	0,11
Typ rodziny:				
Pełna (zintegrowana)	765	68,5	31,5	2,17
Rozbita (rozwód)	132	58,4	41,6	1,40
Samotny rodzic	58	62,2	37,8	1,64
Miejsce zamieszkania:				
Wieś	387	70,5	29,5	2,38
Małe miasto	259	66,7	33,3	2,00
Duże miasto	309	60,8	39,2	1,55

³⁵ Zob. N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1997, s. 358.

³⁶ Zob. Z. Rogoziński, *Z metodyki statystycznej badań społecznych*, Łódź 1955, s. 53.

Najwyższym wskaźnikiem spełniania praktyk odznaczają się osoby „głęboko” wierzące (4,18) oraz osoby „w normie” wierzące (2,53). Natomiast poniżej średniej (1,98) znajdują się osoby niewierzące (0,11) oraz obojętne i wątpiące religijnie (0,66). Powyżej średniej są także praktyki dziewcząt (2,47), praktyki uczniów liczących 14-15 lat (2,30), gimnazjalistów wiejskich (2,66), mieszkańców wsi (2,38) i małych miast (2,00) i dzieci z rodzin zintegrowanych (2,17). Z kolei praktyki niektórych chłopców, uczniów w wieku 16-17 lat, gimnazjalistów miejskich, mieszkańców dużego miasta, dzieci z rodzin rozbitych wychowywanych przez samotnych rodziców znajdują się poniżej ustalonego ilorazu (1,98). Te właśnie cechy i okoliczności sprzyjają lub nie sprzyjają realizacji praktyk religijnych przez badanych tu gimnazjalistów³⁷.

Zakończenie

Wyniki badań zaprezentowane w tej pracy stanowią zaledwie fragment większej monografii socjologicznej, jednak pozwalają na sformułowanie kilku konstatacji ogólnych, jak i na weryfikację hipotez empirycznych, które przyjąłem w koncepcji tych badań.

Religijność badanych gimnazjalistów ujawnia cechy i poziomy adekwatne do typowych zmian w strukturze i funkcjonowaniu ich osobowości społecznej. Badania potwierdziły trafność tego założenia, wykazując rzeczywiste cechy religijności i kościelności gimnazjalistów, odpowiednie do okresu ich życia i zmian osobowościowych, związanych bezpośrednio z kryzysem ich tożsamości. Religijność tej młodzieży jest jeszcze „niedojrzała” i podlega ciągłej ewolucji w dwóch kierunkach – pozytywnym i wówczas jednostka w tym wieku próbuje postrzegać religię jako czynnik znaczący w jej życiu osobistym, albo negatywny i wtedy jednostka nastawia się obojętnie lub negatywnie do religii, osłabiając lub eliminując jej rolę we własnym życiu codziennym. Krytyka z jej strony dotyczy przede wszystkim autorytetów religijnych i moralnych, które są jej narzucone w Kościele. Religijność tej grupy młodzieży jest niestabilna, chwiejna w postawach i słabo pogłębiona intelektualnie, mimo, iż większość uczestniczy w lekcjach religii w gimnazjum. Wiedza religijna jej jest pełna braków i nieścisłości, płytka i powierzchowna, wielu zagadnień ona nie rozumie i nie potrafi wyjaśnić, jak choćby istoty sakramentów, a bardziej traktuje je jako „graniczne progi” do przejścia na kolejny etap swojej biografii i społecznych znaczeń.

Dominujący odsetek badanych gimnazjalistów wiejskich i miejskich uczestniczy w szkolnym nauczaniu religii. Jednakże nie wszyscy są zadowoleni z tego, że „muszą” brać udział w tym „dodatkowym” przedmiocie szkolnym, gdyż tak właśnie ponad 2/5 z nich rozumie i traktuje nauczanie religii. Jedynie niespełna 1/5 spośród nich widzi w tym „przedmiocie” szkolną katechezę, a ponad 3/5 uważa, że w „szkole świeckiej nie ma miej-

³⁷ Zob. W. Wesoły, *Formacja i świadomość misyjna katechizowanej młodzieży. Studium socjologiczno-pastoralne*, cyt. wyd., s. 259, tabela 49. Z badań autora wynika, że poniżej średniej uplasowały się praktyki religijne chłopców, a powyżej praktyki dziewcząt, zaś zdecydowanie powyżej są praktyki osób głęboko wierzących.

sca na katechezę, ponieważ w takiej szkole brak odpowiedniego klimatu i nastroju religijnego, który można znaleźć w kościele lub w sali katechetycznej". Młodzież ta odróżnia wiedzę religijną, jaką daje jej szkoła, od formacji religijno-duchowej, którą może przejść wyłącznie w środowisku kościelnym, zwłaszcza w parafii, pod kierunkiem osób duchownych. Większość badanych gimnazjalistów deklaruje własne przywiązanie do zasad wiary katolickiej, a blisko 1/5 oceniła jako „wysoki” poziom własnej wiary religijnej. Wysoki jest także odsetek respondentów (ponad 1/2), którzy w każdą niedzielę uczestniczą w obowiązkowej mszy świętej. Udział ich w mszy w dni robocze nie jest już tak eksponowany w całości życia religijnego.

Poziom świadomości religijnej badanych gimnazjalistów w ujęciu ogólnym nie jest, niestety, na najwyższym poziomie, i dość ściśle łączy się z etapem ich rozwoju osobowego, czyli z etapem kryzysu tożsamości. Kryzys ten, jak już zaznaczyłem, jest zmienną niezależną, która istotnie warunkuje poziom świadomości religijnej badanych gimnazjalistów, zarówno ich wierzenia, jak i praktyki religijne, a także nastawienie do instytucji religijnych.

Józef Baniak – RELIGIOUS BELIEFS AND PRACTICES POLISH HIGH SCHOOL STUDENTS. A SOCIOLOGICAL STUDY ON THE EXAMPLE OF RESEARCH IN KALISZ

In this article, I present the results of their sociological research relating to declaration of religious faith and religious practices of secondary school students from Kalisz and villages of the region. This study of 955 middle school students realized, including of 636 girls and 319 boys. Overwhelming majority of surveyed high school students accept the dogmas of the Catholic faith and meet mandatory religious practice, or participate in Sunday Mass and Christmas and Easter confession and communion. Religious high school students also participate regularly in religious education in their own schools. The study also showed weak association of religious belief and practice the cult of personal and social lives of girls and boys. Principles of religious faith, accepted by the young people, they have no direct connection with the moral attitudes and behaviors. Such a relationship can be seen only in people deeply religious. The subjects students have got a very shallow religious knowledge, do not know the basic Catholic prayers, the principles of Christian faith and morals, they do not understand the nature and purpose of the Ten Commandments standards. The level of religious awareness is very shallow, especially the religiously neutral and questioning the principle of Catholic faith and morals.

HALINA GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Religioznawstwa

ANNA OCHMAŃSKA

International organization for Migration

JOANNA GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Psychologii

Postrzeganie sytuacji kryzysowych przez muzułmanów – perspektywa nadziei podstawowej – na przykładzie grupy uchodźców czeczeńskich w Polsce¹

Uwagi wstępne

Sytuacje krytyczne, określane niekiedy mianem kryzysów, stanowią część ludzkiego życia. Ich pojawienie się wyzwała u osoby, która ich doświadcza, potrzebę znalezienia sensu w tym, że stały się one jej udziałem. Często można spotkać się z poglądem, że kryzysy w ludzkim życiu mają sens ze względu na ich rolę kształtowania charakteru i budowania empatii w stosunku do potrzeb innych ludzi. Mówi się także, że są one ważną składową rozwoju duchowego człowieka, kształtując na nowo jego system wartości, poglądy na świat, postrzeganie dobra i zła. Systemy religijne również odnoszą się do takich sytuacji, wskazując na sposoby, za pomocą których ich wyznawcy mogą sobie radzić z wydarzeniami kryzysowymi i jak powinni je interpretować. Najbardziej znaną teorią psychologiczną, podkreślającą znaczenie kryzysów w rozwoju człowieka jest teoria Erika H. Eriksona². Spośród polskich badaczy, którzy podejmowali analizę tej koncepcji³, przeprowa-

¹ Autorki chciałyby podziękować dr Katarzynie Górak-Sosnowskiej z Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego za konsultację merytoryczną tekstu artykułu.

² E. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997, s. 452; tenże, *Dopełniony cykl życia*, Poznań 2002, s. 130; tenże, *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004, s. 171.

³ J. Basistowa, *Istota i rozwój tożsamości w ujęciu E. H. Eriksona*, w: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, A. Gałdowa (red.), Kraków 1999, s. 111-122; P. Oleś, *Psychologia przełomu połowy życia*, Lublin 2000, s. 279.

dzenia najbardziej uszczegółowionych analiz teoretycznych tego pojęcia dla celów badań empirycznych podjęli się Jerzy Trzebiński i Mariusz Zięba⁴.

Zdaniem E. Eriksona sposób radzenia sobie z zadaniami stającymi przed człowiekiem w dzieciństwie i młodym wieku ma wpływ na to, jak będzie on sobie radził również z kryzysami w życiu dorosłym. Kryzys widzi E. Erikson zatem jako typ doświadczenia, na które jesteśmy „skazani” i które – przynajmniej potencjalnie – może stać się zarówno szansą na dalszy rozwój, jak i zagrożeniem wiążącym się z regresją prowadzącą do dezadaptacyjnych zmian w życiu człowieka. Szansa ta tkwi w założeniu, iż jednostka ma możliwość, aby poradzić sobie z każdym kolejnym kryzysem rozwojowym, który jest niejako normatywnie wpisany w jej rozwój. Zagrożenie z kolei tkwi w nieprzewidywalności i nieokreśloności oddziaływań środowiska społecznego, które mogą pozbawić jednostkę potencjalnych możliwości przezwyciężenia kryzysu. Przykładem takiej trudnej sytuacji czy też – mówiąc językiem E. Eriksona – „kryzysu” jest wojna. To sytuacja, na którą osoba w nią zaangażowana nie ma wpływu, a której musi stawić czoła i spróbować ją zrozumieć.

Nadzieja podstawowa według Erika Eriksona

Jerzy Trzebiński i Mariusz Zięba wskazują, że zgodnie z teorią Erika Eriksona⁵ nadzieja jest szczególnym przeświadczeniem jednostki o dwóch ogólnych i powiązanych ze sobą właściwościach świata: (1) uporządkowaniu i sensowności oraz (2) przychylności ludziom. Przekonania jednostki będące składnikami nadziei podstawowej dotyczą miejsc (rozumianych zarówno w sensie przestrzennym, jak i relacji międzyludzkich), w których zachodzi jej doświadczenie lub o których dowiaduje się od innych w późniejszym rozwoju⁶. W przekonanie na temat miejsca jest także wpisane przeświadczenie o istnieniu pewnych regularności, które, mimo że niekoniecznie rozumiane i poznane przez jednostkę, wpływają zarówno na jej los, jak i na świat wokół niej. Warto również dodać, że zgodnie z tym przekonaniem los konkretnej jednostki jest uwarunkowany przez wspomniane wyżej uniwersalne regularności. Istotnym składnikiem tego elementu nadziei podstawowej jest również przekonanie o celowości zjawisk zachodzących w otaczającej rzeczywistości, a w konsekwencji – o „celowości” świata jako całości⁷. Przekonanie o celowości świata to, jak piszą J. Trzebiński i M. Zięba: „przekonanie, że świat ma sens, a fakty, które mają w nim miejsce, nabierają znaczenia ze względu na ten »sens«. Mieć nadzieję, to wierzyć i oczekiwać, że w świecie można generalnie spotkać więcej dobrego niż złego, że nasze najistotniejsze plany i wartości – moje, mojej grupy lub ludzi w ogóle – są potencjalnie realizowalne i że zawsze w ostateczności możemy liczyć na wsparcie innych”⁸.

⁴ J. Trzebiński, M. Zięba, *Nadzieja, strata i rozwój*, „Psychologia Jakości Życia”, 2003, nr 2 (1), s. 3-33.

⁵ E. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, cyt. wyd., s. 18.

⁶ J. Trzebiński, M. Zięba, *Nadzieja, strata i rozwój*, cyt. wyd., s. 6.

⁷ Tamże, s. 7.

⁸ Tamże, s. 7.

Drugi aspekt nadziei podstawowej dotyczy istnienia sprawiedliwości. Pogląd ten odzwierciedla przekonanie, że to, co jednostkę spotyka w życiu, nie jest przypadkiem, lecz skutkiem jej dobrych i złych czynów. Za dobre czyny spotyka ją dobro, złe zaś czyny powodują, że nie tylko nie otrzymuje dobra, ale może spotkać ją kara. Aktywizacja fundamentalnych przekonań w zakresie porządku świata i natury występujących w nim zdarzeń ma zwykle miejsce wówczas, gdy człowiek zostaje wytrącony z kolein swojego rutynowego postępowania. Wiele takich sytuacji można określić mianem kryzysów. Odwołanie się do przekonań o tym, „jak jest świat urządzony”, staje się wówczas „punktem wyjścia i ramą dla prób obrony ładu lub budowy nowego ładu”⁹.

Budowa nowego ładu staje się konieczna w bardzo różnych sytuacjach. Można je określić ogólnie jako okoliczności, w których następuje utrata ważnych zasobów jednostki, takich jak zdrowie, relacje społeczne czy – mówiąc metaforycznie – „miejsce w świecie”. Są to przykładowo sytuacje związane z poważną chorobą własną lub osób najbliższych, śmierć bliskiej osoby czy też konieczność ucieczki z własnego kraju związana z wybuchem wojny lub prześladowaniami. Podstawą podejmowanych wtedy działań, mających na celu zbudowanie dla siebie nowego porządku świata, są przytoczone wcześniej przekonania o tym, jaki świat jest – czy ma sens, czy jest przychylny, czy rządzą nim przewidywalne reguły. Nadzieja podstawowa jest czynnikiem, który pozwala uwierzyć w to, że nie tylko można, ale także że warto budować „nowy ład”. Przekonania dotyczące tego, że świat jest uporządkowany, sensowny i przychylny, że pogodzenie się ze stratą jest łatwiejsze, a tym samym powodują, że łatwiej jest przejść do fazy rekonstruowania utraconego „ładu”. Nadzieja podstawowa sprawia, że osoby mają większą gotowość do dostrzegania różnego rodzaju możliwości i wsparcia ze strony otoczenia społecznego i kulturowego w budowaniu nowego ładu¹⁰. W wypadku osób charakteryzujących się niskim poziomem nadziei podstawowej, strata wywołuje większy lęk. Wiąże się to z jej poczuć, że trudno jest zrekonstruować zburzony ład, i wątpliwością w to, że próby zbudowania nowego ładu zakończą się sukcesem¹¹.

Jednym z czynników sprzyjających rekonstruowaniu porządku świata „po stracie” jest religia. Oprócz wielu różnych ról, które spełnia w stosunku do swoich wyznawców, dostarcza ona również wsparcia w sytuacjach kryzysów. Nasuwa się refleksja, że nie bezpodstawnie systemy wierzeń religijnych tak mocno akcentują konieczność zachowywania nadziei w sytuacjach trudnych i/lub bolesnych. Jako przykład stosunku religii do konieczności zachowywania nadziei przez człowieka można przytoczyć choćby fragment Kazania na Górze¹² lub pojęcie „tawwakul” w Koranie¹³.

⁹ Tamże, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Tamże, s. 10.

¹² Mateusz 6: 28.

¹³ Koran 5: 23.

Cel badania

Celem przeprowadzonego badania jest przeanalizowanie sposobu reakcji na sytuację krytyczną – wojny i związanego z nią uchodźstwa przez osoby ukształtowane przez tradycję islamu, uchodźców czeczeńskich w Polsce. Autorki pragną podkreślić, że jest to w sposób oczywisty zawężenie rozumienia tradycji islamu tylko do jednej z jego wersji, a co za tym idzie, że wyniki prowadzonych analiz nie mogą w sposób bezwarunkowy być przeniesione na sposoby reakcji na traumę ze strony wyznawców islamu należących do innego kręgu kulturowego. Znane w literaturze przedmiotu porównanie sposobów reakcji na śmierć bliskiej osoby wśród muzułmanów na Bali i w Egipcie dodatkowo ilustruje powody do zachowania takiej ostrożności¹⁴. Ponadto warto poczynić w tym miejscu również kolejne zastrzeżenie, że Czeczeni w świecie islamu (niezwykle przecież zróżnicowanym) są uznani za nieortodoksyjnych¹⁵. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, iż prawo czeczeńskie opiera się nie tylko na szariacie, ale także na prawie zwyczajowym – *adat-tach*. Zdaniem czeczeńskiego historyka Adgera-Adajewa¹⁶, kultura czeczeńska czerpie z obu tych kodeksów. Podkreśla on przede wszystkim ogólnomuzułmańską, a jednocześnie kluczową w kulturze czeczeńskiej zasadę równości wszystkich wobec Boga. Należy również podkreślić, że w latach 90. XX w. w Czeczenii (podobnie jak w innych republikach Związku Radzieckiego) zaczął pojawiać się inny nurt islamu – wahhabizm. Postuluje on powrót do korzeni islamu, wierne przestrzeganie zarówno jego ducha, jak i litery. Sytuacja ta w społeczeństwie czeczeńskim powoduje bardzo różnorodne reakcje. Czeczeni z jednej strony są zaniepokojeni możliwością zanikania swoich tradycji w wyniku emigracji i wpływu kultury zachodniej, dla których to zjawisk wahhabizm stanowi skuteczną zapórę. Z drugiej strony, wielu Czeczenów widzi w zyskującym na popularności wahhabizmie zagrożenie dla odrębności i specyfiki własnej wersji islamu etnicznego. Do podobnie mieszanych reakcji na pojawianie się w ośrodkach dla uchodźców, emisariuszy tej tradycji, dochodzi również w Polsce. Chęć zapobieżenia erozji i westernizacji własnej tradycji religijnej w sytuacji emigracji, walczy z zaakceptowaniem poglądów wynikających bezpośrednio z wahhabizmu i wymagających zmodyfikowania tej tradycji, np. w zakresie sposobów zachowania i rodzaju stroju, jaki jest odpowiedni dla kobiet. Kobiety czeczeńskie w większości przypadków nie akceptują ograniczania ich wolności w tym zakresie¹⁷.

Z pewnością jedną z najtrudniejszych sytuacji w życiu człowieka jest doświadczenie wojny i związana z tym konieczność ucieczki, szukania schronienia w innym kraju. W takim położeniu znalazły się osoby badane – uchodźcy z Czeczenii, którzy od wielu lat poszukują ochrony w Polsce. Są to uchodźcy polityczni, którzy przybyli do Polski, uciekając

¹⁴ U. Wikan, *Bereavement and loss in two Muslim communities: Egypt and Bali compared*, „Social Science and Medicine”, 1988, nr 27, s. 451-460.

¹⁵ I. Adger-Adajew, *Kamienie mówią. Dzieje i kultura Czeczenów*, Warszawa 2005, s. 173.

¹⁶ Tamże, s. 219.

¹⁷ Zob. A. Chrzanowska, K. Gracz, *Uchodźcy w Polsce. Kulturowo-prawne bariery w procesie adaptacji*, Warszawa 2007, s. 285.

najpierw przed działaniami wojennymi toczącymi się w ich kraju, a później przed prześladowaniami ze strony ugrupowań politycznych, które objęły tam rządy. Pierwsza fala uchodźców pojawiła się w wyniku wojny w latach 1994-1996, druga wojna trwająca w latach 1999-2009 spowodowała przyjazd do Polski kolejnej fali uchodźców. Mimo formalnego zakończenia wojny na terenie Czechenii walki pomiędzy wojskami rządowymi a oddziałami partyzantów wciąż trwają. Wiele osób jest więzionych i torturowanych pod zarzutem wspierania działalności partyzanckiej. Szczególnie narażone na prześladowania są osoby, których krewni zostali uznani przez przedstawicieli administracji rządowej za członków oddziałów partyzanckich. Do tej grupy należy bardzo wielu uchodźców czecheńskich przebywających w Polsce.

Choć historie tych osób różnią się między sobą, można wyróżnić pewne wspólne etapy procesu, w wyniku którego stali się uchodźcami. Pierwszym etapem było doświadczenie zagrożenia zdrowia lub życia w Czechenii. Później nastąpiła często ogromnie trudna, zarówno logistycznie, jak i emocjonalnie, ucieczka z kraju. Wydostanie się z kraju objętego wojną i prześladowaniami nie kończy jednak tego ekstremalnego stresu. Z jednej strony uchodźcy po przybyciu do Polski mają wrażenie, że są już bezpieczni, przynajmniej w podstawowym, biologicznym tego słowa sensie – mają zapewniony „dach nad głową” i regularne posiłki. Jednakże tkwią oni – często przez wiele miesięcy – w swego rodzaju zawieszeniu: nadal nie wiedzą, co się z nimi stanie, czy uda im się uzyskać formalną ochronę w kraju, do którego przybyli, czy będą mogli rozpocząć tu nowe życie. Czekają na decyzję urzędników. Taka sytuacja powoduje poczucie braku kontroli nad swoim życiem i niemożnością decydowania o sobie. Może się to wiązać z takimi zjawiskami psychologicznymi, jak wyuczona bezradność, apatia, ale także z nadużywaniem substancji psychoaktywnych, uzależnieniem od hazardu, przemocą w rodzinie, a wreszcie zaburzeniami psychicznymi depresją. Warto w tym miejscu wyraźnie podkreślić fakt, że zarówno przemoc w rodzinie, uzależnienie od hazardu, jak i nadużywanie substancji psychoaktywnych, to zjawiska praktycznie nieznane (wedle informacji zebranych w badanej grupie) w społeczności czecheńskiej w Czechenii, natomiast bardzo typowe dla czecheńskich środowisk uchodźczych w wielu krajach europejskich. Organizacje pozarządowe działające na rzecz uchodźców czecheńskich w Polsce, Niemczech i Austrii podkreślają ten aspekt negatywnych zmian wśród Czechenów wywołany migracją. Jest to przejaw patologicznych zmian obyczajowych, wywołanych kryzysowym doświadczeniem wojennym i uchodźczym. Wielu uchodźców cierpi również na syndrom stresu pourazowego (PTSD) wywołany traumatycznymi doświadczeniami związanymi z wojną i ucieczką z kraju.

Jednocześnie uchodźcy, rozdzieleni ze swoimi najbliższymi i swoją kulturą, mogą odczuwać tzw. żałobę kulturową, przejawiającą się niemożnością wyrażenia uczuć i zamknięciem w sobie na skutek utraty znanego sobie środowiska społeczno-kulturowego.

Uchodźcy mogą przechodzić również kryzys tożsamości: stają się uczestnikami nowej kultury, jednakże nie są w stanie w pełni w niej uczestniczyć – ograniczeni są barierami językowymi i nieznaną zasadami nowej kultury. Jednocześnie sami czują się niezrozumiani przez nowe środowisko. Ze względu na to, że wojna przyniosła osłabienie

wieźów międzyludzkich, po jej zakończeniu okazało się, że rody czeczeńskie są podzielone, mają sprzeczne interesy. Czeczeni zauważają, że coraz trudniej zaufać komuś spoza rodziny, mówią o braku jedności, co pozostaje w jaskrawej sprzeczności z etosem dominującym w kraju pochodzenia¹⁸. Jako że wojna spowodowała całkowite zburzenie dotychczasowego ładu regulującego różne aspekty życia tej grupy – zarówno poprzez wyrwanie tych osób z dotychczasowego środowiska społeczno-kulturowego, jak i spowodowanie trudnych przemian wewnątrz społeczności – pytanie o rolę i formę nadziei podstawowej w ich wypadku jest pytaniem w pełni zasadnym. Szczególnie jest to związane z faktem, że jej funkcją jest konstruktywne rozwiązanie sytuacji w przypadku zaburzonego ładu, w ważnej dla człowieka sferze, w wyniku straty lub przeżycia nowego, trudnego doświadczenia. Zdaniem J. Trzebińskiego i M. Zięby¹⁹, rola nadziei podstawowej w takich okolicznościach będzie ważniejsza nawet niż rola optymizmu i wiary we własne siły, a więc ważniejsza niż przekonania odnoszące się do własnej osoby, uznawane przez psychologię jako jedne z najważniejszych w radzeniu sobie z trudnymi sytuacjami.

Metoda

W celu odpowiedzi na pytanie dotyczące sposobu funkcjonowania nadziei podstawowej u osób, które doświadczyły kryzysu, przebadano 16 osób pochodzenia czeczeńskiego (10 mężczyzn i 6 kobiet). Wszyscy badani mieszkają w Polsce ponad 3 lata i uzyskały w tym czasie status uchodźcy lub ochronę uzupełniającą. Badania przeprowadzono w języku rosyjskim, metodą pogłębionego wywiadu częściowo ustrukturyzowanego, skonstruowanego na podstawie kategorii wyodrębnionych w koncepcji nadziei podstawowej²⁰.

Analizując poziom nadziei podstawowej u osób badanych, wzięto pod uwagę następujące wskaźniki:

- wiara w przychylność świata, możliwość spełnienia się marzeń;
- wiara w sprawiedliwość świata;
- wiara, że to, co wydarza się w życiu, jest celowe i ma sens;
- wiara, że większość ludzi na świecie jest dobra;
- wiara, że zawsze będą ludzie, na pomoc których można liczyć.

Wyniki

Poszczególne wskaźniki nadziei podstawowej wystąpiły tu z różnym nasileniem w podgrupie charakteryzującej się wysokim poziomem nadziei podstawowej (podgrupa

¹⁸ Tamże, s. 273-282.

¹⁹ J. Trzebiński, M. Zięba, *Nadzieja, strata i rozwój*, cyt. wyd., s. 15.

²⁰ A. Ochmańska, *Wpływ nadziei podstawowej na akulturację psychologiczną uchodźców z Czeczenii w Polsce*, Niepublikowana praca magisterska SWPS, Warszawa 2012.

1) i w podgrupie o niskim poziomie nadziei podstawowej (podgrupa 2). Do podgrupy 1 zakwalifikowano osoby, które przynajmniej w zakresie 3 powyższych wskaźników uzyskały wyniki świadczące o tym, że charakteryzuje je poczucie nadziei podstawowej. Do podgrupy 2 zakwalifikowano osoby, które przynajmniej w 3 wskaźnikach wykazały niskie poczucie nadziei podstawowej.

Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że wysoki poziom nadziei prezentowało siedem osób, a więc niemalże połowa osób badanych. Każda z osób o wysokim poziomie nadziei podstawowej deklarowała wiarę w to, że jej marzenia są możliwe do spełnienia: „Ja swoje [marzenia, przyp. J. G. M.] zrealizowałam. Wiem, że są rzeczy, na które nie mam wpływu i nimi nie należy się martwić. Najważniejsze dla mnie jest to, że nie załamalam się (K, 1)”²¹.

„Tak. Ale mi wiele nie trzeba. Chcę, żeby dzieci były zdrowe, szczęśliwe, żeby miały dom, uczyły się, nie sięgały po narkotyki, alkohol” (M, 2).

„Tak, tylko trzeba się postarać. Zawsze... mówię sobie, trzeba myśleć pozytywno, ale czasami mam wrażenie, że już nic nie można zmienić, że jestem... no, stary. No potem zmieniam. Myślę, że wszystko można” (M, 5).

„Tak, daj Boże!” (K, 15).

Wypowiedzi te wskazują na bardzo zróżnicowany obraz myślenia o tym, czym dla osób badanych są marzenia, a więc sposób pozytywnego postrzegania swojego przyszłego losu. Często są to wypowiedzi wskazujące na przekonanie, że to człowiek ma wpływ na to, czy marzenia się spełniają, charakteryzujące osoby o wysokim poczuciu własnej skuteczności. Część osób badanych prezentuje przekonanie, że marzenia należy urealniać i dopasowywać do możliwości, nie martwiąc się tym, na co się nie ma wpływu. Warto zwrócić uwagę na to, że pojawiają się marzenia, które nie dotyczą samej osoby badanej, lecz jej najbliższych. Niekiedy zaś osoby badane stwierdzały, że spełnienie marzeń to kwestia woli Bożej.

Pięć osób uważało również, że los jest dla nich przychylny, tak więc na pytanie: „Czy wierzy Pan/i, że los jest dla Pana/i przychylny?” udzielały następujących odpowiedzi: „Jest dla mnie dobry. Dużo przeszłam, ale też dużo zrozumiałam; zrozumiałam, co jest ważne” (K, 1).

„Tak! Bóg mnie lubi. Mam super mamę, tatę, super rodzinę, dobrych znajomych, wyjechałem do Polski, wytrzymałem dwie wojny” (M, 2).

„Tak, przychylny. Teraz tak. Uspokoiliam się, spokojnie idę do pracy, niczego się nie boję” (K, 7).

„Wszystko co nam daje Bóg, jest dla nas dobre. Tak my mówimy. (...) Myślę, że teraz, to co nas spotkało, to już minęło, teraz dla mojej rodziny los jest przychylny” (K, 15).

Przychylność losu jest często rozumiana jako przychylność i dobroć Boga, szansa na życie w szczęśliwej rodzinie i bezpiecznym kraju, a także jako zrozumienie tego, co w ży-

²¹ Oznaczenia na końcu każdego z cytatów oznaczają płeć respondentki/respondenta oraz numer wywiadu, z którego dany cytat pochodzi.

ciu jest naprawdę ważne. Dla badanych, podobnie jak w poprzednim wskaźniku, pojawia się dobrostan rodziny jako przejaw przychylności losu.

Dwie osoby deklarowały, że ich religia nie zezwala na wyrażenie odmiennego poglądu, mimo że nie czują się szczęśliwe i pogodzone ze swoim losem. „Wiecie, jesteśmy religijni, i dlatego nie można tak jak to powiedzieć... że ty jesteś nieszczęśliwy... no chciałaby coś innego dla siebie. Dopóki mój kraj jest okupowany, moja dusza jest niespokojna. Teraz [los – przyp. A. O.] nie jest dobry” (K, 11).

Kolejny aspekt przejawiania się nadziei podstawowej to przekonanie odnośnie do istnienia sprawiedliwości na świecie.

Pięć osób badanych spośród grupy o wysokim poziomie nadziei podstawowej uważa, że świat jest sprawiedliwy: „Czasami każdemu bywa ciężko. Tak, ja tak uważam [że jest sprawiedliwość – przyp. H. G. M.]” (M, 2).

„Zgadza się. Jakaś sprawiedliwość jest. Islam też tak mówi, i trzeba w to wierzyć. Jak w to nie wierzyć, to po co żyć?!” (M, 7).

„Myślę, że jest sprawiedliwość” (K, 7).

„Kiedy zaczyna się wojna, umierają ludzie, kiedy my widzieli zabitych, dzieci, kobiet, starszych ludzi, kiedy codziennie ktoś, coś ginął, pytałam zawsze »za co? za co to dla nas?«. I myślał, że nie ma tej sprawiedliwości. A teraz, ja nie wiem... może być to prawda, kiedy ty myślisz o Bogu, to myślisz, że jest sprawiedliwość, rozumiecie?” (K, 11).

„Nad ludźmi jest Bóg, boski porządek, ale każdy człowiek ma wybór. Jeżeli człowiek będzie się trzymał zakazów, nie będzie nikomu robił krzywdy, będzie sprawiedliwość” (K, 1).

Poczucie sprawiedliwości u osób badanych bardzo mocno było osadzone w ich przekonaniach religijnych. Poczucie sprawiedliwości jest według nich zarówno warunkiem sensu życia, jak i wynikiem uznania woli Boga. Szczególnie dramatycznie przekonanie to brzmi w jednej z wypowiedzi dotyczącej wybuchu wojny. W pierwszym momencie wywołał on u osoby badanej poczucie niezasłużonej krzywdy, natomiast z perspektywy czasu doświadczenie to jest postrzegane jako decyzja Boga, która właśnie z tego powodu musi być traktowana jako sprawiedliwa. Sprawiedliwość jest postrzegana również jako wynik przestrzegania Bożych zakazów.

Kolejny wskaźnik nadziei podstawowej to wiara w celowość i sensowność trudnych i przykrych zdarzeń. Osoby pytane o sens tych zdarzeń wskazują na różne kwestie: „Mnie spotkało dużo złego, ale się dużo nauczyłam” (K, 1).

„Moje doświadczenie pozwoliło mi zrozumieć, co jest w życiu ważne. Wiem, jak wojna jest zła. Żaden film tego nie pokaże” (M, 2).

„Ma sens. Dlatego, że stałam się mądrzejsza. Stałam się silniejsza. To było dla mnie korzystne. Byłam zamknięta, a teraz stałam się mądrzejsza. Wydaje mi się, a nawet jestem pewna, że te trzy lata przyniosły korzyść” (K, 7).

„Oczywiście! To, że poświęciłem się dla ojczyzny (...), że przeżyłem, że mogłem do Polski przyjechać. Oczywiście, że jest sens” (M, 8).

„Tylko że ludzie wszyscy stają się wierzący, rozumiemy, że coś może się stać... ale to było bardzo ciężkie, nikomu by tego nie życzyła. Teraz rozumiem, że nic nie jest wieczne, zawsze można coś stracić. Jest takje czeczeńskie słowo »ryc«, to znaczy sudba, tak powinno było stać. Ja nie chciała jechać do Polski, a teraz już nie chcę z Polski wyjeżdżać. Bardzo podoba żyć, dlatego że czuję spokój. To bardzo ważne. Ja już rozumiem tych ludzi, mnie nikt nie przeszkadza, mogę tu żyć” (K, 11).

„Oczywiście. To co się stało całkowicie zmieniło charakter ludzi. Zaczęli cenić życie, swoich bliskich, dlatego że zrozumieli, że mogą stracić w jeden dzień i dom, i bliskich” (K, 15).

„Mam nadzieję [że to ma sens – przyp. A. O.]. To chyba Allah tylko wie” (M, 4).

W prezentowanych wypowiedziach najmocniej akcentowany jest wątek nowej wiedzy i mądrości, jaką osoby zaczerpnęły z doświadczeń, które stały się ich udziałem. Mądrość ta dotyczy takich spraw, jak zrozumienie nietrwałości własnego życia i tego wszystkiego, co człowiek posiada, odzyskania pod wpływem dramatycznych wydarzeń wojennych wiary, stania się bardziej otwartym człowiekiem. Ważne dla nich stało się też docenienie na nowo codziennego, bezpiecznego życia, a także obecności najbliższych.

Trzy osoby badane uważają, że każdy dostanie to, na co zasłużył, a więc adekwatną do swoich czynów karę lub nagrodę: „Tak, oczywiście, na co zasłużyli, to dostaną” (M, 8).

„Ludzie dostaną to, na co zasłużyli, nagrody czy kary za swoje... Tak, ja wiem, że tak będzie... Dlatego staram się być pozytywna, dobra” (K, 11).

Jedna osoba jest innego zdania: „Nie. Bywa zupełnie inaczej. Bywa tak, że człowiek się stara całe życie, stara się, stara się, stara się, i nic mu się nie udaje, ani w domu, ani w pracy. A u innego człowieka jest wszystko. Bywa i taka sprawiedliwość »śmieje się«” (K, 12).

Warto zwrócić uwagę, że w tej wypowiedzi, która w oczywisty sposób zaprzecza istnieniu sprawiedliwości, nie pada żadne oskarżenie ani pod adresem losu, ani Boga, lecz da się w niej dostrzec pogodzenie się (przynajmniej deklaratywnie) osoby badanej ze swoim losem w imię niezrozumiałej, ale jednak sprawiedliwości. Warto w tym miejscu wskazać, że w islamie można spotkać różne koncepcje dotyczące sprawiedliwości. Niekiedy uważa się, że to człowiek jest kowalem swojego losu, że spotyka go od losu to, na co zasłużył. Niekiedy jednak uważa się, że to Bóg bez względu na to, co człowiek robi, może i tak go za to nie nagrodzić.

Poczucie posiadania wsparcia od innych ludzi to kolejny ze wskaźników poczucia nadziei podstawowej. Badani, których charakteryzuje wysoki poziom nadziei podstawowej, sądzą, że są w ich otoczeniu osoby, na które będą mogli liczyć w trudnej sytuacji. Wypowiedzi były bardzo podobne i dobrym przykładem jest stwierdzenie: „Trudno powiedzieć, co będzie jutro, dziś są, tak” (K, 7).

Niektóre osoby uważają jednak, że przede wszystkim należy liczyć tylko na siebie, inne z kolei sygnalizują przekonanie o wzajemności w zakresie pomocy: „Nie wiem, ale ja liczę na siebie, nie oczekując od nikogo pomocy” (M, 2).

„Ja głównie liczę na siebie. Myślę, że jeżeli ja będę innym pomagała, to i mnie pomogą” (K, 1).

Wszystkie osoby o wysokim poziomie nadziei podstawowej deklarują, iż wierzą, że więcej jest na świecie ludzi dobrych niż złych. W sędziu tym albo badani opierają się na własnym doświadczeniu, albo na przekonaniu zbudowanym na tym jak świat funkcjonuje: „Ja myślę, że bardzo dużo jest ludzi złych, ale mam nadzieję, że więcej jest osób dobrych” (K, 1).

„Obiektywnie nie można odpowiedzieć jak jest. Ja więcej spotkałem ludzi dobrych, rozumiejących” (M, 2).

„Chyba lepiej myśleć, że więcej jest ludzi dobrych... ja chyba więcej dobrych spotkałem” (M, 4).

„Chciałabym, żeby więcej było ludzi dobrych, i wierzę, że więcej jest dobrych” (K, 7).

„Oczywiście więcej jest ludzi dobrych” (M, 8).

„Wydaje mi się, że więcej jest ludzi dobrych. Dlatego, że gdyby było więcej złych, to świat byłby inny” (K, 15).

Warto w tym miejscu podkreślić niezwykłość takiego przekonania u osób, które przeżyły dramatyczne chwile, uciekły z Czeczenii, gdzie nie tylko oni, ale i ich najbliżsi byli w stałym, zagrożeniu życia, gdzie stracili cały swój dobytek.

Poniżej zostaną omówione wypowiedzi dziewięciu osób badanych o niskim poziomie nadziei podstawowej.

Osiem osób deklaruje, że generalnie los nie jest dla nich przychylny lub też odpowiedź na to pytanie sprawia im problem. Tak więc na pytanie: „Jak patrzy Pan/i na swoje życie, na przyszłość, myśli Pan/i, że los jest dla Pana/i przychylny?”, osoby badane odpowiadały w następujący sposób: „Nie umiem odpowiedzieć. Nikt nie wie, co będzie, i dobrze że nie wie” (M, 3).

„Nie wiem” (K, 10).

„Chyba nie... chciałbym mieszkać w Czeczenii, tam miałem rodzinę, przyjaciół, znajomych. Było co robić...” (M, 5).

„Różnie bywa” (M, 6).

„Póki co, to raczej nie [nie jestem zadowolony – przyp. H. G. M.]” (M, 16).

„Powiem tak... to że nie jestem chory, chodzę, to chwala za to Allahowi... może to się wydawać wystarczające. No ale nie jestem zadowolony ze swojego losu. Jeśli trzeba by było zaczynać życie od nowa, to co zrobiłem... niczego bym nie powtórzył” (M, 9).

„Nie skarżę się... Jest to, co dał Allah, a jak nie ma, to trzeba go poprosić i wszystko. Mhm... Cierpienie, cierpienie, cierpienie i tyle...” (M, 12).

Wypowiedzi te sugerują próbę uniknięcia zdecydowanej odpowiedzi (można sądzić, że dla osób badanych oskarżenie losu, a pośrednio Boga jest nieakceptowane. Badani udzielają raczej odpowiedzi unikowych, osłabiając swoje negatywne w gruncie rzeczy wypowiedzi stwierdzeniami w rodzaju „nie wiem” lub „różnie”. Warto w tym miejscu podkreślić, że osoby, które w swoich wypowiedziach odnoszą się do Boga, w większym stopniu zauważają – choćby niewielkie – pozytywne strony swojego losu. Mówią o tym,

że nie skarżą się lub że dziękują Allahowi za to, że np. są zdrowe, ale mimo to nie są zadowolone ze swojego życia.

Jedna z badanych natomiast redefiniuje to, co dla niej znaczy być zadowoloną i przekonanie o przychyłności losu poprzez wskazanie, że ogranicza się do tego, że ma zaspokojone podstawowe potrzeby: „Tak... zdrowie jest, wystarczy mi... jest co jeść, co pić, jest gdzie spać” (K, 14).

Z wypowiedzi tej wynika zminimalizowanie potrzeb do tego, co pozwala przetrwać człowiekowi w sensie fizycznym.

Wszystkie osoby z podgrupy o niskim poziomie nadziei podstawowej uważają, że nie ma na świecie sprawiedliwości – a więc na pytanie: „Czy zgadza się Pan/i z ludźmi, którzy wierzą, że świat jest sprawiedliwy, chociaż każdemu czasem bywa ciężko?”, odpowiadały: „Sprawiedliwość?! Nie ma!” (M, 5).

„Różnie bywa, ale myślę, że nie jest [świat sprawiedliwy – przyp. A. O.]” (M, 6).

„Nie, nie ma sprawiedliwości na świecie” (M, 9).

„Nie wiem... trudno powiedzieć” (M, 14).

Jedna z badanych odczytuje istnienie sprawiedliwości nie tyle w kategoriach własnego doświadczenia, co raczej jako warunek istnienia świata. Stwierdzenie to można zinterpretować jako bardzo silną potrzebę urealnienia sprawiedliwości i wiarę w to, że w którymś momencie ona nadejdzie: „Jeśli sprawiedliwości by nie było, to świata by nie było. Jakaś sprawiedliwość jest” (K, 11).

Wszystkie osoby badane, które charakteryzował niski poziom nadziei podstawowej, wypowiadały się pesymistycznie na temat swoich marzeń. Wypowiedzi o marzeniach można jednak podzielić na trzy kategorie. Pierwsza z nich obejmuje osoby, które mimo przeciwności losu wciąż marzą, jednak wątpią w to, że ich marzenia się zrealizują: „Trzeba marzyć, po to są marzenia. Bez marzeń to można by nic nie robić. Ale nie wiem, czy może się spełnić” (M, 6).

„Nie wiem... żeby marzenia się spełniły, dużo by trzeba” (M, 3).

Drugą kategorią wypowiedzi o marzeniach są stwierdzenia odnoszące się do przekonania, że marzenia innych osób się spełniają, jednak osób badanych to nie dotyczy: „Może niektórych ludzi [marzenia są możliwe do zrealizowania – przyp. A. O.] tak, jak mają szczęście... ja to już nie...” (M, 16).

„Może innych marzenia, ale moje to nie chyba...” (M, 5).

Trzecia kategoria wypowiedzi odnosi się do doświadczenia osób, które deklarowały, że w ogóle przestały marzyć – może to sugerować rezygnację i brak jakiejkolwiek nadziei na poprawę własnej sytuacji: „Ja teraz w ogóle nie marzę” (K, 10).

W związku z tym, że pesymistyczne postrzeganie przyszłych wydarzeń, a niewątpliwie z takim mamy do czynienia w wypadku powyższych wypowiedzi (szczególnie kategorii drugiej i trzeciej), jest jednym z kryteriów diagnostycznych epizodu depresyjnego, można przypuszczać, że szczególnie osoby badane wyróżnione na podstawie występujących u nich wypowiedzi wskazujących na niski poziom nadziei podstawowej mogą cierpieć na reaktywne zaburzenia nastroju.

Tylko dwie z tej podgrupy wierzą, że wydarzenia w ich życiu mają sens, a więc na pytanie: „Czy myśli Pan/i, że to co zaszło, to co zachodzi w Pana/i życiu, ma jakiś sens?“, odpowiadają twierdząco: „Tak, tak” (K, 14).

„Jest sens, dlatego, że kiedy przyjeżdżasz do nowego kraju czy nowego miasta, wszystkiego trzeba się nauczyć; było tak i tak, a teraz jest inaczej, wszystko trzeba zacząć od początku” (M, 3).

W powyższej wypowiedzi uderza jednak rozumienie sensu jako zrozumienia nowej sytuacji, w jakiej osoba się znalazła, nie zaś sensu na poziomie ogólnego porządku świata.

Pozostałe osoby deklarują, że nie widzą sensu w tym, co dzieje się w ich życiu lub też trudno jest im odpowiedzieć na to pytanie: „Mam nadzieję. Ale nie wiem jaki... może się kiedyś dowiem. To musi być jakiś plan boski...” (M, 5).

„Trudne pytanie. Lepiej wierzyć, że mają, bo wtedy jest łatwiej, ale ja nie wiem, jaki sens ma to, co się dzieje w moim życiu. Może kiedyś się dowiem” (K, 9).

Pytanie: Czy uważa Pan/i, że przykre wydarzenia w Pana/i życiu mają jakiś sens?

„Jaki? Nic dobrego z tego nie wynika” (M, 6).

Dwie osoby dostrzegają jedynie negatywne konsekwencje tego, co je w życiu spotkało: „Tak... dostałem lekcję, poznałem ludzi, wierzyłem im, a teraz wiem, że nie można wierzyć. Bardzo duży sens. Wcześniej, jak ojcowie, którzy widzieli rosyjski genotyp byli na Syberii, mówili nam »Wy nie znacie Rosjan«. My nie wierzyliśmy, ale kiedy sami przez to przeszliśmy, wtedy zrozumieliśmy, a kiedy nam mówili, to nie rozumieliśmy” (M, 9).

A oto dłuższy fragment wywiadu dotyczący poczucia sensu wydarzeń, które spotkały badanego: „**Jak Pan myśli, czy to, co Pana spotyka, ma jakiś sens?**

Oczywiście (...). Ludzie czasem myślą, że z takich trudnych sytuacji wypływa coś pozytywnego. Nie chodzi o to, czy pozytywne, chodzi o to, że tak musiało być.

Dlaczego musiało?

Dlatego, że tak powinno być.

A czy coś się zmieniło po wojnie, w tym jak Pan patrzy na życie?

No tak...

Pozytywnie czy negatywnie?

Negatywnie” (M, 13).

Badany – zgodnie z teorią nadziei podstawowej – przekonany jest, że jego doświadczenie jest jedynie elementem pewnej uniwersalnej reguły, rządzącej funkcjonowaniem świata. Mimo że zmiany w jego życiu postrzega jako negatywne, podtrzymuje stwierdzenie, że tak musiało i powinno być.

Oto odpowiedź na pytanie o sens udzielone przez kobietę, jedyną w tej grupie, gdyż pozostali to mężczyźni – która podczas wojny straciła najbliższą osobę – syna: „Nie wiem (mówi z trudem pokazuje zdjęcie). To mój syn, miał 25 lat, zabili go. W 2008 roku zabili go. Ta fotografia – zrobił ją w dzień ślubu” (K, 10).

Mówiąc o tym tragicznym wydarzeniu, badana unikowo mówi „nie wiem”, acz jednocześnie pozostała część jej odpowiedzi jest oskarżeniem skierowanym do losu lub Boga (znowu niesformułowanym bezpośrednio).

Tylko dwie osoby z tej podgrupy uważają, że ludzi czyniących zło spotka zasłużona kara. Warto podkreślić, że jeden z badanych zwraca uwagę na to, że kara ta dotyczy nie tylko życia ziemskiego, ale i losu człowieka po śmierci. Warto podkreślić, że wiara w karę pośmiertną jest zgodna z wyznawaną przez badanych religią: „Myślę, że człowiek, który ponosi karę, ponosi ją za to, co zrobił.

Myśli Pan, że jak człowiek coś złego zrobi, będzie ukarany?

Będzie ukarany” (M, 3).

„Myśli Pan, że ludzie dostaną to, na co zasłużyli?

Oczywiście!

Na tym świecie?

I na tym, i na następnym” (M, 13).

Dwie osoby nie potrafią odpowiedzieć na to pytanie, choć wyrażają przekonanie, że tak być powinno.

Wszystkie osoby (oprócz jednej) z tej podgrupy nie wierzą lub wątpią w to, że wokół zawsze będą ludzie, na których będą mogli liczyć. Wyraźnie można tu odczytać ślad doświadczeń wojennych, które bardzo często tego rodzaju przekonania stawiały pod znakiem zapytania: „Nie, nie będzie. Dlatego że ludzie się zmieniają” (M, 3).

„Teraz są, ale nie wiem, czy zawsze będą. Trudno powiedzieć” (M, 5).

„Zobaczymy, na razie są...” (M, 12).

Tylko dwie osoby badane z tej podgrupy deklarują, że wierzą, iż na świecie jest więcej ludzi dobrych niż złych: **„Zgadza się Pan ze stwierdzeniem, że na świecie jest więcej ludzi złych?** „Nie, dobrych jest więcej” (K, 10).

„Chyba więcej jest ludzi dobrych, inaczej nie byłoby ziemi” (M, 6).

Trzy osoby uważają, że ludzi dobrych i złych jest po równo na świecie: „Czy myśli Pan, że na świecie jest więcej ludzi dobrych niż złych? Chyba pół na pół. Ja tak spotkałem w swoim życiu” (M, 2).

Dwie osoby uważają, że na świecie więcej jest ludzi złych: „Więcej jest złych. Nie mówię, że wszyscy, ale można powiedzieć, że 80%” (M, 4).

„Na tym świecie więcej jest złych ludzi” (M, 3).

Grupa osób o niskim poziomie nadziei podstawowej składała się niemal całkowicie z mężczyzn. W jej skład weszła tylko jedna kobieta. Wynik ten jest zgodny z powszechnie znaną w literaturze prawidłowością, że właśnie kobiety, a nie mężczyźni lepiej radzą sobie z sytuacją migracyjną. Być może ma to właśnie związek z poziomem nadziei podstawowej, która nawet w grupie homogenicznej pod względem kulturowym i religijnym, jest wyraźnie wyższa w grupie kobiet.

Podsumowanie

Porównując wypowiedzi osób badanych z grup o wysokim i o niskim poziomie nadziei podstawowej, można zaobserwować wyraźnie odmienny układ elementów konstytu-

tuujących nadzieję podstawową. U osób o wysokim poziomie nadziei podstawowej dominuje dostrzeganie, mimo bolesnych doświadczeń traumatycznych, prawdopodobieństwo, że ich plany i marzenia mają jednak szanse na realizację, nawet jeśli muszą w tym celu ulec urealnieniu. Marzenia ich koncentrowały się wokół dobra i pomyślności rodziny. Właśnie dobrostan najbliższych mieszkających wraz z nimi w Polsce był dla nich dowodem na przychyłność Boga. Osobom tym towarzyszyło też przekonanie o sprawiedliwości i porządku świata. Uznanie tego, co ich spotkało, za decyzję Boga, którego woli należy się podporządkować, pozwalało im na zachowanie poczucia sensu i przekonanie, że dzięki tym doświadczeniom dowiedziały się wiele o sobie i o tym, co w życiu jest ważne. Osoby te charakteryzowało również poczucie posiadania wokół siebie sieci wsparcia społecznego, złożonej z przyjaznych im osób.

Osoby o niskim poziomie nadziei podstawowej nie dostrzegały szans na spełnienie własnych marzeń. Odczuwały też silną ambiwalencję odnośnie do tego, czy świat jest sprawiedliwy i sensowny. Zaprzeczenie istnienia sprawiedliwości oznaczałoby jednak podważenie akceptacji woli Boga wymaganej od wyznawców islamu. Tłumaczy to powód, dla którego wypowiedzi takie bardzo rzadko były formułowane wprost przez osoby badane. Z kolei w odniesieniu do poczucia sensu, badani bardzo rzadko albo wcale nie potrafili dostrzec sensu w wydarzeniach, które stały się ich udziałem. Nie potrafili też dostrzec obecności wokół siebie sieci wsparcia złożonej z pomocnych i przyjaznych osób.

Interesującym konstruktem teoretycznym dla interpretacji wypowiedzi uchodźców wydaje się pojęcie wzrostu posttraumatycznego. Odnosi się on do pozytywnych zmian w zakresie funkcjonowania człowieka, które zachodzą pod wpływem radzenia sobie z konsekwencjami wydarzeń traumatycznych lub też krytycznych wydarzeń życiowych²². Zmiany te odnoszą się między innymi do zwiększonego zaufania do siebie i własnych możliwości, przeformułowania hierarchii systemu wartości, uzyskania nowej wiedzy o sensie własnego życia oraz do szeroko rozumianego rozwoju duchowego²³.

Poczucie nadziei wpływa na wysokość wzrostu potraumatycznego²⁴. Korzystny wpływ religijności na pozytywne przepracowywanie traumy potwierdzają również wyniki badań prowadzonych wśród muzułmanów szyitów – weteranów wojny iracko-irańskiej (1980-1988)²⁵. Wysoki poziom religijności okazał się czynnikiem korzystnie wpływającym na zdrowie psychiczne weteranów, przyczyniając się m.in. do mniejszego nasilenia u nich objawów stresu potraumatycznego. Wydaje się w tym wypadku, że motywacja religijna do udziału w walkach zbrojnych związana z przekonaniem, że wal-

²² L. Calhoun, A. Cann, R. Tedeschi, J. McMillan, *A Correlational Test of the Relationship Between Posttraumatic Growth, Religion, and Cognitive Processing*, „Journal of Traumatic Stress”, 2000, nr 13 (3), s. 521-527.

²³ N. Ogińska-Bulik, Z. Juczyński, *Rozwój potraumatyczny – charakterystyka i pomiar*, „Via Medica”, 2010, nr 7 (4), s. 129-142.

²⁴ M. Zięba, J. Czarnecka-van Luijken, M. Wawrzyniak, *Nadzieja podstawowa i wzrost potraumatyczny*, „Studia Psychologiczne”, 2010, nr 49 (1), s. 109-121.

²⁵ A. Aflakseir, P. G. Coleman, *The influence of religious coping on the mental health of disabled Iranian war veterans*, *Mental Health*, „Religion & Culture”, 2009, nr 12 (2), s. 175-190.

ka, cierpienie i śmierć w imię Boga jest męczeństwem i wypełnianiem boskiej woli była czynnikiem korzystnie wpływającym na późniejsze radzenie sobie tych osób z doświadczeniami traumatycznymi.

Halina Grzymała-Moszczyńska, Anna Ochmańska, Joanna Grzymała-Moszczyńska – MUSLIM PERSPECTIVE ON CRISIS SITUATION THROUGH THE LENSES OF BASIC HOPE CONCEPT: CHECHEN REFUGEES IN POLAND

According to Erik H. Erikson concept of basic hope represents individual's conviction that world is meaningful, orderly arranged, human-friendly and just. The idea of hope gets activated at the times of turmoil and personal crisis because of death or incurable disease among family or friends, personal health problems, catastrophe or war. Religion helps to re-create a world after the loss. In order to analyze relations between traumatic experiences and basic hope level, there were interviews with 16 Muslim-Chechen refugees, who came to Poland after first or second Chechen war, conducted. Depending upon level of hope they saw differently meaning of their traumatic experience, future developments, chances of getting support from other people. None of them ever questioned directly God's will and justice.

Spis treści

<i>Kazimierz Banek</i> – Starożytne kontakty grecko-egipskie. Historia pewnej fascynacji.....	3
<i>Krzysztof Mech</i> – Emuna i pistis	21
<i>Andrzej Szyjewski</i> – Tnatantja, droga mleczna, axis mundi. Wymiar wertykalny w mitach australijskich.....	35
<i>Robert Czyżykowski</i> – Problem fizjologicznej podstawy rytuału w wisznuizmie sahadżija i nurtach jogi tantrycznej.....	55
<i>Małgorzata Sacha</i> – Kult wizerunków w religiach Indii	69
<i>Elżbieta Przybył-Sadowska</i> – Mistyka zwyczajności. Idee religijne w twórczości s. Teresy Landy (1894-1972)	79
<i>Adriana Barska</i> – Powołanie do twórczości w koncepcjach filozoficzno-religijnych Nikołaja A. Bierdiajewa i Bronisława F. Trentowskiego	93
<i>Radosław Lis</i> – Roberta Musila koncepcja „człowieka bez właściwości”	103
<i>Izabela Trzcińska</i> – Mit i narracja.....	127
<i>Maciej Strutyński</i> – Wschód czy Zachód? Kościół greckokatolicki w II RP wobec prób latynizacji obrządku.....	141
<i>Krzysztof Pilarczyk</i> – Pomiedzy religią a polityką. Wokół wartości wniesionych przez Jana Pawła II do dialogu katolicko-judaistycznego	155
<i>Marcin Wnuk</i> – Porównanie religijności studentów katolików z Polski i Chile. Relacje pomiędzy religijnością a satysfakcją z życia	167
<i>Andrzej Molenda</i> – Obraz wymagań Boga w nerwicy eklezjogennej	177
<i>Paweł Borecki</i> – Respektowanie polskiego konkordatu z 1993 r. – wybrane problemy	197
<i>Józef Baniak</i> – Wierzenia i praktyki religijne gimnazjalistów polskich. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu	233
<i>Halina Grzymała-Moszczyńska, Anna Ochmańska, Joanna Grzymała-Moszczyńska</i> – Postrzeganie sytuacji kryzysowych przez muzułmanów – perspektywa nadziei podstawowej – na przykładzie grupy uchodźców czeczeńskich w Polsce	253

Contents

<i>Kazimierz Banek</i> – Ancient Greek-Egyptian contacts. Story of a certain fascination	3
<i>Krzysztof Mech</i> – Emuna and pistis	21
<i>Andrzej Szyjewski</i> – Tnatantya, the Milky Way, Axis Mundi – the vertical dimension in Australian myths	35
<i>Robert Czyżykowski</i> – The problem of psychosomatic basis of rituals in the Vaiñēava Sahajīya and some currents within the tantric Yoga	55
<i>Małgorzata Sacha</i> – The cult of visual representations on the religions of India	69
<i>Elżbieta Przybył-Sadowska</i> – Mysticism of ordinary things. Religious ideas in the works of St. Theresa Landa (1894-1972)	79
<i>Adriana Barska</i> – Call for creativity in the philophical/religious conception of Nikolaj A. Bierdiajew and Bronisław F. Trentowski	93
<i>Radosław Lis</i> – Robert Musil's concept of „a man without any features”	103
<i>Izabela Trzcńska</i> – Myth and narration	127
<i>Maciej Strutyński</i> – East or West? Greek Catholic Church in the Second Republic against attempts latinization of the Rite	141
<i>Krzysztof Pilarczyk</i> – Between religion and politics. On the values brought by Pope John Paul II into the Catholic and Jewish dialogue	155
<i>Marcin Wnuk</i> – Comparison of the religiosity of Polish and Chilean Catholic students. Relations between religiosity and satisfaction from life.	167
<i>Andrzej Molenda</i> – The image of a demanding God in ecclesiodenic neurosis	177
<i>Paweł Borecki</i> – Respecting the Polish concordat from 1993 – selected problems.....	197
<i>Józef Baniak</i> – Religious beliefs and practices Polish high school students. A sociological study on the example of research in Kalisz	233
<i>Halina Grzymała-Moszczyńska, Anna Ochmańska, Joanna Grzymała-Moszczyńska</i> – Muslim perspective on crisis situation through the lenses of basic hope concept: Chechen refugees in Poland	253

