

POSZERZAMY HORYZONTY

TOM XXVII

CZEŚĆ II

Redakcja naukowa

Dr inż. Małgorzata Bogusz

Dr inż. Agnieszka Piotrowska-Puchała

Dr Monika Wojcieszak

MONOGRAFIA

SŁUPSK, WRZESIEŃ 2021

RECENZENCI:

Dr hab. Artur Jacek Kożuch prof. nadzw. UHP - Uniwersytet Przyrodniczo - Humanistyczny w Siedlcach, Wydział Nauk Ekonomicznych i Prawnych

Dr hab. Wiesław Dyk, prof. nadzw. US - Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny

Dr inż. Małgorzata Bogusz - Uniwersytet Rolniczy im. Hugona Kołłątaja w Krakowie, Wydział Rolniczo-Ekonomiczny

Dr inż. Anna Sieczko - Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, Wydział Nauk Ekonomicznych

Dr inż. Piotr Prus - Uniwersytet Technologiczno-Przyrodniczy w Bydgoszczy, Wydział Rolnictwa i Biotechnologii

Dr Jan Zawadka - Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, Wydział Nauk Ekonomicznych

Dr Maciej Jewczak - Uniwersytet Łódzki, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny

Dr Anna Janicka - Uniwersytet Rolniczy im. Hugona Kołłątaja w Krakowie, Wydział Rolniczo-Ekonomiczny

Dr Monika Wojcieszak - Uniwersytet Przyrodniczy w Poznaniu, Wydział Ekonomiczno - Społeczny

Dr Lidia Jabłońska-Porzuczek - Uniwersytet Przyrodniczy w Poznaniu, Wydział Ekonomiczno - Społeczny

Dr Agnieszka Żur - Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Instytut Ekonomii, Katedra Przedsiębiorczości i Innowacji

Dr Witold Trela - Prywatna działalność gospodarcza

WYDAWNICTWO:

Mateusz Weiland Network Solutions

Druk publikacji wykonano na podstawie dostarczonych oryginalnych tekstów, na odpowiedzialność autorów poszczególnych prezentacji.

ISBN: 978-83-63216-58-0

SPIS TREŚCI

I NAUKI HUMANISTYCZNE

1. ALCHEMIA DROGI
Magdalena Goik.....8
2. NOWE ŻYCIE JANINY OMAŃKOWSKIEJ
Magdalena Goik.....18
3. SENSUALNOŚĆ W NOWEJ PROZIE POLSKIEJ PO 1989 ROKU
Anna Puzio.....25
4. FANTAZMATYCZNY ŻYWIOŁ. W POSZUKIWANIU EPIFANICZNYCH TROPÓW (NA PODSTAWIE *UCZT I GŁODÓW* ZYTY RUDZKIEJ)
Anna Puzio.....32
5. PREKURSORY SAMIZDATU I TAMIZDATU W LITERATURZE ROSYJSKIEJ
Łukasz Wieczyński.....40
6. MELANCHOLIA ROMANTYCZNA - CIERPIENIE Z POWODU BRAKU
Łukasz Wieczyński.....45
7. KRAKOWSKIE UROCZYSTOŚCI ZWIĄZANE ZE ZŁOŻENIEM PROCHÓW JULIUSZA SŁOWACKIEGO NA WAWELU. WOKÓŁ *BALLADYNY* W REŻYSERII JÓZEFA SOSNOWSKIEGO
Anna Nadrowska.....53
8. DZIEŁA J.K. GLAUBITZA W WYBRANYCH REALIZACJACH KOŚCIOŁÓW W WILNIE PO 1737 ROKU
Aleksandra Preczyńska.....61
9. AMBROŻY MARIA LUBIK OFM JAKO PRZEŁOŻONY PROWINCJALNY PROWINCJI ŚW. JADWIGI ZAKONU BRACI MNIEJSZYCH
Urban Adam Bąk.....73
10. ZADANIA KOŚCIOŁA I PAŃSTWA WOBEC RODZINY
Urban Adam Bąk.....88
11. FRANCISZKANIE PRZEZ CAŁE ŻYCIE. ŻYCIORYS OJÓW: HUBERTA MAŁKA OFM, KAPISTRANA MARTZALLA OFM I TADEUSZA SŁOTWIŃSKIEGO OFM
Urban Adam Bąk.....94

12. DZIAŁALNOŚĆ KSIĘŻY MARIANÓW W OKRESIE POWOJENNYM NA TERENIE DZISIEJSZEJ DIECEZJI WITEBSKIEJ (BIAŁORUŚ)	
Katsiaryna Laurynenka	102
13. ROZUMIENIE CELIBATU I ŻYCIA KONSEKROWANEGO WG TEOLOGII CIAŁA JANA PAWŁA II	
Stanisław Młynarski	113
14. CZYSTOŚĆ JAKO KONIECZNY KOMPONENT W RELACJACH OSOBOWYCH, WG. TEOLOGII CIAŁA JANA PAWŁA II	
Stanisław Młynarski	124
15. ŚWIĘTY JAN CHRZYSTOM JAKO EGZEGETA SZKOŁY ANTIOCHEŃSKIEJ	
Zygmunt Nagel	131
16. ZWIĄZEK DOŚWIADCZENIA PIĘKNA U SIMONE WEIL I DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO U MISTRZA ECKHARTA ORAZ OBRAZ BOGA, KTÓRY WYNIKA Z TYCH DOŚWIADCZEŃ	
Sebastian Szajda	139
17. MOŻLIWOŚĆ ARGUMENTACJI ZA ISTNIENIEM BOGA Z METAFIZYCZNEGO DOŚWIADCZENIA PIĘKNA	
Sebastian Szajda	148
18. SIMONE WEIL „DOWÓD” NA ISTNIENIE BOGA Z DOŚWIADCZENIA ESTETYCZNEGO W KONTEKŚCIE BADAŃ FENOMENOLOGICZNYCH ROMANA INGARDENA	
Sebastian Szajda	160
19. PRAKTYKA „PRZEBACZENIA BOGU” JEJ PRZEDSTAWIENIE I BŁĘDY WEDŁUG OPINII TEOLOGICZNEJ	
Adrian Morawiec	174

I NAUKI HUMANISTYCZNE

1. ALCHEMIA DROGI

Magdalena Goik

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
W Toruniu

*Statek jest bezpieczny, gdy cumuje w porcie,
ale nie po to buduje się statki*

(P. Coelho, *Pielgrzym*)

*Wszystko zostało już powiedziane,
ponieważ jednak nikt nie słucha trzeba wciąż zaczynać od nowa*
(A. Gide)

Pierwsza książka Paulo Coelho została wydana w 1987 roku w Brazylii pod tytułem *O Diário um Mago* (Dziennik Mago). Powieść jest relacją z pielgrzymki szlakiem św. Jakuba do Santiago de Compostela w Hiszpanii, gdzie według tradycji znajduje się grób św. Jakuba. Rok później opublikowana została powieść *O Alchimista* (Alchemik), która szybko stała się światowym bestsellerem. W Polsce *Alchemika* wydało Wydawnictwo Drzewo Babel w 1995 roku. Natomiast *O Diário um Mago* ukazała się już po sukcesie *Alchemika*, w 2003 roku pod tytułem *Pielgrzym*. Wydaje się, że ze względu na bliskość czasową, podobieństwo tematyki (motyw wędrówki i wewnętrznej przemiany bohatera, czy podobieństwo znaczeniowe oryginalnych tytułów – mag i alchemik) warto te utwory potraktować jako rozwijanie, poszerzenie, czy też literackie przemierzanie tego samego obszaru wątków, symboli i alegorii. Często uważa się, że ruch pielgrzymkowy na szlaku św. Jakuba wzrósł właśnie dzięki książce Coelho, ale także papieżowi Janowi Pawłowi II, który w 1983 powiedział następujące słowa:

Pielgrzymki do Santiago były jednym z przemożnych czynników, jakie sprzyjały wzajemnemu zrozumieniu tak różnych ludów europejskich, jak ludy romańskie, germańskie, celtyckie, anglosaskie i słowiańskie. Pielgrzymowanie zbliżało, umożliwiało kontakt i jednoczyło ludy, do których z upływem wieków docierało przepowiadanie świadków Chrystusa i które przyjmowały Ewangelię, a równocześnie - można powiedzieć - kształtowały się jako ludy i narody. Cała Europa odnalazła się wokół tej >>pamiętki<< świętego Jakuba, w tych samych wiekach, w których budowała się jako kontynent jednorodny i zjednoczony duchowo. Dlatego to sam Goethe stwierdzi, że świadomość europejska zrodziła się w pielgrzymowaniu.¹

Być może jednak niektórych ludzi wcale nie trzeba namawiać, ponieważ „mają to w genach” i jak dowodzi Strycker są bardziej skłonni do łązikowania, a za tę skłonność odpowiedzialny jest allel naszego genu DRD4-7R.²

¹ Jan Paweł II, *Akt Europejski*, [w:] „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1983, nr 2 (38), s.29.

² N. Strycker, *Rzecz o ptakach*, Warszawa 2017, s. 114.

Z takich czy innych powodów na Camino de Santiago wyruszyli również Maria Wiernikowska, która swoją drogę opisuje w książce *Oczy czarne, oczy niebieskie. Z drogi do Santiago de Compostela*³ oraz Marek Kamiński, który wędrówkę relacjonuje w książce *Trzeci biegun*.⁴ O jego pielgrzymce powstał także film pt. *Pielgrzym. Camino Marka Kamińskiego*.⁵

Aby przebyć tę drogę sprawnie trzeba dobrze przygotować bagaż i uporządkować pewne pojęcia. Są to: pielgrzymka, wędrówka, alchemia, mag, Camino de Santiago, do plecaka dobrze jest także zapakować jeszcze rozum i serce.

Oto zaczyna się **wędrówka** – jej synonimem od XVI i XVII wieku jest „peregrynacja” – określenie nie tylko pielgrzymki, ale także podróży podejmowanej z innych powodów. Sama **pielgrzymka** w sensie religijnym oznacza podróż odbywaną z intencją religijną, z takim zastrzeżeniem jednak, że intencja ta może narodzić się podczas wędrowania. Łacińskie słowo *peregrinus* wywodzi się od *per* – przez i *ager* – pole, kraina otwarta i oznacza kogoś, kto wędruje przez kraj. Natomiast w prawie rzymskim *peregrinus* oznacza obcego, cudzoziemca, przybysza.⁶ Pątnik przemierzając nieznane krainy jest obcy. Chciałoby się powiedzieć: „Nikt nie jest prorokiem we własnym kraju”, kto chce poznania, prawdy i cudu przemiany musi wyruszyć w drogę. Dziedzina, która zajmuje się przemianą jest **alchemia**. Jak podaje słownik symboli Cirlota alchemię uprawiali najpierw Grecy aleksandryjscy (III, IV w.), a potem Arabowie. Następnie włączono do niej elementy różnych tradycji, w tym także mistyki chrześcijańskiej. Właściwie był to proces symboliczny, w którym chodziło o wytworzenie złota – symbolu oświecenia i zbawienia. Proces alchemiczny streszcza się w formule *solve et coagula* – analizuj to, czym jesteś, rozpuszczaj wszystko, co w tobie niższe, nawet jeśli jest to trudne, nieprzyjemne i bolesne. Następnie zestalaj się, wykorzystując moc, zyskaną w poprzedniej operacji.⁷ A to wszystko prowadzi już do procesu indywiduacji Junga⁸ – poznania i przyswojenia własnego cienia, co jest możliwe, gdy odbędzie się wędrówkę w głąb siebie. Warto zaznaczyć, że Jung właśnie z alchemii czerpie inspirację i historyczną podbudowę dla swojej koncepcji psychologii i procesów psychicznych, a symbole alchemiczne mają taki sam status jak archetypy.⁹ Alchemik i **mag** (a także mistrz) to postaci, które znajdują się na czymś, co jest niedostępne zwykłym ludziom. *Magis* bowiem po łacinie znaczy więcej, oznacza więc kogoś, kto wie więcej, więcej potrafi, ma większą moc, to panowanie nad czymś, jakąś sztuką, umiejętnością. To ktoś, kto poznał tajemnicę, najwyższy stopień wtajemniczenia. Zresztą u korzeni całej tradycji alchemicznej leży samowiedza. Mag posiada zdolność panowania nad

³ M. Wiernikowska, *Oczy czarne, oczy niebieskie*, Warszawa 2013.

⁴ M. Kamiński, *Trzeci Biegun*, Warszawa, 2016.

⁵ *Pielgrzym. Camino Marka Kamińskiego*, scenariusz i reżyseria Jan Czarlewski, 2016.

⁶ J. Abramowska, *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s.300.

⁷ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2007, s.64.

⁸ Sam termin „proces” w myśli jungowskiej pochodzi z tradycji alchemicznej, początkowo używany był wyłącznie w terminologii prawniczej, w znaczeniu zachodzących przemian użył go jeden z pierwszych para celśjan Gerard Dorn w wersji łacińskiej *principium individualienis*. Zob. J. Mirkiewicz, *Myślenie alchemiczne Carla Gustawa Junga, Medycyna Nowożytna. Studia nad Kulturą Medycyną*. T.11, z. I, 2004, artykuł udostępniony w kolekcji cyfrowej Bazhum

⁹ Zob. J. Mirkiewicz, tamże.

rzeczami, ale i nad samym sobą.¹⁰ To panowanie nad samym sobą jest niezwykle istotne, ponieważ stąd pochodzi moc maga, ale żeby nad sobą panować trzeba najpierw siebie poznać. Samopoznanie jest źródłem niewyczerpującej się siły. Dokonuje się ono w wewnętrznej podróży, w podążaniu w głąb. Obrazem i metaforą tego procesu jest wyruszenie w drogę, na szlak, ale nie jest to jakakolwiek droga, bo wiedzie ona do jakiegoś celu, a potem z powrotem do swojego (wewnętrznego) domu, do siebie. W ten sposób przemierzają się pielgrzymi, na przykład na **Camino de Santiago**, czyli szlaku św. Jakuba. Droga św. Jakuba to średniowieczny szlak pielgrzymkowy do Santiago de Compostela w hiszpańskiej Galicji, gdzie według tradycji znajduje się grób św. Jakuba. Najbardziej znaną jest trasa francuska, ale współcześnie cała Europa pocięta jest tym szlakiem oznaczonym żółtą strzałką lub muszlą, która jest jednym z atrybutów pielgrzyma. Według legendy Święty Jakub nazywany przez Jezusa Synem Gromu ze względu na swój porywczy charakter, przeszedł tę drogę, aby głosić ewangelię ludom Iberii. Jakub być może nie wierzył we własne siły, bo jeszcze przed zakończeniem swojej misji postanowił wrócić do Jerozolimy. Wtedy jednak interweniowała Matka Boża, która ukazała się apostołowi niesiona przez anioły na wysokiej kolumnie i poprosiła, aby pozostał i nadal działał w Iberii. Na pamiątkę tego zdarzenia dziś w Saragossie znajduje się kościół *Nossa Senora de Pilar*, czyli właśnie Matki Bożej z kolumny. Aby to uczynić Jakub musiał pokonać najeźdźców przybyłych na półwysep, stąd też zyskał przydomek Pogromcy Maurów. Następnie Jakub udał się do Jerozolimy, gdzie zginął męczeńską śmiercią jako pierwszy z apostołów. I tutaj znowu nastąpiły cudowne wydarzenia, bo jego ciało zostało przeniesione przez anioły w kamiennej łodzi na hiszpańskie wybrzeże, a następnie odnalezione dzięki świecącym w tym miejscu wyjątkowym światłem gwiazdom. Cała ta historia znajduje wyraz w nazwie miejscowości Santiago – to „san” – święty, „Tiago” – Jakub, Compostela – pole gwiazd.

Mimo tak wielu przygód, uporu i wysiłku święty Jakub nie miał jednak wielkich sukcesów ewangelizacyjnych, bo prawdopodobnie za życia udało mu się nawrócić tylko osiem osób. Dziś jednak Camino de Santiago przeżywa spektakularny renesans, a pielgrzymi opowiadają/ spisują historię o swoich nawróceniach. I o tym, że bez współpracy rozumu i serca trudno byłoby dotrzeć do celu.

Gdy mówimy **rozum**, myślimy Immanuel Kant, który nie tylko postuluje posługiwanie się własnym rozumem, ale brak tej umiejętności uważa za niepełnoletność, czyli brak pełnego ukształtowania człowieka. Kant musiał „obalić wiedzę, aby zrobić miejsce dla wiary” – obalił sensowność dowodów na istnienie Boga, ale nie samą wiarę w Boga. Twierdził, że celem do którego dąży rozum wszystkich ludzi jest metafizyka. Wspomniany już wcześniej Carl Gustaw Jung czytał Kanta i lektura jego dzieł zaowocowała koncepcją archetypów, które są takimi bytami jak kantowskie „rzeczy same w sobie”.¹¹

Gdy mówimy **serce** myślimy – Antoine de Saint – Exupery:

¹⁰ Zob. B. Skarga, *Mistrz i Mag*, w: „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 1(31) 7-20, 1977, s.10. Jak pisze autorka „mag” i „magister” mają wspólny rdzeń i oznaczają kogoś, kto wie więcej, jest „większy” niż inni. Natomiast „mistrz” pochodzi właśnie od słowa „magister”

¹¹ J. Mirkieiwcz, *temże*, ss. 8-10

- *Żegnaj – powiedział lis. – A oto moja tajemnica. Jest bardzo prosta. Dobrze widzi się tylko sercem, najważniejsze jest niewidoczne dla oczu.*

- *To, co najważniejsze jest niewidoczne dla oczu - powtórzył Mały Książę, aby dobrze sobie zapamiętać.*¹²

Widzieć sercem, to znaczy rozpoznawać wewnętrznym rozumieniem, umysłem serca, w tym znaczeniu w jakim serce przedstawiane jest w Biblii, nie jest ono czymś przeciwnym rozumowi, lecz jest źródłem życia religijno - obyczajowego, ośrodkiem osobowości i mądrości. Można powiedzieć, że stosunek rozumu do serca jest taki jak w symbolu Jin i Jang, gdzie przeciwieństwa wzajemnie się dopełniają. Zresztą współczesna neurochirurgia pokazuje, że serce wysyła znacznie więcej sygnałów do mózgu niż mózg do serca, a sieć neuronowa wokół serca odgrywa ważną rolę w procesie myślenia i rozumowania.

¹³ Serce ma więc udział w rozumowaniu. Zwierzenia pielgrzymów pokazują także, że są sprawy, które są zrozumiałe tylko dla serca i tylko dzięki sercu mogą być przyswojone przez rozum. W alchemii serce wyobrażało słońce w człowieku, a mózg ma związek z księżycem.¹⁴

Bohaterem *Pielgrzyma* jest Paulo pochodzący z Brazylii członek tajnego stowarzyszenia RAM - alter ego autora oraz jego przewodnik na szlaku św. Jakuba - Petrus. Paulo musi przejść camino i odnaleźć miecz niezbędny w obrzędach inicjacyjnych bractwa, do którego należy. Przemierza najpopularniejszą wersję szlaku z Saint – Jean – Pied – de Port. W drodze spotyka anioły i demony, dobro i zło, ciemność i światło, prowadzi „Dobrą Walkę” i podąża „drogą zwykłego człowieka”. Bohater, mimo że terminuje w tajnym bractwie Tradycji związanym z gnozą reprezentuje – jak sam twierdzi - skrajnie intelektualne nastawienie do rzeczywistości:

- Nie sądzisz, że cuda są bardzo ważne? - zapytał.

Odparłem, że owszem, dodając jednak, że nigdy nie zetknąłem się z prawdziwym, wielkim cudem. Terminując w tradycji przyjąłem skrajnie intelektualną postawę. Wierzyłem – że odzyskawszy miecz – ale dopiero wówczas – ja także będę zdolny dokonywać wielkich czynów, jakie były dziełem mojego Mistrza.

- Nie są to jednak cuda, ponieważ nie odmieniają praw natury.¹⁵

Mistrz potrafi bowiem przywoływać duchy, zmusić chmury do rozstąpienia się czy przemieszczać rzeczy, prawdziwy cud – podobnie jak proces alchemiczny - wymaga przemiany jednej rzeczy w inną, głęboką ingerencję w naturę rzeczy. Tego rodzaju przemiana nie może dokonać się za pomocą czarodziejskiego zaklęcia, lecz wymaga zdobycia wiedzy i wysiłku. Tak jak to się dzieje w drodze podczas wędrówki. I choć pielgrzymowanie obfituje w różnego rodzaju cudowne wydarzenia, to ten „prawdziwy cud” – przemiany człowieka, swoistej transmutacji dokonuje się w procesie transgresji. Doświadczenie przemiany jest prawdopodobnie najważniejszym doświadczeniem człowieka w życiu. Do niego odwołuje się zarówno chrześcijaństwo (narodziny nowego człowieka przyobleczonego w Chrystusa) jak i inne systemy religijne, ezoteryczne, filozoficzne, a także psychologia i psychoanaliza.

Pielgrzym zdobywa potrzebną wiedzę (o sobie) kiedy mierzy się z trudnościami drogi, podczas walki demonami, a na pomoc przybywają mu sprzymierzeńcy, dobre duchy pod

¹²A. de Saint Exupery, *Mały Książę*, przeł. Barbara Przybyłowska, Ożarów Mazowiecki, 2017, s.98.

¹³J. R. Doty, *Mózg i serce, magiczny duet*, Poznań 2016.

¹⁴W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 371.

¹⁵P. Coelho, *Pielgrzym*, Warszawa 2008, s. 34.

różnymi postaciami. Warto się także przyjrzeć, czy anioły i demony są reprezentacjami poszczególnych aspektów psychiki pielgrzyma, które w alchemicznym procesie przemiany zostaną scalone i zintegrowane.

Gdy pielgrzymi wyruszają w drogę każdy z nich ma swoją wiarę i swoją niewiarę, obszary tego, co widoczne, zaakceptowane i to, co skryte w cieniu, wyparte.¹⁶ Wędrówka w sensie geograficznym staje się także drogą poprzez wewnętrzne krajobrazy własnej psychiki, umysłu i serca. Tak jak wędruje bohater *Alchemika* o jakże znaczącym imieniu Santiago¹⁷, aby odnaleźć skarb. Musi podjąć trudy podróży, choć przecież skarb jest tam, gdzie serce. *Gdzie bowiem jest twój skarb, tam będzie i serce twoje* - to cytat ze Świętego Mateusza [Mt 6, 22]. Natomiast w apokryficznej ewangelii Marii Magdaleny można przeczytać: *Tam gdzie jest nous [umysł] tam jest i skarb*.¹⁸ Wygląda na to, że w tym znaczeniu umysł i serce to jedno – miejsce, rodzaj przestrzeni, gdzie możliwe jest spotkanie z autentycznym sobą oraz z Najwyższym.¹⁹ U Coelho to miejsce, gdzie objawia się Własna Legenda, sedno, najgłębsza istota człowieka. U Wiernikowskiej to ta część człowieka, która najsilniej rezonuje ze światem i która światu dopowiada. U Kamińskiego to miejsce narodzin nowego ja.

Maria Wiernikowska w swoich reporterskich wspomnieniach z drogi do Santiago odwołuje się do twórczości Paulo Coelho (nazywa go Pisarzem Światowej Sławy), pisząc, że na szlaku tłumy wędrują z jego „katechizmem pielgrzymki, magii i cudów”.²⁰

I dalej snuje rozważania:

Po co ja się z nim kłócę? Wkurzają mnie jego książki, a jeszcze bardziej jego/ich sukces. Wkurza mnie jego sława, jego wywiady i to samozadowolenie. Ale on wszystkim się zachwyci. To mi się zdaje podejrzane. Przecież wszystko jest do dupy.

(...)

Nie wierzę w te jego cholerne znaki i opatrność.

Nie wierzę w jedną prostą drogę.²¹

To obszar niewiary pątniczki, która deklaruje się także jako ateistka, sprawy wypchnięte w strefę cienia. Znaki jednak są obecne na camino, te najbardziej oczywiste, czyli żółta, muszla i strzałka – emblematy wskazujące drogę, ale i te, o których Coelho pisze w *Alchemiku*, że są językiem Wszechświata. Umiejętność ich odczytania to „otwarcie się na duchowe przesłanie ukryte w kolejach własnego losu”.²² Otwarcie się na to, co duchowe, czyli niewidoczne dla oczu, to patrzenie sercem.

Dlatego być może w opis wędrówki wplatają się retrospekcje z „normalnego” życia z czasu poza drogą. Wspomnienia z konfliktów, które Wiernikowska oglądała i opisywała

¹⁶ Wydaje się interesujące i zamienne, że wielu pielgrzymów robi zdjęcia swojego cienia. Pisząc artykuł o kryzysach duchowych pielgrzymów, poprosiłam na grupie internetowej pielgrzymów wędrujących do Santiago o przesłanie takich zdjęć. Otrzymałam ich ponad 80, w związku z czym nie byłam w stanie nawet ich wszystkich wykorzystać w prezentacji.

¹⁷ Santiago zresztą wspomina swojego patrona św. Jakuba: *kiedy był jeszcze dzieckiem, zawsze w kościele w jego parafii patrzył na obraz świętego Santiago, Pogromcy Maurów*. P. Coelho, *Alchemik*, Warszawa, 1995, s.54.

¹⁸ *Ewangelia Marii Magdaleny. Koptyjska Ewangelia z II wieku*, przekład i komentarz J.Y. Leloup, tłum. P. Sasche, Wrocław 2006, s. 10.

¹⁹ Zob. M. Goik, *Kobiety w literaturze*, Warszawa – Bielsko Biała, 2009, ss. 276-280.

²⁰ M. Wiernikowska, tamże, s.29.

²¹ M. Wiernikowska, tamże, s. 49.

²² *Alchemia Alchemika*, Wojciech Eichelberger w rozmowie z Wojciechem szczawińskim, Warszawa 2001, s.40.

jako korespondentka wojenna wspomnienia macierzyństwa i podróży. Podczas pielgrzymowania kobieta ogląda te wewnętrzne krajobrazy duszy i w ten sposób przemierza równoległe dwie drogi.

Podobnie rzecz się ma u Kamińskiego, który wspomina swoje wcześniejsze, często bardzo niebezpieczne wyprawy na bieguny Ziemi. Co ciekawe podróżnik uznał, że camino jest o wiele trudniejsze i wymagające większej odporności niż zdobywanie biegunów. Marek Kamiński wyruszył z Kaliningradu dawnego Królewca – miasta Kanta, miejsca, które nazywa biegunem rozumu, natomiast całą wyprawę i dotarcie do Santiago nazywa trzecim biegunem:

- Nie jestem pewien. Doszedłem na bieguny północny i południowy, ale może ten trzeci jest trudniejszy ?

- Gdzie on jest? – dociekał

(...)

- W głowie.

- To jakiś rodzaj oświecenia?

- Nie jestem pewien. Oświecenie to Może jakaś droga? Taka, którą każdy musi przejść. Oświecenie to jednorazowe przeżycie. Trzeci Biegun to długa droga.

(...)

- Dla mnie to zagadka – powiedział pogodnie – wydaje mi się, że wciąż nie wiesz, czego szukasz.²³

(Trzeba tu dodać, że Wiernikowska też nie wie czego szuka, bo w drogę wyruszyła na prośbę przyjaciół, co więcej pielgrzymowanie jest niezgodne z jej światopoglądem oraz dotychczasowym stylem życia).

Po tym spotkaniu następuje kolejne, z kobietą, która właściwie sama sobie odpowiada na pytanie po co Kamiński idzie do Santiago: „Idzie pan do Santiago, aby spotkać tam lepszego Marka. On teraz tworzy się u celu pańskiej wędrówki”.²⁴

Santiago wyrusza po skarb, ale nie ma pojęcia co to za skarb, natomiast Paulo poszukuje miecza, lecz nie wie do czego ma on posłużyć:

(...) większość wyrzeka się marzeń kiedy te stają się nierealne. Rezygnują z podjęcia Dobrej Walki, nie wiedzą bowiem, co uczynić z własnym szczęściem, są więźniami spraw doczesnych. Jak ja, który pragnąłem odnaleźć miecz, choć nie miałem pojęcia, co z nim czynić.²⁵

Tak więc początek drogi jest niewiadomą, tajemnicą, a sens znajduje się w przemierzaniu drogi:

Po dwóch latach włości po równinach Andaluzji znał już na pamięć wszystkie jej zakamarki i w tym właśnie tkwił sens jego życia – w wędrówce.²⁶

Mamy tu do czynienia z procesem alchemicznym – duchowej przemiany w rozumieniu Junga, czy też głębokiego osobistego wglądu, który można by nazwać z jednej strony terapią drogą, czy właśnie alchemią drogi, gdzie wędrówka w sensie geograficznym, powoduje wzrastanie w sensie duchowym. W procesie alchemicznym wyróżnia się trzy części: zrozumienie materii, rozłożenie jej i stworzenie innej materii. W psychologii głębi

²³ M. Kamiński, tamże, s.21.

²⁴ M. Kamiński, tamże, s.21.

²⁵ P. Coelho, tamże, s. 295.

²⁶ P. Coelho, *Alchemik*, Warszawa 1995, s. 21.

indywidualizacja przebiega w trzech etapach: konfrontacji z cieniem, akceptacji cienia, integracji. W teologii mówi się, że rozwój życia duchowego także przebiega w trzech etapach i są to: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Do wędrówki szlakiem świętego Jakuba stosuje się metaforę podziału ludzkiego życia na trzy części: dzieciństwo, dorosłość, starość. U celu zaś dokonuje się śmierć i ponowne narodziny pielgrzyma. Można by powiedzieć, że te wszystkie etapy sprowadzają się do: odkrycia prawdy, akceptacji jej i życia w pełni. Jezus zaś mówi: *Ja jestem Prawdą, Drogą i Życiem*. Prawdę można odkryć w drodze, zyskując Życie. Melchizedech zwraca się do bohatera *Alchemika* takimi słowami – „Bóg wyznaczył na świecie dla każdego z nas szlak, którym musimy podążać. Wystarczy tylko odczytać, co zapisał dla Ciebie”.²⁷ Trzeba więc ruszyć w drogę po prawdę.

Żeby jednak odkryć prawdę potrzebny jest mistrz/mag/alchemik – ktoś, kto wie więcej. Tą figurą w psychologii jungowskiej jest archetyp mędrca. Dla Santiago mistrzem jest Alchemik. Dla Paulo jest to Mistrz Zakonu RAM. Dla Marka Kamińskiego to Kant, który reprezentuje „biegun rozumu”, ale także w szerszym znaczeniu Myśliciela/Filozofa, a więc także figurę, która wie o sprawach nieznanym zwykłym ludziom. Podróżnik ma jednak jeszcze jednego Mistrza i jest nim sam Bóg, który wie wszystko. Natomiast u Marii Wiernikowskiej mistrzem i magiem jest ... Coelho. Choć należałoby raczej powiedzieć, że jest on antymistrzem i antymagiem. Pątniczka uznaje jego „mistrzowskość”, ale nie wierzy jego wiedzy, znajomości praw rządzących światem, nie ufa jego prawdzie:

No tak, on ma recepty. Nawet prostytutka, czy łobuz znajdzie u niego właściwą drogę. Już wolę nie mówić jaką, żeby nie szargać świętości cudzych.

Nie wierzę w jego cholerne znaki i opatrność.

Nie wierzę w jedną prostą drogę.

Basia od lat idzie za jego receptą. Wszystkie jego książki zna na wylot. Ona też odnosi sukces za sukcesem. Otacza się bogactwem i pięknem, dzieli się z innymi. Jest piękna i mądra.

Jak to możliwe?

To nie jest możliwe. Szukam dziury, podświadomie próbuję Basię na czymś przyłapać. Może nie jest szczęśliwa? Ale co ja mogę o tym, kurka siwa, wiedzieć? Ja?!²⁸

Ta niezgoda sprawia, że pątniczka podejmuje wędrówkę w głąb poprzez krajobrazy wspomnień w poszukiwaniu tego, co jest powodem tej niezgody (skarbu?):

Ale jak ktoś ma czuлки nastawione na wszelkie zło (które trzeba będzie naprawić albo chociaż po dziennikarsku, patrz: belfersku, napiętnować), to mu strasznie nie gra świat pięknie ułożony. Bezchmurny. Szczęśliwy.

Dlatego nie pasują mi recepty na szczęście Pisarza Światowej Sławy i Basi uwielbienie dla świata.²⁹

Nie jest to jej Własna Legenda. Poznanie prawdy rodzi się w trudnościach, mozole i niebezpieczeństwach, w doświadczaniu zranień i cierpienia. Jaki więc wpływ ma „antymistrz” na pątniczkę. Wydaje się, że ta konfrontacja prowadzi do oczyszczenia z tego wszystkiego, co nie przystaje do jej wewnętrznego świata, ale także otwiera na możliwość

²⁷ P. Coelho, tamże, s. 48.

²⁸ M. Wiernikowska, tamże, s. 49.

²⁹ M. Wiernikowska, tamże, s. 54.

cudu, zobaczenia rzeczy dziwnych, które mogą być odpowiedziami pochodzącymi ze świata *sacrum*:

A jako niewierzący niedowiarek, to znaczy taki, co nie do końca wierzy, że Boga nie ma, siedzę sobie w kościółku i rozglądam się za znakiem jakimś.

Klękam, nade mną żyrandol kryształowy w słońcu nagle rozbłyska na czerwono, zielono niebiesko, zaczyna się kręcić. No ... kręci się jak karuzela. Wiatr? Chyba nie, bo obok wisi taki sam i ani drgnie. Cud?

(...)

kiedy indziej prosiłaś o wielką miłość. (...) Matka Boska mrugała okopcona świecami w starym kościele przy dworcu, bo właśnie przyjechałaś do Krakowa rozpocząć nowe życie. Wkrótce potem poznałaś Zielonego Grajka.³⁰

Mag jest sprzymierzeńcem, który pomaga pokonać trudności i osiągnąć cel, zarówno w wędrówce horyzontalnej jak i wertykalnej. Pielgrzymi spotykają na swej drodze wielu innych sprzymierzeńców w postaci innych pielgrzymów, ludzi, aniołów, czy innych istot lub stworzeń. Oprócz pomocników, wędrowcy spotykają donatorów, od których otrzymują coś, co można nazwać „duchowym narzędziem”, które może pątnika uratować z opresji³¹. Taką postacią jest w *Alchemiku* Melchizedech, który ofiarowuje Santiago dwa kamienie Urim i Tumim, z których czarny oznacza nie, a biały tak. Należy ich użyć, gdy niewiadomo co zrobić. Melchizedech jest bardzo ciekawą postacią, ponieważ tradycja żydowska i pisma wczesnochrześcijańskie widzą w nim najwyższego kapłana, króla, ale i istotę o nadprzyrodzonym pochodzeniu. Uważa się go za prefigurację Chrystusa, czasem nawet za manifestację samego Boga. Natomiast gnoza ukazuje go jako zbawcę aniołów, „małego boga”. Można też uważać go za figurę mędrca.³²

I tak Maria Wiernikowska otrzymuje od przyjaciela pieniądze, za które kupuje rower, a od napotkanego pielgrzyma kolarskie spodenki. Marek Kamiński dostaje od nieznanej osoby pięćdziesiąt złotych, a od gdańskich kapucynów insygnia pielgrzymie, Paulo niesie ze sobą wizerunek Matki Bożej w muszli i otrzymuje od Petrusa – swojego przewodnika metody ćwiczeń, „narzędzia duchowe” pomagające przetrwać, szczególnie przydatne w kryzysie. Kryzys jest spotkaniem z cieniem, z demonem, ciemną stroną. Takich spotkań, upadków może być kilka jak w przypadku Paula, ale prowadzą one do ukonstytuowania nowej jakości. W emocjonalnej pustce i ciemnościach duchowych próbował też znaleźć drogę Marek Kamiński:

Obudziłem się rano o tej porze, co zwykle. Zgodnie z moją pielgrzymkową rutyną, powinienem był się opłukać, zjeść śniadanie i ruszyć w dalszą drogę. Ale tak się nie stało. Tego ranka zostałem w łóżku. Nie, nie miałem żadnego konkretnego planu. Działalem, w właściwie unikałem działań pod wpływem impulsu. Po prostu gdy otworzyłem oczy, wiedziałem, że tego dnia nie pójdę dalej. (...)

Po paru godzinach wyszedłem do miasteczka. (...) Chodziłem bez celu. Potem wróciłem do hotelu i do łóżka. (...) resztę dnia spędziłem tylko leżąc.

³⁰ M. Wiernikowska, tamże, s.152.

³¹ Ja wyruszając na moje pierwsze camino dostałam od moich przyjaciół cytaty z Pisma Świętego i pieniądze, wyruszając na drugie camino dostałam gwizdek (którym miałam zagwizdać w razie niebezpieczeństwa) oraz chustę, która służyła mi do osłony przed słońcem i do przykrycia się podczas snu.

³² R. Zajac, *Czy Melchizedech był Aniołem?*, prasa.wiara.pl, data dostępu 12.04.2020

(...)

Potem przestałem schodzić też na dół do restauracji. (...) Rano nie miałem ochoty wstać, nie miałem też potrzeby jeść. (...) Nie byłem w stanie wybiec myślą naprzód. Nie byłem w stanie sobie wyobrazić, że kiedykolwiek się stamtąd ruszę, a już na pewno nie, że dojdę do Santiago. (...) Przez dziesięć dni nie zapisałem w dzienniku ani słowa.³³

Przeżycie kryzysu jest sposobem oczyszczenia. Kamiński zmaga się z niemocą, która związana jest z bólem i cierpieniem, spowodowanym brakiem poczucia sensu. Podróżnik mówi, że sens mu się „wymknął”. Brak sensu skutkuje też poczuciem własnej odrębności, wyraźnym odgraniczeniem „ja” od świata. Pielgrzym opisuje dojmujący, głęboki, wewnętrzny smutek, który nie ma uzasadnienia w zewnętrznych okolicznościach, lecz pochodzi z wnętrza człowieka, wypełnia go w całości, powoduje chłód i ciemność. Wewnętrzne życie pielgrzyma zasuwa cień. Są rzeczy, które domagają się odkrycia, oczyszczenia i integracji.³⁴

Paulo podczas swojej pielgrzymki kilkakrotnie walczy z psem – demonem. W dawnych kulturach psa łączono ze śmiercią i światem podziemnym³⁵. I w *Pielgrzymie* reprezentuje on właśnie tę ciemną stronę:

Pies wyprężył się i obnażył zęby, nie był już tym łagodnym stworzeniem, które zobaczyłem wchodząc, ale złą i groźną bestią, gotową łada chwila skoczyć mi do gardła.³⁶

Pies ujadął i wciąż groził (...).

Nagle, jakby wszystko działo się w jednej chwili, do izby wdarł się wichur, a pies potężnym susem skoczył na mnie. Uniosłem ramię, aby osłonić twarz, wykrzyknąłem jakieś słowo i czekałam bez ruchu. Zwierzę runęło całym ciałem i przewróciło mnie na sofę.

Konfrontacja z tym, co odrzucamy, bo uważamy za złe, jest niezbędną do ustanowienia całości. W opowieściach pielgrzymów „przeciwnik” pełniący funkcję złego, wskazuje na to, czego pielgrzym nie chce zobaczyć, to, co nie pasuje mu do obrazu samego siebie. Można wyciągnąć wnioski, że u Kamińskiego to słabość, u Wiernikowskiej pewien rodzaj naiwności, u Paulo i Santiago – brak wiary we własne siły. Poznanie i zaakceptowanie tej części wiedzy do prawdy.

Droga do prawdy to wędrówka, która wymaga wytrwałości, mocy i odwagi. „Prawdziwa perła tak jak dusza rodzi się z trudności i przeciwności”³⁷ – twierdzi pielgrzym Ivano spotkany przez Marka Kamińskiego. Ivano chce na zakończenie wędrówki zdobyć taką perłę w muszli. To skarb – drogocenna perła (którą sam porównuje do duszy) w muszli, która jest symbolem szlaku św. Jakuba. Co ciekawe perła w muszli rzeczywiście symbolizuje duszę w ciele. Dla mistyków reprezentowała uszlachetnienie instynktów, przeobrażenie pierwiastków, uduchowanie materii. U chrześcijańskich gnostyków to Jezus jest

³³ M. Kamiński, tamże, s. 200.

³⁴ Zob. M. Goik, *Ciemna strona drogi. O kryzysach duchowych w relacjach pielgrzymów wędrujących do Santiago de Compostela*, w: *Duchowość i Przestrzeń na Camino de Santiago*, prac. zbior. pod red. P. Roszaka i F. Mroza, Toruń, 2018.

³⁵ Tę symbolikę wykorzystuje np. Goethe w *Fauście*, czy Bułhakow w *Mistrzu i Małgorzacie*

³⁶ P. Coelho, *Pielgrzym*, ss.106 -107.

³⁷ M. Kamiński, tamże, s. 261.

niewysłowioną perłą³⁸. Psychoanaliza interpretuje perłę jako symbol mistycznego centrum i sublimacji, gdyż jest ona transfiguracją choroby, ciała obcego, czegoś anormalnego.³⁹

Skarb czeka na pielgrzyma na końcu drogi, tutaj też okazuje się po co i dlaczego w ogóle wyruszył. Santiago odnajduje drogocenne kosztowności w miejscu, w którym rozpoczęła się wędrówka. Paulo odnajduje miecz i przyjmuje go z rąk Mistrza, zaprowadzony na miejsce przez baranka. Wiernikowska odnajduje dokładnie to, po co została wysłana przez przyjaciół, czyli miłość i jak pisze – „spotkała też parę razy siebie”, „odnalazła siebie starą”. Kamiński odnajduje „nowego Marka”:

Camino przyciągnęło mnie tak, jak magnez przyciąga opiłki żelaza. To trzeci duchowy biegun Ziemi. Wiele rzeczy odbywa się tu poza naszą świadomością. Z jednej strony straciłem wiele energii, ale z drugiej czułem, że naładowałem akumulatory. Byłem pewien, że energia wróci do mnie, gdy ja wrócę do domu. Dowiedziałem się więcej o sobie i o świecie niż przez dziesięć ostatnich lat. Parę dni wcześniej pewien Amerykanin powiedział mi coś, co dobrze zapamiętałem: „Człowiek odkrył wszystko, ale wciąż nie odkrył siebie”.⁴⁰

Odkrycie siebie, integracja cienia i doświadczenie pełni to zadanie życia, które prowadzi do pełni życia, nie jest końcem, lecz nowym początkiem. Poczucie pełni oznacza nie tylko bycie jednością z samym sobą, ale także ze światem, a nawet wszechświatem. Maria Wiernikowska pisze sms-a do swojej przyjaciółki „jestem rzeką”; „jestem jak kropla tej rzeki, która niesie wodę, żwir, muł, wodorosty, jestem rzeką”.⁴¹

Santiago zamienia się w wiatr:

Noszę w sobie i wiatry, i pustynie, i oceany i to wszystko, co tylko zostało stworzone we Wszechświecie. Ta sama ręka nas stworzyła i ten sam Duch w nas mieszka.

(...)

Kiedy kochamy, to stajemy się częścią Stworzenia. Kiedy kochamy nie potrzebujemy wcale rozumieć, co dzieje się wokół, bo wtedy wszystko dzieje się w nas samych i wtedy nawet człowiek może przemienić się w wiatr.⁴²

Ksiądz Profesor Michał Heller ujmuje tę jedność następująco:

Człowiek ze swoimi problemami nie jest „obcym ciałem” we Wszechświecie. Nie tylko człowiek jest przystosowany, aby żyć we Wszechświecie, lecz i Wszechświat wydaje się dziwnie przystosowany do tego, aby zrodzić człowieka i sprostać jego problemom.⁴³

Na najwyższym poziomie rozpoznania alchemii życia poczucie jedności jest stanem jak najbardziej naturalnym. Doświadczenie, że świat jest bezpiecznym domem, a człowiek jest częścią całości, częścią, w której zawiera się całość, fraktalem, jest szczególnie wyraźne w przypadku wędrowca przemieszczającego się zarówno linearnie, jak i wertykalnie:

Świat tak rozległy wydaje się domem, bo ogień płonący w duszy jest tej samej natury, co gwiazdy. Granice między światem a jednostką, światłem a ogniem są wyraźne, lecz ostateczna obcość nigdy ich nie rozdziela. Gdyż ogień jest duszą każdego światła i w światło odziewa się każdy ogień. W owej dwoistości każdy czyn duszy nabiera cech skończoności

³⁸ W. Kopaliński, tamże, s.307.

³⁹ J.E. Cirlot, tamże, s.300.

⁴⁰ M. Kamiński, tamże, s.263.

⁴¹ M. Wiernikowska, tamże, s.49.

⁴² P. Coelho, tamże, s.191.

⁴³ M. Heller, *Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne rekolekcje*, Kraków 2012, s.61.

i rozumności; staje się doskonały w swym sensie i zrazem doskonały dla zmysłów; jest to doskonałość duszy, spoczywającej w sobie podczas działania.⁴⁴

„Kiedy <<ja>> znika, człowiek staje się wszechświatem, jest bez granic, nieskończony” – pisze Kamiński.⁴⁵

Wszyscy pątnicy opowiadają tę samą strukturalistyczno - alchemiczną historię. Inspirując się teorią Proppa⁴⁶ można ją przedstawić w następujący sposób:

- bohater - pielgrzym wyrusza w drogę – początek wyprawy;
- bohater – pielgrzym odkrywa poczucie braku „czegoś”;
- bohater – pielgrzym spotyka pomocnika/donatora, który obdarowuje pielgrzyma „magicznym przedmiotem”, który w tym przypadku, można nazwać „duchowym narzędziem”, służącym do pokonania trudności/ kryzysu;
- bohater – pielgrzym pokonuje trudności/ przeciwnika/złego ducha;
- bohater - pielgrzym dociera do celu/do siebie samego/pełni;
- bohater – pielgrzym wraca do domu/spisuje opowieść.

Wędrówka ta odbywa się po okręgu – symbolu boskiej doskonałości. Drogę więc można uznać za symbol procesu (alchemicznego), doskonalenia się, zyskiwania pełni. Ta pielgrzymka jest odwzorowaniem życia – *peregrinatio vita*. Camino jest jak życie, a życie jest jak camino. Metafora życia jako wędrówki, czy też życia jako pielgrzymowania to przecież jedna z najbardziej powszechnych i popularnych metafor. To podróż, podczas której doskonalimy się zmierzając do domu Ojca Podążając za typologią Janiny Abramowskiej można powiedzieć, że dom (jako punkt wyjściowy i punkt powrotu) i świat w przeanalizowanych tu przypadkach mają wartość dodatnią.⁴⁷ Warto zauważyć, że w znaczeniu symbolicznym podkreśla się poczucie bezpieczeństwa związane z domem, ale także jego powiązanie zarówno z człowiekiem, jak i z uniwersum. To powiązanie jest szczególnie istotne, jeśli mamy na myśli wewnętrzny dom, przystań serca, zbudowaną w procesie wędrowania. Opowieść pielgrzyma składa się z sekwencji, a poszczególne wydarzenia zarówno w świecie rzeczywistym, jak i sferze duchowej mają zaprowadzić pątnika do celu wędrówki. Wydaje się, że tym celem jest on sam – człowiek w pełni, autentyczny i prawdziwy.

Bibliografia:

1. Abramowska J., *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995.
2. *Alchemia Alchemika*, Wojciech Eichelberger w rozmowie z Wojciechem szczawińskim, Warszawa 2001.
3. Cirlot J.E., *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2007.
4. Coelho P., *Pielgrzym*, Warszawa 2008.

⁴⁴ J. Wachowska, *Nomadyzm jako przestrzeń wolności*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia. Literatura. Mistyka*, prac. zbior pod red. M. Jagłowskiej i D. Sopczyńskiej, Olsztyn 2006, s.154.

⁴⁵ M. Kamiński, tamże, s.15.

⁴⁶ Zob. W. Propp, *Morfologia bajki*, „Pamiętnik literacki”, 59/4, ss. 203-242, tekst udostępniony przez bazhum.muzhp.pl

⁴⁷ J. Abramowska, tamże, ss.298 – 299. Należy jednak zauważyć, że są przypadki, gdy dom jako punkt wyjścia ma wartość ujemną, dzieje się tak w przypadkach, gdy pielgrzymi wyruszają w drogę w sytuacji życiowego kryzysu np. utraty pracy, śmierci bliskich, rozwodu.

5. Coleho P., *Alchemik*, Warszawa, 1995.
6. Doty J.R., *Mózg i serce, magiczny duet*, Poznań 2016.
7. *Ewangelia Marii Magdaleny. Koptyjska Ewangelia z II wieku*, przekład i komentarz J.Y. Leloup, tłum. P. Sasche, Wrocław 2006.
8. Goik M., *Kobiety w literaturze*, Warszawa – Bielsko Biała, 2009
9. Heller M., *Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne rekolekcje*, Kraków 2012.
10. Kamiński M., *Trzeci Biegun*, Warszawa, 2016.
11. Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
12. Saint Exupery A., *Mały Księżę*, przeł. Barbara Przybyłowska, Ożarów Mazowiecki, 2017.
13. Strycker N., *Rzecz o ptakach*, Warszawa 2017.
14. Wiernikowska M., *Oczy czarne, oczy niebieskie*, Warszawa 2013.
15. *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia. Literatura. Mistyka*, prac. zbior pod red. M. Jagłowskiej i D. Sopczyńskiej, Olsztyn 2006.

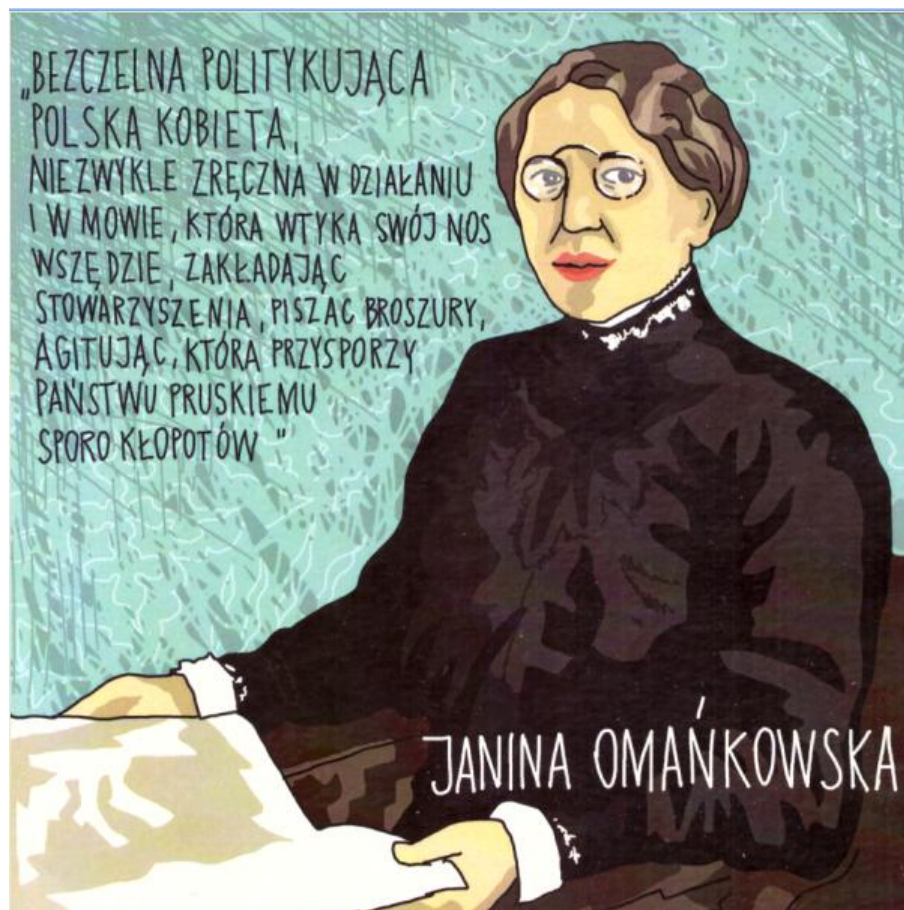
Publikacje ciągłe i artykuły:

16. Jan Paweł II, *Akt Europejski*, [w:] „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1983, nr 2 (38).
17. Mirkiewicz J. *Myślenie alchemiczne Carla Gustawa Junga*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Kulturą Medyczną”. T.11, z. I, 2004, artykuł udostępniony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl
18. Propp W., *Morfologia bajki*, „Pamiętnik literacki”, 59/4, ss. 203-242, tekst udostępniony przez bazhum.muzhp.pl
19. Skarga B., *Mistrz i Mag*, w: „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 1(31) 7-20, 1977.

2. NOWE ŻYCIE JANINY OMAŃKOWSKIEJ

Magdalena Goik

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



Rysunek: Marta Frej

Celem artykułu jest przedstawienie postaci Janiny Omańkowskiej i znaczenia jej działalności w historii regionu (Śląsk), ale także w historii Polski. Ważne jest również opisanie pewnego typu „kobiety walczącej” jako postaci historycznej, kobiety niegdyś żyjącej i działającej na ziemiach polskich. Z drugiej zaś strony chodzi też o wyodrębnienie ukształtowanego poprzez herstoryczną opowieść fantazmatu buntowniczkę i rebeliantki – postaci włączonej w sferę kultury popularnej.

Janina Omańkowska urodziła się w Srebrnikach na Pomorzu w 1859 roku. Jej ojciec był nauczycielem, rodzina posiadała gospodarstwo rolne. Jako młoda dziewczyna Janina zamieszkała w majątku dzierżawionym od dóbr kórnickich ze swoim wujem Karlińskim – który według słów Stefani Ekertowej – był pedagogiem i idealistą, który „umie poprowadzić młodzież do wyższych celów”¹. Był więc człowiekiem właściwym, aby podjąć się wychowania młodej Polki. Wuj jednak nie przypuszczał jakie rozmiary osiągnie działalność jego podopiecznej i jakie cele zdoła ona osiągnąć. Można się domyślać, że edukacja

¹ S. Eckart, „Janina Omańkowska, W dziesiątą rocznicę jej zgonu”, Instytut Śląski w Katowicach, Komunikat nr 48, s. 1

dziewczyny przebiegała w duchu patriotycznym, w którym sprawa niepodległej Polski była głównym zadaniem i pragnieniem. Życie Janiny Omańkowskiej pokaże, że wychowanie wuja podło na podatny grunt.

W Wielkopolsce Omańkowska dała się poznać jako społeczniczka o niepożytej sile i ponadprzeciętnym zaangażowaniu, działa w wielu organizacjach i stowarzyszeniach, wiele z nich sama założyła. Była współzałożycielką Towarzystwa Przyjaciół Wzajemnego pouczenia się oraz Opieki nad Dziećmi „Warta”, którego zadaniem było przeciwdziałanie germanizacji. W tej organizacji Omańkowska prowadziła tajne nauczanie języka polskiego, zakładała biblioteki, czytelnie i współredagowała podręczniki. Książki i twórczość, a także literatura polska były dla niej bardzo ważne. Sama miała talent literacki, którego nie wykorzystała jako artystka. Pisała jednak świetne, porywające przemówienia trafiające do każdego słuchacza, teksty publicystyczne, najpierw w „Gońcu Wielkopolskim”, a potem w „Gwieździe”. Redagowała także dodatek dla dzieci „Promyk”. Pracowała w redakcji gliwickiego „Głosu Śląskiego” i była odpowiedzialna za dodatek „Przyjaciel Działwy”.

Od 1905 roku związała się z bytomskim „Katolikiem”, gdzie redagowała dodatki „Rodzina” i „Dzwonek”. Współpracowała także z „Głosem Polek”. Napisała książeczkę dla dzieci o najbardziej znanych ptakach polskich „Miłe śpiewaki naszych pól, gajów i ogrodów, ich życie i obyczaje”². Irena Socha pisze o tej publikacji: „Harmonijne połączenie walorów poznawczych, informacyjnych, charakterystycznych dla pozytywistycznego piśmiennictwa dla dzieci, z estetycznymi, lirycznymi i uczuciowymi, oraz umiejętne zespalandzenie różnych gatunków i stylów wypowiedzi literackiej, a także dyskretne wprowadzanie wątku pouczającego stanowi oryginalną cechę jej pisarstwa dla dzieci i świadczy o rzeczywistym talencie, którego Omańkowska, poświęciwszy się pracy społecznej i organizacyjnej w pełni nie rozwinęła”³.

Mój wróbelku szare ptaszę,
Ty nie lecisz w kraje inne,
Szczерze kochasz strony nasze,
Ty je wolisz, bo rodzinne (...)

Ucz nas, ptaszku ulubiony,
Tym się cieszyć, co Bóg zsyła,
Szczерze kochać swoje strony,
Gdzie kolebka nasza była.

(Janina Omańkowska, wiersz z książki „Miłe śpiewaki naszych pól, gajów i ogrodów, ich życie i obyczaje”).

Ten talent pisarki i działalność emancypacyjna przywodzi na myśl inną kobiecą postać – starszą o osiemnaście lat Elizę Orzeszką, które realizowała się podobnych obszarach, lecz

² J. Omańkowska, *Miłe śpiewaki naszych pól, gajów i ogrodów, ich życie i obyczaje*. Książka znajduje się w zbiorach Muzeum Powstań Śląskich w Świętochłowicach.

³ Irena Socha, *Działalność społeczna i publicystyczna Janiny Omańkowskiej*, Uniwersytet Opolski, 1996, s. 146-147, [w:] *Udział kobiet w polskim ruchu narodowym na Górnym Śląsku i Śląsku cieszyńskim w XIX i XX wieku*, Uniwersytet Opolski, 1996.

poświęciła się pisarstwu. Warto w tym miejscu przypomnieć list Elizy Orzeszkowej do Ślązaczek:

„(...) Siostry Ślązaczki, czy znacie Polskę? (...) A czy znacie dobrze, aż do dna, nieszczęście waszej ojczyzny i wyrządzoną jej krzywdę? (...) Nie pozwalajcie duszom swoim upadać pod stopy złotemu cielcowi! Żyjecie pomiędzy narodem, nawet pod władzą narodu, który posiada wielką potęgę wojskową i pieniężną. Gdyby ten naród nie odmawiał narodowi naszemu praw do życia i szczęścia, gdyby nie usiłował przerabiać nas na co innego niż to czem z woli Boga i z praw natury jesteśmy, moglibyśmy cieszyć się z pomyślności jego, jako z dobra naszych bliźnich. (...) Blask potęgi i bogactwa narodu tego nie powinien zaślepić nas ani na prawa nasze, ani na jego względem nas nieprawość. (...)

Bądźcie sprawiedliwe i bezstronne. Przyznawajcie, że naród ten jest mądry, pracowity, przemyślny, że miał w dziejach swych wielkie czyny i wielkich mężów, że nieraz dobrze zasłużył się ludzkości. (...) Lecz należy też pilnie i gorliwie strzec duszy swojej, aby od blasku złotego cielca nie oślepla. (...)

Taka jest siostry Ślązaczki prośba jaką przesyłam wam od strony Niemna (...) z tej samej co i wasza ziemi ojczystej⁴.”

Obie publicystki, działaczki, emancypantki, uczestniczki powstań, obdarzone talentem pisarskim, zdolne do transgresji osobistych, społecznych, historycznych⁵, niezwykle odważne. Jedna dała się zamknąć w więzieniu, druga – przewoziła przez granicę Traugutta pod krynoliną, obie udzielały się w sprawach społecznych i narodowych i prowadziły tajne nauczanie, Omańkowska – języka polskiego, Orzeszkowa – historii i literatury polskiej. Obie reprezentują pewien typ kobiecego zaangażowania w różne sfery ludzkiego życia.

Janina Omańkowska działała także w stowarzyszeniu „Samopomoc”, do którego należeli rodzice uczący swoje dzieci języka polskiego metodą samokształcenia. Była aktywna również w narodowym ruchu kobiecym, uczestniczyła w zjazdach kobiet polskich we Lwowie w 1894 roku, w Zakopanem w 1899, dwukrotnie w Krakowie w 1900 i 1905. Była członkinią tajnego Koła Kobiet Korony, Rusi i Litwy.

Zachęcała kobiety i nawoływała do tego, aby się kształciły i były świadomymi obywatelkami, aktywnie kształtującymi rzeczywistość społeczną:

„Oświata i nauka wskazują matkom i żonom jasno ich obowiązki względem rodziny, czynią ją rozumną i wychowawczynią młodszych pokoleń i uświadomioną obywatelką (...). Dziś kobieta uważana jest na równi z mężczyzną za członka społeczeństwa i obywatelką narodu. Źle czyni kobieta, która uchyla się od swych obowiązków społecznych, która nie stara się o odpowiednią stanowi swemu oświatę – i ta, która gardzi jakąkolwiek pracą⁶.”

I tutaj widać podobieństwo do poglądów Elizy Orzeszkowej, która w broszurce *Kilka słów o kobietach* domaga się rzetelnej edukacji kobiet, krytykuje przykrawanie kobiet do jednego wzorca, który powoduje, że stają się one kompletnie bezradne społecznie:

„(...) od klątwy wiecznego niemowlęstwa i anielstwa, od wypatrywania z cudzej ręki kawałek powszedniego chleba, od wiecznego zamykania przed nimi dróg poważnej

⁴ E. Orzeszkowa, *Pismo Elizy Orzeszkowej do sióstr Ślązaczek*, wydane w formacie ePUB przez imprit sp. z o.o, 2010, ss.7-8.

⁵ Pojęcia transgresji używam tu w znaczeniu o jakim pisze Józef Kozielecki, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, biblioteka psychologii współczesnej, PWN, Warszawa 1987.

⁶ Nauka i praca domowa, „Rodzina” 1905 nr 17, cyt. za Irena Socha, tamże, s. 145.

i użytecznej pracy, mają i winne emancypować się kobiety ⁷.”w 1873 roku ukazała się powieść Orzeszkowej „Marta” podejmująca właśnie tematykę niezależności kobiet. W tym czasie Omańkowska ma dopiero 14 lat, ale być może przeczytała tę książkę później?

W 1900 roku Omańkowska stała się powszechnie znana, a stało się tak za sprawą wyroku sądowego, który skazywał ją na trzy dni więzienia za nieprawne nauczanie dzieci szkolnych polskiego czytania i pisanie oraz rozdawanie elementarzy. Omańkowska przesiedziała trzy dni w poznańskim więzieniu, ponieważ – jak twierdziła nie miała pieniędzy na zapłacenie grzywny, a być może miała nadzieję, że w ten sposób bardziej przysłuży się sprawie polskiej. I rzeczywiście tak się stało. Zewsząd zaczęły napływać do niej listy i telegramy – „wyrazy hołdu” – złożył jej Jan Kasprzowicz w telegramie przysłanym ze Lwowa. Kobiety z Górnego Śląska przesłały jej „wyrazy uznania i czci głębokiej”. Gdy wychodziła z więzienia tłum witał ją owacyjnie, poznaniacy wręczali jej kwiaty, a w końcu młodzież wypręgå konie z powozu, którym jechała i niosła ją na ramionach przez ulice miasta. Kobieta niesiona przez tłum na ramionach, wśród kwiatów i okrzyków. Mimo że w tym czasie Omańkowska miała już 41 lat, taki obrazek to prawdziwy pochod Rewolucji – nic dziwnego, że władze niemieckie obawiały się jej. Prezydent poznańskiej policji powiedział o Janinie Omańkowskiej: „jest jedną z tych bezczelnych polskich politykujących kobiet, niezwykle zręczną w działaniu i w mowie, która wtyka swój nos wszędzie zakładając stowarzyszenia, pisząc broszury agitując, która przysporzy państwu pruskiemu wiele kłopotów⁸.”

W 1902 roku Janina Omańkowska przyjechała na Śląsk. Zamieszkała w Bytomiu w kamienicy przy ulicy Piekarskiej. W tym czasie istniało już w mieście Towarzystwo Kobiet założone przez Teodorę Dombek, także Wielkopolankę. Już w 1903 Omańkowska została członkinią Zarządu Towarzystwa. Aby określić jej działalność na Śląsku można użyć tylko jednego określenia – potężna. Zakładała nowe koła, uczestniczyła w wiecach, wygłaszała przemówienia i pogadanki. W Bytomiu założyła Stowarzyszenie dla Dziewcząt „Sobótka”, w ramach którego śpiewano pieśni narodowe i patriotyczne. Znajomość i wykonywanie tych pieśni uważała Omańkowska za jeden z najlepszych sposobów wychowania patriotycznego. Dlatego też opracowała i wydała „Śpiewniczek dla dziatwy polskiej”. Założyła bytomski oddział Towarzystwa Czytelni Ludowych, to dzięki niej powstało na Śląsku wiele bibliotek i czytelni, które były zamykane przez policję jako szkodliwe dla państwa pruskiego. Z uporem głosiła potrzebę kształcenia i wychowania obywatelskiego kobiet. 8 maja 1904 roku podczas wielkiego wieceu kobiet w Bytomiu wygłosiła przemówienie poświęcone wykształceniu kobiet. Ponadto przyjęto wówczas rezolucję wzywającą kobiety do prenumeraty i czytania czasopism polskich. Omówiono także sprawy związane z nauczaniem dzieci języka polskiego, przyjmowaniem sakramentów i przygotowaniem do ich przyjęcia dzieci w języku polskim oraz nadawania dzieciom polskich imion. Wiece ten z powodu wielkiej siły oddziaływania, że by nie powiedzieć – rażenie wywołał ogromne niezadowolenie władz, był szeroko dyskutowany i omawiany w pruskiej prasie. Te emancypacyjne działania to meta transgresje, a więc takie przekraczanie granic, które poszerzają obszar i możliwość czynów transgresyjnych innym osobom. To dzięki

⁷ E. Orzeszkowa, *Kilka słów o kobietach*, Lwów 1873, s.8.

⁸ Cyt. za Irena Socha, tamże, s. 145.

zwiększeniu obszaru swobody, człowiek może podejmować czynności ekspansywne i twórcze, transgresja emancypacyjna staje się więc niezbędna dla innych działań. Jak pisze Kozielecki – „skutecznym rodzajem walki o wolność może być również intencjonalne zwiększenie indywidualnej wiedzy i rozbudowywanie struktur poznawczych”⁹. Zarówno Omańkowska, jak i Orzeszkowa postulując kształcenie kobiet i działając na rzecz powstania walczą w dwójnasób i walczą o wolność dwojakiego rodzaju – narodową i społeczną dla kobiet. A więc – emancypacja i wolność! A może emancypacja = wolność? „Wolność jest koniecznym warunkiem wychodzenia poza to czym człowiek jest i co posiada. Można powiedzieć, że transgresja to zrealizowana wolność.” – twierdzi Kozielecki¹⁰.

Omańkowska była nie tylko emancypantką i działaczką, ale także niezwykle sprawną propagandzistką. O jej pracy dziennikarskiej mówiło się z wielkim uznaniem, była redaktorem z misją, który potrafi w swoich tekstach przemycać narodowe treści: „Prawdziwą sztuką było wówczas wskazywanie i rozpisywanie się w gazecie o zadaniach ludu polskiego w taki sposób, aby zachować konieczną ostrożność wobec policji i sądu, a jednak być zrozumianą przez lud polski. Potrafiła to w znakomity sposób Janina Omańkowska, a czyniła to w głębokim przekonaniu, że lud polski zginąć nie może, a Polska zmartwychwstać musi”¹¹.

Podczas pierwszego powstania śląskiego Janina Omańkowska zorganizowała u siebie w domu zbiórkę odzieży i żywności dla powstańców i ich rodzin. Potem jeszcze wielokrotnie pisała na łamach „Katolika” żarliwe prośby o pomoc powstańcom. Nieustannie organizowała, pisała, przemawiała i nawoływała. Zależało jej na takim zorganizowaniu ruchu kobiecego, żeby wyszkolić swoje następczynię, które potem będą już działały same. Na Górnym Śląsku wymagało to sporej pracy, bo – inaczej niż w Wielkopolsce – w działania te trzeba było wciągnąć kobiety z ludu. Znaczenie tej pracy było nie do przecenienia, ponieważ uczestnictwo w organizacjach stanowiło swoistą emancypację kobiet, podnosiło ich pozycję społeczną i pozycję w rodzinie. Wszystkie zjazdy i wiece organizowane i współorganizowane przez Omańkowską miały niezwykle i uroczystą formę, wszystko odbywało się w podniosłej atmosferze. Kobiety doceniały jej pracę i zaangażowanie i wybierały ją na przewodniczącą organizacji.

Janina Omańkowska przygotowywała swoje wystąpienia tak, aby zainteresować słuchaczy, często odwoływała się do historii Śląska. Na wiecu w 1907 roku w Katowicach, dotyczącym między innymi zapewnienia dzieciom polskim nauki religii w języku ojczystym nawiązała do obrony Żor przed husytami w XV wieku, w której brały udział kobiety. Omańkowska przedstawiła je jako wzór patriotek dla współczesnych kobiet. Podczas tego wiecu doszło również do zatargów z policją, która chciała przerwać zebranie, gdy Omańkowska wspomniała o wyborach. Wtedy ona obiecała, że więcej tego nie zrobi. Jednak ostatecznie wiec został przerwany, a Omańkowską oskarżono o podburzanie do nieposłuszeństwa wobec rozporządzeń władzy i postawiono przed sądem. Tym razem sąd uniewinnił ją i innych oskarżonych.

⁹ Józef Kozielecki, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, biblioteka psychologii współczesnej, PWN, Warszawa 1987, s. 73.

¹⁰ Józef Kozielecki, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, biblioteka psychologii współczesnej, PWN, Warszawa 1987, s. 77.

¹¹ S.Ekhardtowa, tamże, s.2.

Działaczka z uporem i nieustraszenie prowadziła swoją społeczną działalność zarówno w sprawie kobiet, jak i sprawie narodowej. To między innymi dzięki niej ruch kobiecy na Śląsku stał się znaczącą siłą polityczną. W 1921 roku odbył się wielki zjazd delegatek Związku Towarzystw Polek w Gliwicach zorganizowany przez Omańkowską przy współpracy z Sekcją Towarzystw Kobiety przy Polskim Komisariacie Plebiscytowym. Po raz kolejny Janina Omańkowska została przewodniczącą i odznaczona za służbę narodową, a podczas zjazdu przemawiał Korfanty. Natomiast Wielkopolanki ufundowały dla Związku sztandar, który został poświęcony, a kobiety przysięgały na niego, że będą głosować za przyłączeniem Śląska do Polski.

W czerwcu 1922 roku do jej mieszkania, które zajmowała ze swoją przyjaciółką również działaczką społeczną i narodową - Bronisławą Walczakówną wtargnęła bojówka niemiecka, zmuszając kobiety do opuszczenia mieszkania i miasta. Omańkowska chciała zostać w Bytomiu, dlatego jak zwykle zaczęła działać, starała się poruszyć wszelkie władze – burmistrza Bytomia, władze francuskie i policję. Niestety nigdzie nie otrzymała pomocy i musiała wyjechać do Królewskiej Huty (Chorzowa). Oczywiście nie zaprzestała swojej działalności. W 1922 roku z ramienia chrześcijańskiej demokracji została wybrana do Sejmu Śląskiego z okręgu Świętochłowice – Lubliniec – Tarnowskie Góry. Była Marszałkiem Seniosem i to jej przypadł zaszczyt otwarcia pierwszych obrad. Jej przemówienie odbiło się szerokim echem w całej europejskiej prasie – Janina Omańkowska jak zwykle poruszyła serca i umysły słuchaczy:

„Obyż serca nasze przepełnione były duchem zgody, może nawet jeśli będzie trzeba duchem ofiary i zrzeczenia się, a to dlatego, aby prace tego sejmiku Śląskiego były jak najobfitsze w owoce dla dobra tej ludności, którą reprezentuje dla dobra tej krainy, dla naszej cenniejszej Ojczyzny, którą przedstawiamy i dla chwały i dla dobra naszej szerszej ojczyzny Polski”¹².

Jej przemówienie było kilkakrotnie przerywane brawami, a w pewnym momencie posłowie stali z ław i wydawali okrzyki: „Niech żyje Polska!”.

Pierwsza sejmowa mowa Omańkowskiej jest świetnie skonstruowana pod względem retorycznym, jest prosta, ale posługuje się różnymi środkami stylistycznymi, sądząc po zapisanych w stenogramie reakcjach posłów trafiała w serca i emocje słuchaczy.

W sejmie pracowała w komisji do spraw szkolnictwa oraz oświaty dorosłych. Była pierwszą ślączką, która otrzymała najwyższe polskie odznaczenie – Krzyż Kawalerski Orderu Polonia Restituta.

Janina Omańkowska zmarła 24 VIII 1927 roku. Jej pogrzeb był taki jak wiece, które organizowała, przybyły tłumy ze wszystkich stron Polski, delegacje organizacji społecznych, przedstawiciele Sejmu Śląskiego wraz z marszałkiem Konstantym Wolnym, obecny był także Wojciech Korfanty, który wygłosił przemówienie, nazywając Omańkowską „jedną z najświatlejszych postaci Śląska”.

Była więc Omańkowska „jedną z najświatlejszych postaci Śląska” „niewiastą opatrnościową” i „rozpolitykowaną beczelną kobietą, która miała przysporzyć państwu pruskiemu wielu kłopotów”. Nawoływała kobiety, aby się kształciły, działały społecznie i dbały o rozwój swój i swoich dzieci, aby były świadomymi matkami i obywatelkami.

¹² Przemówienie Janiny Omańkowskiej w Sejmie Śląskim, „Katolik”, 1922.

Głosowała w Sejmie Śląskim za ustawą celibatową, która zakazywała zamężnym kobietom wykonywać zawód nauczycielki. Sama nie założyła rodziny, mieszkała ze swoją przyjaciółką Bronisławą Walczakówną. Nieugięta, walcząca, charyzmatyczna, pracowita, utalentowana, inteligentna, mądra, pomocna, wrażliwa i silna, błyskotliwa, sprytna. Była niewątpliwie imponująco wspaniała. Niepodległa. Przez długi czas zapomniana, teraz powraca w herstorycznej narracji i przywodzi na myśl fantazmat kobiety walczącej, rebeliantki, który obecnie nabiera kształtów. Widać to na przykładzie memu stworzonego przez artystkę Martę Frej.

Wydaje się, że postać Janiny Omańkowskiej zyskuje miejsce nie tylko w historii, ale także w obrębie kultury popularnej (mem ten został opublikowany na fejsbooku). Tym samym dołącza do wojowniczek, które istnieją na pograniczu światów - historii i opowieści, i które przeradzają się w niezależny byt fantazmat¹³, wyobrażenie – rewolucji wolności jako kobiety - jak na przykład Emila Plater. Else Croner¹⁴ – niemiecka badaczka tak pisała o polskich kobietach:

„Zmienne losy kraju znalazły głęboki oddźwięk w duszy kobiety i wytworzyły swoisty typ społeczny, a świadczy o tym dzisiaj silenie rozbudzony w Polsce ruch kobiecy. Słynne jest bohaterstwo Polek np. kobiety patriotki – Emilia Plater i jej udział w powstaniu narodowym; w dziedzinie nauki znane jest nazwisko Curie-Skłodowskiej¹⁵.

Można tutaj dołączyć zarówno Omańkowską, jak i bardziej znaną Orzeszkową. Oto postaci, które wpisują się w wizerunek walecznej, niezależnej i samodzielnej kobiety, odważnej buntowniczką, która dokonuje czynów transgresyjnych.

Bibliografia:

1. Croner E., *Nowoczesne wychowanie dziewcząt*, Księgarnia R. Schweitzera, Lwów 1937
2. Goik M., E.Horwat, I Kuhnel, *Kobieta w dziejach i współczesności* Bytomia, Bytom, 2011.
3. Goik M., *Kobiety w literaturze*, Bielsko-Biała - Warszawa, 2010.
4. Janion M., *Kobiety i duch inności*, Warszawa, 1996.
5. Janion M., *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991.
6. Kozielecki J, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, biblioteka psychologii współczesnej, Warszawa 1987.
7. Orzeszkowa E., *Kilka słów o kobietach*, Lwów 1873.
8. Orzeszkowa E., *Pismo Elizy Orzeszkowej do sióstr Ślązaczek*, wydane w formacie ePUB przez imprit sp. z o.o, 2010.
9. *Udział kobiet w polskim ruchu narodowym na Górnym Śląsku i Śląsku cieszyńskim w XIX i XX wieku*, prac zbior. pod red. Heleny Karczyńskiej, Uniwersytet Opolski, Opole 1996

¹³ Maria Janion definiuje fantazmat jako różnego rodzaju wyobrażenia, obrazy, tematy emocjonalne, urojenia, mistyfikacje, marzenia i iluzje. Fantazmat uzyskuje swój status w „rzeczywistości psychicznej” jako szczególnej formie egzystencji, ma on jednak trwałe konsekwencje w obrębie rzeczywistości. Taki status ma wyobrażenie rewolucji-wolności jako kobiety. Zob. M. Janion „Projekt krytyki fantazmatycznej” Warszawa, 1991 oraz „Kobiety i duch inności”, Warszawa 1996.

¹⁴ Else Croner urodziła się w Bytomiu i podobnie jak Omańkowska spędziła tu część życia. W swojej pracy naukowej zajmowała się pedagogiką i psychologią dziewcząt i kobiet. Jej książki były tłumaczone na wiele języków i stanowiły podręczniki w szkołach nauczycielskich.

¹⁵ E. Croner „Nowoczesne wychowanie dziewcząt”, Księgarnia R. Schweitzera, Lwów 1937, s.14

3. SENSUALNOŚĆ W NOWEJ PROZIE POLSKIEJ PO 1989 ROKU

Anna Puzio

Uniwersytet Rzeszowski

Abstrakt: Przedmiotem artykułu jest obecność kategorii sensualności w nowej polskiej prozie po 1989 roku. O tym zjawisku chcę mówić w kontekście dwudziestowiecznej powieści oraz prozy (e)migracyjnej. Co ważne, istota tego umiejscowienia zawiera się w wyrażeniu specyficznego stosunku do nowej, obcej, a przez to osobiwej rzeczywistości. Przeżycia bohaterów pozostają nieustannie rozbudzone sensorycznym kształtem poznawanego, ich dotychczasowa wiedza i doświadczenie zostają w zsubiektywizowany sposób skonfrontowane z obcością. Sensualność w prozie (e)migracyjnej (przed rokiem 1989 akcentująca sytuację emigranta, budującego własną tożsamość od nowa), w powieściach lat 90. przewijała się w opisach życia Polaków i ich nierzadko trudnych doświadczeń.

Przełom, jaki dokonał się na początku 1989 roku był związany z szeregiem zmian w Polsce: odzyskanie niepodległości, zniesienie cenzury, jak również powstanie wolego rynku – zjawiska te miały wpływ nie tylko na kształt powstającej literatury, ale także krytyki literackiej, rozproszonej i stojącej przed „kłopotliwą wolnością wyboru”¹, związanego z narastającą liczbą nowych tytułów, autorów, grup, czy też generacji².

Wspomniany przełom, będący krytyczną reakcją na formalno-ideowe dominanty literatury lat 1976-1989, znacząco wpłynął na dokonania literackie wielu autorów tak zwanych „książek pierwszych”³. Szczególne zainteresowanie prozą lat 90., przejawiające się w rozgłosie, nagrodach, wywiadach oraz licznych recenzjach i publikacjach były odpowiedzią na nadzieje krytyki tego czasu. Entuzjastyczne przyjęcie i zwrot ku utworom powstałym w tym okresie wyznaczają granicę w dziejach literatury, stanowią o rodzącym się początku. Przemysław Czapliński w książce *Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976-1996* wspomina nazwiska najchętniej czytanych i nagradzanych pisarzy, autorów debiutanckich książek, których twórczość przyjęto jako spełnienie oczekiwań. Urzeczywistnieniem tych nadziei stały się utwory wyróżniające się innością, a więc pozwalające na uchwycenie zmian w dziejach literatury, autorstwa między innymi: Pawła Huellego, Tomka Tryzny, Jerzego Pilcha, Olgi Tokarczuk, Manueli Gretkowskiej, ale także Izabeli Filipiak, Krzysztofa Myszkowskiego i Janusza Rudnickiego⁴.

¹ M. Urbanowski, *Oczyszczenie. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*, Kraków 2002, s. 311.

² Maciej Urbanowski określa sytuację, w jakiej znalazła się krytyka literacka po 1989 roku rozproszeniem instytucjonalnym, komunikacyjnym i metodologicznym, por. M. Urbanowski, *dz. cyt.*, Kraków 2002,

³ Takim sformułowaniem posłużył się Przemysław Czapliński, wskazując na pisarzy, których debiutanckie utwory zostały przyjęte „jako książki warte wyróżnienia, bo nowe, i jako książki, które pozwalają dostrzec zmiany w dziejach literatury”. Autor dodaje, iż oczekiwanie na zmianę oraz nowość sprzyjało pośpiesznemu wynajdowaniu dowodów na przyjście wyczekiwanego momentu. Zob. P. Czapliński, *Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976-1996*, Kraków 1997, s. 109.

⁴ Należy jednak podkreślić, iż wspomniane debiuty nie przez wszystkim zostały przyjęte równie gorliwie. Pewien dystans oraz sceptycyzm w podejściu do tego, co przyniosła nowoczesność do Polski i związane z nią przemiany cywilizacyjne w efekcie spowodowały negatywne oceny – gdyż pragnienie nowego wynikało przede wszystkim z niezgody na zastany, zdegradowany obraz tradycji; gdzie „nowe” oznacza nostalgię za dawnymi czasami, w których aktualnie odnajduje się jedynie formy puste i karykaturalne.

Zanurzenie autorów współczesnych w żywym biegu społecznym świadczy niezaprzeczalnie o ich statusie, byciu wytworem rzeczywistości, w sposób bezpośredni komentującym współczesną historię. Warto dodać, iż debiuty lat 90., jako że powstawały w okresie szczególnym dla literatury polskiej, w wymowny sposób podejmowały wysiłek kształtowania jej nowego oblicza ale także akcentowały ciągłości literatury oraz odniesienie się do tego, co stanowi jej tradycję⁵. Autor monografii *Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976-1996*, mając na uwadze wyróżniki literatury sprzed 1989 roku, „mieszczącej się w rozmaitych odmianach antyfikcji (...): afabularności, protokolarności, etyczności i prezentyzmu”⁶ nazywa zastany układ literacki „paradoksem z b ę d n e j k o m u n i k a c j i”. Odpowiedzią debiutantów stała się zatem krytyka „uwięzienia w oczywistości i w dosłowności”⁷, realizowana na łamach książek, charakteryzujących w sposób dobitny sytuację owej zbędnej komunikacji oraz uprzywilejowania jednoznaczności i bezpośredniości. Otóż afabularność zastąpiono nieskrępowaną konfabulacją, wymodelowany język protokolarny substytuował język intensywnie zmetaforyzowany, nieprzejrzysty, skupiony na sobie. Etyzm zastąpiono mnogością etyk, znajdujących realizację w obrazoburstwie i immoralizmie, co skutkowało wykształceniem się tak zwanej „moralności bez etyki”⁸.

Do najważniejszych przekształceń, jakie dokonały się w sferze literackości, należy wymienić metafikcję i związane z nią: powrót fabuły oraz nieepicki model prozy. Stały się one wynikiem wyznaczonych w tym czasie celów literatury, koncentrujących się wokół przedstawienia świata, siebie oraz zaproponowania nowej formy, do których realizacji koniecznością stało się posłużenie kategoriami sensualnymi, wskazującymi i akcentującymi nieoczywiste sensy widzianego, dotykanego, wyczuwanego, słyszanego, a dzięki temu wnikliwie poznanego.

W wyniku zauważalnej zmiany w nastawieniu pisarzy do historii rozpoczęto ekspansję tematów trudnych, uwikłanych, dotyczących między innymi tematów polsko-żydowskich. Autorzy takich utworów wiedzę czerpali z opowieści ustnych lub badając odpowiednie źródła. Do grona powieści tworzonych z myślą o pisaniu historii „na nowo” oraz zachowaniu dbałości o prawdę historyczną przynależą między innymi prozy: Hanny Krall *Sublokator*, Henryka Grynberga *Drohobycz*, *Drohobycz* czy też Marka Bieńczyka *Tworci*. Kolejnymi kwestiami, poruszonymi w twórczości prozatorskiej tego czasu, stały się wspomnienia

⁵ Maciej Urbanowski, pisząc o prozie współczesnej, nawiązuje do naszej wiedzy i stosunku wobec Dwudziestolecia oraz „wpisywania się”, czerpaniu nowoczesności z jego osiągnięć: „Rok 1989 pozwolił więc na przypomnienie wielu postaci, wydarzeń, zjawisk, które w okresie PRL były często bądź to całkowicie przemilczane, bądź ukazywane w fałszywym świetle. To bardzo ważne, ale chyba nie wystarczające, bo rzecz nie tyle na – mechanicznym jak to się teraz często dzieje – uzupełnieniu „białych plam” i doklejaniu nowych rozdziałów do starych książek, albo li-tylko skorygowanie, a tym bardziej przeciwstawienie się czarnej legendzie Dwudziestolecia z czasów PRL. Ważniejsze wydaje mi się nie tyle dopisanie się, ile wpisanie się w Dwudziestolecie, a więc takie odczytanie jego ducha – ukrytego w biografii, książkach, czynach z tamtej epoki – które pozwoliłyby dostrzec w tamtym okresie twardy i mocny fundament, na jakim winniśmy budować współczesną Polskę”, por. M. Urbanowski, *Oczyszczenie. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*, Kraków 2002, s. 10, 11.

⁶ P. Czapliński, *Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976-1996*, Kraków 1997, s. 110.

⁷ Tamże, s. 111.

⁸ Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, cyt. za P. Czapliński, *Ślady przełomu...*, s. 112.

więźniów, próba „odczarowania” problematyki dotąd niepodejmowanej, czego przykładem są: *I Bóg o nas zapomniał* Andrzeja Kalinina, *Błękitne śniegi* Piotra Bednarskiego, a nawet *W czerwieni* oraz *Sny i kamienie* Magdaleny Tulli, w których autorka dokonuje uniwersalizacji historii. Snując przywołane wątki nie sposób pominąć obecnych w nich odniesień do sensualnego percypowania, w narracji nabierającego konstytutywnego znaczenia.

O obecności sensualności w nowej polskiej prozie po 1989 roku możemy mówić w kontekście dwudziestowiecznej powieści oraz prozy (e)migracyjnej. Jak zaznaczyłam już wcześniej, istota tego umiejscowienia zawiera się w wyrażeniu specyficznego stosunku do nowej, obcej, a przez to osobiwej rzeczywistości. Przeżycia bohaterów pozostają nieustannie rozbudzone sensorycznym kształtem poznawanego, ich dotychczasowa wiedza i doświadczenie zostają w zsubiektywizowany sposób skonfrontowane z obcością. Sensualność w prozie (e)migracyjnej (przed rokiem 1989 akcentująca sytuację emigranta, budującego własną tożsamość od nowa), w powieściach lat 90. przewijała się w opisach życia Polaków i ich nierzadko trudnych doświadczeń. W powieści *Szczurojorczy* Edward Redliński kreśli obraz Polaków, których życie na obczyźnie porównuje do życia szczurów. Malowniczo nakreślone postaci, siła oddziałujących na zmysły wydarzeń, wpisują się w nurt powieści, prezentujących odmienny obraz emigranta, wyczulonego na właściwości Innego – którego pierwsze wyraźne rysy zostały nakreślone przez Bronisława Świdorskiego, autora między innymi *Słowa obcego* oraz *Asystenta śmierci*. Losy Polaków, opis ich poczynąń w obym kraju, wydobywany mocą sensualnych nawiązań do barw, zapachów, dźwięków miejsc i ludzi, w nowej prozie przywołują także Krzysztof Maria Załuski w *Tryptyku bodeńskim*, Janusz Rudnicki w *Można żyć* oraz Piotr Siemion w *Niskich łąkach*. Inną kategorią powieści, wydawanych po roku 90. stanowią historie burzące mit Polaka-patrioty, podejmujące rozrachunek z opozycją, świadczących o nieumiejętności życia w wolnym kraju, czego przykładem jest *Spis cudzołóżnic* Jerzego Pilcha, *Choroba więzienna* Janusza Andermana, jak również *Cholerny świat* Janusza Rudnickiego. Fonizacja narracji w istotny sposób wpływa na bohaterów, co wyraża fragment powieści *Panna Nikt* Tomka Tryzny:

Podnosi ręce i, rozcapierzając palce, trzyma je długą chwilę nieruchomo. Opuszcza je, czegoś tak dotyka i rozlega się muzyka. Muzyka, ale nie muzyka. Jakby wrzeszczały ptaki. Nagle przestają wrzeszczeć.

Coś piszczy cicho.

Teraz już głośno, aż uszy bołą. Skądś, z daleka, dobiega coś innego, prawdziwa muzyka. Bardzo cicha, jakby za oknem płynęła. Już coraz głośniejsze przez pisk się przebija, już do pokoju wpływa, falami. Już wszędzie jest jej pełno. Och, jak pięknie teraz gra.

Aż tego piękna nie mogę wytrzymać. Cała zdrętwiała zaciskam powieki. Och, co to się ze mną dzieje? Ach, gdzie ja jestem, jeśli tu mnie nie ma?

I nie mam jak oddychać, wszędzie muzyka, zaraz się utopię w tych falach, w tej napływającej i napływającej na mnie muzyce. Ile jeszcze wytrzymam bez oddechu? Łapę powietrze, ale zamiast powietrza w moje ciało wnika świecąca się jasność.

Świecę się cała jak ogromna żarówka.

Stoję na wysokiej górze i we mgle błękitnej świecę się. Nic nie widzę, własną tylko jasność. Tak mi tu jasno, kryształowo słodko.

Żeby tak było zawsze, żeby już nie wracać.

Ale dokąd? Nic już nie pamiętam, tylko to jedno, że od zawsze tu byłam. I jestem. (...)
Szast prast, coś mnie porwało. Tęczowym bąbelkiem lecę przez powietrze. Och, jakie ono słodkie. Nie wiem sama, czy bardziej słodkie ono, czy bardziej przezroczyste. Gwiazdeczki moje, iskiereczki. Perełki najdroższe, koraliczki! Tu jestem! Ratujcie mnie, złapcie mnie, bo spadam. Spadam szklista cała.
Spadam, spadam...
Wzniosłam się jeszcze, ale już znów spadam, do ziemi spadam. Na ziemię⁹.

Muzyka w przytoczonym fragmencie odsyła niejako do sfery imaginacji, pozwala śnić na jawie. Bohaterka powieści poznaje siłę słyszanych dźwięków, wsłuchana odczuwa całym ciałem jej tony i brzmienia. Percypowanie nie ogranicza się do uczestnictwa jedynie słuchu, a poszerza pole odczuwania o inne zmysły i prowadzi do ich syntezy, tworząc tym samym wyjątkowy nastrój.

Ulotność i nieokreśloność wrażeń olfaktorycznych utrudniają podjęcie literackiej charakterystyki. W dodatku pojawiają się w formie pojedynczych wrażeń, które, pomimo uwarunkowania kulturowego, nie sposób jednak rozpoznać bez empirycznego doświadczenia odbiorcy. Kontekst kulturowy, zawarty w odniesieniu do ilustruje fragment *Innych rozkoszy* Jerzego Pilcha:

– Pastor mówił – odpowiedź Kohoutka była odpowiedzią lęklivego ucznia stojącego przed surowym nauczycielem – Pastor mówił, że każdy przedmiot posiada swój zapach i swoją woń. (...) Dalej Pastor mówił, że są przedmioty, które wchłaniają w siebie zapach, jak na przykład szata człowieka. Szata człowieka i zatrzymuje go. (...) Dalej Pastor mówił, iż winniśmy wchłaniać w siebie słowo boże i zatrzymywać je w sobie niczym szata zatrzymująca...

– Milczeć! – ryknęła matka. Nie będziesz mi tu bluźnić, bluźnierco jeden! Dalej Pastor mówił o duszy – teraz mówiła ciszej, ale ze swoiście jadowita rzeczowością. – Pastor mówił, że więcej niż szata wchłania w siebie wszelki zapach dusza. Nie słuchałeś, boś musiał na ten strych przekłuty lecieć. Pastor mówił, że dusza jest chciwa i pije jak gąbka, i wchłania wszelkie nałogi ciała, i że prawdą są słowa: w zdrowym ciele – zdrowa dusza. A jaka jest twoja dusza? – ryknęła znowu. – Jakie jest twoje ciało? Dlaczego je plugawisz? (...)

– Czuć cię, cały śmierdzisz plugastwem. Tak – dodała z namysłem – szata wchłania w siebie zapach człowieka¹⁰.

Wrażenia smakowe przyczyniają się do pełniejszego poznania nowej kultury, zdobycia wiedzy na jej temat poprzez intelektualny i cielesny kontakt, czego dowodzi fragment powieści Marka Bieńczyka:

Mam słabość do gruszek, choć detektyw Marlowe preferował pomarańcze, uwodzi mnie w nich obfitość dołu po mizerii górnych dróg oddechowych, żaden znany mi owoc nie ma tej śmiałości kształtu, tej nierównowagi jakże życiowej, jakże ludzkiej, wszystkie inne są banalnie okrągłe czy wydłużone, we wszystkich punktach takie same, a nie na podobieństwo nasze. (...)

⁹ T. Tryzna, *Panna Nikt*, Warszawa 1995, s. 59-60.

¹⁰ J. Pilch, *Inne rozkosze*, Poznań 1995, s. 35-36.

Staruszka wyczuwała mnie, opowiedziała, gdzie była rodzona i kim byli rodzice, i regulaminowo napełniła kieliszek, paszportu nie musiałem pokazywać¹¹.

Smak oddziałuje na stany uczuciowe, na które z kolei wpływają procesy wegetatywne; „smaczne jedzenie wzmacnia dobre samopoczucie – niesmaczne obniża poczucie zadowolenia. Stąd w obyczajowości łączenie momentów uroczystych, ważnych życiowo z ucztowaniem – nawet pogrzeb kończy się stypą”¹².

Warto w tym miejscu wskazać dokonania, rodzaj przekształceń, na gruncie literatury po 1989 roku, w których sensualność, nakierowana na charakteryzowanie i interpretowanie doświadczenia, znajduje swój wyraz. Reakcją nowej prozy na dotychczasowe ujęcia literackie było nadanie utworom metafikcyjności¹³, która rozwinęła się w dwóch kierunkach: fabularności oraz nieepickiego charakteru. W obszarze wyodrębnionych tendencji uwypukliły się gatunki, a także powstały powieści, realizujące strategię pastiszową i sylwiczną oraz poetycki model prozy. Twórcy posługujący się pastiszem korzystali i kwestionowali wyznaczniki fabuły: konwencje, sztuczność, wymóg budowania fabuły, powieści. Powrotowi fabuły towarzyszyły refleksje odkrywające sens rzeczywistości, kierowanie się nieskrępowanym zmysłem, a przede wszystkim mnogość wydarzeń. Snucie wątków dotyczących postawy wobec nieznanego czy konfliktu racjonalnego i irracjonalnego przywołuje pytanie o obecność i stopień intensyfikacji zmysłowości. O kształcie sensualnej percepcji, intensyfikującej się w kontakcie z ożywczym nurtem fabularnym, decydują powieści: *Weiser Dawidek* Pawła Huellego, *Panna Nikt* Tomka Tryzny, *Podróż Ludzi Księgi* Olgi Tokarczuk, ale też *Biały kruk* Andrzeja Stasiuka, *Hanemann* Stefana Chwina czy *Absolutna Amnezja* Izabeli Filipiak. Prozę nieepicką charakteryzowała nieciągłość zdarzeń, przypadkowość narracyjna, stosowanie środków poetyckich, bazowanie na skojarzeniach. Do wydobycia wspomnianych wyznaczników w różnym stopniu przyczyniły się kategorie sensualne wzroku, dotyku, smaku i zapachu. Nieepicki rys nadawały powieściom literackie i językowe zapożyczenia oraz wyprowadzenie całości z jednej metafory, czego dają wyraz powieści: *Terminal* i *Tworki* Marka Bieńczyka, *Fraktale* Nataszy Goerke, *Inne rozkosze* Jerzego Pilcha. Kolejną cechą, charakterystyczną dla nieepickiego modelu prozy, jest sposób nagromadzenia form i organizacji tekstu, nasyconego metaforami i symbolami, które w odbiorze egzekwują niespieszne tempo czytania, gdyż każde słowo jest nieodzowne. Ten rodzaj dyscypliny czytelniczej konieczny jest w kontakcie z między innymi powieścią *Sny i kamienie* Magdaleny Tulli:

Mniejsze całości łatwiej ogarnąć wzrokiem. Każde z dopełniających się miast unosi się swobodnie w przestrzeni, tak samo nieważkie i bezcielesne jak obraz w kalejdoskopie. Nie są połączone żadnymi rurami ani kablami, którymi mogłaby przepływać substancja lub

¹¹ M. Bieńczyk, *Terminal*, Warszawa 1998, s. 41-42.

¹² M. Gołaszewska, *dz. cyt.*, s. 18.

¹³ Posługuję się terminem „metafikcyjności”, zaproponowanym przez Przemysława Czaplińskiego. Badacz stawiał ukutą „metafikcyjność” obok określeń już funkcjonujących: „metaprozy” R. Scholesa, „surfikcji” R. Federmana, a także „hiperfikcji” J. Carolla. Warto zaznaczyć, że wszystkie „implikują prozę samoświadomą, powracającą do konwencji, zintelektualizowaną. Różnice: pojęcie metafikcji w stosunku do propozycji Scholesa jest szersze, w stosunku do Federmana nie zawiera skojarzeń z surrealizmem i nie zakłada konieczności eksperymentowania.”, por. P. Czapliński, *dz. cyt.*, s. 115.

energia. Ani nie powstają, ani nie znikają, ani nie przemieniają się jedno w drugie. Istnieją każde dla siebie i w sobie zamknięte –i nigdy nic się w nich nie zmienia¹⁴.

Intencja snucia opowieści oraz posługiwanie się w głównej mierze środkami pobudzającymi ludzkie *sensorium* cechują w szczególny sposób powieści *Białe klisze*, *Uczty i głody* oraz *Pałac Cezarów* Zyty Rudzkiej. Sensualność, wyrażoną w trzech pierwszych utworach pisarki, traktuję jako formę światopoglądowej ekspresji. Badanie wybranych powieści skupiać się będzie na scharakteryzowaniu sposobu konstruowania świata przedstawionego, w którym kategorie sensualne poprzez wieloznaczność ujęcia i transgresje finalnie doprowadzają do osobliwych wniosków. Siła sensorycznych obrazów intensyfikuje materialno-cielesną stronę świata – postaci Rudzkiej nie tylko są pobudzane, poruszane mnogością skrywanych i ujawnianych pragnień, ale również nieustannie ulegają potędze żywiołu natury. Posługując się kategoriami sensualnymi, pisarka w mniejszych lub większym stopniu sięga do zagadnień związanych z biologizmem, materializmem, ale też ruchem i siłą witalną, które usilnie zmierzają do przekroczenia fizyczności zjawisk i odnalezienia odpowiedzi na pytania natury egzystencjalnej. Zmysłowość – osobliwe tworzywo koncepcyjne – jest dla twórczyni rodzajem odbicia, nośnika wewnętrznego świata odczuć człowieka, który dopiero w kontakcie z wrażeniem, bezpośrednim bodźcem, potrafi odkryć Prawdę. Sensualne doznania pozwalają na odmienne rozumienie substancji i poznania poprzez nadanie zjawiskom imaginacyjnych właściwości oraz przyznanie kreacyjnego wymiaru teatralności świata.

Postać kobiety w nowej polskiej prozie po 1989 roku zyskała nowe oblicze dzięki między innymi dokonaniom autorki *Białych kliszy*. Przyczyniły się do tego zajmujące szczególne miejsce zagadnienia dotyczące żywiołu kobiecości i statusu ontologicznego postaci kobiecych. Blisko związane z naturą, stawiane niejako na obrzeżach kultury, związane z ciągłym ruchem, przynoszącym niepewność i niejednorodność. Świat powieści Rudzkiej to świat kobiet, które łączy szczególna więź z naturą, zaświatami, tajemnicą. To one poprzez sensoryczne doświadczanie świata uczestniczą w na pozór niedostępnym misterium niewidzialnego, co z kolei umożliwia odmienne rozumienie substancji i poznania. W kobietach dokonuje się transgresja substancjonalnych dowodów na istnienie metafizycznych iluminacji.

Bibliografia:

1. Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
2. Bieńczyk M., *Terminal*, Warszawa 1998.
3. Czapliński P., *Opowieść o potrójnym wybuchu oraz Nieruchomienie centrum* [w:] tegoż, *Powrót centrali. Literatura w nowej rzeczywistości*, Kraków 2007.
4. Czapliński P., *Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976-1996*, Kraków 1997.
5. Czapliński P., Śliwiński P., *Przełom: warunki, oznaki, omamy* [w:] *Historia literatury 1976–1998: przewodnik po prozie i poezji*, Kraków 1999.
6. Dunin K., *Normalka* [w:] *Była sobie krytyka... Wybór tekstów z lat dziewięćdziesiątych i pierwszych*, oprac. D. Nowacki i K. Uniłowski, Katowice 2003.

¹⁴ M. Tulli, *Sny i kamienie*, Warszawa 1999, s. 79.

7. Gołaszewska M., *Estetyka pięciu zmysłów*, Warszawa-Kraków, 1997.
8. Hopfinger M., *Literatura między sztuką a komunikacją* [w:] *Obraz literatury w komunikacji społecznej po roku '89*, red. A. Werner, T. Żukowski, Warszawa 2013.
9. Jarzębski J., *Apetyt na Przemianę oraz Metamorfozy kanonu* [w:] tegoż, *Apetyt na Przemianę. Notatki o prozie współczesnej*, Kraków 1998.
10. *Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre'a Bourdieu*, red. G. Jankowicz, P. Marecki, M. Sowiński, Kraków 2014.
11. Miłosz Cz., *Życie na wyspach*, Kraków 1998.
12. Pilch J., *Inne rozkosze*, Poznań 1995.
13. Sławiński J., *Zanik centrali*, „Kresy” 1994, nr 2 (18) (przedruk [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. 5: *Przypadki poezji*, Kraków 2001).
14. Tryzna T., *Panna Nikt*, Warszawa 1995.
15. Tulli M., *Sny i kamienie*, Warszawa 1999.
16. Urbanowski M., *Oczyszczenie. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*, Kraków 2002.

4. FANTAZMATYCZNY ŻYWIÓŁ. W POSZUKIWANIU EPIFANICZNYCH TROPÓW (NA PODSTAWIE *UCZT I GŁODÓW* ZYTY RUDZKIEJ)

Anna Puzio

Uniwersytet Rzeszowski

Abstrakt: Rozważania zawarte w artykule skupiają się wokół kategorii: fantazmatu i epifanii zawartych w powieści *Uczt i głody* Zyty Rudzkiej. Epifanie Rudzkiej istnieją w autonomicznej formie jako pierwociny snutych wątków wydarzeń, ich ośrodki. Funkcjonują jako potencjalnie samowystarczalne opisy o charakterze epifanijno-ewokacyjnym. Charakterystyka wyłowionych z mimowolnej percepcji obrazów oraz egzystencjalnych empirii bytności i bliskości „innego” nadaje nowe znaczenie, przeobrażoną wymowę. Autorka *Pałacu Cezarów* koncentruje swoje prozatorskie rozważania na „wewnętrznych” losach człowieka; decydując się intencjonalnie na niekonkretność oraz aspołeczną i apolityczną formę wyводу, wikła swoich bohaterów w porządek egzystencjalno-metafizyczny. Rudzka pisze o odczuciach nieuchronności i impasowego konfliktu jednostki, wpisanych ściśle w porządek egzystencjalno-metafizyczny; ów wewnętrzny dysonans eskaluje wraz z postępującymi po sobie wydarzeniami i potęguje osamotnienie bohaterów.

Funkcjonowanie fantazmatu odbywa się w przestrzeni historycznej, społecznej, językowej oraz w świecie jednostkowego wnętrza. Osobliwa refleksja literaturoznawcza na temat fantazmatu zmierza do rozpoznania jego ontologicznego statusu¹, a więc szczególnego sposobu pojmowania światów: zbiorowego i jednostkowego, a także ich językowych reprezentacji. Wieloznaczność, dramatyczność rzeczywistości oraz trudności w jej uchwyceniu znamionują niemożność postawienia linii demarkacyjnej pomiędzy faktem i wyobrażeniem, duchem i ciałem czy też obecnością i nieobecnością².

Wizja kosmosu wyłaniającego się z *Uczt i głodów* przeniknięta jest fantazmatami i oniryczną aurą. Tęsknota, oczekiwanie na ożywienie, dokonujące się samopoznanie, ale też pokonanie uciążliwej powłoki teraźniejszości, intensyfikują się we wspomnieniach Olgi.

¹ Zob. *Fantazmaty i fetysze w literaturze polskiej XX (i XXI) wieku*, red. J. Wierzejewska, T. Wójcik, A. Zieniewicz, Warszawa 2011.

² We współczesnym dyskursie „fantazmat” postrzegany jest dwojście: jako pojęcie psychoanalityczne oraz jego wizja, która często nie jest powiązana z pierwotnym znaczeniem. Teoretyczne rozważania na temat fantazmatu stanowią przedmiot prac między innymi: Marii Janion (M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991.), Krystyny Kłosińskiej (*Fantazmaty. Grabiński. Prus. Zapolska*, Katowice 2004.), a także Jacka Kochanowskiego (*Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium tożsamości gejów*, Kraków 2004.). Autorzy ci podjęli wysiłek wyzyskania teorii Freuda do współczesnych badań literaturoznawczych oraz socjologicznych. Pojęciom fantazmatu i pozoru przygląda się Pierre Klossowski, badający filozofię Fryderyka Nietzschego: uznając go tym samym „za demistyfikatora, filozofa «wyrwywającego» ze zwyczajnych sposobów myślenia. Jednym z fikcjonalności”, zob. !!!!----- Istniejąc poza tekstem, fantazmat wytycza jego granice. Sztuka staje się sferą rozwoju: naturalne środowisko tworzą konwencje i metody odnoszące się do popędów, z czego wynika konieczność odrzucenia tych, „projektujących” fikcję, odbijających się w fantazmatach lub pozorze (rozbudowanej wersji pozoru). Pozór, dążąc do „przezroczystości” generuje kolejne pozory; poprzez zagęszczenie demistyfikuje interpretacje (zob. J. Beaudrillard, *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005.).

W dziele *Projekt krytyki fantazmatycznej* Maria Janion podejmuje wątek uciekania się do fantazmatu, koniecznego w przypadku mówienia o przeobrażeniach kultury. Badaczka nadaje fantazmatom odmienną perspektywę. Postrzegając je w antropologiczno-psychologicznym kontekście, rezygnuje z (obecnego do XIX wieku) ujmowania ich w kategoriach psychicznego zaburzenia (zob. M. Janion, *Fantazmaty* [w] tejże, *Prace wybrane*, t. III: *Zło i fantazmaty*, Kraków 2001, s. 157-158.)

Szansą na zachowanie kontaktu ze światem wyraźnie polaryzowanym na *sacrum* i *profanum* jest zachowanie pamięci o dzieciństwie oraz retrospektywa ówczesnego istnienia w świecie. Reminiscencje piętrzą się i nakładają na siebie, wywoływane i wyrażone poprzez (pieczołowicie wyzyskiwane) kategorie sensualne – przede wszystkim wzroku:

Olga popatrzyła na dół, na ubitą pod stopami ziemię.

Usiłowała wytworzyć w sobie obraz wybielonego pokoju, który przygotowała dla śpiącego, białą pościel, widok z okna na obserwatorium, na wpół zburzone maleńkie, prywatne molo. (...) Wspomnienie bieli pokoju śpiącego przepływa w obraz sterylnie czystego pokoju w domu na wsi, gdzie spędzała dzieciństwo.³

Duchowe schronienie Olgi skąpane jest w białym świetle pokoju w domku na wsi, którego pogłos zaczął pobrzmiwać w nasączonym białym kolorem i światłem miejscu pobytu niepełnosprawnego. „Niemalże prześwietlony białością” pokój, przepelniony ciszą, dającą wytchnienie, jawi się jako „jedyne miejsce w domu, wtajemniczone w misteria początku i końca człowieka (...), domowe sanktuarium”⁴. Swoista sakralizacja świata widzianego oczyma dziecka opiera się na dostrzeżeniu niecodzienności tej wyjątkowej przestrzeni, wylania się niczym przejście do innego wymiaru odczuwania świata i siebie w nim. Dotknięcie sfery *sacrum* umożliwia bezruch, odosobnienie, lecz już nie to rozumiane jako niezdolny letarg, ale jako oczyszczające trwanie: postawa przynoszącej ukojenie kontemplacji. We wspomnianych reminiscencjach ujawnia się motyw transcendowania bohaterki, poszukiwania tego, co rozciągnięte poza widzialnym istnieniem, rozpostarte poza życiem.

Najwymowniejszą wyrazicielką kontemplacyjnego zauroczenia, zainteresowania tajemnicą w omawianej tu powieści Rudzkiej jest pani Nuzzi. Z kontemplacyjnym widzeniem istoty rzeczy wnikającym w otoczkę zmysłową, materialną, doczesną – w *Ucztach i głodach* – łączy się ożywienie twórcze jako chwytywanie niepochwytanego oraz określenie filozoficznego poznania. Rudzka kwestionuje w ten sposób prawdziwość poznania sensualnego oraz poznania intelektualnego (dyskursywno-racjonalnego), gdyż, o czym pisał w *Szkicach literackich* Bolesław Leśmian, rozum częstokrotnie zniekształca myślenie jednostki, czyniąc dostępnym doznanie „potęg nie mieszczących się w zakresie jej jaźni”⁵. Z przytoczonych założeń wynika zatem uznanie wyższości poznania jako bezpośredniego kontaktu wyobraźni, odrębnej od intelektu i zmysłów poprzez oddziaływanie siły wyższej, z rzeczywistym światem, nietożsamym z jego zmysłowo-poznawalną sferą. W myśl owego założenia poznanie jawi się jako akt przeżycia tajemnicy (poznawanego): „Każdy systemat metafizyczny jest takim przeżyciem tej lub innej tajemnicy, która szuka dla siebie potwierdzenia, aby zdobyć sobie prawo bytu u nas i we wszechświecie”⁶. Akt kontemplacyjnego poznania staje się możliwy w kontakcie z poznaniem pozadyskursywnym, pozapojęciowym, uwolnionym z jakoby przesłaniających obraz i ograniczających zakres widzenia odkształceń racjonalizmu i logiki. Kontemplacja wiąże się z naruszeniem reguł

³ Z. Rudzka, *dz. cyt.*, s. 38.

⁴ *Tamże*, s. 39.

⁵ B. Leśmian, *Z rozmyślań o Bergsonie*, [w] *Szkice literackie*, Warszawa 1959, s. 42.

⁶ *Tamże*, s. 35-36.

racjonalnego myślenia, implikującym dotarcie do prawdziwego sensu, wymowy bytu, odtajnienia jego tajemnic, daleko przekraczającym możliwości ludzkiego rozumu. Nadrealne obcowanie z istotą rzeczy, a raczej usilna chęć owego kontaktu i szczerłość intencji charakteryzuje postawę pani Nuzzi, dla której sztuka staje się przestrzenią do doznawania mistycznego olśnienia, oświecenia, prawdopodobnie też prorokowania, umożliwia objawienie prawdy o istnieniu, tego, przed czym język milknie, a więc wyrażenie niewyrażalnego:

Pracuję nad wytworzeniem prawniesienia, pierwotnej matrycy ekstazy, z której da się potem wyodrębnić inne, pochodne już porywy. Wytworzenie tego pierwotnego uniesienia, boskiego klimatu, budulca nastrojowości stworzy warunki wejścia w inne czasoprzestrzenie, które równolegle toczą się obok nas. To uniesienia rządzą człowiekiem. Jego uczuciami, tym, co czyni, jak żyje, przed czym ucieka. Uniesienie stworzyło człowieka i stwarza go ciągle⁷.

Odczuwanie siły bytu przejawia się u Rudzkiej w obrazach sfer, przestrzeni, których doświadczenie i zgłębienie staje się możliwe na drodze „uniesienia” – stanu, którego osiągnięcie jest niezbędne do nawiązania kontaktu z tajemnicą. Owe porywy, popadanie w ekstazę znamionują, według pisarki, poczucie wewnętrznego związku człowieka ze sferą ponadludzką, ukazywanie dynamiki zjawisk duchowych, lecz także przedstawianie przyrody nie tylko jako martwego układu, ale vitalnego życia, przenikniętego śladami ducha. Tajemnica jako kategoria kluczowa epistemologii Rudzkiej każe postrzegać byt, który jest w istocie do końca niepoznawalny⁸.

Badając szczególny stosunek literatury do rzeczywistości, Ryszard Nycz posłużył się pojęciem epifanii, zachowując jego znaczenie jako kategorii osobliwie przynależnej do literatury nowoczesnej. Badacz zrezygnował z obarczającego wspomniane pojęcie pojmowania teologicznego czy też jako narzędzia analizy literatury religijnej. Nadmienia, iż postawienie granicy „ateologicznej”:

pozwała jednak zidentyfikować ważne wspólne cechy poetologiczno-estetyczne oraz odnaleźć powinowactwa strukturalne z poziomu podstawowego, mogące stać się medium rozmaitych, ale nie narzucające żadnych konkretnych zaangażowań czy przesłań religijnoświatopoglądowych (choć pochodnie sygnalizujące specyficznie nowoczesny typ literackiego dyskursu religijnego; zakładającego radykalną niewspółmierność „ludzkiej” i „pozaludzkiej” strony rzeczywistości i stąd odpowiadającego postawie przyjmowanej wobec tego, co „niepojęte”, „niewyrażalne”, „inne”). Umożliwia też zachowanie jednorodnej perspektywy historycznej poetyki kulturowej oraz poprzestanie na literaturoznawczej analizie dyskursu⁹.

Autor zachęca do poszerzenia obszaru traktowania pojęcia epifanii – wykładnika poetyki nowoczesnego dzieła literackiego. Poetyka epifaniczna, dyskurs epifaniczny stanowi o nietypowym stosunku do „przedmiotu”: niezależnego od jego opisu czy też przedstawienia, umożliwiający odmienne kierunki poznania. Rezygnując z uwydatniania subiektywności,

⁷ Tamże, s. 108.

⁸ Por. G. Marcel, *Obecność jako tajemnica. Istnienie i byt*, [w] tegoż, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 209-228, 246-258; G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986, s. 100-101.

⁹ R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001, s. 7.

obfitości wyobraźni czy siły kreatywności, pisarz wysuwa na plan pierwszy swych artystycznych realizacji ów „przedmiot”, skupiając się na jego zidentyfikowaniu i odsłonięciu, ujawnieniu. Wypowiedzi epifaniczne z pozoru dotyczą sytuacji i zdarzeń powszechnych, pospolitych doświadczeń ludzkich. Właściwy „przedmiot” skrywa się pod niepgłębionymi, empirycznymi przejawami, przedstawieniami nieznanymi oraz niezbadanych dotychczas aspektów rzeczywistości. Niemożność ich identyfikacji prowadzi do konkluzji, iż cechy przedmiotu, być może także jego istnienie, pozostają w korelacji z nośnikiem ich „ucieleśnienia”¹⁰. Medium –epifaniczna literatura zyskuje niezależne usytuowanie jako narzędzie poznania wymienionego „przedmiotu” oraz (w przeciwny sposób) współuczestniczy w odkryciu swego autonomizmu – przynależności do „innej” rzeczywistości.

„Wyrażanie niewyraźnego” oznacza w literaturze modernistycznej nadawanie formy i znaczenia dla czegoś, co jest bezpostaciowe i semantycznie niedookreślone; „przywoływanie” do istnienia, podtrzymywanie, w którym nabiera kształtu¹¹:

w przedstawieniu a głęboki sens w pojęciu – i przeto w konsekwencji skazuje na nieistnienie to wszystko, co wymyka się władzy wyobraźni i rozumu, co pozostaje nieuchwytne dla pojęć, nie dające się przestawić w obrazie ani w przekazie słownym¹².

Pod ruchliwą zmiennością świata przedstawionego istotna rzeczywistość trwa permanentnie. Ontologiczna stabilność wydaje się pozostać nienaruszona – zagadkowość świata, jego niepoznawalność nie podważa istnienia wyższego porządku. Dowodzą tego zastane w prozie epifanie: ślady bytności, sensowności, wiarygodności bycia, przywoływane przez zwykłe wydarzenia, rzeczy, wypowiedzi czy doznania.

Epifanie Rudzkiej istnieją w autonomicznej formie jako pierwociny snutych wątków wydarzeń, ich ośrodki. Funkcjonują jako potencjalnie samowystarczalne opisy o charakterze epifanijno-ewokacyjnym. Charakterystyka wyłowionych z mimowolnej percepcji obrazów oraz egzystencjalnych empirii bytności i bliskości „innego” nadaje nowe znaczenie, przeobrażoną wymowę. Autorka *Pałacu Cezarów* koncentruje swoje prozatorskie rozważania na „wewnętrznych” losach człowieka; decydując się intencjonalnie na niekonkretność oraz aspołeczną i apolityczną formę wywodu, wikła swoich bohaterów w porządek egzystencjalno-metafizyczny. Rudzka pisze o odczuciach nieuchronności i impasowego konfliktu jednostki, wpisanych ściśle w porządek egzystencjalno-metafizyczny; ów wewnętrzny dysonans eskaluje wraz z postępującymi po sobie wydarzeniami i potęguje osamotnienie bohaterów.

Życie bohaterów, zmagających się z nieczytelnością ich zagubionych biografii, wypełniają także transgresyjne poszukiwania własnej realności, sposobu określenia własnej tożsamości w świetle wędrówek nowoczesnego emigranta. Przygodne zamieszkiwanie oznacza dla nich przymusowe życie, realizowane poprzez zadowolenie, w którym odsłania

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ To, co ukazuje się w epifanicznym przedstawieniu w ujęciu modernistów znacząco odbiega od wizji romantycznej, w której epifania demonstrowała to, co istnieje. Romantyczne wyrażanie skupiało się wokół odzwierciedlenia esencji rzeczywistości, jej podstawowego wymiaru, znalezienia jej właściwego obrazu, umożliwienie „symbolicznego” kontaktu z nią. Zob. R. Nycz, *dz. cyt.*, s. 47.

¹² *Tamże*, s. 47.

się specyfika miejsc oswojonych. Brak zakorzenienia nasila się wraz z zauważalnymi śladami bytności innych w miejscu uznanym już za „swoje”. Wspólność tworzy sieć powiązań nie tylko z innymi ludźmi, ale także z tym, co poza-ludzkie, dotąd nieznane, istotnie rzeczywiste: wpisane w naturalne etapy ewolucyjnej zmiany na temat samostanowienia podmiotowości. Podejmowanie próby samopoznania i rekonstrukcji brakujących części „siebie w świecie”, odnalezienie prawdy, nabierają ważności. Z innej strony pojęcie zakorzenienia przybiera formę określenia:

substancjonalnej więzi, łączącej jaźń z naturą czy istotą rzeczywistości. Dzieje nowoczesnej podmiotowości to, z tego punktu widzenia, historia bolesnego rozstawania się z tym fundamentalistycznym przeświadczeniem, które przybierało różne formy: od dramatycznego przeżycia wykorzenienia i utraty tożsamości, przez poczucie konieczności „znoszenia” alienacji, po swego rodzaju akceptację tego „kondycyjnego” dla współczesnego człowieka uwarunkowania¹³.

Uzmysłowienie związku z substancją świata, wszechobecną materią, pozwala przeniknąć fizyczny konkret i umożliwia wtajemniczenie. W artystycznej wizji Rudzkiej jest to jedyna droga poznania, przy czym silne zespolenie i niemożność odejścia od niego określają jednostkę wartościująco: umożliwiają bezpośredni kontakt z rzeczywistością:

Teraz dopiero odczuła, jak bardzo człowiek jest zrośnięty z próchnicą, rżyskiem, ścierniskiem, ugorami ziemi. Jak jego ciało, nerwy, dusza, śluz, płyny karmią się pożywką łąnow, pustyni, zagonów i odłogów, jak nie mogą zerwać, urwać się z tej pępownicy, uwolnić od materii, z której powstały¹⁴.

Zespolenie ciała z ziemią przypomina o spójności materii, o nierozzerwalnej więzi wszystkich żywiołów. Przywołany mit nie podlega reinterpretacji, a stanowi koncepcję myślenia tellurycznego, przekonania nurtu ludowego, iż Ziemia jest „niewyczerpalnym źródłem wielu egzystencji”, „łonom matki” przekazującej życie¹⁵.

Kategorie: obcości wobec świata, pozbawienia korzeni, wrażenie braku przynależności i odrębności, jakie rodzą się w kontakcie z miejscem, a które mogłoby posłużyć do podjęcia prób zdefiniowania własnej tożsamości, decydują o antropologicznym przekształceniu samowiedzy. Uplasowanie człowieka na nakreślonej wyżej pozycji wynika z przemian na gruncie literatury XX wieku. Przewartościowaniu uległy tradycyjne wzory tożsamości, znaczone przez globalny proces modernizacji, wnikający we wszystkie obszary życia. W modernistyczną literaturę europejską tego czasu wpisane są niejako diagnozy na temat nowej sytuacji człowieka w świecie, poddającego się cywilizacyjnym i technologicznym przemianom oraz ich artystycznej problematyce¹⁶. O autentycznym

¹³ *Tamże*, s. 85.

¹⁴ Z. Rudzka, *dz. cyt.*, s. 135.

¹⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 240-241.

¹⁶ Od około 1910 roku zaczęto na gruncie literatury rozpoznawać kryzys przedstawienia, wyrażania, języka, porozumiewania się. Wzmiankują o tym między innymi: Virginia Woolf (*Mr Bennet and Mrs Brown*, London 1954) oraz wiedeńscy pisarze i filozofowie. Poglębiony portret człowieka wyobcowanego charakteryzują słowa Rilkego: „nie jesteśmy bezpiecznie zdomowieni w świecie, który chcemy zrozumieć” (R. M. Rilke, *Elegie Duinejskie*, Wrocław 1973.). Cytaty i rozpoznania pochodzą z: R. Nycz, *dz. cyt.*, s. 70.

położeniu człowieka w świetle wspomnianej przemiany pisał Emmanuel Levinas, wykazując, że:

*sposób, w jaki Ja istnieje wobec „innego” świata, polega właśnie na przebywaniu, na utożsamianiu się przez istnienie w nim jak u siebie. W świecie, na pierwszy rzut oka innym, Ja jest jednak autochtonem, który oswaja, usuwa tę inność. W świecie Ja znajduje sobie miejsce i dom*¹⁷.

Elementarne znaczenie zadomowienia, posiadania „swojego” miejsca, z którego człowiek wychodzi ku światu, i do którego powraca, ujmuje aspekt biologicznego pochodzenia oraz egzystencjalno-symbolicznej przynależności. Poczucie trwałej tożsamości kształtuje się pod wpływem „własnego” miejsca ukonstytuowanego w danej przestrzeni geograficznej, utrwalonej w pamięci historycznej, ale też w rodzinie, wspólnocie narodowej, społeczności i kulturze¹⁸. W literaturze powojennej refleksje na temat własnej tożsamości nakierowane są – oprócz wątków związanych z pamięcią o dziedzictwie – na pozostanie w zgodzie z własnym życiem. Proza lat dziewięćdziesiątych prowokuje do redefiniowania oraz postrzegania tożsamości¹⁹ w kategoriach zadania indywidualnego:

Pytaniem pogłębiającym, pozornie pomocniczym, w istocie równoważnym, okazuje się pytanie o początek i źródło własnej świadomości siebie. Czyli o korzenie. Korzenie to taka egzystencjalna kładka, po której każdy z nas przechodzi od zagadnienia „kim jestem?” do kwestii „skąd jestem?”, wydobywając tym samym na jaw rolę – antropologicznie i sakralnie pojmowanego – Domu jako siedliska naszej orientacji w przestrzeni wartości²⁰.

Zabiegi te są nie tylko świadectwem znamienym cech poetyki Rudzkiej, ale można je odczytać jako zapowiedź istotnych zmian w charakterze literatury polskiej, będących wykroczeniem z kręgów psychologii, socjologii, etyki, filozofii i religii. Przenośne pojmowanie ciała, metaforyzacja materii, stany skupienia substancji, w której ciało ludzkie zajmuje miejsce szczególne są obecne w strukturze powieściowej Rudzkiej. Wpisany w nią aspekt pragmatyczny, poprzez swoiste nastawienie na odbiorcę, daje zapewnienie nawiązania porozumienia.

Transgresja niejednokrotnie jest rozumiana jako synonim przekroczenia granicy, jednakże jej najistotniejsze aspekty: proces, ruch – określane są przez program fundamentalnych predykatów: „momentalność (zdarzeniowość), równoczesność,

¹⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 23-24.

¹⁸ Poczucie narodowej i kulturowej tożsamości (*genius loci*) ukazał światopogląd romantyków, swoista reakcja na dziejowe doświadczenie rozbiorów, destrukcję własnej państwowości, przymus wychodźstwa oraz dotkliwość życia na emigracji. Ukuty w wyobraźni romantycznej termin „polskiej duszy” scala duch wspólnoty z duchem miejsca oraz ideę „naszej/polskiej ziemi”, odrębną na tle politycznych i terytorialnych modyfikacji pod względem spoistości geograficznych, mistycznych oraz kulturowych. Zob. S. Chwin, *Wyobrażenia i duch miejsca*, „Tytuł” 1997, nr 34.

¹⁹ Powojenne rozmyślenia o Domu i tożsamości wyrażone zostały w filozofii egzystencjalnej oraz w nurcie literackim nazwanym „emigracją wyobraźni” czy literaturze „małych ojczyzn”. Termin „emigracja wyobraźni” znalazł się w publikacji: J. Błoński, *Bezladne rozważania starego krytyka, który zastanawia się, jak napisałby historię prozy polskiej w latach istnienia Polski Ludowej*, „Teksty Drugie” 1990, nr 1. O literaturze „małych ojczyzn” pisał R. K. Przybylski, *Polska małych ojczyzn* [w:] *Wszystko inne*, Poznań 1994. Pojęcia te przywołał w kontekście tradycji literackiej, mającej wpływ na powojenne rozpoznania dotyczące tożsamości: P. Czapliński, *dz. cyt.*, s. 231.

²⁰ P. Czapliński, *dz. cyt.*, s. 230.

procesualność, podwójność (dwuznaczność), powtarzalność czy niekonkluzywność”²¹, osobiście akcentują niejasność i niemożność konkretnego zdefiniowania pojęcia poprzez między innymi odsyłanie do nieosiągalnych zjawisk czy niewyraźnych doświadczeń ludzkich („Transgresja wydaje się nawet *par excellence* czymś, co nie istnieje „w sobie”, co nie może mieć imienia własnego”²²). Wyszczególnione czynniki wymuszają niejako inny sposób opisu, oparty nie na systematyce i schematyczności, lecz dokonujący się w interpretacji tekstu. W świetle tych rozpoznań należałoby uznać, iż transgresja byłaby nie tyle kategorią czy samym pojęciem, a procesem, ruchem:

Nie należy traktować pojęcia transgresji jako kategorii filozoficznej. Nie należy jej petryfikować, gdyż jest ona tylko ruchem, procesem. Nie jest przedmiotem dyskursu ani nade wszystko członem dwoistej dialektyki (prawo/zakaz – przekroczenie prawa/zniesienie zakazu)²³.

Poetyka Zyty Rudzkiej, siłując się na przekształcenie języka polegające na między innymi wyparciu pragnienia systematycznego opisu (co jest również znamienne dla poezji), wpisuje się w wyżej nakreśloną perspektywę. Pisarka zdaje się obawiać utracenia czegokolwiek z bogactwa całości rzeczywistości, której w akcie twórczym dotyka; jej żywiołem stają się przybliżenia myślowo łączące jej wywody z pojęciem transgresji, która ma dynamiczny charakter jednostkowego, „zdarzeniowego” i nieprzewidywalnego przemieszczenia. Jak powiada Grzegorz Pertek, jeśli istnieje w optyce ujmowania transgresji przekroczenie granicy, to jedynie tej istniejącej w formie iluzji – wytworzonej „pomiędzy”, czy raczej „wewnątrz” struktury pojęciowej dwóch antynomicznych sensów²⁴. Sens transgresji zatem nie pozostaje nieodłączny polu negacji, ani afirmacji, choć równocześnie jest częścią obu płaszczyzn, które tylko w takim układzie istnieją. Ów bez wątpienia paradoksalny kształt transgresji zawiera się w jednoczesnym obraniu kierunku ku aktywnemu „przekroczeniu” oraz reaktywnemu „cofnięciu”: agresji i regresji, swoistej tkanki semantycznej transgresji²⁵. W tym podwójnym ruchu może się ukształtować symulakr (czysta symulacja rzeczywistości lub tworząca własną rzeczywistość) granicy, która ani nie łącząc, ani nie dzieląc stanowi *punctum* (zdolność wywoływania silnego odczucia na odbiorcy) wiecznej teraźniejszości.

W opisaną osobiwość wpisują się narracyjne zabiegi Zyty Rudzkiej, której bohaterowie zdają poszukiwać esencji istnienia, miejsca „wewnątrz” ram egzystencji, w których miotają się pomiędzy sprzecznymi pragnieniami. Próbą odnalezienia spójności.

²¹ G. Pertek, *Transgresja i literatura*, [w:] „Przestrzenie teorii” 2014, nr 22, s. 18. Tekst pochodzi z wersji elektronicznej: <http://pressto.amu.edu.pl/index.php/pt/article/view/3186/3194> (dostęp: 25.05.2017 r.)

²² P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006, s. 22.

²³ A. Arnaud, G. Excoffon-Lafarge, *Transgresja i doświadczenie granic*, [w:] *Transgresje 3. Osoby...*, s. 324.

²⁴ Por. G. Pertek, *dz. cyt.*

²⁵ Symultaniczne zmierzanie sensów w przeciwnych kierunkach mówi o schizofrenicznej naturze spójnika „i”: „Czym jest to «i», skoro nie jest ani elementem, ani zbiorem? (...) «I» nie jest nigdy ani jednym, ani drugim, lecz zawsze czymś pomiędzy, granicą – zawsze istnieje jakiś przepływ, jakaś granica, jakaś linia ujścia. Nie zawsze oczywiście ją widać, ponieważ jest ona właśnie tym, co najtrudniej postrzegalne. A jednak dokładnie tam, na tej linii ujścia najczęściej się dzieje, tu mają miejsce procesy stawiania się i rewolucje”, G. Deleuze, *Negocjacje: 1972-1990*, Wrocław 2007, s. 56.

Bibliografia:

1. Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005.
2. Błoński J., *Bezladne rozważania starego krytyka, który zastanawia się, jak napisałby historię prozy polskiej w latach istnienia Polski Ludowej*, „Teksty Drugie” 1990, nr 1.
3. Chwin S., *Wyobrażenia i duch miejsca*, „Tytuł” 1997, nr 34.
4. Deleuze G., *Negocjacje: 1972-1990*, Wrocław 2007.
5. Eliade M., *Traktat o historii religii*, Łódź 1993.
6. *Fantazmaty i fetysze w literaturze polskiej XX (i XXI) wieku*, red. J. Wierzejewska, T. Wójcik, A. Zieniewicz, Warszawa 2011.
7. Janion M., *Fantazmaty* [w] *też*, *Prace wybrane*, t. III: *Zło i fantazmaty*, Kraków 2001.
8. Janion M., *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991.
9. Kłosińska K., *Fantazmaty. Grabiński. Prus. Zapolska*, Katowice 2004.
10. Kochanowski J., *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium tożsamości gejów*, Kraków 2004.
11. Leśmian B., *Z rozmyślań o Bergsonie*, [w] *Szkice literackie*, Warszawa 1959.
12. Lèvinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
13. Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1986.
14. Marcel G., *Obecność jako tajemnica. Istnienie i byt*, [w] *tegoż*, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995.
15. Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001.
16. Pertek G., *Transgresja i literatura*, [w] „Przestrzenie teorii” 2014, nr 22, s. 18. Tekst pochodzi z wersji elektronicznej: <http://pressto.amu.edu.pl/index.php/pt/article/view/3186/3194> (dostęp: 25.05.2017 r.)
17. Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006.
18. Przybylski R. K., *Polska małych ojczyzn* [w] *Wszystko inne*, Poznań 1994.
19. Czapliński P., *Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976-1996*, Kraków 1997.
19. Rilke R. M., *Elegie Duinejskie*, Wrocław 1973.
20. Rudzka Z., *Uczty i głody*, Warszawa 1995.

5. PREKURSORY SAMIZDATU I TAMIZDATU W LITERATURZE ROSYJSKIEJ

mgr Łukasz Wieczyński

Uniwersytet Szczeciński

Wydział Humanistyczny

E-mail: lukasz.wieczynski@gmail.com

Literatura samizdatu i tamizdatu stanowi ważną część piśmiennictwa rosyjskiego ubiegłego wieku. Mianem samizdatu określa się tę literaturę, która nie uzyskawszy legitymizacji ze strony oficjalnych wydawnictw radzieckich, funkcjonowała nieoficjalnie, w tajnym obiegu. Nazwa stanowiła opozycję do jednego z głównych wydawnictw w Związku Radzieckim, które nosiło nazwę „Gosizdat”. Samizdat znaczyło tyle, co „własne wydawnictwo”, czyli literatura pisana potajemnie, kopiowana i rozpowszechniana samodzielnie, bez udziału wydawnictw państwowych. Jako jeden z pierwszych literaturę nieoficjalną mianem samizdatu określił poeta Nikołaj Głaskow, później Władimir Bukowski dopełnił określenie samizdatu następującą definicją: *sam piszę, sam redaguję, sam cenzuruję, sam wydaję, sam kolportuję i sam za to odsiaduję*. Przyjmuje się, że samizdat zaczął powstawać jako szeroki nurt piśmienniczy od 1958 roku. Doszło wówczas do skandalu, który odbył się z udziałem książki *Doktor Żywago* Borysa Pasternaka, któremu przyznano literacką Nagrodę Nobla. Jej autor deklarował się jako pisarz apolityczny, niezaangażowany, stroniący od polityki. W latach czterdziestych poświęcił się pisaniu wspomnianej powieści. Kiedy po śmierci Stalina nastały lata nadziei na normalizację życia społecznego, co miało potwierdzać wystąpienie Nikity Chruszczowa na forum XX zjazdu partii komunistycznej, wówczas Borys Pasternak uwierzył, że w końcu nastąpiła wolność i literacka swoboda. Na fali chwilowego społecznego zadowolenia posłał swoją powieść do dwóch czasopism z zamiarem publikacji. Sukces wydawniczy wydawał się pewny, w prasie zapowiedziano druk książki, obiecano nawet regularne czytanie powieści na antenie radiowej. Niespodziewanie jednak sytuacja uległa diametralnej zmianie. Redakcje „Nowego miru” i „Znamii” stanowczo odrzuciły książkę i wokół Pasternaka rozpoczęła się nagonka, a nawet propagandowe przedstawienie – utrzymane w podobnej poetyce jak za czasów głębokiego stalinizmu. Zwoływani byli pracownicy i odbywały się godziny nienawiści w szkołach, kołchozach, fabrykach. Konsekwencją zaistniałych wydarzeń było „zejście” książki do drugiego obiegu, w którym funkcjonowała przez jakiś czas i zaczęła mieć szerokie grono czytelników. Rękopis udało się wysłać do Włoch, gdzie ostatecznie został opublikowany w Mediolanie i przetłumaczony na kilkanaście języków.

Kiedy utwór literacki funkcjonował w tajnym obiegu, mówiło się, że krąży w samizdacie. Obecność dzieła w samizdacie prowadził najczęściej do przekazania kopii tekstu zagranicę, gdzie najczęściej trafiała do druku i zazwyczaj wracała do ojczyzny, w ten sposób zaczynał się obieg tamizdatowy. Dzieło już w formie książkowej wracało do Związku Sowieckiego i jako książka było potajemnie czytane, kopiowane i rozpowszechniane. Zatem samizdat i tamizdat – to dwie części nieoficjalnego, tajnego obiegu dzieła literackiego pośród czytelników.

Żeby lepiej zrozumieć opisywane zjawisko, warto wskazać techniczny proces funkcjonowania utworu literackiego w samizdacie. Rękopis lub maszynopis od pisarza trafiał do zaufanego czytelnika. Następnie tekst był przepisywany na maszynie, przez kalkę, albo wielokrotnie przepisywany ręcznie, w zależności od dostępnych metod i przekazywany następnym czytelnikom, którzy ponownie kopiowali utwór, by przekazać go dalej. Osoby zajmujące się dystrybuowaniem tekstów literackich w samizdacie ryzykowały bardzo wiele, gdyż karą najczęściej było zesłanie na wiele lat do sowieckiego obozu. Sam proces rozpowszechniania literatury był czasochłonny. Zaangażowanie czytelników samizdatu było tak duże, że liczne dzieła w ogromnym tempie zalewały Związek Radziecki. Następstwem tego było, że jedna z kopii (z wiedzą, a częściej bez wiedzy autora) trafiała zagranicę. Sposoby przekazywania tekstów zagranicę były zdumiewające, często bardzo pomysłowe, niekiedy niebezpieczne. W konsekwencji w latach sześćdziesiątych w samizdacie krążyło kilkaset tytułów, natomiast dziesięć lat później było to już kilkadziesiąt tysięcy pozycji literackich. Dane te pokazują skalę funkcjonowania tej literatury pośród czytelników i wzrost jej popularności.

Należy zaznaczyć, że „zejście” utworu do nieoficjalnej literatury, do tak zwanej „literatury wolnej”, wcale nie musiało być spowodowane czynnikami politycznymi. Było wielu twórców, którzy zarzekali się, że polityki nienawidzą, ale mieli tak dosyć życia codziennego i ubogości sztuki socrealizmu, że „schodzili” do podziemia literackiego, po to, by pisać w innej manierze niż socrealistyczna. Literatura samizdatu powstawała więc nie tylko z powodu ograniczeń ze strony władz państwowych, ale także z powodu pragnienia swobodnego wyrażania myśli, z potrzeby doświadczenia twórczej wolności, która w obiegu oficjalnym była trudna do zrealizowania, a właściwie niemożliwa.

Literatura samizdatu i tamizdatu rozwijała się wyjątkowo intensywnie. W literaturze oficjalnej, odkąd zapanował socrealizm, postępowało zubożenie gatunkowe, dramat właściwie nie istniał, poezja natomiast była szczególnie zwalczana z uwagi na szeroki wachlarz interpretacji jej treści. W samizdacie panował odmienny trend – wszystkie rodzaje literackie rozwijały się jednakowo intensywnie. Interesującym wydaje się fakt, że w samizdacie chętnie podejmowano tematy tabu, które realizowano w różnorodnych formach wyrazu. Swoboda wyrazu artystycznego i nienarzucanie tematyki twórczej sprawiały, że literatura drugiego obiegu zyskiwała na wartości, nie tylko cieszyła się popularnością czytelników, ale także wzrastały jej walory artystyczne.

Piśmiennictwo samizdatowe cechowało się różnorodnością, ale warto zwrócić uwagę na fakt, że owa literatura nie powstawała na jałowym gruncie. Architekci samizdatu i tamizdatu czerpali z bogatej tradycji literackiej swoich poprzedników. Często sięgali do twórczości Gogola, Czechowa, Dostojewskiego, Puszkina, Lermontowa, do całej tradycji dziewiętnastego wieku, ale także do modernizmu i dorobku artystycznego licznych grup twórczych, których działalność została zniszczona przez władzę radziecką. Równie popularne były nawiązania do Bułhakowa i innych pisarzy, których dzieła krążyły już w samizdacie. Literatura trwała mimo wszelkich trudności, zakazów i prześladowań, rozwijała się i zyskiwała szerokie grono czytelników. Należy pamiętać, że samizdat i tamizdat to kultura nieoficjalna, wolna, która funkcjonowała poza wiedzą rządzącej partii, choć liczne donosy sprawiały, że pewna część literatury drugiego obiegu stawała się nieautentyczna z uwagi na przenikanie do niej cenzury. Ważną częścią tamizdatu była literatura pisarzy zachodnich,

zakazanych, których twórczość literacka nie miała prawa istnieć w Związku Radzieckim. Należy podkreślić, że bez obiegu tamizdatowego czytelnicy rosyjscy nie mieliby sposobności czytać literatury zachodniej, co byłoby ogromną kulturową szkodą dla całego pokolenia.

Jak każdy nurt literacki, także samizdat i tamizdat, posiadał swoich prekursorów. Pierwszym był Aleksandr Jesienin-Wolpin, który rozpoczął swoją twórczość literacką od poezji, podobnie jak jego ojciec. W 1949 napisał wiersz *Kruk* i szybko po nim *Nigdy nie brałem sochy* – utwory jawnie antystalinowskie. Z tego powodu aresztowano go jeszcze w tym samym roku i bardzo szybko uznano za umysłowo chorego – w konsekwencji zamknięto w więziennym szpitalu psychiatrycznym, gdzie doznawał wielu krzywd i prześladowań. Umieszczenie Wolpina w szpitalu psychiatrycznym było zdumiewające, gdyż był on wybitnym matematykiem, a krótko przed aresztowaniem obronił doktorat. Po roku zwolniono go z więzienia i zesłano do obozu skąd wypuszczono w okresie amnezji po śmierci Stalina. Ale już w 1959 roku podczas odwilży Chruszczowa, nie bez przyczyn obawiając się powtórnego aresztowania, wysłał na Zachód zbiór wierszy *Wiosenny liść* i filozoficzną książkę *Wolny traktat filozoficzny*. Wydarzenie to było precedensem, Wolpin był drugim pisarzem w Związku Radzieckim, który opublikował swoje dzieła pod własnym nazwiskiem w Stanach Zjednoczonych bez zgody władz radzieckich. W związku z tym został ponownie aresztowany i umieszczony w zakładzie psychiatrycznym. Chociaż po roku został uwolniony z więzienia, to do końca swego pobytu w ojczyźnie był szykanowany. Wykazał się ogromną odwagą, z zaangażowaniem działał na rzecz obrony praw obywatela i człowieka. Jego twórczość literacka skupiała się wokół tematów społecznych, takich jak znaczenie wolności jednostki, walka z marksizmem i dyktaturą oraz wspierającą je ideologią. Choć jego utwory literackie nie należą do artystycznie wartościowych, to jednak zyskał dużą popularność dzięki swej wyjątkowej osobowości i zaangażowaniu w walkę o wolność.

Drugim ważnym prekursorem samizdatu był Michaił Narica, który z zawodu był malarzem. Jednak w wieku około pięćdziesięciu lat odkrył swój literacki talent i zaczął pisać powieści. Był bardzo zdeterminowany, żeby wysłać swoje utwory na Zachód, za co w końcu został aresztowany i umieszczony w szpitalu psychiatrycznym. W swojej twórczości literackiej podejmował wiele wątków autobiograficznych, głównie związanych z prześladowaniem, którego doświadczał ze strony władzy radzieckiej. Znakomicie obrazował koszmar życia w Związku Radzieckim, przez co obnażał bestialstwo systemu totalitarnego, w którym żył. Demaskował okrucieństwo szpitali psychiatrycznych, w których traktowano więźniów w nieludzki sposób. Jego literatura pozostaje świadectwem drogi, na którą zdecydowali się wstąpić pisarze samizdatu. Przeżycia z pobytu w szpitalach psychiatrycznych opisał w bardzo wstrząsającej książce *Zbrodnia i kara* – w której nawiązywał do klasyki dziwnieznawczej literatury rodzimej.

Kolejnym ważnym prekursorem samizdatu był Walerij Tarsis. Pośród wspomnianych był pisarzem najbardziej uzdolnionym i najbardziej zbuntowanym wobec społecznej niesprawiedliwości. W młodości był członkiem partii komunistycznej, jednak po latach zrezygnował z członkostwa i postanowił walczyć z komunizmem. Po pobycie w szpitalu psychiatrycznym postanowił napisać osobiste wyznanie i zrelacjonować wykorzystywanie mechanizmów psychiatrycznych w politycznym gnębieniu i prześladowaniu pacjentów. Tarsis był prześladowany na wszelkie możliwe sposoby, a wielokrotnie unikał śmierci tylko dlatego, że stał się zbyt znany na Zachodzie. Władza radziecka długo próbowała się go

pozbyć, jednak obawiano się międzynarodowego skandalu, w końcu skorzystano z okazji, że Tarsis został zaproszony na wykłady do Londynu i pozwolono mu wyjechać z biletem w jedną stronę. Nie chciał się pogodzić z losem emigranta, wierzył, że pisarz, który poszukuje prawdy powinien mieszkać i żyć tam, gdzie tej wolności brakuje, a nie w wolnym kraju. Powrócił do ojczyzny symbolicznie, kiedy to wdowa po nim przekazała w 1992 roku jego utwory do archiwum literatury rosyjskiej. Tarsis był jednym z popularniejszych pisarzy samizdatu i tamizdatu. Jego utwory cieszyły się ogromną popularnością, ludzie chętnie je czytali, kopiowali i przekazywali innym. Walerij Tarsis był także tłumaczem licznych dzieł zachodnich na język rosyjski, czym wpisywał się w nurt literatury tamizdatu.

Wspomniani prekursorzy literatury drugiego obiegu uchodzą za świadomych twórców tamizdatu i samizdatu. Zdawali sobie sprawę z konsekwencji swoich działań i liczyli się z bolesnymi prześladowaniami, jednak ich odwaga i determinacja twórcza były większe od strachu. Zupełnie inaczej zachował się wspomniany wcześniej Boris Pasternak. Pochodził z rodziny artystycznej, był znakomicie wykształcony i wszechstronnie uzdolniony. Jego pasją była muzyka, zapowiadał się jako obiecujący kompozytor. Wykazywał także ogromne zamiłowanie do filozofii, którą studiował. Jednak, kiedy napisał pierwszy tom poezji, okazało się, że jego talent literacki jest znakomity. Poezja Pasternaka okazała się bardzo intelektualna, przesycona sensualnym zachwytem nad życiem oraz nad przyrodą. Kunsztowność jego poezji i przesłanie z niej płynące okazały się dla Pasternaka bardzo niebezpieczne. Zaczęto postrzegać jego intelektualne usposobienie jako potencjalne zagrożenie dla sowieckiej ideologii. Twórczość Pasternaka, która zaczęła z czasem przybierać formę prozy, okazała się sprzeczna z duchem socjalizmu. Pasternak zadawał bowiem egzystencjalne pytania o miejsce człowieka w świecie i jego przeznaczenie, wskazywał zatem na wyjątkowość jednostki, co nie było dobrze postrzegane przez władzę. Po wojnie Pasternak zaczął skłaniać się ku wielkiej prozie, która miała stać się wyznaniem jego pokolenia, czyli inteligencji przedrewolucyjnej. Gdy w końcu napisał *Doktora Żywago* postanowił zaufać oficjalnemu wydawnictwu i posłał książkę do dwóch wspomnianych na początku tej pracy redakcji. Od tego momentu rozpoczęły się prześladowania Pasternaka. Do wzmożenia represji wobec pisarza doszło w momencie, kiedy przyznano mu literacką nagrodę Nobla. Propaganda radziecka zaczęła rozgłaszać, że Pasternak otrzymał nagrodę za „literackie śmieci”, następnie wyrzucono go ze Związku Pisarzy Radzieckich. Literat przeszedł załamanie psychiczne. Posłał list do Komitetu Noblowskiego, że odmawia przyjęcia nagrody z powodu „gniewu ludu”. Nie mógł pogodzić się ze swym losem, próbował przeprosić i przyznać się do winy, jednak jego miejsce na radzieckiej scenie literackiej przepadło bezpowrotnie, a ostatecznie został uznany za „zdrajcę narodu”. Głównym przesłaniem książki Pasternaka był personalizm. Z powieści płynęło przekonanie, że tylko człowiek jako jednostka, jego los, jego osobowość, nadają życiu porządek i sens. Borys Pasternak stał się tym, który zapoczątkował drogę rozwoju literatury nieoficjalnej.

Do obiegu samizdatu i tamizdatu trafiały wielokrotnie utwory, dzieła, które z polityką nie miały żadnego związku. Dla wielu przestrzeń literatury podziemnej była jedynym sposobem realizacji własnej twórczości, a także manifestacją wobec marazmu literatury i kultury socrealistycznej. Należy też wspomnieć, że do literatury tamizdatu trafiała proza pisarzy zapomnianych, choćby Bułhakowa. Zatem kiedy propaganda sowiecka robiła wszystko, żeby wymazać z pamięci twórczość niewygodnych artystów, sprawić by zniknęli

z czytelniczej świadomości, wówczas to literatura samizdatu stawała się miejscem, gdzie zabroniona twórczość mogła funkcjonować, a wraz z nią trwać pamięć o jej autorach.

Rola literatury samizdatu i tamizdatu jest więc z perspektywy historii wyjątkowa i znacząca. Drugi obieg nie tylko ocalał literaturę, ale co ważniejsze, stał się narzędziem walki z ciemieniem narodu i ograniczaniem obywatelskiej i czytelniczej wolności. To niezwykle zjawisko jest także świadectwem tego, że literatura zawsze stoi na straży wolności i nigdy nie porzuci poszukiwania form wyrazu, nawet za cenę cierpienia i życia, jaką ponosili pisarze samizdatu i tamizdatu.

Bibliografia:

1. Bukowski W. (1999). *I powraca wiatr*. Tłum. Mietkowski A. Kraków.
2. Drawicz A. (1993). *Emigracja i tamizdat: szkice o współczesnej prozie rosyjskiej*. Red. Suchanek L. Kraków.
3. Dudek A. (1996). *Dać świadectwo prawdzie: portrety współczesnych pisarzy rosyjskich*. Red. Suchanek L. Kraków.
4. Lewandowski A. <http://akant.org/archiwum/74-archiwum-miesiecznik-literacki-akant-2011/akant-2011-nr-5/2034-poeta-matematyk-dysydent> (Poeta, matematyk, dysydent. W: „Akant” 2011. Nr 5, 01.09.2021).
5. Sinyavsky A., <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1080/03064228008533085> (Samizdat and the rebirth of literature, 01.09.2021).
6. *Słownik pisarzy rosyjskich*. (1994). Red. Nieuważny F. Praca zbiorowa. Warszawa.
7. Prokhorova I., https://www.youtube.com/watch?v=_fynZfdQEzA (Tamizdat, Samizdat and the Traditional Literary Canon, 01.09.2021).

6. MELANCHOLIA ROMANTYCZNA - CIERPIENIE Z POWODU BRAKU

mgr Łukasz Wieczyński

Uniwersytet Szczeciński

Wydział Humanistyczny

E-mail: lukasz.wieczynski@gmail.com

Cierpienie towarzyszy melancholii, bowiem ta niesie ze sobą pewną stratę, a gdy człowiek traci coś, co było mu bliskie, wówczas cierpi. Strata powoduje pustkę, niekiedy tak wielką, że prowadzi do rozpacz i załamania. Wydaje się jednak, że melancholicy często traktują ten stan przygnębienia jako okazję do przeżycia czegoś nowego – do trwania w doświadczeniu utraty. Z pewnością dlatego melancholia dotykała najczęściej ludzi nieprzeciętnych, geniuszów, wyjątkowe osobowości o wysoce zindywidualizowanym charakterze, w sercach i umysłach których mogła rozkwitać, przemieniać się w narzędzie do przeżywania straty. Zmierzenie się z poczuciem braku wymagało od melancholików próby podjęcia rozważań filozoficznych, co wymagało intelektualnego przysposobienia. Melancholia romantyczna jest trudna do zrozumienia, stanowi tajemnicę dotkniętej nieznaną chorobą serca i umysłu ludzkiej egzystencji. Rozwikłanie tajemnicy melancholii zamyka drogę do jej zrozumienia, bowiem odkrycie jej źródła i poznanie jej prawideł sprawia, że melancholia przestaje istnieć. Bohaterowie romantyczni nie odczuwali wielkich obaw przed tym, co zewnętrzne, największą trudność sprawiała im konfrontacja z tym, co odkrywali w swych umysłach i sercach, wewnątrz swej duszy. Wydaje się zatem, że doświadczenie melancholii w dobie romantyzmu miało charakter elitarny, a przez samych romantyków traktowane było jako pewne opium na ich egzystencjalne zmagania, doświadczenia i rozterki. Można zatem przyjąć tezę, że w istotnym stopniu melancholia dla romantyków była wyzwaniem, które chętnie podejmowali.

Analizując problematykę filozofii braku, warto spojrzeć na osobę Zygmunta Krasińskiego. Jego doświadczenie melancholii było niezwykle silne z powodu braku autorefleksji i samopoznania. Brakiem, który towarzyszy Krasińskiemu, był brak zdolności uwewnętrznienia obrazu samego siebie, co w konsekwencji prowadziło do kryzysu z powodu niemożności ukonstytuowania się własnego *ego*. Dlatego tak często Krasiński porównywał się do węża, istoty zhańbionej grzechem, napiętnowanej, zmagającej się nieustannie z dźwiganiem winy i niezrozumieniem swej fatalnej tożsamości. Píše o tym Marek Bieńczyk w swoim studium o Krasińskim:

Zbyt bowiem często obraz węża, pociętego, rzucanego konwulsją, powraca pod pióro Krasińskiego, by nie spostrzec jakiejś znaczącej regularności spojrzenia, które zestawia wciąż ze sobą cios i ofiarę; gwałt zadany i gwałt, który kat, podnosząc rękę, sprowadza sam na siebie [Bieńczyk, 2012, s. 135-136].

Wewnętrzna walka, z jaką zmagał się Krasiński, była przykrym skutkiem dostrzegania w sobie życia wrogiego, obcego; aktem autoagresji, a w konsekwencji i autodestrukcji. Brak zdolności dojrzenia w sobie obrazu „ja” idealnego wpędzał pisarza w melancholijne koło

udręki, gdy tylko bowiem podejmował próbę zobaczenia siebie, dostrzegał swój obraz zniekształcony, nieidealny, niewyraźny i przeczący romantycznym ideałom o wielkości i wyjątkowości jednostki. To niepowodzenie rodziło w umyśle Krasińskiego potrzebę zadawania sobie ciosów, które wymierzane były nie tylko własnemu ciału, ale także zamykały drogę do swobodnego, życiowego rozwoju w sferze psychicznej. Porównywanie się do gada zjadającego swój ogon, do stworzenia najniżej usytuowanego w hierarchii symboliki wartości, postrzeganie siebie w kategoriach deprecjacji, czołganie się życiem po ziemi - to wszystko napędzało u Krasińskiego proces śmierci symbolicznej, autodestrukcję własnej tożsamości. Te postawy Krasińskiego wobec swojego „bycia” łączy Bieńczyk właśnie z filozofią braku, pisząc:

Autokanibalistyczna metafora jest działaniem bezpośrednio związanym z konfliktem tożsamościowym, z poczuciem straty i jest zarazem, rzecz można, działaniem należącym do negatywnej autokreacji: utrzymywaniem w sobie własnej nieobecności, przebywanie ze sobą jako brakiem, istnieniem zaprzeczonym [Bieńczyk, 2012, s. 138].

Owa negatywna autokreacja jest wyraźnym potwierdzeniem melancholii Krasińskiego, bowiem pokazuje, jak nieustannie stwarzał on w sobie obraz śmierci, co więcej, jak chciał, by ten obraz w nim przebywał, trwał i trawił jego umysł. Czynił to prawdopodobnie dlatego, że doświadczał boleśnie braku „siebie”, braku siebie jako osoby. Czuł się raczej niczym widmo, dlatego podejmował wysiłki, by obraz zjawy przemienić w obraz człowieka. By jednak zobaczyć siebie, konieczne jest zobaczenie w sobie człowieka żywego, natomiast Krasiński nie potrafił zobaczyć w sobie niczego innego, jak tylko trupa. Stale czuł się umarłym, niezdolnym do życia, trwającym w nieobecności, a tym samym ciągle zaprzeczał swojemu istnieniu. Wspomniany badacz właśnie w spojrzeniu widzi u Krasińskiego narzędzie uświadamiania swego egzystencjalnego braku:

Spojrzenie natykające się na obraz siebie jako obraz śmierci, ślepięcie *versus* odmowa spojrzenia, wywołują myśl o jakimś zakazie, któremu groziłoby złamaniem spojrzenie zwyczajne; takie, które przebiłoby się przez przeszkodę i pozwoliło się ukonstytuować osobie, widmu się wyrzeźbić [Bieńczyk, 2012, s. 146].

Krasiński ostatecznie nie chciał widzieć życia, chciał pozostać widmem, bo jako widmo mógł trwać po stronie nieistnienia. W egzystencjalnym braku odnajdywał miejsce dla siebie, niestety za cenę cierpienia. Esencją egzystencji braku u pisarza było jego pragnienie śmierci, a raczej pragnienie, by śmierć go uśpiła, by pozwoliła mu oderwać się od ziemskiej męczarni, by w końcu mógł rozpoznać własną tożsamość. Poczucie utraty swojej tożsamości egzystencjalnej, a właściwie jej nieodkrycie, powodowało, że Krasiński szukał pocieszenia w oddaniu się śmierci. Utrata zdolności autokreacji godziła także w wartość romantykom najbliższą – w indywidualność. Skoro nie potrafił on określić swojej osobowości w sposób jasny i zdecydowany, to nie mógł też budować swojej indywidualności opartej na wzniosłości i wyjątkowości. Zamiast rozwijać się, wzrastać, spełniać się – Krasiński zamykał się, kurczył, dusił we własnym życiu, toczył melancholijne koło powracania do punktu wyjścia, którym był nieustanny brak. Niezdolność znalezienia odpowiedzi na pytanie o własną tożsamość,

brak autokreacji, w rezultacie brak świadomości siebie, powodowały ogromną pustkę w życiu Krasieńskiego. Oczywiście próbował zrehabilitować swoją indywidualność, uczynić ją wyjątkową, stać się innym niż pozostali ludzie. Jednak, gdy forma wytworzona z pustki okazywała się krucha i nietrwała, wtedy Krasieński powracał w sidła melancholii, w rozpacz pragnął zapaść w kojący sen śmierci. Na pytanie, czy było to możliwe, odpowiada Marek Bieńczyk:

Tyle, że jest to sen o niepoczątku, o niepowstaniu czy o trwaniu w formie niewykształconej, prawie nie istniejącej. Wszystko, co istotne, wszystko, co należy do sedna jego egzystencji, utkwiło w tym pragnieniu niebycia, w tym dotyku śmierci. Toteż Krasieński żywy, ten szukający w swym życiu własnej istoty, zawsze natykać się będzie na swój obraz nie z tego świata, a na tym świecie ciemny i przerażający [Bieńczyk, 2012, s. 148].

Poczucie braku swego istnienia skazało zatem Zygmunta Krasieńskiego na cierpienie, doświadczenie melancholii mrocznej, bo realizującej się w egzystencjalnym centrum „bycia”, a raczej jego niedoświadczenia. Wyrazem tej melancholii była egzystencjalna niechęć Krasieńskiego do świata ziemskiego, widzianego jako rzeczywistość nieprawdziwa, pozorna, niedoskonała. Szansę na ucieczkę widział tylko w śmierci, dlatego jego życie i twórczość tak bardzo wypełnione były tęsknotą za tym, co niewidzialne. Żył przekonaniem, że jego ludzkie oczy nie są w stanie dostrzec prawdy o nim samym, wierzył, że widzieć prawdziwie, to nie widzieć w ogóle. Zanurzanie się w odmętach własnego niebycia przynosiło wieszczowi ukojenie, bo wtedy tylko mógł prawdziwie odmawiać życia, odmawiać światła, dosięgać czystych źródeł istnienia.

W rozważaniach o melancholii i braku należy także poświęcić uwagę Gustawowi z czwartej części *Dziadów*. Jego miłosna historia wyrasta z potrzeby całkowicie zwyczajnej, wpisanej wręcz programowo w ludzkie istnienie. Gustaw odkrywa w sobie marzenie, a jest nim fundamentalna potrzeba spełnienia w miłości. Nie oczekuje nic więcej, jak realizacji swojego marzenia w rzeczywistości. Pojawia się zatem kobieta, którą widzi bohater jako przeznaczoną sobie drugą połowę. W spełnieniu tej miłości widzi szansę na realizację swojego człowieczeństwa, na pełnię szczęścia i radości. Warto zwrócić uwagę, że myślenie Gustawa jest zasadniczo romantyczne, bo już od początku postrzega on miłość jako przeznaczenie losu, nie tylko słucha on głosu serca, ale w tym głosie szuka swojego życiowego przeznaczenia. Gdyby na tym etapie zakończyła się historia Gustawa, gdyby miłość okazała się spełnieniem, a kochanka odwzajemniła uczucie, nie byłoby melancholii Gustawa, nie byłoby „godziny przestrogi”, nie byłoby prawdy o miłości. Wraz z utratą kochanki, która wybrała bogatszego mężczyznę, Gustaw utracił wiarę w porozumienie między ludźmi. Innymi słowy Gustaw utracił więź ze światem, bo poczuł się w nim obcy. Chciał kochać miłością wielką, wzniosłą, nierozsądną, chciał połączyć nie rozumy i serca, a dusze – by trwać w wiecznej harmonii. Tymczasem okazało się, że w świecie uznanie ma miłość rozsądna, spokojna, mierna. Tę miłość nazwie rodzajem śmierci, najgorszej z możliwych, bo przerywającą nie nić życia, a nić porozumienia. A życie bez porozumienia, to dla Gustawa istnienie bez życia, niczym bycie zegarkiem, który „chodzi”, ale nie żyje. Gustaw z powodu miłości zmienił się, jak gdyby przygotował się, by na miłość odpowiedzieć całym swym istnieniem, okazało się jednak, że świat się nie zmienił. W miłości doświadczył

rozkoszy i cudu, ale utrata tej miłości przyniosła mu egzystencjalną katastrofę. Gustaw w czwartej części *Dziadów* pojawia się właśnie z powodu utraty. Brak porozumienia między istotą zdolną do ofiarowania siebie z miłości a światem, który tej ofiary nie rozumie, spowodował, że Gustaw przychodzi, by opowiedzieć historię z morałem. Zapytany przez księdza o to, kim jest, odpowie, wskazując na swoją rolę do odegrania, ale także na swoje położenie z powodu utraty:

Kto jestem?... jeszcze rano... powiedzieć nie mogę.
Idąc z daleka, nie wiem, z piekła czyli z raju,
A dążę do tegoż kraju.
Tymczasem małą dam Tobie przestrożę [Mickiewicz, 2004, s. 32].

W czwartej części dramatu Mickiewicza bohater jest więc pokutującą duszą, indywidualistą pełnym rozterek, bo uwięzionym niby w piekle, a niby w niebie. Niebem stało się dla niego doświadczenie upragnionej miłości, natomiast piekłem jej utrata. Dlatego właśnie przychodzi, by raz jeszcze, jako aktor, odegrać historię, która ma być dla żywych nauką, że miłość nie może być tylko obyczajowym uczuciem, że człowiek powołany jest do miłości nieoczywistej, metafizycznej, wynoszącej go nad inne stworzenia właśnie z powodu zdolności kochania. Przychodzi także, by wyznać, objawić swoje cierpienie z powodu utraty. Przeszłość stanie się teraźniejszością, a Gustaw niczym za karę, raz jeszcze przeżyje swój ból, przekłuje się sztyletem, będzie rozpaczał i lamentował. Odpowiedzią bohatera na doświadczenie braku, będzie poszukiwanie zrozumienia. Utrata wypełni go cierpieniem, jednak ono stanie się dla niego darem bezużytecznym, bo nikt nie zechce go z nim dzielić. Choć dla Gustawa to cierpienie okaże się wartością, bo będzie stanowiło o jego odrębności i indywidualności, to strata nie zostanie przepracowana. Ksiądz będzie rozumiał jego cierpienie powierzchownie, po ludzku, a nie metafizycznie. Będzie pocieszał kochanka zapewnieniami, że nie on jeden doznał zawodu w miłości, a jego smutek i rozpacz będzie chciał leczyć pustymi maksymami o życiu. Jednak Gustaw nie może przyjąć tego pocieszenia, bo jest z nim przecież zupełnie odwrotnie. Jego miłość nie jest miłością jakich wiele, jego cierpienie nie jest zwykłym cierpieniem. Ten tragiczny konflikt egzystencjalny jest źródłem melancholii Gustawa. Droga, którą wybiera, to droga buntu przeciw światu, w którym nie ma porozumienia między ludźmi zapatrzonymi w korzyści. Przez bunt wobec takiego świata pragnie on przezwyciężyć klęskę swej miłości, ale ten bunt okazuje się nieporozumieniem, bo ludzie widzą w Gustawie tylko to, co jest banałem. Ksiądz zdolny jest widzieć w dramacie Gustawa tylko odbicie smutnego porządku świata:

Młodzieńcze, ja głęboko czuję, co Cię boli!
Lecz słuchaj, są tysiące biedniejszych od ciebie [Mickiewicz, 2004, s. 42].

Porównuje historię Gustawa do własnych doświadczeń, śmierci rodziców, dzieci, swojej żony, wskazując, że takie są koleje losu. Dokładnie przed takim losem jednak przychodzi przestrzec ludzi Gustaw. Choć obaj mówią o utracie, to utrata Gustawa jest nieporównywalna z uwagi na jego indywidualizm. Dla niego bezcenne jest tylko własne doświadczenie, bo czuje się, jakby on pierwszy i jedyny doświadczył miłości i jej straty.

Indywidualizm Gustawa wyrasta zatem z melancholijnych doświadczeń. To trwanie w melancholii, w smutku i cierpieniu stało się dla niego okazją do opowiedzenia się po stronie wartości najwyższych – miłości i jej wymiaru piękna, a także uwydatnieniu swojej osoby jako jednostki wyjątkowej, rozumiejącej i widzącej więcej niż ludzie, którzy żyją wartościami materialnymi. Indywidualizm Gustawa możliwy jest jednak za cenę cierpienia, dlatego też jego bunt wobec świata nie zostaje rozstrzygnięty. Jedyne, co może zrobić, to próbować przez trzy symboliczne godziny wskrzeszać czucie w „ludziach z kamienia”. Ta misja Gustawa okazuje się istotą romantycznego myślenia. Jak dla wszystkich romantyków, miłość była dla Gustawa kluczem do zrozumienia swego indywidualnego losu, a w konsekwencji do zrozumienia sensu istnienia. Cierpienie bohatera wynikało z egzystencjalnego nieporozumienia między światem jego wartości a brakiem akceptacji społecznej dla jego myślenia. Z powodu tego nieporozumienia Gustaw nie może przekazać Księdzu prawdy własnego uczucia. Pozostaje więc na scenie szalony i samotny, cierpiący i smutny, ale wyjątkowy. Jest w tym jednak wartość dla romantyków zasadnicza, dostrzega ją Zofia Stefanowska:

Zyskał więc bohater poczucie własnej odrębności i świadomość, że dla innych ludzi jego wewnętrzny świat jest zamknięty. Uznać się takim i tylko takim, jakim się jest dla innych, to znaczy zrezygnować z tego, co w człowieku partykularne: z prawdy wewnętrznego przeżycia. Dla Gustawa jego miłość i cierpienie są wartością, której nie może i nie chce się wyrzec [Stefanowska, 1976, s. 56].

W świetle powyższych słów nie będzie dziwił fakt, że Gustaw pozostaje w ramionach melancholii. Z niej rodzi się jego siła, jego tożsamość zindywidualizowana na miarę jednostki wybitnej. W czwartej części *Dziadów* bunt Gustawa nie przynosi spełnienia, ale jest już wyrazem dojrzwania bohatera do podejmowania czynów niepospolitych, jest zapowiedzią większej roli, jaką przyjdzie przemienionemu Gustawowi odegrać w postaci Konrada.

Indywidualność romantycznego bohatera połączona z melancholią i brakiem znajduje swój wyraz także w postaci Kordiana. Bohater Juliusza Słowackiego sytuuje się jednak wobec indywidualizmu inaczej. Samobójcza próba Kordiana wskazuje, że od początku jest bohaterem niezwykle zindywidualizowanym i pozostanie takim do końca dramatu. Powodem pojawienia się jego myśli o śmierci nie jest nieszczęśliwa miłość czy też miłość w ogóle, ale samoświadomość. Kordian nie widzi w sobie żadnej słabości, nie stawia sobie żadnych zarzutów, przeciwnie, to, co skłania go ku śmierci, to niedopasowanie do świata, który jest mały, pozbawiony sensu i w dodatku przesiąknięty złem. Uświadamia sobie jednak, że śmierć będzie końcem wszystkiego, a jednostka tak wybitna i wyjątkowa, jak on, nie może być skazana na kres. Kordian nie chce być zwyciężony przez nicość, bo nie przystoi to człowiekowi wielkiemu, aspirującemu do bycia bohaterem. Tak postawiony wobec zła świata wzbudza w sobie pragnienie bycia duchowym przywódcą dla zniewolonych rodaków. Na Mont-Blanc stanie przed wyborem – albo pozostać na górze, albo zejść na ziemię i zmierzyć się ze złem świata. Wybiera tę drugą możliwość i pragnie wzbudzić w ludziach wolę walki, stać się ich duchowym przywódcą, a tym samym ozłocić swą indywidualność, bo od jego siły ma zależeć los ojczyzny. Już w scenie spiskowej, w podziemiach katedry czeka Kordiana gorzkie rozczarowanie. Okazuje się, że wobec zła świata zostaje osamotniony. Nie otrzymuje

od współtowarzyszy mandatu zaufania w walce z carem. Konfrontacja swego zapału do działania z obojętnością ludzi rodzi w Kordianie melancholię, ten brak akceptacji przemienia jednak jego los i nadaje jego indywidualności nową jakość. Jego cierpienie od tej chwili będzie wynikało z powodu uświadomienia sobie zdrady potrzebującej Ojczyzny przez własnych rodaków. Jacek Trznadel widzi w tym momencie dramatu szansę dla rozwoju osobowości Kordiana, pisze:

Można więc powiedzieć, że los Kordiana staje się od chwili opuszczenia go przez ogół „przeznaczeniem wyjątkowym” [Trznadel, 2011, s. 58].

Rozpacz i żal z powodu zawodu, jakiego doznał ze strony ludzi sprawi, że Kordian jeszcze bardziej zapagnie spełnić się jako bohater walczący za wolność Ojczyzny. Chcąc przekonać spiskowców do zamachu, powołuje się na cierpienie, jakby ono było miarą możliwości przeciwstawienia się człowiekowi wszystkiemu, co złe:

Ludzie, wierzyć powinniście
Człowiekowi co cierpi... [Słowacki, 2005, s. 60].

Ludzie nie chcą być z nim w walce, mimo jego zapewnień, że to, czego chce dokonać, będzie wyzwoleniem. Tak postawiony wobec świata i ludzi, Kordian popada w obłęd, a jego chęć działania staje się szaleństwem. Jacek Trznadel zauważa:

Obłęd Kordianowy jest wynikiem nacisku świata,
który wyrzuca go z posad [Trznadel, 2011, s. 59].

W tym obłędzie działania bohater znajduje sposób na przezwycięzenie swojej melancholii. W idei poświęcenia swego życia Ojczyźnie widzi szansę na uwolnienie się z egzystencjalnego zamknięcia w małym i bezsensownym świecie. Podjęcie próby buntu wobec niesprawiedliwości historii, wobec cierpienia Polaków, chce wykorzystać jako możliwość wyjścia z egzystencjalnego kryzysu. Jego cierpienie ma zostać zrehabilitowane poprzez złożenie ofiary za wolność Ojczyzny. W tej drodze Kordiana do wyzwolenia z melancholii pojawią się przeszkody, które jednak uda mu się pokonać. Strach i Imaginacja zostaną pokonane właśnie siłą indywidualności. Kordian jest przekonany o wyjątkowości swojej roli, głęboko wierzy, że „oczyszcza koronę” Polski w imię samego Boga, walcząc z wątpliwościami w drodze do komnaty cara, powie wyraźnie: „Boska ciąży na mnie kara” [Słowacki, 2005, s. 69]. Czynienie się wykonawcą bożych wyroków odślania wyjątkowość bohatera, jego świadomość własnej wartości i indywidualności. Spełnienie czynu nie powiodło się, bo Kordian okazał się zbyt słaby, jego dusza nie dorastała do czynu. Nie przeszkadza to jednak widzieć w nim człowieka czynu, jednostki wybitnej, bo stawiającej sobie poprzeczkę wyżej niż było go na to stać. Idea poświęcenia życia za Ojczyznę, choć nieudana, nie zawiodła Kordiana. Swój czyn uznał za spełniony, bo był skutkiem jego wielkości jako człowieka. Uwydatnił jego poczucie przeznaczenia do rzeczy najważniejszych, wzniosłych, decydujących. Brakiem, z którym nie mógł sobie poradzić Kordian, a także powodem jego melancholii, był brak podzielania jego myślenia przez innych. Z powodu

braku porozumienia z ludźmi, współodczuwania i przeciwstawiania się wspólnie z nim wobec zła świata, Kordian zaczął czuć do ludzi pogardę. Jego poczucie życiowej klęski wynikało właśnie z tego, że zawiodł się na ludziach, że nikt nie doceniał jego wyjątkowości, nikt nie chciał go kochać, podziwiać, nikt nie chciał przyłączyć się do jego próby wyzwolenia Ojczyzny. Cierpienie Kordiana ma chyba najbardziej realistyczny wymiar, bo dotyczy rzeczywistości prawdziwie ludzkiej. Pielęgnowanie przez bohatera swego indywidualizmu, jego wzniosłość życia, filozoficzne usposobienie, zapal w szukaniu harmonii i ładu świata okazały się bezużyteczne, bo ludzie nie chcieli dzielić z nim jego wyjątkowości. Dlatego odcina się od świata ludzi małych i tchórzliwych i wyrusza na spotkanie z Polakami, którzy byli ludźmi czynu:

O zmarli Polacy!
Ja idę do Was!... Jam jest ów najemny,
Któremu Chrystus nie odmówił płacy,
Chociaż ostatni przyszedł sadzić grono:
A tą zapłatą jest grób cichy, ciemny;
Tak wam płacono... [Słowacki, 2005, s. 88].

Pocieszenie odnajduje więc w śmierci, którą postrzega jako odpowiedź na zło świata. Koło melancholii zamyka los Kordiana w tym samym miejscu, jak zauważa Jacek Trznadel:

Ta sama śmierć, do której dążył na początku dramatu. Krąg się zamyka wokół Kordiana, ale on sam jest już inny [Trznadel, 2011, s. 77].

Indywidualizm Kordiana okazał się sposobem na wyjście z melancholii. Odchodzi on z poczuciem zwycięstwa, bo wierzy, że czeka na niego zapłata po drugiej stronie życia.

Ostatnim bohaterem, którego należy dołączyć do kanonu melancholików, jest postać Szczęsnego z dramatu *Horsztyński* Juliusza Słowackiego. Utwór ten, uznawany za próbę kontynuacji *Kordiana*, nazwany został „gorzkim arcydziełem”. Zasadniczą różnicą w postaci Szczęsnego wobec Kordiana jest egzystencjalny brak woli i zdolności działania. Tym samym Szczęsnego w kategoriach walki z melancholią uznać należy za najbardziej przegranego spośród tu przywołanych. Choć młody bohater wykazuje cechy właściwe romantycznej jednostce wybitnej, to dyskwalifikuje go w pozytywnej ocenie brak choćby próby działania. Wspominany kilkakrotnie Jacek Trznadel tak widzi Szczęsnego:

Ale i tutaj bohater, samotny wśród swego otoczenia, świadomy otaczającej go nieprawości, choć i własnego zagubienia, toczy walkę myślową o zasadnicze decyzje życiowe [Trznadel, 2011, s. 78].

Dramatem Szczęsnego jest właśnie to, że jego walka o zasadnicze kwestie dotyczące życia odbywa się w sferze jego myśli. Brak zdolności działania zabija w bohaterze jego świadomość „wyższych uzdolnień”. Z tym egzystencjalnym brakiem Szczęśny nie jest w stanie sobie poradzić, co powoduje w nim melancholię, gorycz z powodu niezdolności przełożenia myśli na czyny. To melancholijne usposobienie pogłębia się, gdy Szczęśny zaczyna stawać przed kolejnymi wyzwaniami związanymi z akcją dramatu. Jego

egzystencjalny problem odsuwa go od ludzi zaangażowanych w sprawę, a samego bohatera zmusza do nakładania masek, które i tak nie zapewniają oczekiwanego rezultatu. Wyjątkowa wrażliwość, którą posiadał Szczęsny, była nierozumiana przez innych, nieakceptowana, odbierana jako niestosowna do momentu, w którym ginęła Polska. Tej wrażliwości bohater nie mógł się pozbyć, bo stanowiła ona fundament jego tożsamości. Była to jednak tożsamość niepasująca do świata i okoliczności, w jakich przyszło mu żyć. Filozofia i literatura, które tak kochał Szczęsny, świadczyły o jego szlachetności, ale nie tego oczekiwali od niego ludzie. Głęboko odczuwał to rozdarcie między pragnieniem bycia wielkim a poczuciem swej małości. Egzystencjalnym dramatem Szczęsnego było poszukiwanie odpowiedzi nie na pytanie „czy działać?”, lecz na pytanie „jak działać?”. Dlatego też utwór kończy się totalną zagładą. Ginę wszyscy i przegrywają wszyscy, jednak największym przegranym pozostaje Szczęsny, bo nie odnajduje usprawiedliwienia dla swej postawy bierności. Z powodu braku odchodzi ze świata ze smutkiem i żalnością, ze stoickim spokojem godzi się na symboliczny koniec – koniec życia i koniec życiowej melancholii. Nie przezwycięża jednak melancholijnego myślenia, rozdarcia, nie odnajduje w sobie siły działania. Raz jeszcze trzeba przywołać symboliczne słowa Szczęsnego, oddające najlepiej jego dramatyczność i przyznające zwycięstwo melancholii:

Ale co robić... powiedz, wahająca się myśli, co robić?... [Słowacki, 2009, s. 191].

Cierpienie z powodu braku było dla romantyków doświadczeniem dominującym. Melancholia towarzyszyła postawie romantycznej, bowiem dawała okazję do zmierzenia się z własną osobowością, zajrzenia w głąb swojej duszy i przezwyciężenia lęków, które trawiły serce i umysł. Niektórzy zmagali się z melancholią niczym w pojedynku, inni pozwalali jej trwać, najczęściej jednak romantycy próbowali nadać jej wartość, przekuć doświadczenie smutku i bólu w umocnienie swej indywidualności

Bibliografia:

1. Bieńczyk M. (2012). *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Warszawa.
2. Mickiewicz A. (2004). *Dziady*. Kraków.
3. Słowacki J. (2009). *Horsztyński*. Wrocław.
4. Słowacki J. (2005). *Kordian*. Kraków.
5. Stefanowska Z. (1976). *Świat owadzi w czwartej części „Dziadów”*. W: *Próba zdrowego rozumu*. Warszawa.
6. Trznadel J. (2011). *Polski Hamlet, czyli kłopoty z działaniem*. Katowice.

7. KRAKOWSKIE UROCZYSTOŚCI ZWIĄZANE ZE ZŁOŻENIEM PROCHÓW JULIUSZA SŁOWACKIEGO NA WAWELU. WOKÓŁ BALLADYNY W REŻYSERII JÓZEFA SOSNOWSKIEGO

Anna Nadrowska

Uniwersytet Gdański

Wydział Filologiczny

Filologiczne Studia Doktoranckie

E-mail: annanadrowska@gmail.com

1. Wstęp

Oficjalną decyzję o sprowadzeniu szczątków Juliusza Słowackiego do Polski podjęto 7 marca 1927 roku na posiedzeniu Rady Ministrów. Ekshumacji na cmentarzu Montmartre dokonano 14 czerwca 1927 roku (wydarzenie to uwiecznił w wierszu *Włosy Słowackiego* Jan Lechoń obecny przy pracach ekshumacyjnych, a następnie pełniący wraz z Arturem Oppmanem wartość honorową w trakcie sprowadzenia zwłok wieszczą do kraju). Po uroczystościach żałobnych, które odbyły się w Paryżu, trumnę z prochami poety przetransportowano drogą morską z Cherbourg do Gdyni, a następnie do Gdańska. Na Westerplatte przeniesiono ją na statek rzeczny „Mickiewicz”, który popłynął do Warszawy, zatrzymując się po drodze w większych nadwiślańskich miastach, w których zorganizowano szereg uroczystości upamiętniających autora *Kordiana*. W stolicy uroczystości pogrzebowe cieszyły się ogromnym zainteresowaniem mieszkańców (ogromnej frekwencji sprzyjał fakt, że była niedziela – dzień wolny od pracy). Wzięli w nich udział przedstawiciele władz państwowych, Sejmu, dziennikarze i literaci (między innymi Leopold Staff, Jarosław Iwaszkiewicz, Adolf Nowaczyński, Zenon Przesmycki). Na Placu Zamkowym mowę wygłosił prezydent Ignacy Mościcki. Następnie prochy wieszczą 27 czerwca przetransportowano pociągiem do Krakowa, gdzie w uroczystościach pogrzebowych mogło wziąć udział około dwustu tysięcy osób [Co słyhać w Krakowie..., 1927, s. 5]¹. Kulminacyjnym punktem wydarzeń był 28 czerwca 1927 roku, kiedy to szczątki Juliusza Słowackiego złożono w krypcie na Wawelu.

2. Materiały i metody

W poniższym artykule przyjrę się wybranym wydarzeniom, które miały miejsce w Krakowie 28 czerwca 1927 roku w związku z pogrzebem Słowackiego. Szczególną uwagę zwrócę na działalność Teatru im. Juliusza Słowackiego w Krakowie, gdzie w tym dniu odbyła się uroczysta premiera *Balladyny* w reżyserii Józefa Sosnowskiego. Swój wywód poprę ustaleniami badaczy zajmujących się historią krakowskiego teatru – między innymi Diany Poskuty-Włodek. Informacje o przebiegu krakowskich uroczystości zaczerpnęłam z najważniejszych czasopism (przede wszystkim dzienników) dwudziestolecia

¹ To samo źródło podaje, że szczątkom wieszczą wystawionym w Barbakanie w nocy z 27 na 28 czerwca mogło oddać cześć pięćdziesiąt tysięcy osób. Według „Nowego Dziennika” uroczystości pogrzebowe wieszczą przybyło do Krakowa ponad piętnaście tysięcy osób [Kronika, 29 czerwca 1927, s. 9].

międzywojennego, między innymi „Nowego Dziennika”, „Nowej Reformy”, „Czasu”, „Nowego Dziennika”, „Wiadomości Literackich”.

3. Wyniki

Jak donoszą ówczesne gazety (niezależnie od profilu politycznego), wydarzeniom związanym ze złożeniem prochów Słowackiego na Wawelu towarzyszyła atmosfera wzniosłości, patriotycznego uniesienia, poczucia historycznej niezwykłości. Ojasz Thon na łamach założonego przez siebie „Nowego Dziennika” wołał: „Wraca Król do Stolicy swojej. Król-Duch do duchowej stolicy Polski. A odtąd na wieczyste czasy będzie spoczywał Król-Duch obok królów mieczów” [Thon, 1927, s. 1]. Jan Matyasik w „Głosie Narodu” pisał: „W skupieniu nabożnem pochylamy czoła przed Wieszczem, który do swej stolicy – na wieczny spoczynek – powraca. Pochylamy czoła przed Wodzem wczorajszej i Twórcą dzisiejszej Polski” [Matyasik, 1927, s. 1]. A tak patos wydarzenia próbował oddać w swojej poetyckiej relacji zamieszczonej w „Wiadomościach Literackich” Jarosław Iwaszkiewicz: „Muzyka cichnie robi się jak makiem zasiał – i stromemi schodami spełza czarna ciężka trumna. Jak mrówki oczepiają ją ze wszystkich stron ludzie, przeważają się, wysilają, podtrzymują, niosą, okrażają, a ona zwolna i majestatycznie obniża się ku wspianym noszom, ustawionym u stóp zamienionego w monumentalny gmach mostu. Cisza taka, że słychać lot muchy. W tej ciszy wałą armaty” [Iwaszkiewicz, 1927, s. 4]. Tak Kraków witał wieszczka.

Mieszkańcy grodu Kraka założyli na ceremonię odświętne stroje, wywiesili w oknach polskie flagi, przystroili witryny sklepowe, zaopatrzyli się w znicze, pochodnie, kwiaty. Program uroczystości był precyzyjnie przygotowany. 27 czerwca trumnę z prochami Słowackiego przywiózł z Warszawy specjalny pociąg, następnie w uroczystym pochodzie przeniesiono ją do Barbakanu, gdzie przez całą noc krakowianie mogli składać hołd wieszczowi. Następnego dnia odbyły się główne uroczystości, w których uczestniczyli przedstawiciele władz, ludzie kultury, delegaci z wielu polskich miast i z zagranicy. Józef Piłsudski wygłosił jedno ze swoich najsłynniejszych przemówień, zakończone słowami: „Gdy teraz, patrząc na trumnę, wiem, tak, jak wszyscy zebrani, że Słowacki idzie, to wiem, że idzie tam, gdzie głązy na naszym gościńcu stoją, świadcząc nieledwie chronologicznie przez imiona o naszej przeszłości. Idzie między Władysławy i Zygmunty, idzie między Jany i Bolesławy. Idzie nie z imieniem, lecz z nazwiskiem, świadcząc także o wielkości pracy i wielkości ducha Polski. Idzie, by przedłużyć swe życie, by być nie tylko z naszym pokoleniem, lecz i z tym, którzy nadejdą. Idzie, jako Król Duch” [Piłsudski, 2003, s. 282] i słynnym poleceniem wydanym oficerom otaczającym nosze z trumną Słowackiego: „W imieniu rządu Rzeczypospolitej polecam panom odnieść trumnę do krypty królewskiej, by królom był równy” [Piłsudski, 2003, s. 282]². Jak zauważa Diana Poskuta-Włodek, uroczystości pogrzebowe były funebralnym rytuałem-świętem [Zob.: Poskuta-Włodek, 2018, s. 76], patetycznym performansem zarządzania prochami [Zob.: Poskuta-Włodek, 2018, s. 75]. Zdaniem badaczki pogrzeb autora *Kordiana* był dla marszałka i jego zwolenników zakończeniem etapu walki o władzę, którą symbolicznie wiązali piłsudscy

² Pominę w tym miejscu spór o semantykę tego zdania wynikający z wątpliwości, czy Piłsudski powiedział „by” czy też „bo”. O tym zob. w przypisie [Piłsudski, 2003, s. 282].

z romantycznymi zrywami niepodległościowymi (a tak interpretowany był przez wielu przewrót majowy) [Zob.: Poskuta-Włodek, 2018, s. 75]. Pochówek wieszcza miał więc charakter ideologiczny, niósł z sobą potężny ładunek symboliczny – utrwalał postrzeganie Drugiej Rzeczypospolitej jako ostoji romantycznych idei, umacniał wizerunek Piłsudskiego jako nowego Króla-Ducha.



Fotografia: Kondukt pogrzebowy z trumną Słowackiego przed Barbakanem, 28 czerwca 1927 r.

Źródło: Narodowe Archiwum Cyfrowe.

Po uroczystościach pogrzebowych na Wawelu mieszkańcy Krakowa mogli uczestniczyć w licznych przedsięwzięciach artystycznych i naukowych poświęconych twórczości Słowackiego lub imprezach bardziej ludycznych, na przykład urządzonych niezwykle efektownie „Wiankach” na Wiśle, podczas których można było podziwiać korowód łodzi, pokaz sztucznych ogni i oczywiście puszczać wianki [Kronika, „Czas”, 2 lipca 1927, s. 2]. Z kolei w Teatrze Miejskim im. Juliusza Słowackiego wystawiono w tym dniu dwa przedstawienia według dramatów wieszcza – *Księcia Niezłomnego* oraz *Balladynę*, oba w reżyserii Józefa Sosnowskiego. Autorką projektów dekoracji i kostiumów do *Balladyny* była Zofia Stryjeńska. Przedstawienie wystawiono na deskach teatru trzy razy – 28 czerwca wieczorem odbył się spektakl „dla przedstawicieli państwa, rządu, delegacji i zaproszonych gości” [W triumfalnym pochodzie..., 1927, s. 97], dzień później i dwa dni później powtórzone *Balladynę* dla miejscowej widowni [Kronika, „Naprzód” 28 czerwca 1927, s. 5]. Należy odnotować, że fragment przedstawienia w dniu premiery widział Piłsudski, co potwierdzają relacje prasowe, między innymi ta z „Czasu”: „Po obiedzie o godz. 10 wyjechał marszałek Piłsudski w towarzystwie wojewody Darowskiego na uroczyste przedstawienie *Balladyny*. Marszałek pojawił się w łoży rządowej w przerwie między I a II aktem. W chwili przybycia

publiczność powstała, witając marszałka długotrwałymi okrzykami i oklaskami. Orkiestra odegrała hymn narodowy. Po wysłuchaniu jednej odsłony marszałek odjechał do DO.K., stamtąd na dworzec kolejowy, skąd pociąg specjalny odwiózł go wraz z ministrami do Warszawy [Po złożeniu prochów..., 1927, s. 1] oraz „Nowego Dziennika”: „Premjerowe przedstawienie *Balladyny* w dniu 28 czerwca po akcie drugim zaszczycił obecnością swoją marszałek Piłsudski. U wejścia do teatru powitał Dostojnego Gościa dyrektor Nowakowski, a publiczność w chwili zjawienia się Marszałka w łoży rządowej oddała mu hołd przez powstanie i długotrwałą owację.

Wielka jednak szkoda, że nie udało się przedstawienia otworzyć powitaniem premiera rządu i towarzyszących mu ministrów, wskutek czego odpadło przewidywane w programie całej uroczystości przemówienie dyrektora Nowakowskiego, a nieobecność przedstawicieli władz państwowych, i miejskich na samym początku przedstawienia odebrała mu charakter galowy” [Marszałek Piłsudski w teatrze..., 1927, s. 2].

Entuzjastyczne reakcje krakowskiej publiczności na widok pojawiającego się w teatrze Piłsudskiego nie są niczym niezwykłym. Jak zauważa Poskuta-Włodek, każda wizyta marszałka w Krakowie była okazją do manifestowania gorących uczuć żywionych do wodza. Gdy pojawiał się on w teatralnej łoży, zawsze witano go długimi oklaskami, odśpiewywano pieśni patriotyczne. Była to swego rodzaju tradycja sięgająca aż 1916 roku [Poskuta-Włodek, 2018, s. 61].

Balladyna wróciła na deski krakowskiego teatru po kilkunastoletniej nieobecności. Poprzednia premiera dramatu w reżyserii Ludwika Solskiego miała miejsce w Teatrze Miejskim w Krakowie 26 października 1909 r. Wówczas, podobnie jak w 1927, Juliusz Słowacki był na ustach większości krakowian. Przypadająca wówczas setna rocznica urodzin wieszczki stanowiła okazję do nadania Teatrowi Miejskiemu w Krakowie imienia poety i zorganizowania kilkunastodniowego przeglądu dramatów Słowackiego, wśród których znalazła się też *Balladyna*.

O dylematach związanych z wyborem *Balladyny* spośród wielu dramatów wieszczki opowiedział w wywiadzie udzielonym „Gazecie Literackiej” kierownik literacki krakowskiej sceny, Tadeusz Świątek: „*Balladyna* wysunęła się tedy siłą rzeczy na czoło, jako wielka, olśniewająca koncepcja dramatyczna o wysokim podkładzie irracjonalnym. Wznawiając przegrane już asy repertuaru chce się tworzyć, budować od nowa, przekształcać. *Balladyna* daje najwięcej pola do tej twórczości, zarówno reżyserowi, jak malarzom, jak i aktorom wreszcie, którym teraz dopiero wytycza się dogłębne drogi dojścia po nitkach ról do istotnego sensu sztuki. A zresztą był jeszcze jeden wzgląd, bodaj że najważniejszy...[...] W stulecie romantyzmu należało wskrzesić przed oczyma widzów właśnie ten doskonały okaz i wzór romantycznego dramatu, ten twór wprost programowy [...]” [„*Balladyna*” w Teatrze im. Jul. Słowackiego..., 1927, s. 7].

Przedstawienie zostało zrealizowane z rozmachem pomimo wielu trudności – przede wszystkim finansowych – z którymi borykali się jego twórcy [„*Balladyna*” w Teatrze im. Jul. Słowackiego..., 1927, s. 7]. Reżyserią zajął się Józef Sosnowski – aktor i reżyser najważniejszych przedstawień Teatru im. Słowackiego, doradca artystyczny dyrektora Zygmunta Nowakowskiego. W spektaklu obsadzono „najlepsze siły zespołu” [Kronika, „Czas” 29 czerwca 1927, s. 3], między innymi dwoje aktorów, którzy grali w poprzedniej

realizacji *Balladyny* – Adę Kosmowską w roli Matki i Marjana Jednowskiego jako Pustelnika/Popiela Trzeciego.

Wypada wspomnieć, że z okazji sprowadzenia prochów Słowackiego do Polski krakowski teatr wydał specjalną publikację: *Królowi Duchowi na dniu powrotu* pod redakcją Tadeusza Świątka. Autorką grafiki na okładce była Stryjeńska. Ponadto w publikacji zamieszczono dwanaście szkiców kostiumów i cztery szkice scenografii do *Balladyny* autorstwa malarki (kostiumy: *Balladyna I*, *Balladyna II*, *Alina*, *Matka*, *Kirkor*, *Popiel*, *Kostryń*, *Grabiec*, *Filon*, *Goplana*, *Chochlik*, *Skierka*, scenografia: *Gopło*, *Chata Wdowy*, *Las*, *Sala w zamku Kirkora*). Redaktor publikacji – krakowski nauczyciel języka polskiego (pracował w tym samym gimnazjum co Leon Chwistek), tłumacz, dziennikarz (pisał przede wszystkim recenzje teatralne i artykuły o teatrze, m.in. w tygodniku „Nasz Kraj”, w „Głosie Narodu”, miesięczniku „Rydwan”, „Przeglądzie Teatralnym i Kinematograficznym”), człowiek teatru – cieszył się szacunkiem, uważany był za profesjonalistę, czego potwierdzeniem mogą być chociażby słowa Jalu Kurka: „Kierownik literacki Teatru im Słowackiego, Tadeusz Świątek, był przykładem wyjątkowo trafnego wyboru; to wnikliwy teatrolog, tęgi recenzent teatralny. On to stworzył ciekawy periodyk pt. «Listy z Teatru»» [Kurek, 1970, s. 156]. Świątek w 1918 r. był współredaktorem „Masek”; „Listy z Teatru” redagował od września 1924 do kwietnia 1925 (ukazało się sześć numerów tego pisma, każdy z nich dotyczył innej premiery teatralnej – *Wrogów bogaczy* Rittnera, *Legionu* Wyspiańskiego, *Idioty* według Dostojewskiego, *Zwiastowania* Claudela, *Arune* Hulewicza, *Alcesty* Zegadłowicza i *Juliusza Cezara* Szekspira). Za kontynuację tej cenionej publikacji uważano programy wydawane przez Świątka za dyrekcji Nowakowskiego³. Diana Poskuta-Włodek tak o tym pisze: „Redagowane przez niego [Świątka] programy teatralne, towarzyszące ważniejszym premierom tego okresu, należały do wyjątkowo starannych i wartościowych. Koncepcja tych wydawnictw w dużej mierze była kontynuacją «Listów z Teatru», ale pod względem typograficznym stały o niebo wyżej. Były bogato ilustrowane zdjęciami i rysunkami, m.in. Zofii Stryjeńskiej, Jerzego Fedkowicza, a nawet Wyspiańskiego (w programie do *Akropolis* zamieszczono dwa wcześniej nie publikowane rysunki ze zbiorów Włodzimierza Żuławskiego). Zawierały artykuły, fragmenty dramatów, nuty ilustracji muzycznych, na ostatnich stronach dyskretnie były wspomagane reklamami. Wyjątkową wartość miał program do inscenizacji *Balladyny*, z rysunkami i projektami Stryjeńskiej [Poskuta-Włodek, 2012, s. 158].

³ S. Marczak-Oborski pisze: „Dr T. Świątek redagował za dyrekcji Nowakowskiego obszerne monograficzne programy do kilku najważniejszych premier. Była to jakby kontynuacja „Listów z Teatru” z czasów Trzczyńskiego, tyle że pozbawiona tytułu czasopiśmienniczego i nie numerowanych, za to ozdobniej wydawanych”. Zob.: [Marczak-Oborski, 1984, s. 404, Przypis 42].



Ilustracja 1: Okładka publikacji *Królowi Duchowi na dniu powrotu*

Źródło: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/81334/edition/95678/content>

Najważniejszym wydarzeniem wieczoru zamykającego uroczystości sprowadzenia prochów Słowackiego do Polskie było – jak już wspomniano – przedstawienie *Balladyny* w Teatrze im. Słowackiego. Według relacji Świątko w tekście dramatu nie dokonano wielu zmian, usunięta została scena na Wawelu, a scena z uderzeniem pioruna została przeniesiona na wały dla większego efektu [„Balladyna” w Teatrze im. Jul. Słowackiego..., 1927, s. 7]. Do reżyserii i plastyki teatralnej twórcy podeszli nowocześnie, o czym obszernie opowiada kierownik literacki: „Trzeba tu było stworzyć polifonję, syntezę elementów dramatu romantycznego. A więc ani wyłącznie Szekspir, ani bajka, ani starosłowiańszczyzna — tylko harmonijny, dobrze przemyślany zespół tego wszystkiego. Tak np. uczta nastrojona na teatr szekspirowski, scena nad Gopłem na balladę i t. p. Podkreśla się ten pierwiastek irracjonalny, który tam góruje, naciska strunę romantycznej ironji przesycającej sztukę, uwydatnia się ślepotę rzeczy nieprzewidzianych, falowanie przypadku ciężące nad losem człowieka [„Balladyna” w Teatrze im. Jul. Słowackiego..., 1927, s. 7].

Krytycy podkreślali, że najmocniejszą stroną przedstawienia były kostiumy i scenografia stworzone przez Stryjeńską. Jarosław Iwaszkiewicz pisał: „[...] widzieliśmy prześliczne przedstawienie *Balladyny*, najlepsze chyba, jakie oglądały sceny polskie. Złożyły się na to cudowne wprost kostiumy i dekoracje Stryjeńskiej i wielka kultura teatru krakowskiego, która włożyła w usta artystom wiersz Słowackiego czysty i niczym nieskażony” [Iwaszkiewicz, 1927, s. 4]. Dla Stryjeńskiej nie był to teatralny debiut. Wcześniej tworzyła już projekty kostiumów i scenografii – między innymi do pantominy *O Maćku Piecuchu i Pannie Gapiomile Królownie* w 1917 r. (przedstawienie wystawione

przez zespół amatorów w Teatrze Miejskim w Krakowie) oraz *Promieni FF* wystawionych w 1921 r. również w tym teatrze. Z pewnością realizacja plastyczna *Balladyny* była dla malarki przedsięwzięciem o wiele bardziej wymagającym, ale artystce udało się stworzyć spójną koncepcję całości. Zdecydowała się na stylizację ludową, o czym piszą między innymi Ewa Heise: „Krakowska inscenizacja *Balladyny* w opracowaniu Zofii Stryjeńskiej wydobywała przede wszystkim ludowość dramatu. Konsekwencją potraktowania utworu jako legendy, którą snuje lud, była dążność do jednolitego ujęcia świata rycerskiego i wieśniaczego, podkreślanie wspólnoty tradycji obu środowisk; dlatego też zamek Kirkora różnił się od chaty Wdowy tylko bogactwem i okazałością, ale nie wykazywał odrębności stylu” [Heise, Pacewicz, 1963, s. 45] i Stanisław Marczak-Oborski: „Do sukcesu *Balladyny* przyczyniła się oprawa plastyczna Zofii Stryjeńskiej, nowocześnie stylizowana wedle manieri prymitywu ludowego” [Marczak-Oborski, 1985, s. 47].

Historycy teatru wskazują na wagę tego przedstawienia – inscenizacja ta nie tylko stworzyła wzorzec realizacji „pseudoludowej” [Ingłot, 1986, s. LXXII–LXXIII], ale też nadała nowy kierunek interpretacjom scenicznym dramatów Słowackiego: „Drugi kierunek realizacji teatralnej dzieł Słowackiego najlepiej reprezentuje inscenizacja *Snu srebrnego Salomei* w opracowaniu Teofila Trzcńskiego i w dekoracjach Wincentego Drabika (16 IX 1926) oraz inscenizacja *Balladyny* w oprawie plastycznej przygotowanej przez Zofię Stryjeńską (28 VI 1927). Przedstawienia te ukształtowały dążność do ukazania własnej wizji dramatu, wydobywającej przede wszystkim jego poezję, a nie wartości historyczno-poznawcze. A więc: poetyckie widzenie świata utworu zamiast skrupulatności historyka czy archeologa; synteza – na miejsce dosłowności szczegółów; umowność – zastępująca naturalistyczną iluzję rzeczywistości” [Heise, Pacewicz, 1963, s. 43–44].

4. Podsumowanie

Krakowskie uroczystości związane ze złożeniem prochów Słowackiego na Wawelu były wydarzeniem bez precedensu w międzywojennej historii i kulturze Polski. Pogrzebowi towarzyszył ogromny ładunek symboliczny, który podsycali i wykorzystywały ówczesne władze. Strukturę i formę uroczystości wykorzystano w roku 1935, organizując pogrzeb Józefa Piłsudskiego. Pochówek ten, podobnie jak ostatnia droga wieszczka, był manifestacją romantycznego kultu wodza.

Warstwie politycznej uroczystości towarzyszyły wydarzenia kulturalne, z których najważniejszym była premiera *Balladyny* w Teatrze im. Juliusza Słowackiego. Precyzja i nowatorstwo w przygotowaniu spektaklu, zwłaszcza w sferze plastycznej i reżyserskiej, zostały docenione przez krytyków i publiczność. Krakowska *Balladyna* z 1927 roku na stałe zagościła w podręcznikach do historii teatru

Bibliografia:

1. „Balladyna” w Teatrze im. Jul. Słowackiego. (Wywiad z dr. Świątkiem). W: „Gazeta Literacka: dwutygodnik” 28 czerwca 1927, r. 13 (34), rok 2, s. 7.
2. Co słysać w Krakowie? Echa uroczystości ku czci Słowackiego. W: „Głos Narodu” 2 lipca 1927, nr. 176, s. 5.

3. Heise E., Pacewicz T. 1963. Juliusz Słowacki na scenach polskich. W: Słowacki na scenach polskich. Red. nauk. T. Sivert. Seria Z dziejów inscenizacji w Polsce pod red. H. Szletyńskiego. T. II. Wrocław-Warszawa-Kraków, s. 43–44.
4. Inglot M. (1986). Wstęp. W: J. Słowacki. Balladyna. Oprac. M. Inglot. Wrocław-Warszawa-Kraków. BN I 51, s. LXXII–LXXIII.
5. Iwaszkiewicz J. (1927). Z Warszawy do Krakowa z trumną Słowackiego. W: „Wiadomości Literackie” 1927, nr 28, s. 4.
6. Kronika. W: „Czas” 29 czerwca 1927, nr 145, s. 3.
7. Kronika. W: „Czas” 2 lipca 1927, nr 147, s. 2.
8. Kronika. W: „Nowy Dziennik” 29 czerwca 1927, nr 168, s. 9.
9. Kronika. Kraków 28 czerwca. W: „Naprzód” 1927, nr 147, s. 5.
10. Królowi Duchowi na dniu powrotu (1927). Red. T. Świątek. Teatr im. J. Słowackiego. Kraków.
11. Kurek J. (1970). Mój Kraków. Kraków, s. 156.
12. Marczak-Oborski S. (1985). Teatr polski w latach 1918–1965. Teatr dramatyczny, Seria Dzieje teatru polskiego. Red. T. Sivert. T. V. Warszawa, s. 47.
13. Marczak-Oborski S. (1984). Teatr w Polsce 1918–1939: wielkie ośrodki. Warszawa, s. 404.
14. Marszałek Piłsudski w teatrze. W: „Nowa Reforma” 2 lipca 1927, nr 147, s. 2.
15. Matyasik J. (1927), Królewski pogrzeb Poety. W: „Głos Narodu” 29 czerwca 1927, nr 173, s. 1.
16. Piłsudski J. (2003). Przemówienie przy składaniu prochów Słowackiego do grobów wawelskich. W: tegoż. Wybór pism. Wstęp W. Suleja, K. Polechoński. Wybór i oprac. W. Suleja. Wrocław, Warszawa. BN I 294, s. 282.
17. Po złożeniu prochów Słowackiego na Wawelu. W: „Czas” 2 lipca 1927, nr 147, s. 1.
18. Poskuta-Włodek D. (2012). Dzieje teatru w Krakowie w latach 1918–1939. Zawodowe teatry dramatyczne. Kraków, s. 158.
19. Poskuta-Włodek D. (2018). Mitologizacje, ceremonie, apoteozy. Piłsudski i Legiony w teatrze krakowskim. W: „Pamiętnik teatralny” 2018, nr 3(267), s. 76.
20. Thon O. (1927). Powrót Króla-Ducha. W: „Nowy Dziennik” 29 czerwca 1927, nr 168, s. 1.
21. W triumfalnym pochodzie na Wawel. Porządek uroczystości dzisiejszych. W: „Nowy Dziennik” 29 czerwca 1927, nr 168, s. 97.

Wykaz stron internetowych:

22. <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/81334/edition/95678/content>

8. DZIEŁA J.K. GLAUBITZA W WYBRANYCH REALIZACJACH KOŚCIOŁÓW W WILNIE PO 1737 ROKU

Aleksandra Preczyńska

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Kierunek: Historia Sztuki

ul. Zgierska 110/120, 106 – 91-303 Łódź

E-mail: apreczynska@gmail.com

1. Wstęp

Późnobarokowy zespół ołtarzowy, znajdującego się w pojezuickim kościele św. Jana Chrzciciela i św. Jana Apostoła i Ewangelisty w Wilnie na Litwie (zwany kościołem św. Janów) stanowił interesującą realizację zamierzeń artysty dążącą do wydobycia z kompozycji przestrzennej ruchu i ekspresji. To jeden z kluczowych aspektów późnego baroku w sztuce Wilna. Autorem projektu, jak również architektem zajmującym się odbudową kościoła po pożarze miasta w 1737 roku, był Jan Krzysztof Glaubitz. Jego realizacje znajdziemy w innych obiektach Wilna. Ołtarze, umiejscawiane w prezbiterium, jednocześnie wypełniają jego wnętrze. Swoją formą imitują dekorację teatralną, uwydatniając efekty perspektywiczne. To rozwiązanie przestrzenne uznano za apogeum teatralizacji wnętrza świątyni i obrzędów liturgicznych w okresie potrydenckim. Rozbudowywano programy dawnych nabożeństw i ustanawiano nowe. Służyła temu również konieczność odbudowy zniszczeń. Wówczas to powszechne stały się stiukowe ołtarze, które znane już były pod koniec XVII wieku na południu Europy. Przy użyciu tego materiału wypełniano wnętrza prezbiteriów kompozycjami o przedłużonych na ściany boczne strukturach architektonicznych i dekoracyjnych. Pełne emocji, pełnfiguralne rzeźby, umiejscowione na ołtarzach wzmacniały, uzyskaną kompozycją, wrażeniowość przenikających się form. [DREMA, 1980, s.63].

Rozwiązania takie znajdziemy w kilku obiektach sakralnych, które wytypowane zostały do porównania. Do tych najbardziej interesujących zaliczamy kościół św. Katarzyny, kościół św. Ducha, św. Rafała i św. Teresy. Teatralność i efekty wizualne chociaż stanowią jeden z elementów charakterystycznych dla sztuki barokowej są niezwykle istotne.

2. Materiały i Metody

Niniejsze opracowanie jest częściowym wynikiem analizy formalnej wspomnianego późnobarokowego zespołu ołtarzowego kościoła św. Janów oraz jego porównania z innymi realizacjami ołtarzowymi w kościołach barokowych w Wilnie¹.

¹ Badania finansowane w ramach IV edycji konkursy Studenckich Grantów Badawczych Uniwersytetu Łódzkiego.

3. Wyniki

Charakterystyka wnętrza obiektu – kościół św. Janów w Wilnie

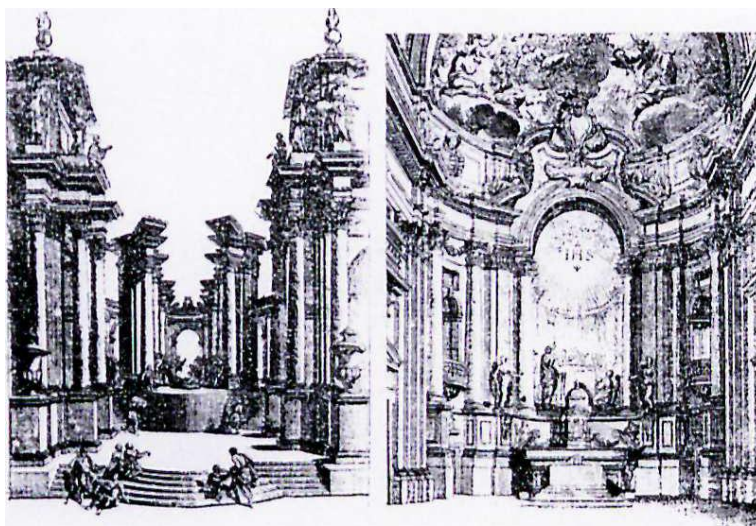
Wielka kompozycja, jedyna w swoim rodzaju, złożona z dziesięciu ołtarzy, powstała w prezbiterium i ambicie. Dwukondygnacyjne, architektoniczne ołtarze tworzą tu dwa równoległe łańcuchy spięte ołtarzami usytuowanymi na osi prezbiterium: głównym o tematyce chrystologicznej i ołtarzem maryjnym, usytuowanym w głębi.



Ilustracja 1. Kościół św. Janów, fot. A. Preczyńska 2021

W ołtarzu głównym, zwanym Wielkim ołtarzem św. Jana Chrzciciela, na osi w linii pionowej umieszczono: tabernakulum, krucyfiks, rzeźbioną scenę Chrztu Chrystusa oraz Ducha Świętego i Boga Ojca.

W ołtarzu Matki Bożej Loretańskiej usytuowanym w ambicie, a widocznym w prześwicie pierwszej kondygnacji ołtarza głównego, umieszczono drewnianą figurę Najświętszej Marii Panny Loretańskiej z 1694 roku. Nad nią w zwieńczeniu ołtarza widzimy przedstawienie Domku Loretańskiego unoszonego przez anioły. Ołtarz ten usytuowany został wyżej od pozostałych, a bezpośrednie dojście ograniczone jest przez kute kraty. Prowadzą do niego schody. Tutaj dwie grupy przedstawień ikonograficznych nakładają się i przenikają w widoku perspektywicznym, tworząc niezwykłą kompozycję ideową i artystyczną. Wielostopniowa kompozycja architektoniczno – przestrzenna ma wszelkie cechy kompozycji znanych projektów graficznych włoskiego architekta Andrea del Pozzo [KOWALCZYK, 2011,s. 361].



Ilustracja 2. Projekt scenografii perspektywicznej w dziele Andrea Pozza. *Perspectiva pictorum et architectorum*. 1700, Źródło: KOWALCZYK, 2011, s. 361

Uzupełnieniem stanowią pozostałe ołtarze, które posiadają podobną konstrukcję architektoniczną oraz kolorystykę. W osiach zewnętrznych, między dwoma kolumnami korynckimi każdego z ołtarzy, znajdują się po dwie pełnoplastyczne rzeźbione figury. Po jednej na każdej bocznej krawędzi. Przedstawiają one świętych. Z lewej strony prezbiterium Ołtarz św. Ignacego Loyoli, połączony z Ołtarzem św. Jana Chrzciciela gzymsem wygiętym w lekki łuku. Z prawej Ołtarz św. Franciszka Xawiera o analogicznej konstrukcji.

W ambicie okalającym prezbiterium znajdziemy kolejnych siedem ołtarzy. Wznoszą się one ku środkowi o kilka stopni jeden od drugiego symetrycznie względem osi centralnej, tworząc ciekawe połączenia z innymi ołtarzami. Ich podobna konstrukcja architektoniczna, dwukondygnacyjną i jednoosiową ukazuje pewną harmonię. Całość działać ma na wyobraźnię widza. Dwa pierwsze ołtarze św. Józefa i św. Kazimierza z lewej strony oraz analogicznie z prawej strony św. Piotra i Pawła i św. Michała Archaniola są połączone ze sobą gzymsem dekoracyjnym. Umieszczone bliżej środkowej osi, z lewej Ołtarz ukrzyżowanego Chrystusa oraz z prawej Ołtarz Matki Boskiej Bolesnej dopełniają całości kompozycji mimo, iż różnią się one ciemniejszą kolorystyką w stosunku do pozostałych ołtarzy.

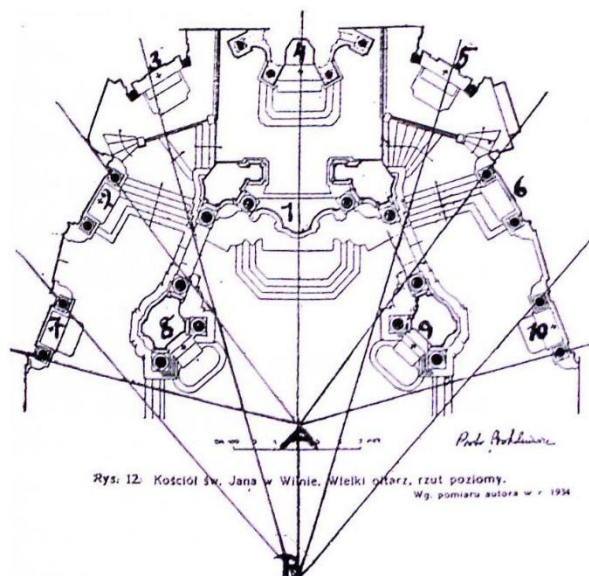
Umieszczenie grupy trzech ołtarzy, o podobnej konstrukcji architektonicznej, w prezbiterium oraz siedmiu w ambicie, przy jednoczesnym połączeniu ich dekoracyjnym gzymsem, powoduje utworzenie spójnej struktury, sprawiającej wrażenie dekoracji teatralnej. Formę przedstawienia nadają również umieszczone na czterech ołtarzach, osi centralnej, pełnoplastyczne rzeźby. Przedstawione postaci świętych, ukazane niemal w ruchu, przyciągają wzrok widza dominującymi cechami formy w jakiej zostały stworzone. Wyrażna i prawidłowa budowa anatomiczna, zaplanowane gesty i typowy dla baroku dynamiczny układ głęboko ciętych fałdów szat nie pozostawiają wątpliwości co do ich przesłania.

W prezbiterium Na Ołtarzu św. Ignacego Loyoli znajdziemy św. Jana jezuitę (Juan) Soan de

Goto oraz św. Jana Kantego, na Ołtarzu św. Jana Chrzciciela Jana IV – patriarche Alexandrii; Papieża Jana I, Jana Nepomucena, biskupa Jana cudotwórcę. Na Ołtarzu św. Franciszka Xawiera rzeźba św. Franciszka Xawerego.

Znajdujący się w ambicie ołtarz Matki Bożej Loretańskiej posiada św. Jana Ewangelistę z lewej oraz św. Łukasza Ewangelistę z prawej oraz postacie św. Marka Ewangelisty i św. Mateusza.

Wykonana przez Mariana Morelowskiego analiza pod kątem układu perspektywicznego, pozwoliła na ustalenie dwóch punktów we wnętrzu kościoła, z których widoczne są wszystkie ołtarze [KOWALCZYK, 2011, s. 359].



Ilustracja 3. Analiza układu perspektywicznego śś. Janów w Wilnie, Źródło: KOWALCZYK, 2011, s. 350

Całość kompozycji opracował i zrealizował wspomniany już architekt Jan Krzysztof Glaubitz. Mimo, iż nie wznosił on od podstaw żadnego kościoła tylko odbudowywał i modernizował przystroił miasto w szatę koronkowych, malowniczych i ekspresyjnych form. Wilno to jedno z nielicznych miast europejskich, na którym swoje piętno wywarł jeden twórca przeszczepiając późnobarokowe formy architektury śląsko-austriackiej i południowo-niemieckiej (STOŠKUS, 2005, s.25) Przy ołtarzach pracowała grupa sztukatorów i rzeźbiarzy wśród których wymienia się Johanna Hedel, Józefa Woszczyński, Michaela Schick SJ, Jakoba Grimm SJ. [Mossakowski, 2005, s.29]. Ich realizacje znajdziemy również w innych obiektach sakralnych Wilna, powstałych bądź zrekonstruowanych w połowie XVIII wieku. [KOWALCZYK, 2011, s. 293]

Wspaniałością zespołów ołtarzowych konkurowali ze sobą jezuici i dominikanie. Ale wzorem dla innych kościołów było wyposażenie w kościele jezuitów. Najwybitniejsze kompozycje scenograficzne, o strukturach ołtarzowych z marmoryzowanego stiuku, powstały w kościołach św. Katarzyny, św. Rafała, św. Ducha, św. Kazimierza czy św. Teresy

Niewątpliwą wspólną ich cechą jest zauważalny wertykalizm wnętrza podkreślony przez umieszczenie w obrębie prezbiterium ołtarzy dwu lub trzy kondygnacyjnych wspartych na kolumnach. Umiejętne operowanie światłem, które wkomponowane zostało w strukturę ołtarza głównego świadczy o teatralnej i kulisowej kompozycji [STOŠKUS, 2005, s.24].

Kościół św. Katarzyny

W benedyktyńskim kościele św. Katarzyny rekonstrukcja została przeprowadzona w latach 1741 – 1753. Wnętrze stworzone z głęboką refleksją i wielowarstwowością o jednolitym programie ikonograficznym znajduje potwierdzenie dla pracy architekta oraz jego współpracowników [ŽUKAUSKAS, 2019, s.14]. Pozwala również na określenie charakteru twórczości. Konstrukcja o trzech ołtarzach w prezbiterium (1752-53) oraz dwóch parach bocznych z 1759 roku ukazują formę już rokokową. Dla uzyskania maksymalnego efektu widokowego skupiono w strefie prezbiterium wszystkie pięć ołtarzy. Umieszczone na ołtarzach pełnfiguralne rzeźby, autorstwa J. Woszczyńskiego J. Hedla, nadają całości, łatwej do uchwycenia, teatralności. Postacie te są nieco idealizowane o świadomie zmniejszonych proporcjach głów w stosunku do całej figury. Ich wyraźna i prawidłowa budowa anatomiczna, zaplanowane gesty i typowy dynamiczny układ głęboko ciętych fałdów szat, z ostrymi załamaniem na krawędziach, wydobywają malarskie efekty. Całość kompozycji ukazuje oczekiwaną grę światła i cieni w różnych warunkach oświetlenia.



Ilustracja 4. Kościół św. Katarzyny, fot. A. Preczyńska 2021

Kościół św. Kazimierza

W innym kościele jezuickim, znajdziemy monumentalny ołtarz główny z 1751 – 1753, wykonany wg projektu jezuita Tomasza Żebrowskiego. Architektoniczny, dwukondygnacyjny o podkreślonym wertykalnym układzie dzięki kolumnom i pilastrom przysięciennym ustawione na dynamicznie wygiętej linii planu. Boczne elementy kolumn połączone zostały z główną osią ołtarza gzymsem nadokiennym, pełniąc rolę kulis, zwieńczone zostały obeliskami na modelowanych podstawach.

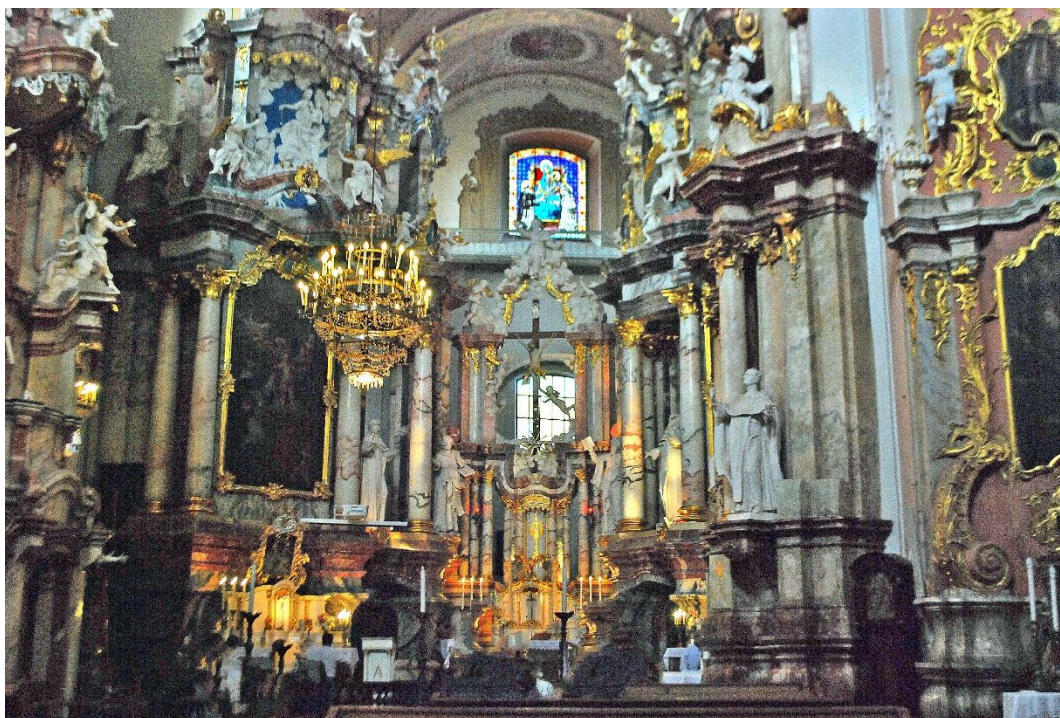


Ilustracja 5. Kościół św. Kazimierza, fot. A. Preczyńska 2021

Podobne rozwiązanie zwieńczenia znajdziemy w kościele św. Ducha oraz św. Teresy.

Kościół św. Ducha

Kościół dominikański zawiera nieco odmienną kompozycję ołtarzową stworzona w latach 1753 – 1760 wg projektu Franza Ignatza Hofferera oraz Johanna Thobiasa de Didersteina. Architektoniczna, dwukondygnacyjna i wieloelementowa kompozycja okalająca wnętrze prezbiterium oraz ramiona transeptu przykuwa uwagę. Dużą rolę odgrywa tu światło wpadające z latarni kopuły i stanowiące jednocześnie symbol Obecności Boga. W ołtarzu głównym Świętej Trójcy, nad tabernakulum, widoczna jest w świetle figura Chrystusa na krzyżu. Nastawa ołtarza wykazuje podobieństwo do ołtarza głównego kościoła św. Janów, poprzez zastosowanie ażuru w polu głównym i umieszczonych kompozycji rzeźbiarskich. Boki ołtarza, w formie owalnego tempietta kolumnowego łączą się za pomocą belkowań i piedestałów z ołtarzami bocznymi. Cechą charakterystyczną tego rozwiązania jest wysunięcie ku przodowi i podniesienie pasa attyki nad cofniętym belkowaniem, tworzącym przestrzeń.



Ilustracja 6. Kościół św. Ducha, fot. A. Preczyńska 2021

Kościół św. Teresy

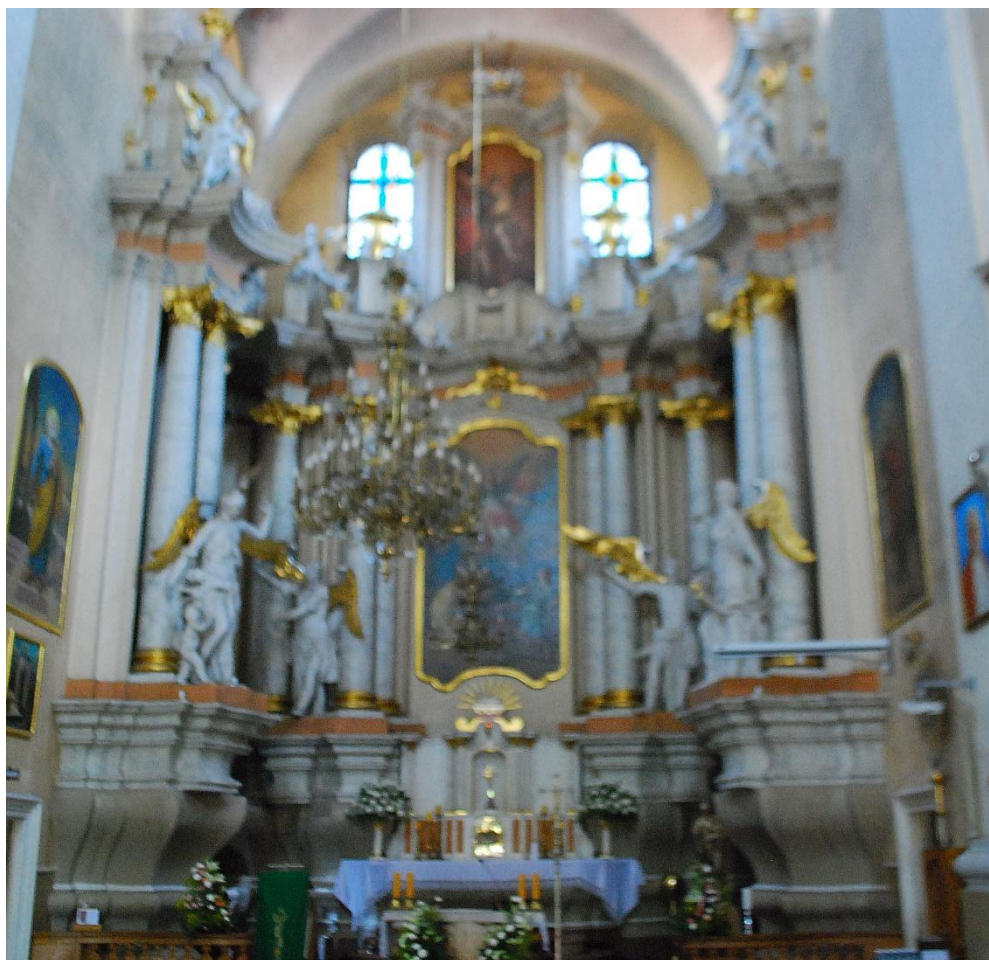
Wnętrze kościoła zaprojektowane zostało przez J.K. Glaubitza w latach 1763- 65. Bogato zdobiony ołtarz przedstawia ekstazę św. Teresy. Cechuje się on wyjątkowo rokokowym wyposażeniem. Skomponowany ołtarz główny, opina półkoliste zamknięcie kościoła, ujęte zostało mniejszymi, jednokondygnacyjnymi ołtarzami bocznymi. Kolejne cztery umieszczono przy filarach nawowych. Powtarzający się motyw wylamywanych łuków, rytm falujących linii, silnie przekształcone pilastry górnych kondygnacji czy wyrafinowany kształt ornamentu rocaille wyrażają całą specyfikę późnobarokowego wystroju obiektów sakralnych [STOŠKUS, 2005, s.46].



Ilustracja 7. Kościół św. Teresy, fot. A. Preczyńska 2021

Kościół św. Rafała

Występujący tu wspaniały 18-kolumnowy ołtarz główny, wykonany wg projektu Johanna Thobiasa de Didersteina zrealizowany został w 1752 roku. Wyraźne powtórzenie form z ołtarza głównego kościoła św. Kazimierza ukazuje płynność form i malowniczość trzech ołtarzy głównych i dwa boczne w prezbiterium. Szeroki ołtarz, posadowiony na wysokich poduszkowych cokołach posiada, umieszczone między marmoryzowanymi kolumnami głównej kondygnacji rzeźby czterech aniołów.



Ilustracja 8. Kościół św. Rafała, fot. A. Preczyńska 2021

Wyraźna zmiana zapoczątkowany w latach trzydziestych i czterdziestych XVIII wieku kreacjami Jana Krzysztofa Glaubitza odcisnęła się na późniejszym odbiorze późnego baroku. (OSTROWSKI, 2013, s.13) połączyła ona barokową dynamikę bryły z rokokowa lekkością dekoracyjną. Kwiecistość, przepych, bogactwo ozdób i złocień. Styl ten zdominował właśnie teatralność. Podkreślając symbolikę, alegoryczność i kontrastowość wzmacniał ekspresywność przedstawień.

Kilka słów o rzeźbie

Nie tylko sam układ, wzbogaconych w ornamenty ołtarzy, stanowi o ich teatralności. Niezwykle ważną rolę odgrywały umieszczone na nich pełnoplastyczne rzeźby. Zastosowane formy rokokowe różnicowały jednak przedstawiane postacie i pozwalały na ukazanie ich wyjątkowości.



Ilustracja 9, 10, 11. Figury świętych w: kościele śś. Janów, św. Katarzyny, św. Ducha, Wilno, fot. A. Preczyńska 2021

Anatomiczna budowa ludzkiego ciała, kostiumowe niejednorodne szaty, subtelność ruchów, wytworność gestów to cechy nadające lekkości i swobodę postaci przy jednoczesnym ukazaniu jego wnętrza. Lekki, powiewny, przypadkowy układ szat odbiegał od ustalonego tradycją schematu barokowego. Fałdy ubioru, w większości ukośne, położone zostały w zróżnicowanych kierunkach i różnym kącie skosu. Najczęściej są one krótkie, żłobione korytkowo, płytko, o zaostzonych krawędziach. Taki sposób traktowania powierzchni wydobywał partie oświetlone i lekko zacienione załamującymi się i odbijającymi refleksami światła. Postacie jakby dematerializują się, wzbogacone nieoczekiwanym efektami malarskimi.

Taka tendencja w komponowaniu draperii szat oraz przedstawień postaci świętych, występująca w XVIII wieku, popularna była również w Galicji. Możemy przyjrzeć się rzeźbie okręgu lwowskiego gdzie twórcy tacy jak Piotr, Jan czy Maciej Polejowscy, z pełnym zaangażowaniem nadawali posągom finezyjny ruch, podkreślany układem w potężne fałdy szat o wertykalnych i głębokich załamaniach, Ugięta jedna noga, na której opinał się materiał, tworzył na kolanie grubą skośną zmarszczkę. Taka forma ekspresji uzupełniana była

określonymi gestami rąk czy wyrazem twarzy o charakterystycznych kanciastych łukach brwiowych, głęboko osadzonych oczach z podciągniętą dodatkowo powieką oraz szerokim, płasko ściętym nosie z niewielkim zgrubieniem [DWORZAK 2020, s. 101].



Ilustracja 12,13: figury świętych, od lewej P. Polejowski, M. Polejowski, katedra łacińska, Lwów, fot. A. Preczyńska 2017

Postacie są nieco idealizowane o świadomie zmniejszonych proporcjach głów w stosunku do całej figury, a wyraźna anatomiczna budowa ciała o zaplanowanych gestach, pokryta zaplanowana strukturą szat umożliwia uzyskanie oczekiwanej gry światła i cienia w różnych warunkach oświetlenia.

Obserwując grupy rzeźb, prześledzić można jak zmieniały się tendencje artystyczne poczynając od stopniowego zarzucania tradycyjnych schematów barokowych ku coraz swobodniejszemu stosowaniu rokokowej lekkości i realistycznej prostocie. Wspomniany układ draperii posągów dobrze komponuje się na tle delikatnej ornamentacji roślinnej pokrywającej filary i stanowi dobre przejście do prostych masywnych form kolumn. Taki zabieg nadaje charakter teatralności całemu założeniu.

4. Podsumowanie

W wielu kościołach wileńskich zespoły ołtarzowe stanowią główny akcent wnętrza i są na wysokim poziomie artystycznym. Każdy z nich zasługuje na uwagę. Ołtarze perspektywiczne, stojące w grupach, połączone cokołami czy gzymsami wypełniają całą przestrzeń prezbiteriów stanowią jednocześnie kulisy dla wieloplanowych dekoracji. Wyposażenie kościołów w zespoły ołtarzowe nawiązuje do potrydenckiej tradycji liturgicznej, czci Najświętszego Sakramentu. Szczególnie w postaci Nabożeństwa Czworogodzinnego i wykonywanymi w związku z nim dekoracjami. Namnażanie ołtarzy bocznych w kościołach nie służyło jedynie potrzebom liturgicznym ale przede wszystkim dla efektu artystycznego, dla olśnienia przepychem i okazałością.

Bibliografia:

1. DREMA Vladas. (1980), *Materiały do historii sztuki Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Jan Krzysztof Glaubicz, Jan Hedel, Jan Melich, Biuletyn Historii Sztuki, nr 42, 1980.
2. DWORZAK Agata, 2020, *Polejowscy, Karta z dziejów lwowskiego środowiska artystycznego w drugiej połowie XVIII wieku*, Wyd. Seria Studia i Materiały.
3. KOWALCZYK Jerzy, 2011, *Wileńskie ołtarze późnobarokowe*, Biuletyn Historii Sztuki, nr 73, 3-4, s. 359-370.
4. LORENTZ Stanisław, 1937, *Jan Krzysztof Glaubitz Architekt wileński XVIII w.*, Warszawa, https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/phsz1936_1946/0122/scroll, (dostęp. 02.05.2020)
5. OSTROWSKI Jan K., 2013, *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich Dawnej Rzeczypospolitej*, część II, T 3, Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie, Kraków.
6. STOŠKUS Kęstutis, 2005, *Wileńska architektura sakralna doby baroku: dewastacja i restauracja*, Wydawca: Herder-Institut.
7. ŽUKAUSKAS Darius, 2019, *Altorinių atvaizdų ikonografija lietuvis didžiosios kunigaikštystės benediktinų šventovėse (Ikonografia obrazów ołtarzowych w sanktuariach benedyktyńskich Wielkiego Księstwa Litewskiego)*, praca doktorska, Uniwersytet Witolda Wielkiego w Kownie.

Spis ilustracji:

Ilustracja 1. Kościół śś. Janów, fot. A. Preczyńska 2021

Ilustracja 2. Projekt scenografii perspektywicznej w dziele Andrea Pozza. *Perspectiva pictorum et architectorum*. 1700, Źródło: KOWALCZYK, 2011, s.361

Ilustracja 3. Analiza układu perspektywicznego śś. Janów w Wilnie, Źródło: KOWALCZYK, 2011, s. 350

Ilustracja 4. Kościół św. Katarzyny, fot. 2021

Ilustracja 5. Kościół św. Kazimierza, fot. 2021

Ilustracja 6. Kościół św. Ducha, fot. 2021

Ilustracja 7. Kościół św. Teresy, fot. 2021

Ilustracja 8. Kościół św. Rafała, fot. A. Preczyńska 2021

Ilustracja 9, 10, 11. figury świętych w: kościele śś. Janów, św. Katarzyny, św. Ducha, Wilno, fot. A. Preczyńska 2021

Ilustracja 12, 13. figury świętych, od lewej P. Polejowski, M. Polejowski, katedra łacińska, Lwów, fot. A. Preczyńska 2017

9. AMBROŻY MARIA LUBIK OFM JAKO PRZEŁOŻONY PROWINCJALNY PROWINCJI ŚW. JADWIGI ZAKONU BRACI MNIEJSZYCH

mgr-lic. Urban Adam Bąk OFM

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Historia Kościoła

Wyższa Szkoła Biznesu - National Louis University, Wydział Nauk Społecznych i Informatyki, Psychologia

E-mail: urbanofm@gmail.com

1. Wstęp

Ojciec Ambroży Maria Lubik OFM jest jednym z najbardziej znanych franciszkanów XX wieku w Polsce. Jego siedemdziesięcioletnie życie zakonne upłynęło na ciągłej pracy duszpasterskiej i dydaktycznej oraz reorganizacji Prowincji św. Jadwigi w jej powojennej sytuacji. Doznał również licznych prześladowań zarówno w czasie wojny jak i po jej zakończeniu: przesłuchania przez Gestapo, ucieczki, przesiedlenia, więzienie czy grabienia mienia klasztornego to tylko nieliczne wydarzenia którym musiał stawić czoła. Jednak za każdym razem wychodził z nich zwycięsko, pozostając wiernym Bogu i Zakonowi. Niniejsza praca ma za zadanie przedstawić jego posługę jako Przełożonego Prowincjalnego Prowincji św. Jadwigi Zakonu Braci Mniejszych¹.

2. Ojciec Ambroży Maria Lubik OFM

Ojciec Ambroży urodził się 25 kwietnia 1906 roku w Dormowie w Wielkopolsce. Na chrzcie otrzymał imię Edmund. Po ukończeniu Kolegium Nauczycielskiego pracował jako nauczyciel, następnie 30 lipca 1928 roku wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych Prowincji Wniebowzięcia NMP², gdzie otrzymał imię zakonne Ambroży Maria. Świecenia kapłańskie otrzymał 23 września 1934 roku. W latach 1934-38 odbywał studia doktoranckie w Lowanium w Belgii, które ukończył doktoratem. W czasie wojny był wielokrotnie przesłuchiwany przez Gestapo, ukrywał się we Wrocławiu oraz posługiwał w różnych parafiach na Śląsku. Po wojnie przybył wraz z 13 współbraćmi macierzystej Prowincji do Wrocławia, aby wspomóc duszpastersko i osobowo Prowincję św. Jadwigi Zakonu Braci Mniejszych, zdziesiątkowaną przez II wojnę światową. Został pierwszym duszpasterzem polskim przy parafii św. Antoniego we Wrocławiu, obejmując urząd proboszcza. Dodatkowo delegat generalny Prowincji Wniebowzięcia NMP, ojciec Bernardyn Grzyska, w liście z dnia 28 września 1945 roku polecił również ojcu Lubikowi reaktywowanie studium filozoficzno-teologicznego we wrocławskim klasztorze³. Dość szybko otrzymał kolejny urząd, gdyż chcąc usprawnić pracę

¹ Ta wybitna postać zakonu franciszkańskiego doczekała się własnej monografii, zob. Bąk U. A., *Życie i działalność ojca Ambrożego Marii Lubika OFM w latach 1906-1998*, Głubczyce 2019.

² Tego dnia rozpoczął nowicjat, jako aspirant do życia zakonnego przybył 10 lutego 1927 roku.

³ W liście tym czytamy: *Na podstawie porozumienia pomiędzy Zarządami Prowincji zakonnych św. Jadwigi na Śląsku i Wniebowzięcia NMP w Polsce polecam Ojcu utworzenie zakonnego studium filozoficzno – teologicznego w klasztorze oo. Franciszkanów we Wrocławiu – Karłowicach. Upoważniam również Ojca do objęcia duszpasterstwa dla Polaków przy kościele oo. Franciszkanów w Karłowicach w porozumieniu z tamtejszą władzą zakonną i według wskazań Administratury Apostolskiej na Dolny Śląsk. Polecam Ojca*

duszpasterską i administracyjną w klasztorach, w październiku 1945 roku został mianowany dodatkowo sekretarzem Prowincji świętej Jadwigi⁴.

3. Urząd Komisarza Prowincjalnego

Ojciec Prowincjał Hieronim Trümpke, mając na celu dobro Prowincji świętej Jadwigi, po konsultacji z ojcem Prowincjałem Galikowskim i otrzymaniu w dniu 1 lutego 1946 roku zgody Zarządu Prowincji Wniebowzięcia NMP, zamianował dnia 5 lutego 1946 roku ojca Ambrożego Marię Lubika Wyższym Przełożonym Prowincji świętej Jadwigi w Polsce. Dwa dni później skierował do księdza Prymasa Hlonda pismo, z prośbą o zatwierdzenie tej nominacji. Niestety nominacja ta nie została przez Prymasa zatwierdzona. W odpowiedzi Prymas napisał:

W związku z pismem z 7 b.m. donoszę uprzejmie, że niestety nie mogę zatwierdzić nominacji Delegata dla Prowincji św. Jadwigi na Śląsku, dokonanej przez Waszą Przewielebność aktem z 5 lutego b.r. Na uznanie tej nominacji nie pozwalają mi ważne, a obowiązujące mnie względy na dobro Kościoła⁵.

W takiej sytuacji ojciec Trümpke, dnia 1 marca 1946 roku udał się osobiście wraz z ojcem Lubikiem do Księdza Prymasa Hlonda do Poznania w celu uzyskania informacji w tej sprawie. Ksiądz Prymas w czasie rozmowy dawał im do zrozumienia, że co do samego aktu nominacji i osoby delegata nie ma żadnych zastrzeżeń, ale w obecnej sytuacji politycznej nie chciałby dokonywać żadnego oficjalnego aktu kościelnego w tej sprawie. Z związku z takim obrotem wydarzeń, ojciec Hieronim Trümpke, dnia 19 marca 1946 roku po raz drugi mianował ojca Ambrożego swoim następcą na Urzędzie Prowincjalnym nadając mu tytuł: *Commissarius Provincialis* i zwrócił się z prośbą o zatwierdzenie tej nominacji do ojca Generała w Rzymie. Aktu przekazania Urzędu Prowincjalnego i nominacji dokonał w myśl Konstytucji Generalnych wraz ze swoim definitorium powołując się na artykuł 564⁶. Ojciec Ambroży w dniu 29 marca 1946 roku zwrócił się do Księdza Prymasa z prośbą o zatwierdzenie swej nominacji i udzielenie pewnych *facultas*:

*Najdostojniejszy Księżu Kardynale Prymasie Polski! Ekscelencjo!
Ojciec Hieronim Trümpke, Prowincjał oo. Franciszkanów na Śląsku, zamianował mnie swym Delegatem Prowincji. Aby jednak ta władza uchodzić mogła za niezależną, zwłaszcza wobec władz świeckich, proszę pokornie Waszą Eminencję, by raczył mnie także powagą Swoją i Stolicy Apostolskiej nominować Komisarzem Prowincji pod wezwaniem Św. Jadwigi.
Następnie ze względu na władze świeckie proszę pokornie Waszą Eminencję, by łaskawie wystawił mi dokument nominacji w języku polskim, a który miałby mi służyć jako legitymacja.
W piśmie tu załączonym do Stolicy Apostolskiej proszę też o udzielenie mi pewnych facultates, któryby mi ułatwiły sprawowanie urzędu, a jakie General Zakonu ze względu na warunki wojenne udzielił Prowincjałom Rzeszy, a szersze jeszcze facultates Prowincjałom Polski. Gdy*

życzliwości władz jak również przyjaciół i dobrodziejów Zakonu. O. Bernardyn Grzyska, delegat generalny i prowincjalny.

⁴ AGPWr KP G/II.

⁵ Tamże.

⁶ Por. *Regula...*, dz. cyt., cap. § 564.

w piśmie tym mowa, bym mógł obierać Przełożonych nawet wtedy, gdy według prawa potrzebna byłaby dyspensa, to mam na myśli przede wszystkim aetas requisita i incompatibilitas officiorum, jakiej nieraz nie będzie można uwzględnić zwłaszcza wobec niedostatecznej ilości Ojców⁷.

Ponieważ nie przyszła żadna odpowiedź na to pismo, ojciec Ambroży zwrócił się 9 maja 1946 roku po raz drugi pisemnie do Księdza Prymasa Hlonda z prośbą o pozytywne załatwienie sprawy, a w razie potrzeby o ustną rozmowę:

Najdostojniejszy Księżu Prymasie. Ekscelencjo!

Odnosnie prośby mojej, wyrażonej w piśmie z dnia 29 marca br., Wasza Eminencja do chwili obecnej nie powziął żadnej decyzji, jakkolwiek o niej bezpośrednio zależy szereg zmian w zarządzie klasztorów Prowincji Św. Jadwigi.

Z osobistej rozmowy z Waszą Eminencją wiem, że Wasza Eminencja sam pojmował położenie tutejszej Prowincji jako bardzo poważne. Skoro mimo tej okoliczności decyzja dotąd nie nastąpiła, nie bez pewnej słuszności wnioskuję, że chyba strona jakaś zrobiła odnośnie mego pisma pewne zastrzeżenia.

Jeśli zastrzeżenia te miałyby mieć swą rację w wątpliwościach co do mojej osoby, to wtedy niech mi wolno będzie najpokorniej prosić, aby Wasza Eminencja dał mi łaskawie okazję, bym u Waszej Eminencji dowiedział się o treści tych zastrzeżeń i viva voce na nie mógł odpowiedzieć⁸.

Tym razem, ku zaskoczeniu ojca Lubika i innych braci, po zaledwie kilku dniach przyszła odpowiedź z Poznania, podpisane przez księdza Antoniego Baraniaka:

Przewielebny Ojcze!

W związku z pismami Przewielebnego Ojca z 29 marca i 9 maja br. donoszę uprzejmie z polecenia Jego Eminencji Ks. Kard. Prymasa, że Jego Eminencja pochwała każdy krok, który celowo i szczerze służy sprawie Kościoła. Z zasadniczych atoli względów Jego Eminencja nie może się przychylić do wniosku wyrażonego w podanych pismach, gdyż chodzi tam o wewnętrzną sprawę zakonną, do której Jego Eminencja w dzisiejszej sytuacji prawnej nie myśli się mieszać⁹.

Przy takim obrocie wydarzeń pozostało tylko czekać na zatwierdzenie nominacji przez Generała Zakonu. Trzy miesiące później, dnia 2 sierpnia 1946 roku przyszło pismo, podpisane przez Wikariusza Generalnego ojca Pacyfika Perantoniego w którym ojciec Generał Valentin Schaaf prośbę zatwierdził i nadał ojcu Lubikowi dwie nominacje: Komisarza Prowincjalnego i nadzwyczajnego Delegata Generalnego. Razem z nominacją, ojciec Ambroży otrzymał także nadzwyczajne facultates. Od tej chwili forma zarządzania Prowincją świętej Jadwigi w Polsce była już ściśle określona, a władza ojca Ambrożego jako Wyższego Przełożonego ustabilizowana¹⁰.

⁷ AGPWr KP G/II.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

4. Pierwszy Kongres Definitorialny

Dnia 6 listopada 1946 roku odbył się pierwszy, w nowej powojennej rzeczywistości, we Wrocławiu – Karłowicach kongres Definitorium Prowincji świętej Jadwigi, któremu przewodniczył ojciec Ambroży Lubik, jako Komisarz Prowincjalny i zamianowani przez niego ojcowie listem z dnia 20 września 1946 roku: Mikołaj Koindek, Michał Porada, Paschalis Pawelczyk oraz Bertold Altaner¹¹.

Podczas pierwszej sesji definitorialnej, odczytano dekrety Ojca Generała z dnia 2 sierpnia 1946 roku. Następnie wszyscy złożyli wyznanie wiary, pierwszy ojciec Ambroży jako Wyższy Przełożony, oraz przysięgę zachowania tajemnicy. Dokonano także wyboru Sekretarza Prowincji, którym został ojciec Bertold Altaner. Następnie rozmawiano na tematy obsadzania urzędów i stanowisk poszczególnych domów. Druga sesja polegała na rozpatrywaniu takich spraw jak *Collegium Seraphicum* w Nysie, akcja powołań, założenie *Collegium Seraphicum* we Wrocławiu, sprawa odzyskania terenu w Jeleniej Górze¹², odzyskania średniowiecznego klasztoru franciszkańskiego pod wezwaniem Świętego Antoniego we Wrocławiu, sprawy klasztorów w Warmii i Domu Pielgrzyma w Górze świętej Anny, duchowa opieka nad III Zakonem czy wynagrodzenie dla Prowincji Wniebowzięcia NMP za świadczone usługi. Następnie ojcowie kapitulni przeszli do wyborów gwardianów, prezesów oraz wikarych domów a także innych urzędów zakonnych. Kapituła zakończyła się 6 listopada 1946 roku i była pierwszą Kapitułą Prowincji świętej Jadwigi, jako Prowincji polskiej. Do pełnej akceptacji uchwał Kongresu potrzebowano jeszcze zatwierdzenia wyborów przez Ministra Generalnego Zakonu Braci Mniejszych, dlatego ojciec Komisarz Ambroży Lubik wysłał w tej sprawie pismo dnia 12 listopada 1946 roku, a na które Zarząd Zakonu odpowiedział pozytywnie listem z dnia 1 stycznia 1947 roku¹³.

5. Instytut katolicki

Kolejną sprawą, którą jako Komisarz Prowincjalny musiał zająć się ojciec Ambroży, była sprawa Instytutu katolickiego. Instytut został przeniesiony przez jego założyciela, księdza Józefa Wojtukiewicza, w roku 1946 z Wilna do Wrocławia, celem kształcenia dla Ziem Zachodnich świeckich katechetek, z racji ogromnego zapotrzebowania katechetycznego. Instytut znalazł pomocną dłoń u franciszkanów Prowincji świętej Jadwigi i został umieszczony w karłowickim klasztorze. Rektorem został wspomniany założyciel, ksiądz Wojtukiewicz. Celem i zadaniem Instytutu katolickiego, było nie tylko kształcenie katechetek, ale i wydawanie różnych pomocy katechetycznych, między innymi katechizmów dla szkół podstawowych. Działalność Instytutu stanowiło wielką pomoc dla Ziem Zachodnich w pomocy duszpasterskiej, a katechetki pracowały ofiarnie i gorliwie mimo trudnych warunków pracy. Dobro Instytutu widział także ojciec Ambroży, który dnia 1 września 1947 roku podpisał umowę z Instytutem katolickim, w której oferował bezpłatne użytkowanie pomieszczeń klasztornych¹⁴ na prowadzenie studiów przez Instytut oraz na mieszkanie wychowanek na czas od 1 września 1947 roku aż do 31 sierpnia 1953 roku. Instytut

¹¹ Tamże.

¹² Teren mający 20 hektarów, gdzie jeszcze przed drugą wojną światową planowano budować nowy klasztor i kościół.

¹³ AGPWr KP G/II.

¹⁴ Prawe skrzydło z osobnym wejściem i podwórkiem.

zobowiązał się zwrócić ratami kosztu remontów gmachu i prowadzenie na własny koszt ewentualnych późniejszych remontów¹⁵.

Jednak w roku 1951 Prezydium Miejskiej Rady Narodowej postanowiło pomieszczenia Instytutu katolickiego przeznaczyć na cele szpitalne. Powoływano się na rozmowy z przełożonymi karłowickiego klasztoru, w których rzekomo franciszkanie odstąpią pomieszczenia klasztorne, zajmowane przez Instytut, na rzecz pomieszczeń szpitalnych. Ojciec Lubik, który mając na celu dobro Instytutu, rozumiejąc także, że jest to gra ze strony władz, dnia 8 stycznia 1951 roku wydał oświadczenie, w którym tłumaczył, że nikt nie wyrażał zgody na przekazywanie pomieszczeń, gdyż nikt nie miał takich oprócz niego uprawnień, a nawet takowej rozmowy nie było wcale i że umowa zawarta między franciszkanami a Instytutem trwa nadal i nikt z Braci Mniejszych nie zmieniał ani słowem ani na piśmie umowy co do dalszego użytkowania pomieszczeń. Dodatkowo, aby zabezpieczyć dobra klasztorne i Instytutu, i umożliwić mu dalszy rozwój, dzień wcześniej, 7 stycznia 1951 roku podpisał nową umowę między Prowincją świętej Jadwigi a Instytutem Katolickim, tytułem bezpłatnego wynajmu pomieszczeń klasztornych w Kłodzku, aż do dnia 31 sierpnia 1956 roku. Ostatecznie, w związku z zawieruchami politycznymi jakie naszyły w następnych latach, Instytut mieścił się w gmachu wrocławskiego klasztoru franciszkanów aż do jesieni 1954 roku, skąd z polecenia Wojewódzkiej Rady Narodowej został przeniesiony do Będkowa koło Trzebnicy, a następnie do Gietrzwałdu¹⁶.

6. Collegium Seraphicum

Ojciec Ambroży Maria Lubik widząc wielką potrzebę nowych powołań zakonnych i kapłańskich, a także martwiąc się wielkim brakiem zakonników w Prowincji, zaraz po zakończeniu działań wojennych, przystąpił do reaktywowania *Collegium Seraphicum*¹⁷. Braki kadrowe Prowincji świętej Jadwigi były tak ogromne, że w 1946 roku musiano całe etapy formacji organizować od początku. W tym celu, w 1947 roku ojciec Komisarz Ambroży reaktywował *Collegium Seraphicum*, ale nie w jego przedwojennej siedzibie w Nysie, a we Wrocławiu – Karłowicach¹⁸. Na cele *Collegium* przeznaczono dość obszerny budynek, w którym mieściła się przez II wojnę światową drukarnia Prowincji świętej Jadwigi¹⁹. Dnia 1 września 1947 roku nastąpiło poświęcenie i otwarcie wrocławskiego *Collegium*. Pierwszym

¹⁵ AGPWr KP G/II.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ W pierwszych latach powojennych, od 1945 do 1950 roku Prowincja Wniebowzięcia NMP nie posiadała własnego seminarnego gmachu, dlatego otrzymała do dyspozycji klasztor w Nysie wraz z budynkami kolegiackimi. Urządziła tam w tym czasie własne Niższe Seminarium Duchowne, które w 1950 roku zostało przeniesione na teren własnej Prowincji.

¹⁹ Prowincja świętej Jadwigi posiadała swoją drukarnię i wydawnictwo świętego Antoniego od 1922 roku. Przed wojną wydawała książki i czasopisma w języku niemieckim i polskim, co nieraz przysparzało jej sporo problemów, szczególnie w czasach III Rzeszy. Ostatnią polską książką, jaka we Wrocławiu przed 1939 rokiem się ukazała, był *Katechizm dla młodzieży polskiej w Archidiecezji Wrocławskiej*, i wyszła właśnie z tej drukarni. Część gmachu franciszkanie odstąpili Armii Czerwonej na szpital wojskowy. Dnia 20 kwietnia 1946 roku zjawił się u władz oddziału Armii Czerwonej Kazimierz Plichowski pracownik *Wydawnictwa Książki* w Łodzi i zażądał wydania drukarni i dla powyższego wydawnictwa. Władze odmówiły wydania maszyn bez zezwolenia komendanta garnizonu Armii Czerwonej na miasto Wrocław i zawiadomiły władze klasztorne i zamiarze Plichowskiego. Po upływie pewnego czasu wrócił Plichowski z zezwoleniem i w obecności franciszkanów, którzy spisali protokół i wyrazili sprzeciw wobec zaborowi mienia kościelnego, odmówił podpisania protokołu i zabrał wszystkie maszyny z drukarni.

Rektorem w powojennej historii został ojciec doktor Ambroży Maria Lubik, Komisarz Prowincjalny. Nowy karłowicki budynek okazał się mniej odpowiedni niż gmach seminaryjny w Nysie. W pierwszym roku szkolnym zorganizowano tylko dziesiątą klasę, a uczyło się w niej dwunastu uczniów. Mimo iż pierwszy rok nie był zbyt liczny, jednak w każdym następnym liczba słuchaczy zwiększała się, dochodząc do 35 uczniów w roku szkolnym 1948/49 (nastąpiło powołanie już klasy od ósmej do dziesiątej), 66 uczniów w roku szkolnym 1949/50, 92 uczniów w roku szkolnym 1950/51 i 110 uczniów w roku szkolnym 1951/52. Od roku szkolnego 1950/51 *Collegium Seraphicum* mieściło się już w klasztorze nyskim, gdzie powołano także klasę jedenastą – pierwsze trzy roczniki kończyły średnie wykształcenie (klasa jedenasta) po odbyciu nowicjatu. W Nysie *Collegium* istniało zaledwie dwa lata. Dnia 3 lipca 1952 roku przybyła do ojca Bertolda Altanera, Gwardiana i Rektora Niższego Seminarium, czteroosobowa delegacja, która oświadczyła, że została powołana dziewięcioosobowa Komisja mająca za cel przeprowadzić zamknięcie Seminarium oraz przejęcie obiektu seminaryjnego wraz z inwentarzem na cele szpitalne. Wyrażając swój sprzeciw, bracia wysyłali liczne pisma protestacyjne i odwołania ze strony Zakonu, jednak pan Lipiński z Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, odrzekł, że odpowiedzi nie przyjdą nigdy²⁰. Ostatecznie nie uczyniono z tych pomieszczeń szpitala, ale przekazano je dyrektorowi Szkoły Poprawczej z Grodkowa i urządzono w nich w dniu 29 sierpnia 1952 roku Zakład Poprawczy²¹.

7. Wyższe Seminarium Duchowne

Ojciec Ambroży Maria Lubik jako Komisarz Prowincjalny, stanął przed nowym trudnym zadaniem. Oprócz reaktywowania *Collegium Seraphicum*, trzeba było na nowo ożywić Seminarium duchowne. We wrześniu 1947 roku, w pięćdziesiątą rocznicę swego istnienia, ojciec Ambroży Lubik reaktywował Seminarium duchowne we Wrocławiu – Karłowicach. Pierwszym Rektorem, a zarazem pierwszym magistrem braci kleryków, w powojennej historii Prowincji świętej Jadwigi został sam ojciec Ambroży, który aby pełnić te funkcję zrezygnował z bycia Rektorem *Collegium Seraphicum*. Ojciec Lubik bardzo szybko i umiejętnie zadbał o uzupełnienie i przede wszystkim o odbudowanie profesorskiej kadry²². Dlatego nie wahał się wysyłać kapłanów na studia specjalistyczne²³. Ponieważ początkowo nie dysponowano wykwalifikowaną kadrą naukową, także w tej sytuacji z pomocą przyszła Prowincja Wniebowzięcia NMP. Ojcowie z tej Prowincji prowadzili wykłady do czasu, kiedy to Prowincja świętej Jadwigi wykształciła swoją kadrę profesorską. Po zorganizowaniu przez ojca Ambrożego studium filozofii i teologii, można było z nadzieją patrzeć w przyszłość. Już dwa lata po wznowieniu działalności Seminarium duchownego, w 1949 roku, klerykat liczył dziewięciu alumnów,²⁴ dwa lata później, w 1951 roku, liczył

²⁰ Pomimo licznie wysyłanych pism i odwołań m. in. do Wojewódzkiej Rady Narodowej w Opolu, Ministerstwa Oświaty w Warszawie, Ministerstwa, Głowy Państwa, obywatela Prezydenta Bolesława Bieruta oraz Księdza Prymasa Polski, odpowiedzi ze strony władz administracyjnych na wszystkie pisma były negatywne.

²¹ AGPWr KP G/II.

²² Por. R. Gruca, *In sanctitate et doctrina*, w: *Quaestiones selectae*, nr 5, rok IV (1997), s. 9-19.

²³ M. in. na Katolicki Uniwersytet Lubelski, Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie, Uniwersytecie Wrocławskim czy zagranicznych uczelniach we Włoszech i Austrii.

²⁴ Por. B. Kurowski, *Sto...* dz. cyt., s. 21-48.

dwudziestu ośmiu kleryków, a jeszcze dwa lata później, w 1953 roku, kleryków było już czterdziestu²⁵.

Ojciec Lubik był bardzo mocno zaangażowany nie tylko jako reaktywator i Rektor Seminarium duchownego, ale również jako wykładowca przedmiotów filozoficznych i teologicznych, co zawsze była jego marzeniem i z czym zawsze wiązał swą przyszłość. Z racji swego wszechstronnego wykształcenia, szczególnie w początkowych latach nowej, powojennej historii Seminarium, wykładał wiele przedmiotów dla braci kleryków²⁶.

8. Nadanie tytułu Prowincjała

Po przeprowadzonej w 1952 roku wizytacji kanonicznej w Prowincji świętej Jadwigi i po odbytych naradach Zarządu Prowincji, ojciec Ambroży Maria Lubik, jako Wyższy Przełożony, dnia 7 stycznia 1953 roku, przesłał pisemne *Sprawozdanie o stanie karności zakonnej w Prowincji* Najdostojniejszemu Księdzu Kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu, Prymasowi Polski. Do sprawozdania dołączył także pismo, które poruszało najistotniejsze sprawy dotyczące zarówno samej osoby Komisarza Lubika jak i spraw Prowincji świętej Jadwigi. W pierwszej części tego pisma ojciec Ambroży przypominał o historii mianowania go Komisarzem Prowincjalnym przez Ojca Generała w 1946 roku jak i przedłużenia zarówno jemu jak i całemu Zarządowi Prowincji trzy lata później, dekretem z 5 stycznia 1950 roku, kolejne lata posługi. W drugiej części zwrócił się z prośbą o pomoc w teraźniejszej sprawie. Pisał Księdzu Prymasowi o nieprzychylnych czynnikach, zwłaszcza we Wrocławiu, gdzie sytuacja była szczególnie ciężka, i tymczasowość jego urzędu jako Komisarza jak i całego Zarządu Prowincji świętej Jadwigi mogła zostać wykorzystana jako argument polityczny przez wrocławską Kurię Diecezjalną, z księdzem infulatem Kazimierzem Lagoszem na czele. Wobec tych zagrożeń, ojciec Lubik zwrócił się z prośbą do Prymasa Wyszyńskiego, aby ten mianował go Prowincjałem, a dotychczasowych radnych mianował definitorem oraz zniósł Komisarjat, a przywrócił Prowincję. Jako argumentację swej prośby podał wydane wcześniej podobne zarządzenie Kurii Generalnej Zakonu Braci Mniejszych, ale w odwrotnym kierunku, czyniącym Prowincję świętej Jadwigi Komisariatem, oraz przykład Prowincji świętej Jadwigi z siedzibą w Berlinie, utworzoną przez franciszkanów, którzy w czasie wojny lub zaraz po niej, wyjechali do Niemiec i utworzyli z klasztorów, które pozostały na terenie Niemiec samodzielną Prowincję zakonną w randze Prowincji, choć też nie spełniającą wymogów posiadania ośmiu konwentów, podobnie jak Prowincja wrocławska²⁷. Ojciec Lubik uzasadniał również, że taka nominacja pomoże w lepszym zarządzaniu Prowincją i prosił o dyspensę od wymogu stawianego przez Konstytucje Generalne posiadania ośmiu konwentów, tak samo jak Kuria Generalna udzieliła takiej dyspensy braciom z Prowincji berlińskiej. Trzecią sprawą poruszaną w piśmie była prośba o zastąpienia, dla większego dobra Prowincji, dotychczasowych radnych: ojca Mikołaja Koindka oraz ojca Paschalisa Pawełczyka przez ojców: Gilberta Pawletę oraz Alberta Odelgę. Dodatkowo ojciec Lubik zwrócił się z prośbą o zamianowanie ojca Michała Porady na stanowisko Kustosza Prowincji, a jego miejsce miałyby zająć ojciec Albert Odelga w charakterze definitora, co równoznaczne

²⁵ Por. A. Dudek, *Klasztor, Kościół i Paafia na Karłowicach*, Wrocław 1996, s. 25-26.

²⁶ AGPWr B/II/02.

²⁷ Prowincja świętej Jadwigi we Wrocławiu posiadała 4 Konwenty i 5 Rezydencji natomiast Prowincja świętej Jadwigi w Berlinie posiadała tylko 3 Konwenty i 3 Rezydencje.

byłoby z powiększeniem grona Zarządu Prowincji. Jako ostatnią prośbę, wystosował ojciec Ambroży o potwierdzenie władz Apostolskich, które otrzymał od Ojca Generała pismem z dnia 2 sierpnia 1946 roku, a o których było pisane wcześniej, a które w załączniku przesłał także Księdzu Prymasowi²⁸.

O randze i ważności powyższego pisma, świadczy odpowiedź z Warszawy, która nadeszła po dwóch miesiącach. Dnia 12 marca 1953 roku, Kuria Prymasa Polski napisała: *Po odpowiedź zgłosić się osobiście. Pilne!* Kilka dni później, dnia 16 marca 1953 roku, przyszedł Dekret Prymasa Polski Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w którym Prymas nadał ojcu Ambrożemu Marii Lubikowi tytuł Ministra Prowincjalnego Prowincji świętej Jadwigi²⁹.

Jednak dekret ten nie znosił utworzonego przez Ministra Generalnego zarządzenia o utworzeniu *Komisariatu Niezależnego Prowincji świętej Jadwigi Zakonu Braci Mniejszych*, tylko, ze względu na szczególne warunki, przyznał ojcu Ambrożemu – jako Przełożonemu owego Komisariatu – tytuł Prowincjała³⁰.

9. Opuszczenie klasztoru karłowickiego

Kiedy wszystko układało się już pomyślnie, niestety nowe problemy spadły na Komisariat oraz odpowiedzialnego za wszystkie agendy ojca Prowincjała Ambrożego Lubika. Dnia 30 października 1953 roku, w godzinach wieczornych,³¹ ojciec Ambroży wraz ze współbraćmi konwentu karłowickiego, został poinformowany że w sobotę, 31 października 1953 roku ma przybyć do klasztoru Komisja z Kurii Wrocławskiej, w sprawie przejęcia Parafii świętego Antoniego przez księży diecezjalnych. Rzeczywiście, dzień później, w godzinach popołudniowych, pojawili się księża z Kurii Wrocławskiej i w obecności ojca gwardiana Lotara Dudka oraz proboszcza Alberta Odelgi, poinformowali franciszkanów, że obejmują parafię. Ojciec Ambroży udał się 3 listopada 1953 roku do Kurii na rozmowy w sprawie losów parafii i klasztoru. Jednak dnia 12 listopada 1953 roku otrzymał dekret księdza Kazimierza Lagosza, Administratora Apostolskiego, przekazujący parafię księżom diecezjalnym. Ksiądz Lagosz pisał w liście skierowanym do parafian:

W 1945 roku Ziemia Zachodnie wróciły do Macierzy. Nie było kapłanów, zakonnicy musieli się tej pracy podjąć. Ludność polska osiedla na tych ziemiach zwracała się do nas z prośbą o kapłanów. W tej poważnej chwili poprosiliśmy zakonników, aby wyszli z zacisza klasztornego, oderwali się od kontemplacji a podjęli pracę duszpasterską. Posłuszni prośbie ojcowie franciszkanie objęli parafię. Dziś warunki się zmieniły. Nasze Seminarium Duchowne wychowało kapłanów, którzy już pracują na Niwie Pańskiej. Możemy pozwolić, aby oo. Franciszkanie usunęli się od zgiełku świata i powrócili do swojego zacisza klasztornego do ścisłego przestrzegania Reguły Zakonnej. Dlatego powierzamy pracę duszpasterską i administrację parafii duchowieństwu świeckiemu³².

Nowym proboszczem został mianowany ksiądz Józef Jaskółowski, a ojciec Albert jego wikarym i współpracownikiem. Jednak i taki stan rzeczy nie potrwał długo. Dnia 22 listopada 1953 roku ksiądz Jaskółowski przedstawił parafianom swoją osobę oraz nowych

²⁸ AGPWr KP G/II.

²⁹ Tamże.

³⁰ AGPwr B/II/02.

³¹ Ok. godziny 21.00.

³² AGPWr KHP.

księży wikarych: księdza Bronisława Godlewicza i księdza Jana Kurdybelskiego³³. W wigilię Bożego Narodzenia, 24 grudnia 1953 roku, ojciec Ambroży Maria Lubik odprawił w kaplicy klasztornej, nieśpiewaną pasterkę dla zakonników. Równolegle ksiądz Jaskółowski odprawił pasterkę dla parafian w kościele parafialnym. Wygłosił wówczas kazanie nt. *Przyszedł do swoich, a swoi go nie przyjęli*. Ksiądz Józef Jaskółowski sprawował urząd proboszcza w parafii karłowickiej do dnia 24 listopada 1954 roku. Jego następcą został ksiądz Jan Nieużyła, który ten urząd sprawował do 31 grudnia 1956 roku³⁴.

Jednak to nie był koniec problemów Prowincji. Dnia 10 kwietnia 1954 roku, o godzinie 17.20, podczas modlitw odmawianych przez zakonników, przybył goniec z Prezydium Miejskiej Rady Narodowej we Wrocławiu z tragiczną dla całej Prowincji świętej Jadwigi wiadomością: *zakonnicy muszą opuścić klasztor na Karłowicach*. Swoją decyzję, Prezydium motywowało *niedostateczną ilością pomieszczeń na terenie Karłowic*. W owej decyzji z dnia 9 kwietnia 1954 roku czytamy:

1. *Zakon OO. Franciszkanów i Instytut Katolicki we Wrocławiu opróżnił budynek nr 24 i 26 przy ul. Kasprowicza we Wrocławiu przenosząc się do lokalu zastępczego w budynku przy ul. Stalina 1 w Kłodzku.*
2. *Opróżniony jak wyżej budynek przy ul. Kasprowicza 24 i 26 we Wrocławiu przydziela się niniejszą decyzją Wydziałowi Oświaty Prezydium Miejskiej Rady Narodowej na cele szkolne*³⁵.

Od decyzji przysługiwało odwołanie do Wojewódzkiej Komisji Lokalowej. Dnia 15 kwietnia 1954 roku, Kustosz Prowincji ojciec Michał Porada, skierował takowe odwołanie do Wydziału Kwaterunkowego Wojewódzkiej Komisji Lokalowej przy Prezydium Miejskiej Rady Narodowej z prośbą o uchylenie decyzji z dnia 9 kwietnia 1954 roku. Równolegle wysyłano do Prezydium Rady Państwa w Warszawie skargę i zażalenie na Prezydium Miejskiej Rady Narodowej z prośbą o obronę praworządności. Jednak dnia 4 maja 1954 roku przyszła odpowiedź odmowna, która odwołania nie uwzględniła³⁶. Dnia 6 maja 1954 roku, przyszło pismo z Prezydium Miejskiej Rady Narodowej, w której nakazano Ministrowi Prowincjalnemu, ojcu Ambrożemu Marii Lubikowi, dobrowolne wykonanie owej decyzji w ciągu czternastu dni, inaczej zostaną wyciągnięte rygory prawne. Wobec takiego stanu rzeczy, przystąpiono do spisu inwentarza klasztornego. Spis inwentarza oraz pakowanie go trwały przez cały miesiąc maj. Dnia 7 maja 1954 roku został wysłany pierwszy wagon ze sprzętem klasztornym do Kłodzka³⁷. Dnia 2 czerwca 1954 roku został ostatecznie podpisany inwentarz kościelny, który klasztor przekazał parafii świętego Antoniego. Ten dzień był dniem szczególnym, gdyż był to ostatni dzień pobytu franciszkanów we Wrocławiu – Karłowicach. O wyznaczonej porze bracia zgromadzili się w refektarzu klasztornym, gdzie po wysłuchaniu krótkiego przemówienia proboszcza, ojca Alberta Odelgi udano się do kościoła, gdzie dziękowano Bogu za wszystkie dobrodziejstwa i łaski otrzymane w klasztorze a także

³³ A. Dudek, *Klasztor...* dz. cyt., s. 25-26.

³⁴ Tamże, s. 25-26

³⁵ AGPWr B/II/01.

³⁶ Tamże.

³⁷ AGPwr KWSD, Kłodzko 1954 r.

przepraszano za niewierności i słabości. Również bracia powierzali Dobremu Bogu swoje dalsze życiowe losy, a także klasztor, parafię i parafian. Następnie odśpiewano *Sub Tuum Praesidium*, udano się na cmentarz i odmówiono *De profundis* za zmarłych, po czym ojciec gwardian Lotar Dudek udzielił braciom błogosławieństwa. Na zakończenie, wszyscy udali się do autobusu³⁸ i wyruszyli w stronę klasztoru kłodzkiego³⁹.

10. Przybycie do Kłodzka

Dnia 2 czerwca 1954 roku, w godzinach wieczornych, bracia wypędzeni z Wrocławia – Karłowic przybyli do Kłodzka, gdzie zostali skierowani do swojego klasztoru przy ulicy Stalina 1⁴⁰. Po przybyciu do Kłodzka, trzeba było na nowo organizować życie zakonne w Prowincji świętej Jadwigi. Od tego czasu to Kłodzko stało się siedzibą Prowincjałatu – a więc ojca Ambrożego Marii Lubika⁴¹. Dodatkowo dla braci oraz wszystkich rzeczy przywiezionych z wrocławskiego klasztoru trzeba było znaleźć nowe lokum. Dlatego większość z dobytku materialnego przez kilka dni musiała być zeskładowana na ogrodzie klasztornych, dopiero potem znaleziono dla nich miejsce. Również kapłani, bracia zakonnicy i klerycy musieli przygotować sobie nowe cele zakonne. Ponieważ był to miesiąc czerwiec, a więc miesiąc sesji egzaminacyjnej, chciano jak najszybciej powrócić do normalnego trybu zajęć i egzaminów. Ponieważ cały maj był poświęcony na pakowanie karłowickiego klasztoru, bracia klerycy musieli wprawdzie dokończyć wykłady, a w lipcu przystąpili do sesji egzaminacyjnej.

11. Likwidacja klasztorów w Prudniku i we Wrocławiu

Ojciec Ambroży musiał zarządzać klasztorami w całej Prowincji, w czasie kiedy dochodziło do prześladowań ze strony władz⁴². Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Opolu pismem z dnia 30 września 1954 roku, postanowiło zawiesić natychmiast działalność klasztoru franciszkanów w Prudniku – Lesie, z równoczesnym przeniesieniem tego klasztoru do klasztoru w Borkach Wielkich. Koszt przesiedlenia pokrywało Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Opolu. W razie niezastosowania się do orzeczenia, niezależnie od grożącej odpowiedzialności karnej, zastosowane byłyby środki przymusowe na mocy przepisów o postępowaniu przymusowym w administracji. Decyzja ta była ostateczna⁴³.

Dnia 1 października 1954 roku zjawili się w klasztorze ludzie z Urzędu Bezpieczeństwa i rozkazali, aby w ciągu dwóch godzin zakonnicy opuścili klasztor. Od tego momentu, budynek klasztorny stał się własnością wojska. Bracia zostali przeniesieni do klasztoru w Borkach Wielkich. Próbowali ratować co się dało, ładując dobytek na wozy i wyjechali do Borek. Po opuszczeniu przez braci klasztoru, przystąpiono do prac adaptacyjnych, których celem było przygotowanie klasztoru jako miejsca odosobnienia dla Prymasa Polski księdza kardynała Stefana Wyszyńskiego, który był więziony w prudnickim

³⁸ Pozostali w klasztorze trzej franciszkanie: ojciec Anioł, brat Łukasz i brat Wincenty, którzy mieli za zadanie przekazać klasztor, ogród i budynki gospodarcze.

³⁹ Por. A. Dudek, *Klasztor...*, dz. cyt., s. 26-27.

⁴⁰ Dzisiaj jest to Plac Franciszkański.

⁴¹ Ojciec Prowincjał Ambroży Lubik w Kłodzku urzędował, ale zamieszkał w klasztorze w Dusznikach Zdroju.

⁴² Więcej na ten temat, zob.: Bąk U. A., *Prześladowania franciszkanów Prowincji św. Jadwigi do roku 1956*, w: *Poszerzamy Horyzonty*, Tom XVIII, Słupsk 2020.

⁴³ AGPWr B/II/01.

klasztorze od 6 października 1954 roku do 28 października 1955 roku. Jako jedno z pierwszych działań było rozlokowanie posterunków wojskowych z wartownią, które miały strzec zakazu zbliżania się cywilów do klasztoru. Po wywiezieniu księdza Prymasa Wyszyńskiego z Prudnika, klasztor postanowiono przerobić na prewentorium dla dzieci z gruźlicą z rodzin wojskowych. Przeróbka ta polegała na niszczeniu wszelkich śladów życia religijnego⁴⁴ i rzeczy religijnych. Znaczna część została wywieziona, część zniszczona a część została rozproszona. Ksiądz Józef Ormanowicz, proboszcz parafii świętego Michała w Prudniku, z polecenia Rady Parafialnej wszczął interwencję i przedłożył na ręce ministra Jerzego Stachelskiego memoriał z prośbą o szybką i skuteczną interwencję w sprawie klasztoru i kościoła⁴⁵.

Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Opolu pismem z dnia 31 grudnia 1956 roku zezwalało na podjęcie działalności klasztoru ojców Franciszkanów w miejscowości Prudnik – Las i wprowadziło w posiadanie klasztoru położonych w tejże miejscowości budynków poklasztornych. W związku z powyższym, straciła moc obowiązującą decyzja z dnia 30 września 1954 roku w sprawie zniesienia działalności oo. franciszkanów w miejscowości Prudnik – Las⁴⁶.

Jesienią 1954 roku władze państwowe usunęły braci franciszkanów z klasztoru w Prudniku – Lesie. Wydział Spraw Wyznań przy Prezydenckiej Wojewódzkiej Radzie Narodowej w Opolu przewiózł dnia 5 grudnia 1955 roku cały inwentarz kościoła klasztornego pod wezwaniem świętego Józefa do miejscowości Brzeg i złożył go u księdza dziekana Józefa Szczastnego. Następnie ksiądz infułat Kazimierz Lagosz, ówczesny rządca diecezji wrocławskiej, nakazał wszystko przewieźć do Wrocławia, co zostało wykonane w ciągu dwóch dni. Cały sprzęt wywieziono na dziesięciu autach ciężarowych należących do PKS w Brzegu⁴⁷. Część inwentarza jednak nie została wywieziona do Wrocławia i ksiądz dziekan Szczastny obiecał zwrócić ocalały sprzęt do prudnickiego klasztoru⁴⁸.

W późniejszych latach ojciec Lubik interweniował nawet przez opolski Wydział Spraw Wyznań, w sprawie odzyskania pozostałych jeszcze w klasztorze i kościele nieruchomości. Jednak dnia 13 lutego 1956 roku otrzymał pismo od księdza Lagosza, w którym ten ostrzegał franciszkanów przed tego rodzaju zainteresowaniem. Mając w pamięci odebranie klasztoru karłowickiego, akcję przerwano⁴⁹.

Kościółek świętego Idziego, został zabrany Prowincji świętej Jadwigi zarządzeniem Ordynariusza Wrocławskiego z dnia 26 października 1952 roku⁵⁰. Wcześniej, Wikariusz Generalny ksiądz Prałat Szukalski, ustnie przedstawił potrzebę oddania domu przy placu Katedralnym dla celów mieszkalnych. Pismem do Kurii Wrocławskiej z dnia 30 września

⁴⁴ Oprócz wywózki zniszczono także stacje Drogi Krzyżowej w lesie, rozbito trzy postacie wykonane z mosiądzu (szczątki znaleziono w lesie), zburzono przedsionek kościoła i wieżę kościelną. Dodatkowo w kościele zerwano posadzkę, przepołowiono go sufitem, przebito 23 otwory okienne, chcąc przebudować kościół na świetlicę.

⁴⁵ AGPWr KP G/II.

⁴⁶ AGPWr B/II/01.

⁴⁷ Wywieziono wówczas m. in. ołtarz główny, dwa ołtarze boczne, organy, ołtarz z kaplicy, figury, witraże, ambonkę, żłóbek, konfesjonały, ławki, baldachim, lichtarze, wyposażenie zakrystii oraz ołtarz i figurę Matki Bożej z Groty Lourdzkiej.

⁴⁸ M. in. obrazy Drogi krzyżowej z kościoła czy fisharmonię.

⁴⁹ AGPWr C/III/01.

⁵⁰ AGPWr B/II/01.

1952 roku ojciec Ambroży wraz z Zarządem Prowincji zobowiązali się przekazać kościół i dom do dnia 4 października 1952 roku włącznie z koniecznym umeblowaniem, paramentami kościelnymi oraz bez żadnych sublokatorów. Natomiast ojciec Ambroży, świadomy możliwości nieodzyskania w latach późniejszych placówki, wysłał pismo do Księdza Prymasa dnia 22 listopada 1952 roku, w którym informował księdza Prymasa Wyszyńskiego o oddaniu placówki na cele mieszkalne i tłumaczył dokładnie znaczenie słowa *mieszkalne* - *przez takowe sformułowanie oddanie domu chciałbym uchronić nasze zasadnicze prawo do placówki*, by można było, gdy sytuacja się polepszy, *nie utrudniać naszego powrotu na placówkę*⁵¹. Dodatkowo ksiądz infułat Lagosz straszył Prowincję zamknięciem klasztoru i wysiedleniem braci z karłowickiego klasztoru, gdyby tych żądań nie chcieli spełnić⁵².

12. Utrata i odzyskanie klasztoru w Dusznikach Zdroju

Niebawem spadł kolejny cios na Prowincję. Wojewódzka Komisja Lokalowa pismem z dnia 2 sierpnia 1954 roku zezwoliła Dolnośląskiemu Produktowi Uzdrowiskowemu w Dusznikach Zdroju na uzyskanie od Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Dusznikach Zdroju przydziału na potrzeby własne budynku numer 1 przy ulicy Górskiej w będącego poprzednio w użytkowaniu sióstr franciszkanek i ojców franciszkanów celem pomieszczenia w nim sanatorium D. P. U. w Dusznikach, z rozkazem natychmiastowej wykonalności. Franciszkanom pozostały tylko cztery pokoje z dojściem przez kościół⁵³. Dopiero po dwóch latach walki o klasztor, udało się odzyskać, najpierw część, a potem cały klasztor. Dzięki tej walce, wysyłaniem pism przez ojca Ambrożego i dusznickiego gwardiana ojca Cyryla Sworowskiego, Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Kłodzku wręczyło dnia 24 grudnia 1956 roku pismo takiej treści: *Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Kłodzku po przeanalizowaniu sprawy przejęcia budynku klasztorowego w sierpniu 1954 roku doszło do wniosku, że należy przywrócić w posiadanie Zakonu ojców Franciszkanów w Kłodzku ów budynek wraz z inwentarzem ruchomym przejętym po Zakonie. Jako motyw - Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Kłodzku wzięło szczególnie pod uwagę, że przekazanie budynku było niesłuszne, gdyż nie stanowił on własności sióstr zakonnych objętych w tym czasie przesiedleniem, a natomiast stanowił własność Zakonu ojców Franciszkanów. Zamieszkałe w tym czasie cztery siostry zakonne jedynie obsługiwały dom księży i kuracjuszy tego domu. Przekazanie budynku nastąpić powinno do dnia 30 stycznia 1957 roku z tym, że DPU Duszniki Zdrój zobowiązane jest uregulować w pełni należności podatkowe, komunalne i inne za okres korzystania z tego budynku*⁵⁴.

13. Odzyskanie klasztoru i powrót do Wrocławia

Miesiąc październik 1956 roku zapowiadał się być przełomowym czasem w Polsce. Stary rząd został zastąpiony rządem Władysława Gomułki, co zapowiadało złagodzeniem polityki wobec Kościoła. Biskupi powrócili na swoje biskupstwa, kapłani wydaleny ze swych parafii mogli znów zająć się duszpasterstwem. Nauka Religii ponownie została dopuszczona

⁵¹ AGWr KP G/II.

⁵² AGWr B/II/01.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

do szkół, jako przedmiot nadobowiązkowy⁵⁵. W 1956 roku dochodzi do zmiany zarządu w Ordynariacie wrocławskim. Dnia 5 grudnia 1956 roku ksiądz Biskup Bolesław Kominek został ordynariuszem we Wrocławiu. Jego ingres odbył się 16 grudnia tegoż roku. Już dzień po ingresie, ojciec Prowincjał Ambroży Lubik i ojciec Albert Odelga udali się do Biskupa Kominka w sprawie przywrócenia franciszkanom klasztoru na Karłowicach. Dnia 18 grudnia 1956 roku, po trzech latach nieobecności bracia wrócili do kościoła, ale całego klasztoru nie otrzymali z powrotem. Otrzymali tylko wydzieloną małą część na potrzeby plebanii i urzędu parafialnego. Reszta klasztoru dalej służyła jako Liceum Ogólnokształcące numer 10, Urząd dzielnicowy czy Szkoła Podstawowa numer 67⁵⁶. Dnia 24 grudnia 1956 roku podczas Pasterki, ksiądz Jan Nieużyła ogłosił, że franciszkanie wracają na Karłowice. Dnia 1 stycznia 1957 roku nastąpiło pierwsze oficjalne wystąpienie ojca Alberta Odelgi w kościele. Parafianie wszędzie bardzo serdecznie witali braci franciszkanów⁵⁷.

Po zmianach na ordynariacie wrocławskim, ojciec Ambroży Lubik zwrócił się pismem z dnia 15 grudnia 1956 roku do Ordynariusza Księdza Biskupa Bolesława Kominka, z prośbą o umożliwienie powrotu do karłowickiego klasztoru i kontynuowanie prac duszpasterskich w kościele świętego Antoniego. Dodatkowo ojciec Lubik wyjaśnił Księdzu Biskupowi Kominkowi historię bezprawnego zabrania klasztoru i parafii zarówno przez władze świeckie, jak i Dekretem księdza Lagosza z dnia 11 listopada 1953 roku, w którym to Ordynariusz powołując się na kanon 1519 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, który nadto mówi, że Ordynariusz miejscowy nie jest kompetentny w sprawach majątku zakonu, ksiądz Lagosz groził także dalszymi przykrymi konsekwencjami, gdyby franciszkanie uchylali się jego żądaniom⁵⁸. Dekretem Kurii Arcybiskupiej we Wrocławiu z dnia 28 grudnia 1956 roku, zostały przywrócone Prowincji świętej Jadwigi całkowite prawa do kuracji świętego Antoniego we Wrocławiu – Karłowicach. W przeważającej jednak części tego klasztoru mieści się jednak nadal szkoła i urzędy miejskie⁵⁹.

14. Zakończenie Urzędu Prowincjańskiego

Dnia 22 października 1956 roku, ksiądz Biskup Michał Klepacz, Przewodniczący Episkopatu Polski, wydał dekret w którym mianował ojca Sylwestra Niewiadomego Wizytatorem Apostolskim Prowincji świętej Jadwigi. Zaraz po nominacji, ojciec Wizytator rozpoczął wizytację wszystkich klasztorów w Prowincji. Po jej ukończeniu, napisał dnia 31 marca 1957 roku pismo do wszystkich braci w Prowincji, odczytane w każdym klasztorze, w którym zwołał Kapitułę dla przeprowadzenia niezbędnego podsumowania dotychczasowych prac, zasad działalności w oparciu o nowe Konstytucje Generalne, dyscypliny zakonnej oraz wyboru nowego Zarządu Prowincji. Na zwołanie Kapituły, pozwolenia udzielił na mocy szczególnych uprawnień nadanych przez Stolicę Apostolską, Prymas Polski ksiądz Wyszyński.⁶⁰ Dnia 22 grudnia 1956 roku, pragnąc uregulować swój status prawny przed zbliżającą się Kapitułą Prowincjalną, ojciec Ambroży Maria Lubik

⁵⁵ AGPW_r KP G/II.

⁵⁶ Szkoła była do 1968 roku, a potem w jej miejsce powstało Liceum Pedagogiczne dla przedszkolank.

⁵⁷ Por. A. Dudek, *Klasztor...*, dz. cyt., s. 26-27

⁵⁸ AGPW_r B/II/01.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ AGPW_r KP G/II.

zwrócił się z pisemną prośbą do ojca Wizytatora Sylwestra Niewiadomego, o przejście z Prowincji Wniebowzięcia NMP w Katowicach na stałe do Prowincji świętej Jadwigi we Wrocławiu.⁶¹ Ojciec Wizytator przyjął prośbę ojca Ambrożego, a także jeszcze innych sześciu ojców z Prowincji Wniebowzięcia NMP⁶² i przedstawił ją Prymasowi Polski Stefanowi kardynałowi Wyszyńskiemu, gdyż tylko Prymas miał ku temu szczególne uprawnienia nadane przez Stolicę Apostolską. Odpowiedź z Warszawy przyszła dnia 22 marca 1957 roku. Ksiądz kardynał Wyszyński w przysłanym Dekrecie przychylił się do prośby owych siedmiu ojców, i mając zgodę Zarządu Prowincji Wniebowzięcia NMP zwolnił petentów z przynależności prawnej do katowickiej Prowincji, a przeniósł ich i inkorporował do Prowincji świętej Jadwigi Zakonu Braci Mniejszych. Równocześnie udzielił wymienionym kapłanom dyspensy i zachował przywileje i prawa jakie posiadali w dotychczasowej Prowincji⁶³.

Kapituła Prowincjalna odbyła się w dniach od 8 do 9 maja 1957 roku w Górze świętej Anny. Na Kapitułę oprócz Wizytatora Apostolskiego oraz ojca Ambrożego jako Prowincjała, przybyło czternastu braci z Prowincji świętej Jadwigi: Kustosz, definitory, gwardiani oraz deputowani. Dokonano wyboru nowych władz w Prowincji świętej Jadwigi. Ojciec Bertold Altaner został wybrany Prowincjałem, ojciec Michał Porada – Kustoszem Prowincji, a ojcowie: Beatus Kulla, Makary Barka, Feliks Koss, Ambroży Maria Lubik – definitorami⁶⁴. Po odbytej Kapitulce, dnia 30 lipca 1957 roku, przyszedł Dekret od Prymasa Polski Stefana kardynała Wyszyńskiego, który posiadający szczególne uprawnienia nadane przez Stolicę Apostolską: zatwierdzający wybory dokonane na Kapitulce oraz wyrażający zgodę na piastowanie przez wybranych zakonników swoich urzędów⁶⁵. Również tego samego dnia odbyła się pierwsza sesja nowo wybranego Zarządu Prowincji świętej Jadwigi. Ojciec Ambroży został nie tylko mianowany definitorem, ale również Definitorem w sposób jednomyślny mianowało go przełożonym i proboszczem w Dusznikach Zdroju.

15. Zakończenie

Niniejsza praca stanowiła próbę przedstawienia działalności ojca Ambrożego Marii Lubika OFM jako Komisarza Prowincjalnego. Nie była to posługa łatwa, gdyż na jego drodze stawały kolejne przeciwności. Pierwszą z nich było nieuznanie przez Prymasa Polski jego przełożnictwa nad rozbitą Prowincją wrocławską, a także wrogie nastawienie ordynariusza wrocławskiego księdza infułata Kazimierza Lajosza. Jako Wyższy Przełożony był świadkiem bezprawnego wypędzenia franciszkanów z klasztorów we Wrocławiu, najpierw świętego Idziego, potem Karłowic, łącznie z Wyższym Seminarium Duchownym i biblioteką, następnie klasztoru w Prudniku, likwidację Collegium Seraphicum, a także zabór klasztoru w Dusznikach Zdroju. Kolejnym przykrym doświadczeniem było niesłuszne oskarżenie o działanie przeciw pokojowi oraz pomówienia o faszyzm, przez który tak wiele wcześniej wycierpiał, co skończyło się półrocznym pobytem w areszcie i pozostawieniem swych

⁶¹ AGPW r B/II/02.

⁶² Byli to ojcowie: Augustyn Gabor, Michał Porada, Władysław Gawlik, Leonard Trocha, Rafał Bekiersz i Cyryl Sworowski.

⁶³ AGPW r B/II/02.

⁶⁴ AGPW r B/II/02.

⁶⁵ AGPW r B/II/02.

współbraci bez przełożonego⁶⁶. Jednak pomimo tych przeciwności, zawsze starał się najlepiej jak potrafił pełnić urząd Przełożonego Prowincjalnego, doprowadzając nie tylko do ocalenia Prowincji św. Jadwigi, ale również do jej rozwoju.

Bibliografia:

Źródła:

1. AGPWr APr D/II/67.
2. AGPWr B/II/01.
3. AGPWr B/II/02.
4. AGPWr C/III/01.
5. AGPWr CS 1899-1939.
6. AGPWr KHP.
7. AGPWr KP G/I.
8. AGPWr KP G/II.
9. AGPWr KWSD.
10. AP PWRN IV/4.
11. IPN Bu 01168/17.

Opracowania:

12. Bąk U. A., *Niezwykły franciszkanin - Ojciec Ambroży Maria Lubik OFM*, w: *Niezwykłe franciszkanie XX\XXI stulecia*, tom II, Poznań 2018.
13. Bąk U. A., *O. Cyryl Sworowski – bojownik o słuszną sprawę*, w: *Kalendarz Głubczycki 2020*, Głubczyce 2020.
14. Bąk U. A., *Prześladowania franciszkanów Prowincji św. Jadwigi do roku 1956*, w: *Poszerzamy Horyzonty*, Tom XVIII, Słupsk 2020
15. Bąk U. A., *Życie i działalność ojca Ambrożego Marii Lubika OFM w latach 1906-1998*, Głubczyce 2019.
16. Dudek A., *Klasztor, Kościół i Parafia na Karłowicach*, Wrocław 1996.
17. Kłosa F., *Prowincja franciszkanów Prowincji św. Jadwigi na Śląsku*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1771-1970*, praca zbiorowa pod redakcją: J. Bar, cz. 3, Warszawa 1978.
18. Kurowski, *Franciszkanie Prowincji św. Jadwigi na Śląsku 1887-1939*, Wrocław 1997.
19. Kurowski B., *Sto lat działalności Wyższego Seminarium Duchownego Franciszkanów Prowincji Świętej Jadwigi*, w: *Quaestiones selectae*, nr 5, rok IV (1997).
20. Milik K., *Nad Odrą i Nysą świeci słońce sprawiedliwości*, w: *Przewodnik Katolicki*, 1964, nr 29..
21. Schmidt O., *Carlowitz zum silbernen Jubelfest*, w: *Seraphische Warte*, 1 (1922).
22. Urban W., *Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965*, w: *Nasza Przeszłość*, Kraków 1965.

⁶⁶ Ten temat nie był bezpośrednio związany z pełnieniem urzędu Komisarza, więc nie został ujęty w niniejszej pracy, więcej na ten temat: Bąk U. A., *Życie i działalność ojca Ambrożego Marii Lubika OFM w latach 1906-1998*, Głubczyce 2019

10. ZADANIA KOŚCIOŁA I PAŃSTWA WOBEC RODZINY

mgr-lic. Urban Adam Bąk

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Historia Kościoła

Wyższa Szkoła Biznesu - National Louis University, Wydział Nauk Społecznych i Informatyki, Psychologia

E-mail: urbanofm@gmail.com

1. Wstęp

Rodzina mimo iż jest wartością samą w sobie, nie jest jednak organizmem samowystarczalnym. Ponieważ jest starsza od państwa, znajduje się w szerszym otoczeniu gospodarczym i kulturalnym. Z całą mocą można stwierdzić, że rodzina jako starsza od państwa nie jest dla społeczeństwa, ale społeczeństwo czy państwo jest dla rodziny. Stanowi podstawowy element społeczności państwowej. Stąd obowiązek państwa, by strzegło tych wartości, które zapewniają rodzinie ład, szczęście czy godność ludzką [Krucina, 2005, s. 61].

Rodzina potrzebuje zatem szerszej instytucji i wspólnoty, niejako struktury nadrzędnej, którą jest państwo, a człowiek wraz z rodziną należy do państwa. Stąd wynika konieczność pomocy państwa wobec rodziny. Polityka prorodzinna to nic innego jak *całokształt norm prawnych, działań i środków przeznaczonych przez państwo w celu stworzenia odpowiednich warunków życia dla rodziny, jej powstania, prawidłowego funkcjonowania i spełnienia przez nią wszystkich ważnych ról* [Kurzynowski, 1998, s. 8]. To zadanie wynika z samej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, gdzie w 18 artykule mówi, iż *małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej*.¹

2. Kościół wobec rodziny

Stolica Apostolska dodatkowo przedłożyła w Polsce wszystkim ludziom, władzom i instytucjom Kartę Praw Rodziny dotyczącą misji rodziny we współczesnym świecie. Jej celem jest przedstawienie pełnego i uporządkowanego ujęcia podstawowych praw naturalnej i powszechnej społeczności jaką jest rodzina. Zawarte w niej prawa są następujące:

Art. 1. Społeczeństwo, a w szczególności państwo i organizacje międzynarodowe, winny uczynić wszystko co możliwe celem zabezpieczenia wszelkiej pomocy - politycznej, ekonomicznej i prawnej - niezbędnej do umocnienia jedności i stabilności rodziny, tak aby mogła ona sprostać swym specyficznym zadaniom.

Art. 3. Rodzina ma prawo do pomocy ze strony społeczeństwa w tym, co dotyczy wydania na świat i wychowania dzieci. Małżeństwa wielodzietne mają prawo do odpowiedniej pomocy i nie mogą być poddawane dyskryminacji.

Art. 4. Zarówno przed jak i po narodzeniu dzieci mają prawo do ochrony specjalnej opieki, to damo dotyczy matek w okresie ciąży i - w rozsądnych granicach - po porodzie.

Art. 9. Rodziny mają prawo oczekiwać od władz publicznych właściwej, nikogo nie dyskryminującej polityki rodzinnej w kwestiach prawnych, gospodarczych, społecznych i finansowych.

¹ Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 7

Art. 10. Rodziny mają prawo do takiego systemu społecznego i gospodarczego, w którym organizacja pracy umożliwia członkom rodziny wspólne życie i nie zagraża jednności, powodzeniu i stabilności rodziny zapewniając jednocześnie możliwość zdrowego wypoczynku [Stolica Apostolska, 1999, s. 243-250].

Również święty Jan Paweł II. mając zawsze na celu dobro rodziny i człowieka nauczał: *Władze publiczne przekonane o tym, że dobro rodziny stanowi wartość niezastąpioną i nieodzowną we wspólnocie obywateli, winny czynić wszystko, co możliwe celem zabezpieczenia wszelkiej pomocy gospodarczej, społecznej, politycznej, kulturalnej - niezbędnej do tego, ażeby rodziny mogły w sposób godny sprostać swoim odpowiedzialnym zadaniom*².

Rozumiana pomoc zawiera pewne formy wsparcia w wychowaniu moralnym i religijnym, która rodzina podejmuje. W takim sposób realizuje się pomoc państwa rodzinie, uwzględniając wychowawczy aspekt religijności w życiu i postępowaniu człowieka. Owe zagadnienie powinno się znajdować w perspektywie zainteresowań władzy i państwa, gdyż środowisko rodzinne znajduje się w szerszym otoczeniu różnych uwarunkowań materialnych i społecznych, często będąc w samym centrum różnych przypadkowych zdarzeń, nierzadko niekorzystnych dla siebie [Dyczewski, 1994, s. 221-238].

Do tej sytuacji nawiązuje nauczanie Papieskiej Rady *Iustitia et Pax*³: *Uczciwe pogodzenie partykularnych dóbr grup i jednostek jest jednym z najdelikatniejszych zadań władzy publicznej. Poza tym nie można zapominać, że w demokratycznym państwie, w którym decyzje zazwyczaj podejmuje większość reprezentantów społeczeństwa, osoby odpowiedzialne za sprawowanie rządów są zobowiązane do interpretowania dobra wspólnego ich kraju nie tylko zgodnie z poglądami większości, ale w perspektywie rzeczywistego dobra wszystkich członków obywatelskiej wspólnoty włącznie z tymi, którzy stanowią mniejszość*⁴.

3. Obowiązek niesienia pomocy przez Państwo

Artykuły rozdziału II Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (Wolności i prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne), zobowiązują państwo do niesienia pomocy i zapewnienia opieki swoim obywatelom w określonych aspektach. Obywatelom zapewnia się prawo do:

- zabezpieczenia społecznego w sytuacji niezdolności do pracy spowodowanej chorobą, inwalidztwem oraz po uzyskaniu wieku emerytalnego;
- zabezpieczenia społecznego w razie nieposiadania pracy;
- opieki zdrowotnej finansowanej przez środki publiczne dla każdego obywatela, bez względu na jego status materialny;
- szczególnej opieki dla kobiet w ciąży, matek tuż przed i tuż po urodzeniu dziecka, dzieci, osób niepełnosprawnych oraz osób w podeszłym wieku;
- bezpłatnej nauki w szkołach publicznych oraz równego dostępu do tych szkół dla wszystkich obywateli;

² Familiaris Consortio 45

³ Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *łac. Pontificium Consilium de Iustitia et Pax*, jest jedną z dykasterii kurii rzymskiej działającej przy Stolicy Apostolskiej. Zajmuje się nauczaniem Kościoła w sprawach społecznych, promowaniem pokoju i sprawiedliwości. Przy krajowych episkopatach istnieją krajowe rady *Iustitia et Pax*.

⁴ Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 112

- pomocy dla rodziny, ze szczególnym uwzględnieniem rodzin wielodzietnych, niepełnych oraz będących w trudnej sytuacji materialnej;
- ochrony praw dziecka, ochrony dziecka przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją;
- opieki i pomocy władz publicznych dla dzieci pozbawionych opieki rodzicielskiej;
- pomocy w kwestii zaspokojenia potrzeb mieszkaniowych, w szczególności przeciwdziałania bezdomności⁵.

Każde z powyższych zagadnień oraz sposoby postępowania w sytuacjach związanych z powyższymi są dokładnie opisane w odpowiednich ustawach. W prawie polskim zagadnienia dotyczące małżeństwa, pokrewieństwa i powinowactwa oraz opieki i kurateli są opisane w Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym⁶. Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej określa zadania w zakresie pomocy społecznej, rodzaje świadczeń z pomocy społecznej oraz zasady i tryb ich udzielania, organizację pomocy społecznej oraz zasady i tryb postępowania kontrolnego w zakresie pomocy społecznej⁷.

4. Rola Państwa wobec rodziny

Ludzka społeczność, która jest świadoma roli rodziny, powinna na pierwszym miejscu uznać rodzinę za instytucję naturalną o przyrodzonych prawach, ale także zapewnić jej ochronę. Takie prawo, które należą się każdej rodzinie, nie patrząc na jej status materialny czy ilość posiadanych dzieci, powinno być wpisane w podstawy każdego społeczeństwa i państwa, gdyż należy ono do praw pierwotnych i naturalnych, które wcześniej określiły tożsamość i funkcje rodziny [ajkowski, 1999, s. 96-97].

Relacje między rodziną a państwem powinny zawsze opierać się z jednej strony na autonomii i niezależności rodziny, a z drugiej strony na obronie i opiece rodziny przez państwo, by mogła być samowystarczalna i by mogła jednocześnie sprostać swoim zadaniom i powołaniu [Grześkowiak, 1996, s. 38].

Rola państwa wobec rodziny zawsze powinna mieć charakter służebny. Państwo nigdy nie może naruszać autonomicznych praw rodziny czy choćby je sobie przywłaszczać, jak również nie może działać na jej niekorzyść dążąc do rozbicia, osłabienia struktury czy *ethosu* wspólnoty rodzinnej. Rodzina aby mogła się pomyślnie rozwijać potrzebuje uznania jej za wartość chronioną oraz stworzenia jej warunków ochronnych do niezakłóconego rozwoju i harmonijnego istnienia w zgodzie z jej własnymi prawami [Grześkowiak, 1996, s. 38].

Jednym z podstawowych zadań pomocy państwa dla rodziny są:

- poprawa kondycji finansowych rodzin,
- wychowanie młodego pokolenia,
- poprawa warunków mieszkaniowych,
- poprawa warunków życia i pracy,
- zmiana postaw prokreacyjnych w kierunku zwiększenia dzietności rodzin,
- wprowadzenie rozwiązań prorodzinnych w nowelizacji ustaw podatkowych,
- wdrożenie skutecznego systemu wspierania budownictwa mieszkaniowego,

⁵ Por. Konstytucja RP, rozdział II, art. 67-69.

⁶ Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy, z późniejszymi zmianami.

⁷ Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej.

- zahamowanie spadku liczby zawieranych małżeństw,
- zmiana systemu pomocy społecznej w celu zwiększenia skuteczności jej działań,
- wspieranie rodziców w wychowaniu dzieci i młodzieży [Krucina, 2001, s. 34-45].

Polityka prorodzinna zawsze powinna wychodzić od upowszechniania właściwej wizji życia rodzinnego. *Obiektywny wzorzec kulturowy rodziny opierający się na prawie naturalnym, który został pozytywnie zweryfikowany doświadczeniem cywilizacyjnym ludzkości* [Wal, 2012, s. 53-56]. Wskazywanie różnych kierunków działań a także przedstawienie prorodzinnej polityki państwa zawsze wymaga od państwa wdrażania takich instrumentów, które będą powiększały tzw. kapitał ludzki i zapewnią rodzinie materialne bezpieczeństwo oraz samodzielność. Ważne by systemy edukacyjne i opiekuńcze dla rodzin, były oparte na współdziałaniu rodziny w procesie formacji wychowawczej i intelektualnej młodych ludzi, a rodzinom proponowały takie formy realizacji wychowania młodych ludzi i tak stawały im wymagania, które będą sprzyjały kształtowaniu się ich zdrowej osobowości oraz całościowego obrazu człowieka [Urbaniak, 1999, s. 56-59].

Młody człowiek wychowany w rodzinie powinien umieć odnaleźć swoje miejsce rozwoju zainteresowań oraz przygotować się do życia zawodowego, gdyż pragnąc usamodzielnic się i założyć własną rodzinę, winien umieć żyć i odnajdywać się w społeczeństwie, przyswoił już sobie sposoby zachowań świata dorosłych wyrażające się między innymi w przepisach prawnych czy panujących zwyczajach. Można zatem zadać pytanie: Czy państwu nie powinno zależeć na tym, by przekazywane wzorce opierały się na pewnych normach? [Kondziela, 1987, s. 63].

Owe normy precyzowane są przez Katolicką Naukę Społeczną. Katolicka Nauka Społeczna ukazuje płaszczyznę polityczną, jako tę, która ma wymiar służby skierowany ku wspólnemu dobru. Potwierdza to ksiądz Waldemar Irek: *Kościół wskazuje na głębszy wymiar polityki, który bez przesady można nazwać wymiarem ewangelicznym. Rozumie się bowiem we współczesnym nauczaniu Kościoła politykę jako służbę człowiekowi w ramach dobra wspólnego* [Irek, 2005, s. 103].

Wspomaganie wychowania rodziny jest najefektywniejszym sposobem pomocy państwa dla rodziny. Z tego powodu duży nacisk kładzie się na wychowanie dzieci i młodzieży. Służą temu organizowane programy edukacyjne obecne w mediach publicznych, a także wspieranie i inspirowanie organizacji, stowarzyszeń, ruchów a także samych rodziców, które mogą pełnić rolę grup wsparcia, będąc przecież w bezpośrednim sposobie oddziaływania, wpływają na nich swoim osobistym przykładem czy wymianą doświadczeń. W 1999 roku Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny przyjął *Program Polityki Prorodzinnej*. W *Programie* czytamy, iż wszelkie działania podejmowane dla rodziny przez państwo, to nic innego jak inwestowanie w kapitał ludzki, który generuje przyszłe pokolenia. Wyznaczono w nim główne cele polityki prorodzinnej:

- pomoc rodzinie w uzyskaniu samodzielności finansowej,
- poprawę warunków mieszkaniowych,
- -przygotowanie dzieci i młodzieży do pełnienia funkcji rodzicielskich i społecznych,
- zahamowanie istniejących negatywnych tendencji w rozwoju ludnościowym kraju i poprawa sytuacji demograficznej [Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, 1999, s. 8].

Proces zmian wymaga w pierwszej kolejności wsparcia przez państwo odpowiednich instytucji, oraz stworzenia odpowiedniej atmosfery do działania wokół wartości etycznych, które sprzyjają formowaniu pełnego obrazu człowieka. Ważna tutaj jest koordynacja wszelkich inicjatyw, które mają na uwadze dobro rodziny, w ramach różnych projektów podejmowanych przez grupy rodzin czy organizacje. Zasadniczą rolę spełnia tutaj szkoła, która współpracuje z tymi organizacjami. Takie działania winny uzupełniać poza szkolne zajęcia dla dzieci i młodzieży, aby ograniczyć wpływa różnego rodzaju nieformalnych [Skręczko, 2006, s. 130-132].

5. Zakończenie

Zatem zadania państwa jest troska i towarzyszenie rodzinom i tym wszystkim elementom życia narodu, które na siebie wzajemnie wpływają, aby móc powielać właściwe i dobre rozwiązania oraz postawy stymulujące rozwój kultury życia rodzinnego. Wielkie znaczenie ma również powstawanie różnego rodzaju form i instytucji w strukturach państwa, które byłyby zaangażowane w politykę prorodziną, gdyż rola państwa wobec rodziny zawsze winna być służebna [Kondziela, 2011, s. 241]. Celem politycznych i ustawodawczych działań, powinno być zawsze chronienie wszelkich wartości rodzinnych, zaczynając od wsparcia w sferze więzi intymnych i współdzielenia się w rodzinie, aż do poszanowania każdego rodzącego się życia oraz rzeczywistej wolności w wychowywaniu dzieci [KKK 2211]. Rodzina nie może być zdana tylko na państwo, Kościół nie może inaczej odczytywać swojej roli we współczesnym świecie, jak tylko niosąc pomoc i służbę dla dobra rodziny [Kondziela, 2001, s. 241].

Bibliografia:

Źródła:

1. Familiaris Consortio
2. Karta Praw Rodziny
3. Katechizm Kościoła Katolickiego
4. Kompendium Nauki Społecznej Kościoła
5. Konstytucja RP
6. Program Polityki Prorodzinnej Państwa, Warszawa 1999
7. Raport o sytuacji polskich rodzin
8. Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy, z późniejszymi zmianami.
9. Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej.

Opracowania:

10. Bąk U.A., *Organizacja procesu terapeutycznego w Franciszkańskim Ośrodku Pomocy Dzieciom*, w: *Poszerzamy Horyzonty*, Słupsk 2020.
11. Bąk U. A., *Polityka społeczna państwa na przykładzie Franciszkańskiego Ośrodka Pomocy Dzieciom w Głubczycach*, w: *Alfa i Omega*, tom II, Słupsk 2021.
12. Dyczewski L., *Rodzina katolicka twórcą kultury alternatywnej*, w: *Rodzina środowiskiem życia*, Częstochowa 1994.
13. Grześkowiak A., *W trosce o rodzinę*, Częstochowa 1996.

14. Irek W., *Spoleczność w świetle rozumu i wiary*, Wrocław 2005.
15. Kondziela J., *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987.
16. Kondziela E., *Wizja człowieka u podstaw kryzysu rodziny*, Wrocław 2011.
17. Krucina J., *Co mówi Papież*, Wrocław 2005.
18. Krucina J., *Pokój społeczny - pokój głębi*, Wrocław 2001.
19. Kurzynowski A., *Rodzina w polityce społecznej państwa*, w: *Problemy rodziny w polityce społecznej*, Warszawa 1991.
20. Lubowicki K., *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999.
21. Majkowski W., *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1999.
22. Skreczko A., *Wychowanie w rodzinie jako problem pastoralny*, Warszawa 2006.
23. Urbaniak S., *Wspólna sprawa - wychowanie do miłości w domu i szkole*, Poznań 1999.
24. Wal J., *Prorodzinna polityka państwa*, Wrocław 2012.

11. FRANCISZKANIE PRZEZ CAŁE ŻYCIE. ŻYCIORYS OJÓW: HUBERTA MAŁKA OFM, KAPISTRANA MARTZALLA OFM I TADEUSZA SŁOTWIŃSKIEGO OFM

mgr-lic. Urban Adam Bąk

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Historia Kościoła

Wyższa Szkoła Biznesu - National Louis University, Wydział Nauk Społecznych i Informatyki, Psychologia

E-mail: urbanofm@gmail.com

1. Wstęp

Przez wieki Kościół rodził nowych świętych jak i wielkich ludzi Kościoła. Każdy z nich jako swe powołanie odczytywał wierność Kościołowi oraz propagowanie boskiej nauki. Również każdy Zakon czy Zgromadzenie zakonne posiada wiele wybitnych postaci, które mogą służyć za wzór do naśladowania dla młodszych adeptów tej formy życia. Wielu z nich poprzez swe święte życie, gorliwość apostolską czy męczeńską śmierć, zostało ogłoszonymi błogosławionymi lub świętymi. Wielu dokonywało reform życia zakonnego, poprzez aktualizowanie prawodawstwa zakonnego, czy tworzenia nowych gałęzi zakonnych, mając zawsze na celu powrót do ściślejszego życia według reguły zakonnej, ustanowionej przez swego założyciela. Zdecydowana jednak większość braci czy siostr zakonnych nie jest jednak znana przez swoje znaczące osiągnięcia, a rzec można, iż nie jest w ogóle znana późniejszym pokoleniom. Większość tych postaci, swoje powołanie realizowała poprzez wykonywanie swych codziennych obowiązków, żyjąc w cichości klasztornej celi. Zdarzają się również postacie nietypowe, oryginalne, które swoją działalnością czy zaangażowaniem, odcisnęły swoje piętno w najmniejszych jednostkach strukturalnych Zakonu, jakimi są klasztory czy Prowincje. W niniejszym artykule przedstawimy sylwetki trzech zakonników franciszkańskich z Prowincji świętej Jadwigi: ojca Huberta Małka, ojca Kapistrana Martzalla i ojca Tadeusza Słotwińskiego. Niniejsza praca została opracowana w znacznej mierze na bazie źródłowej, zwłaszcza w oparciu o akta personalne znajdujące się w archiwum franciszkańskim w klasztorze we Wrocławiu Karłowicach.

2. Ojciec Hubert Małek OFM¹

Ojciec Hubert Małek urodził się 5 października 1934 roku w Gliwicach, w rodzinie Walentego i Marty z domu Tchorz. Ochrzczony został 14 października 1934 roku w kościele parafialnym pw. Wszystkich Świętych w Gliwicach. Na chrzcie nadano mu imiona Norbert Maria. W 1941 roku rozpoczął naukę w pierwszej klasie niemieckiej szkoły powszechnej w Kolonowskim, którą przerwał w grudniu 1944 roku, gdyż musiał wraz z rodziną uciekać

¹ Życiorys opracowany na podstawie danych zebranych w Archiwum Głównym Prowincji św. Jadwigi, Akta Osobowe: seria D/II/108

przed frontem wschodnim, co skutkowało wyjazdem w styczniu 1945 roku do Nieder-Lindewiese (Lipová-lázně w Czechach), skąd powrócił w październiku. Po powrocie z powodu słabej znajomości języka polskiego, dopiero we wrześniu 1946 roku poszedł do polskiej szkoły powszechnej w Dobrodzieniu, gdzie kontynuował naukę od klasy szóstej, a z powodu problemów językowych, ukończył ją dopiero w czerwcu 1949 roku. Po ukończeniu szkoły powszechnej złożył podanie do *Collegium Seraphicum* we Wrocławiu-Karłowicach, prowadzonego przez Zakon Braci Mniejszych Prowincji św. Jadwigi, aby kontynuować w nim naukę. Ponieważ uczynił to za późno, nie został w danym roku przyjęty, dlatego przez rok uczęszczał do ósmej klasy w Szkole Ogólnokształcącej w Zawadzkim. W 1950 roku udało mu się dostać do Niższego Seminarium Duchownego, które rozpoczął we Wrocławiu, a ukończył w 1952 roku już w Nysie, gdyż w roku szkolnym 1951/1952 całe Seminarium powróciło do Nysy. Dnia 18 maja 1952 roku, czując powołanie do życia zakonnego, napisał prośbę od ówczesnego Prowincjała ojca Ambrożego Lubika: *Chcę poświęcić się służbie Bożej jako kapłan w zakonie św. Franciszka, chciałbym prosić Najprzewielebniejszego Ojca Prowincjała o przyjęcie mnie do nowicjatu. Proszę przyjąć wyrazy najgłębszej czci i poważania.* Każdy kandydat do życia zakonnego, musi przedstawić również opinię swego proboszcza. Takowe świadectwo moralności, wystawił młodemu Norbertowi Malkowi ks. Emil Cebula, dziekan i proboszcz w Staniszczach Wielkich. Dnia 22 maja 1952 roku napisał: *Opatrzność Boska pozwoliła Norbertowi Malkowi, z Fosowskiego szczęśliwie studia gimnazjalne zakończyć, by wstąpić do nowicjatu OO. Franciszkanów. Znam kandydata od jego młodości. Był wzorowym studentem i budował parafie dobrym przykładem. Mam nadzieję, że będzie kapłanem według Serca Bożego. Życzę naszemu kandydatowi pomyślności i błogosławieństwa Bożego na dalszą drogę życia.* Dnia 15 czerwca przybył do klasztoru w Borkach Wielkich, gdzie wraz z dziesięcioma współbraćmi rozpoczął rekolekcje, a dnia 25 czerwca 1952 roku został przyjęty do nowicjatu i otrzymał habit zakonny z rąk o. Walentego Tytko, wydelegowanego przez ojca Prowincjała Ambrożego na tę uroczystość. W czasie nowicjatu przyjął sakrament bierzmowania dnia 22 stycznia 1953 roku w franciszkańskiej parafii św. Antoniego we Wrocławiu-Karłowicach z rąk ks. infułata Karola Milika, administratora apostolskiego Dolnego Śląska. Po rocznej próbie nowicjatu, został dopuszczony do pierwszej profesji zakonnej, którą złożył 29 czerwca 1953 roku. Następnie rozpoczął studia w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, które po kasacie klasztoru wrocławskiego kontynuował w Kłodzku. W czasach kleryckich oprócz nauki rozwijał również swoje zdolności muzyczne, należał m. in. do orkiestry seminaryjnej, gdzie grał na puzonie. Dnia 19 lipca 1956 roku złożył śluby wieczyste i już na zawsze związał swoje życie z Zakonem Braci Mniejszych, a po dwóch latach, po otrzymaniu dyspensy od ks. kard. Stefana Wyszyńskiego spowodowanej zbyt młodym wiekiem - miał bowiem zaledwie 24 lata, a wymagane wg. prawa kanonicznego było 25 lat - dnia 27 lipca 1958 roku w kaplicy biskupiej we Wrocławiu, przyjął święcenia kapłańskie. Szafarzem święceń był ks. bp Bolesław Kominek, ordynariusz archidiecezji wrocławskiej. Mszę prymicyjną w swojej rodzinnej parafii św. Karola Boromeusza w Staniszczach Wielkich odprawił 3 sierpnia 1958 roku. Po święceniach kapłańskich został skierowany do klasztoru w Prudniku (1958-1961), gdzie jako duszpasterz głosił odpusty i rekolekcje. Następnie został przeniesiony do Borek Wielkich (1961-1964), gdzie kontynuował posługę duszpasterza. Przełożeni doceniając jego talent kaznodziejski, mianowali go misjonarzem ludowym, gdzie w tym charakterze podjął

się posługi w klasztorze w Górze Świętej Anny (1964-1967). Na Kapitule Prowincjalnej w roku 1967 został mianowany gwardianem klasztoru w Prudniku, gdzie przebywał jedną kadencję. Następnie został skierowany w roku 1970 do Głubczyc, gdzie spędził najwięcej swego życia kapłańskiego i zakonnego. Najpierw przez trzy lata pełnił posługę misjonarza ludowego, w latach 1973-1979 dodatkowo jako wikariusz domu, a od 1979 do 1985 roku jako gwardian głubczyckiego klasztoru. Na Kapitule w 1985 roku został wybrany do zarządu prowincji na trzyletnią kadencję definitora oraz został mianowany dyrektorem Domu Pielgrzyma w Górze Świętej Anny (1985-1991). Następnie został mianowany gwardianem w klasztorze w Raciborzu, na jedną kadencję (1991-1994). a w latach 1994-2000 przebywał w klasztorze w Prudniku pełniąc posługę wikarego domu i misjonarza ludowego. W roku 2000 ponownie wrócił do umiłowanego klasztoru w Głubczycach, gdzie jako już jubilat i misjonarz ludowy, dalej nie szczędząc sił i zdrowia głosił kazania, odpusty, rekolekcje i misje, często również zastępując okolicznych kapłanów, gdzie udawał się swoim charakterystycznym białym volkswagenem golfem. Od roku 2019 stan jego zdrowia zaczął się powoli pogarszać, , tak że z czasem przestał głosić kazania, nie brał zastępstw, a od roku 2020 Msze św. odprawiał już nie w kościele, tylko w kaplicy. W tym czasie w szczególny sposób oprócz pomocy współbraci w klasztorze, opiekę nad o. Hubertem sprawowała rodzina państwa Gaudów. Dnia 29 maja 2021 roku, w godzinach popołudniowych, po wspólnej modlitwie w celi zakonnej, po przyjęciu sakramentu namaszczenia chorych, o. Hubert zmarł.

Uroczystości pogrzebowe odbyły się 07 czerwca 2021 roku. O godz. 10.30 zmówiono różaniec w intencji o. Huberta, a o godz. 11.00 odbyła się Msza św., której przewodniczył Minister Prowincjalny o. Alan Brzyski, okolicznościowe kazanie wygłosił ojciec Błażej Kurowski, a Mszę św. koncelebrowało ok. 50 kapłanów zakonnych i diecezjalnych. Ciało o. Huberta zostało złożone zgodnie z jego prośbą, w krypcie kościoła. Ojciec Hubert Malek żył 87 lat, w Zakonie 69, w kapłaństwie 63.

3. Ojciec Kapistran Martzall OFM²

Ojciec Kapistran Martzall urodził się 05 stycznia 1940 roku w Raciborzu, jako syn Maksymiliana i Marty z domu Kucjas. Na chrzcie świętym, otrzymanym 14 stycznia w parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Raciborzu, otrzymał imię Eberhard. Niedługo później, w czasie działań wojennych przebywał z rodziną w Austrii i Bawarii. W roku 1946 wrócił do Raciborza i zaczął uczęszczać do przedszkola. W 1947 roku rozpoczął naukę w szkole podstawowej. Dnia 7 maja 1954 roku, otrzymał sakrament bierzmowania w franciszkańskiej parafii pw. św. Paschalisa, gdzie mieszkał. Po ukończeniu VII klasy, chciał wstąpić do *Collegium Seraphicum* w Nysie, jednak władze komunistyczne rozwiązały wcześniej Niższe Seminarium i został przyjęty do Państwowego Liceum Ogólnokształcącego w Raciborzu, gdzie ukończył klasę ósmą i dziewiątą, opuszczając szkołę z powodu zbyt niskiego poziomu nauczania. Mając 16 lat zwrócił się z prośbą do Ministra Prowincjalnego o. Ambrożego Lubika o przyjęcie do Prowincji św. Jadwigi Zakonu Braci Mniejszych. Swoją prośbę motywował chęcią wstąpienia do Niższego Seminarium w roku 1954 oraz dalszego wykształcenia w Zakonie oo. Franciszkanów. Jednym z wymogów wstąpienia do Zakonu jest

² Życiorys opracowany na podstawie danych zebranych w Archiwum Głównym Prowincji św. Jadwigi, Akta Osobowe: seria D/II/108.

świadełstwo moralności wydane przez proboszcza. Takowe wystawił mu ówczesny proboszcz parafii św. Paschalisa w Raciborzu-Płoni, o. Oswald Otrzonsek, zwracając uwagę na pochodzenie z dobrej rodziny, akcentując religijność rodziców, oraz doceniając uczęszczanie na codzienną Mszę św. i częste przystępowanie do sakramentów, co zaowocowało pozytywnym stwierdzeniem, że Eberhard pokazuje znaki do powołania życia zakonnego. Życie zakonne rozpoczął w klasztorze raciborskim dnia 5 września 1956 roku obłóczynami, gdzie otrzymał imię zakonne Kapistran. Jego przełożonym nowicjackim i magistrem był o. Aleksander Gajda. Po odbyciu rocznego nowicjatu, został dopuszczony do złożenia ślubów zakonnych, które złożył 7 września 1957 roku. Następnie w latach 1957 – 1959 uzupełniał wykształcenie średnie w Liceum Ogólnokształcącym w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów-Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej. Po uzupełnieniu wykształcenia średniego rozpoczął studia i formację duchową w Wyższym Seminarium Duchownym Kłodzku. Dnia 25 sierpnia 1962 roku złożył uroczystą profesję zakonną w Borkach Wielkich, a dnia 31 stycznia 1965 roku w kościele katedralnym we Wrocławiu przyjął święcenia kapłańskie z ks. bpa Andrzeja Wronki. Na obrazku prymitywnym umieścił słowa: „Panie Ty znałeś mnie, a jednak wybrałeś. Weź przeto mnie takim, jakim jestem, ale uczyni takim jakim Ty chcesz mnie mieć”. Po święceniach został skierowany do klasztoru w Głubczycach. Zarząd Prowincji dostrzegając zdolności o. Kapistrana, wysłał go jeszcze tego samego roku na studia specjalistyczne z teologii fundamentalnej na Katolicki Uniwersytet Lubelski, które zakończył dnia 24 lutego 1973 roku obroną pracy doktorskiej „Historiozbawcza koncepcja objawienia nadprzyrodzonego Jana Ewangelisty Kuhna” i otrzymaniem tytułu doktora nauk teologicznych. Promotorem pracy był ks. prof. dr hab. Edward Kopeć. W czasie studiów doktoranckich przebywał również w klasztorze w Gliwicach (w roku akademickim 1968/1969) jako duszpasterz akademicki oraz w klasztorze we Wrocławiu (w latach 1970-1973), jako drugi duszpasterz akademicki. Po obronie doktoratu krótko przebywał w Kłodzku, następnie w listopadzie 1973 roku został mianowany przełożonym i proboszczem w Krynicznie. W tym czasie podjął się wykładów z teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Kłodzku, w Bagnie u oo. Salwatorianów oraz w Gorzowie Wielkopolskim. We wrześniu 1979 roku został mianowany gwardianem klasztoru w Nysie oraz podjął się wykładów w seminarium duchownym w Katowicach-Panewnikach. Po trzech latach został przeniesiony do klasztoru wrocławskiego, gdzie również został mianowany gwardianem jak i proboszczem parafii św. Antoniego. W roku 1985 powrócił do ukochanego Kryniczna jako przełożony i proboszcz, nie zaniebując zajęć w seminariach w Kłodzku i Bagnie. Lata 1988-1991 to czas gdzie pełni funkcję gwardianaw kolejnym klasztorze - Dusznikach Zdroju oraz otrzymuje funkcję delegata generalnego na Czechy i Słowację, przeprowadzając wizytację generalną w prowincjach franciszkańskich i pomagając w odnowieniu życia zakonnego po okresie komunistycznym. Na Kapitulie Prowincjonalnej w roku 1991 zostaje wybrany przez współbraci definityorem oraz mianowany dyrektorem Domu Pielgrzyma w Górze św. Anny, kontynuując wykłady w seminarium, delegaturę na Czechy i Słowację oraz zostaje ustanowiony w roku 1992 przez Kurię Generalną wizytatorem prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP w Polsce i na Ukrainie. W roku 1994 zostaje przeniesiony z Domu Pielgrzyma do klasztoru w Górze św. Anny, gdzie obejmuje kolejny raz funkcję gwardiana oraz zostaje wybrany do Rady Kapłańskiej diecezji opolskiej. Funkcję tę pełni trzy lata, ponieważ w roku 1997 przenosi się do Rzymu, gdyż został wybrany

definitorem generalnym na kraje słowiańskie, jako pierwszy zakonnik Prowincji św. Jadwigi. Po upływie sześcioletniej kadencji, przenosi się do klasztoru w Grafrath w Niemczech, gdzie podejmuje posługę kapelana u Sióstr Franciszkanek św. Krescencji w Kaufbeuren. W roku 2009 powraca do ojczyzny, do klasztoru nowicjackiego w Borkach Wielkich, gdzie jako jubilat pełni posługi duszpasterskie, a od 2012 roku również urząd wikariusza i ekonoma domu. Tutaj również, dnia 31 stycznia 2015 roku, w obecności współbraci i licznie przybyłych gości, obchodzi Złoty Jubileusz Sakramentu Kapłaństwa. Mszę św. koncelebrowało około 50 kapłanów zakonnych i diecezjalnych, a homilię wygłosił o. bp Damian Muskus OFM, biskup pomocniczy archidiecezji krakowskiej. Dnia 25 czerwca 2020 roku, mając 80 lat, wraca tam skąd wyruszył - do swojej rodzinnej parafii w Raciborzu-Płoni. Tutaj też jak się okazało, spędził ostatnie chwile swojego życia - chorując na Covid-19, został przetransportowany do szpitala powiatowego w Głubczycach, gdzie zmarł 25 listopada 2020 roku.

Uroczystości pogrzebowe odbyły się 1 grudnia 2020 roku w Raciborzu. O godz. 10.00 w kościele pw. św. Paschalisa rozpoczęło się modlitewne czuwanie przy trumnie śp. o. Kapistrana, podczas którego odmówiono różaniec oraz koronkę do Bożego Miłosierdzia. O godz. 11.00 została odprawiona Msza św. pod przewodnictwem biskupa opolskiego Andrzej Czał. Ze względu na obostrzenia sanitarne w związku z epidemią koronawirusa w kościele mogło przebywać jedynie 27 osób, dlatego w świątyni zgromadziła się jedynie najbliższa rodzina oraz nieliczna grupa parafian. Pozostali z rodziny, znajomi oraz współbracia łączyli się w modlitwie za pomocą transmisji internetowej. Mszę św. koncelebrowali m. in.: Minister Prowincjalny o. Alan Brzyski, proboszcz parafii św. Paschalisa w Raciborzu o. Ignacy Szczytowski, gwardian klasztoru raciborskiego o. Eligiusz Sinkowski, o. Bogdan Koczor, który wygłosił egzortę pogrzebową, o. Antonín Klaret Dąbrowski z prowincji św. Wacława w Czechach (kuzyn o. Kapistrana), o. Joachim Dyrszlag, o. Marceli Dębski, o. Jeremiasz Brzeziński, o. Błażej Kurowski, o. Salezy Szuper, oraz kapłani diecezjalni: dziekan raciborski ks. Zbigniew Cieśla, ks. Marian Obruśnik, ks. Jan Szywalski, ks. Marcin Ogiolda i ks. Damian Gajdzik. Około godz. 13.00 rozpoczęły się ceremonie na cmentarzu, którym przewodniczył raciborski proboszcz, o. Ignacy Szczytowski. Ojciec Kapistran Martzall przeżył lat 80, w zakonie 63, w kapłaństwie 55.

4. Ojciec Tadeusz Słotwiński OFM³

Ojciec Tadeusz Słotwiński urodził się 28 lutego 1945 roku w Trzebnicy, jako syn Władysława i Anny z domu Sewruk. Na chrzcie otrzymał imię Henryk. Lata dziecięce spędził we wsi Remiszówka. Szkołę podstawową ukończył w pobliskich Drożkach, w czasie której w roku 1955 przyjął I Komunię świętą w kościele Trójcy Świętej w Nowej Wsi. Naukę gimnazjalną podjął w Głubczycach, w Niższym Seminarium (a po jego likwidacji w miejscowym Liceum), gdzie dojrzewało jego powołanie zakonne.⁴ Również tu w kościele parafialnym dnia 29 maja 1960 roku otrzymał sakrament bierzmowania z rąk księdza biskupa Wacława Wyciska. Do Zakonu Braci Mniejszych Prowincji św. Jadwigi Śląskiej wstąpił 15

³ Życiorys opracowany na podstawie danych zebranych w Archiwum Głównym Prowincji św. Jadwigi, Akta Osobowe: seria D/II/108

⁴ Często w wspomnieniach wracał do czasów likwidacji Gimnazjum, szczególnie do wysiedlenia z klasztoru, gdzie musiał tułać się po stancjach i internatach.

sierpnia 1961 roku, a pierwszą profesję złożył 25 sierpnia 1962 roku w kościele świętego Franciszka w Borkach Wielkich, natomiast śluby wieczyste 23 maja 1968 roku w kościele Matki Bożej Różańcowej w Kłodzku. Świecenia kapłańskie otrzymał 2 lutego 1969 roku również w kłodzkim kościele, z rąk biskupa pomocniczego archidiecezji wrocławskiej Pawła Latuska, za specjalną dyspensą, gdyż nie spełniał wymaganych przez prawo kanoniczne warunków odnośnie wieku.⁵ Już jako diakon studiował na Prymasowskim Studium Życia Wewnętrznego przy Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie, które ukończył w roku 1970 z tytułem licencjusza teologii życia wewnętrznego, za pracę: „Pojęcie powołania w dokumentach soboru Watykańskiego II”. Następnie został skierowany do Kłodzka jako wicemagister kleryków, kronikarz, prowincjalny referent do spraw powołań, katecheta oraz wykładowca w seminarium. 1 lipca 1971 roku został przeniesiony do Kryniczna, gdzie przez dwa lata posługiwał jako wikariusz parafialny i prowadził wykłady w seminarium w Kłodzku. W 1973 roku został skierowany na dalsze studia do Rzymu, na franciszkański Uniwersytet Papieski "Antonianum", gdzie po uzyskaniu paszportu i wizy wyjechał 15 stycznia 1974 roku. Po odbyciu studiów doktoranckich w roku 1979 otrzymał tytuł doktora teologii w zakresie duchowości franciszkańskiej, na podstawie rozprawy doktorskiej: "Kult Maryi Niepokalanej jako fundament duchowości błogosławionego Maksymiliana Marii Kolbego OFMConv". Następnie został przez przełożonych skierowany do Kłodzka gdzie przebywał przez 15 lat podejmując się różnych zadań. Był między innymi: magistrem kleryków (1979-1991), wicerektorem seminarium, prowincjalnym asystentem Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na archidiecezję wrocławską, profesorem Wyższego Seminarium Duchownego, definitorem Prowincji świętej Jadwigi (1982-1988), magistrem braci laików, sekretarzem Konferencji Prowincjałów Franciszkańskich Polski i Konferencji Zachodniosłowiańskiej, sekretarzem do spraw wychowania i studiów, a od 25 sierpnia 1988 roku wikariuszem Prowincji. Również w tym czasie, minister generalny dwukrotnie powierzył mu zadania wizytatora generalnego w Prowincji Wniebowzięcia NMP w Katowicach-Panewnikach (1989) oraz w Prowincji świętego Franciszka w Poznaniu (1993). 11 sierpnia 1994 roku Zarząd Prowincji skierował go do Wrocławia, gdzie spędził kolejne 10 lat swojej posługi zakonnej i kapłańskiej. W tym czasie dalej pełnił funkcję wikariusza Prowincji (do roku 2000) i profesora WSD, oraz został w roku 2004 członkiem Komisji Liturgicznej archidiecezji wrocławskiej, a od 6 grudnia 2006 roku asystentem Federacji świętej Klary w Polsce. Ostatnie 5 lat swego życia spędził w głubczyckim klasztorze, gdzie przed laty kielkowało jego powołanie zakonne, a teraz mógł świętować 50 lecie swoich święceń kapłańskich podczas doniosłego jubileuszu w kościele franciszkańskim, 11 maja 2019 roku. Tutaj również dalej pracował intelektualnie pisząc liczne artykuły oraz duszpastersko, głosząc Słowo Boże, spowiadając, udzielając sakramentów czy odwiedzając wiernych podczas wizyty duszpasterskiej. Niestety coraz bardziej podupadał na zdrowiu, choć nigdy się nie skarżył i nie odmawiał posług duszpasterskich. Ostatnie miesiące życia, ze względu na coraz bardziej pogarszający się stan zdrowia, spędził w domu zakonnym we Wrocławiu-Karłowicach. Tam znajdował się pod opieką kapelana szpitalnego ojca Ezechiela Adamskiego OFM oraz lekarzy z pobliskiego Wojewódzkiego Szpitala Specjalistycznego, gdzie trafił na kilka dni przed śmiercią z problemami zdrowotnymi spowodowanymi

⁵ Musiał mieć skończone 25 lat, a brakowało mu niecałe cztery tygodnie.

niewydolnością krążeniową. Zmarł 7 grudnia 2019 roku, w pierwszą sobotę miesiąca, w wigilię uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP.

Ojciec Tadeusz Słotwiński jest autorem wielu książek i artykułów naukowych o tematyce franciszkańskiej. Wśród najpopularniejszych pozycji warto tu wymienić chociażby zredagowane we współpracy z ojcem Maksymilianem Damianem OFM pozycje: *"Święci franciszkańscy na każdy dzień"* oraz *"Polonia Seraphica – polscy święci franciszkanie"*, a także inne pozycje z zakresu duchowości franciszkańskiej, jak np. *"Święty Paschalis: Patron Kongresów Eucharystycznych"*, *"Klara i jej siostry"*, czy *"Święty Franciszek z Asyżu i jego błogosławieństwa na obrazkach religijnych"*. Ponadto ojciec Tadeusz regularnie publikował artykuły o tematyce franciszkańskiej, zwłaszcza w miesięczniku *"Głos Świętego Franciszka"*. Swoją szeroką znajomością duchowości franciszkańskiej dzielił się także z Franciszkańskim Zakonem Święckich przez wykłady, konferencje formacyjne i odczyty o tematyce franciszkańskiej oraz opiekę nad wspólnotami lokalnymi i regionalnymi. Prowadził również szereg wykładów dla Duszpasterstwa Ludzi Pracy '90 w Legnicy. W sposób szczególny był zaangażowany w posługę na rzecz wielu zgromadzeń sióstr zakonnych przez głoszenie rekolekcji, konferencji i sakrament spowiedzi jak również wsparcie materialne prowadzonych przez nie instytucji.

Pogrzeb ojca Tadeusza odbył się 11 grudnia 2019 roku w kościele św. Antoniego Padewskiego we Wrocławiu-Karłowicach. O godzinie 10:30 wierni zgromadzeni wokół trumny zmarłego odmówili różaniec w jego intencji. O godzinie 11:00 rozpoczęła się Msza święta pogrzebowa, której przewodniczył ojciec biskup Jacek Kiciński CMF, biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej. Ponadto Eucharystię koncelebrowało ponad osiemdziesięciu kapłanów zarówno zakonnych, jak i diecezjalnych, wśród których znaleźli się między innymi: ojciec biskup Antoni Bonifacy Reiman OFM, administrator wikariatu apostolskiego Ñuflo de Chávez w Boliwii, ojciec Alan Brzyski OFM, minister prowincjalny Prowincji świętej Jadwigi, ojciec Rufin Maryjka OFM, wikariusz prowincjalny Prowincji Matki Bożej Anielskiej oraz ksiądz Damian Słotwiński, bratanek ojca Tadeusza. W liturgii uczestniczyli także licznie zgromadzeni bracia i siostry zakonne, a także rodzina, krewni, przyjaciele, miejscowa wspólnota parafialna, a także przedstawiciele Franciszkańskiego Zakonu Święckich i Bractwa Świętego Józefa. Żałobną liturgię przygotowali alumni wrocławskiego WSD Franciszkanów. Na początku Mszy świętej ojciec Prowincjał Alan Brzyski OFM odczytał krótki życiorys ojca Tadeusza oraz powitał zgromadzonych gości. Egzortę pogrzebową wygłosił ojciec Ireneusz Bednarek OFM. Na zakończenie Eucharystii słowa podziękowania w stronę zgromadzonych, zwłaszcza tych, którzy opiekowali się ojcem Tadeuszem w ostatnich miesiącach życia, skierował ojciec Prowincjał. Słowa wdzięczności wyraził także ojciec biskup Jacek Kiciński CMF. Obrzędowi pogrzebu przewodniczył ojciec biskup Antoni Bonifacy Reiman, a asystował mu ksiądz Damian Słotwiński, który skorzystał także z okazji, by podziękować zgromadzonym za otoczenie zmarłego modlitwą. Modlitwa na cmentarzu zakończyła się wspólnym odśpiewaniem pieśni: "Zwycięzca śmierci", po czym grób zasłużonego duszpasterza utonął w kwiatach i zniczach. Ojciec Tadeusz Słotwiński OFM przeżył lat 74, w zakonie 56, w kapłaństwie 50.

5. Zakończenie

Niniejsza artykuł stanowił próbę przedstawienia życia i działalności franciszkanów: ojca Huberta Malka, ojca Kapistrana Martzalla i ojca Tadeusza Słotwińskiego. Dzięki analizie Archiwum Głównego Prowincji św. Jadwigi, udało się opracować życiorysy wspomnianych zakonników i zachować je od zapomnienia. Każdy z nich w większym lub mniejszym stopniu wpłynął na funkcjonowanie Prowincji św. Jadwigi, a co za tym idzie całego Zakonu Braci Mniejszych, poszczególnych klasztorów oraz na życie wiele współbraci czy napotkanych ludzi.

Bibliografia:

1. Akta osobowe D/II/108.
2. Archiwum Główne Prowincji św. Jadwigi Zakonu Braci Mniejszych.
3. Wiadomości Prowincji - numer specjalny, czerwiec 2021.
4. Wiadomości Prowincji - numer specjalny, grudzień 2019.
5. Wiadomości Prowincji - numer specjalny, grudzień 2020.

12. DZIAŁALNOŚĆ KSIĘŻY MARIANÓW W OKRESIE POWOJENNYM NA TERENIE DZISIEJSZEJ DIECEZJI WITEBSKIEJ (BIAŁORUŚ)

Katsiaryna Laurynenka

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

E-mail: kasjal@yandex.ru

Abstract: The article discusses the activity of the Congregation of Marian Fathers of the Immaculate Conception of the Most Blessed Virgin Mary on the territory of the present-day Vitebsk diocese of the Roman Catholic Church in Belarus during the post-war period.

Słowa kluczowe: Zgromadzenie Księżów Marianów Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, Drużyna, marianie, klasztor marianów, ks. Lucjan Pawlik, ks. Bolesław Zajac, ks. Józef Frąckiewicz

1. Wstęp

Rzymskokatolicka diecezja witebska została utworzona 13 października 1999 r. przez papieża Jana Pawła II na mocy konstytucji apostolskiej *Ad aptius conselendum* z części archidiecezji mińsko-mohylewskiej. Jej terytorium obejmuje w całości obszar obwodu witebskiego na Białorusi i wynosi 40,1 tys. km².

W 1944 r. na tym terytorium znajdowały się obwody połocki i witebski, a także rejon postawski obwodu mołodeczańskiego. Współczesne granice obwodu witebskiego zostały ustalone w 1960 r.¹ Według podziału kościelnego zachodnia część obecnej diecezji witebskiej w okresie powojennym należała do archidiecezji wileńskiej, wschodnia – do mohylewskiej. Kiedy w 1988 r. miały miejsce pierwsze zmiany stosunku władz państwowych do Kościoła katolickiego na Białorusi, czego wyrazem była np. rejestracja wcześniej zamkniętych parafii, na terenie obwodu witebskiego funkcjonowało tylko 11 kościołów. Niemniej grunt pod odrodzenie religijne był już przygotowany przez kapłanów i wiernych, którzy w czasach radzieckich nieustraszenie pracowali na polu kościelnym. Wśród nich znaczącą rolę odegrali duchowni ze Zgromadzenia Księżów Marianów Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny.

Na temat obecności i działalności marianów w BSRR powstawały dotychczas teksty publicystyczne. Brakuje natomiast badań opartych na materiałach archiwalnych. Celem niniejszego artykułu jest częściowe uzupełnienie tej luki i przedstawienie działalności księży marianów w okresie powojennym na terenie dzisiejszej diecezji witebskiej. Materiał źródłowy stanowią dokumenty Archiwum Narodowego Republiki Białorusi oraz Archiwum Państwowego Obwodu Witebskiego.

¹ *Віцебская вобласць, “Энцыклапедыя гісторыі Беларусі”: У 6 т. Т. 2. Беліцк—Гіmn. Рэдкал.: Б. І. Сачанка (гал. рэд.) і інш.; Маст. Э.Э.Жакевіч, Мн, БелЭн, 1994, с. 322.*

2. Działalność marianów w latach 1944-1956

Zgromadzenie Księży Marianów Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny zostało założone w Polsce pod koniec XVII w. przez św. Stanisława Papczyńskiego. W 1910 r. zgromadzenie zostało odnowione i zreformowane przez bł. Jerzego Matulewicza, który dołączył do marianów w 1909 r. W 1923 r. z jego inicjatywy jako biskupa wileńskiego i generała zgromadzenia, w budynku byłego klasztoru bernardyńskiego w Drui powstał klasztor marianów². Ze względu na probiałoruski charakter działalności miejscowych zakonników polskie władze – zarówno świeckie, jak i religijne – były nastawione do nich niechętnie.

W 1938 r. deportowano z Drui marianów-Białorusinów. Po 1939 r. pozostałych członków zgromadzenia kilkakrotnie zmuszano do opuszczenia tego miejsca. Pod koniec 1939 r. klasztor i gimnazjum zostały zamknięte przez władze radzieckie. W 1943 r. klasztor został zabrany przez okupantów niemieckich i wykorzystywany jako siedziba, z której wyruszały ekspedycje karne³.

Klasztor marianów wznowił działalność po roku 1943. W okresie powojennym wspólnota klasztorna składała się z trzech braci wywodzących się z okolicznych wsi. Pierwszy z nich, Józef Skurjat, pochodzący ze wsi Szałtenie, urodził się w 1880 r. i miał on ukończone dwie klasy. W klasztorze przebywał od 1931 r., był niezdolny do pracy. Kolejny z braci, Piotr Dunder, urodzony w 1922 r., pochodził ze wsi Kadarońce i ukończył cztery klasy. W klasztorze mieszkał od 1945 r. i zajmował się gospodarstwem. Trzeci zakonnik, Hieronim Gonczaronek, urodzony w 1931 r., pochodzący z Dżisny, po ośmiu klasach szkoły, w klasztorze od 1943 r., pełnił obowiązki zakrystiana⁴. Przełożonym klasztoru był ks. Lucjan Pawlik (ur. 21.12.1913 – św. kapł. 16.04.1944 – zm. 10.04.2007). Pozostali księża i bracia w 1944 r. wyjechali do Polski⁵.

Ksiądz Pawlik urodził się 21 grudnia 1913 r. w Polsce, a dokładnie w Wólce Wiśniewskiej. W 1923 r. został przyjęty do czwartej klasy niższego seminarium duchownego księży marianów w Skórcu. W dniu 14 sierpnia 1929 r. rozpoczął nowicjat w domu zgromadzenia w Raśnie. 15 sierpnia 1936 r. złożył śluby wieczyste, po czym przez dwa lata był wychowawcą w kolegium w Warszawie na Bielanach. W 1938 r. został skierowany na studia teologiczne do Wilna, a w 1939 r. do klasztoru w Mariampolu. Stamtąd został oddelegowany do Kowna, gdzie kontynuował naukę⁶. Święcenia kapłańskie przyjął w katedrze wileńskiej z rąk biskupa Mieczysława Rejnisa 16 kwietnia 1944 r.⁷ W latach

² Więcej na temat historii klasztoru marianów w Drui w czasach międzywojennych można znaleźć w następujących publikacjach: *Друйскі кляштар айцоў марыянаў*, „Энцыклапедыя гісторыі Беларусі”, У 6 т. Т. 3, Гімназіі — Кадэцыя. Рэдкал.: Г.П.Пашкоў (гал. рэд.) і інш.; Маст. Э.Э.Жакевіч, Мн, БелЭн, 1996, с. 290; Туронак Юры, *Да гісторыі Друйскага марыянскага манастыра*, „Мадэрная гісторыя Беларусі”, Вільня, Інстытут беларусістыкі, 2008, с. 394–400.

³ Fibek Jan, *Dzieje parafii i klasztorów katolickich na Białorusi*: w 2 cz. Łomża, Zakon Braci Mniejszych Kapucynów, Prowincja Warszawska, 2016, Część 1, Diecezja Witebska, Tom II, Zachodnia część diecezji Witebskiej, s. 302.

⁴ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 13, ark. 151.

⁵ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 40, ark. 94, 95.

⁶ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 106, ark. 16

⁷ Dzwonkowski Roman, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939–1988*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003, s. 466–467.

1942–1944 przebywał w klasztorze w Druī. Swoją posługę jako proboszcza w Druī rozpoczął 23 kwietnia 1944 r. Mszą świętą⁸.

Wkrótce zamordowano ks. Bolesława Gramza – proboszcza pobliskiej parafii Idolta. 8 czerwca 1944 r. na polecenie okupanta został on aresztowany i brutalnie pobity. W drodze do Dryssy, gdy jego konwojenci zatrzymali się w jakimś domu i spożywali alkohol, kapłan próbował uciec, za co został zabity. Pochowano go 10 czerwca na cmentarzu przy kościele. Mszę pogrzebową odprawił ks. Pawlik, który zaczął sprawować opiekę nad osieroconą parafią⁹.

Tymczasem 4 lipca 1944 r. w wyniku bombardowania w kościele i w klasztorze w Druī wybuchł pożar, który spowodował duże uszkodzenia. Budynek kościoła nie nadawał się do sprawowania nabożeństw, dlatego odbywały się one w korytarzu klasztoru, gdzie zachował się dach¹⁰. Proboszcz i parafianie postanowili odbudować klasztor, co w ówczesnych warunkach nie było łatwym przedsięwzięciem. W 1947 r. ksiądz skarżył się pełnomocnikowi Rady ds. Kultów Religijnych na naliczenie zawyżonego podatku od budynków klasztornych, który było bardzo trudno zapłacić, ponieważ cały dochód przeznaczano na prace remontowe¹¹.

Pomimo trudności w 1947 r. klasztor został częściowo wyremontowany. Co więcej, uporządkowano także murowany dom przeznaczony dla pracowników. Codziennie przy odbudowie klasztoru i kościoła pracowało 20 osób. Każda z nich otrzymywała na dzień 15 rubli i korzystała z bezpłatnych posiłków¹².

W 1947 r. sytuacja majątkowa wspólnoty drujskiej wyglądała następująco: do klasztoru należał kościół w Druī oraz drewniana kaplica we wsi Malkowszczyzna. W jej posiadaniu był jeden komplet rzeczy potrzebnych do celebracji Mszy św. Pięć pokoi klasztornych było przeznaczonych na mieszkanie dla zakonników, ale trzeba podkreślić, że były one w złym stanie. Sam ks. Lucjan mieszkał w wilgotnym i brudnym pomieszczeniu¹³. Z budynków gospodarczych w klasztorze znajdowały się zagroda dla bydła, stodoła i spichlerz. W posiadaniu były wóz, furmanka i troje sań. Do klasztoru należało 7 ha ziemi ornej, 3 ha łąk, 2 ha pastwisk, 1 ha ziemi, na której znajdował się ogród warzywny, oraz 2 ha nieużytków. Gospodarstwo zakonników składało się z konia, krowy, pięciu ptaków i świni z ośmioma prosiętami. W 1947 r. dochód klasztoru wyniósł 100 pudów chleba, 115 pudów ziemniaków, 55 pudów warzyw oraz 3740 rubli otrzymanych za sprawowanie posług religijnych. Oprócz znacznego podatku naturalnego na rzecz państwa marianie musieli opłacać też 150 rubli podatku od budynków i renty gruntowej oraz 67515 rubli za ubezpieczenie budynków i 300 rubli kredytu¹⁴.

Oprócz zakonników w klasztorze mieszkało czterech chłopców w wieku 15–16 lat, pochodzących z ubogich rodzin z okolicznych wsi, którzy zajmowali się pracami

⁸ Жарнасек Ірына, *Славіў Пана да канца сваіх дзён*, „Ave Maria”, 2007, № 5, с. 21.

⁹ Жарнасек Ірына, *Ксёндз Баляслаў Грамз*, „Наша вера”, 1996, № 1(2), с. 23; Krahel Tadeusz, *Ksiądz Bolesław Gramz*, „Czas miłosierdzia”, 1999, № 8, s. 14.

¹⁰ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 2, spr. 10, ark. 225.

¹¹ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 8, ark. 127.

¹² Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 2, spr. 9, ark. 79.

¹³ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 2, spr. 9, ark. 79.

¹⁴ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 8, ark. 175.

budowlanymi i gospodarczymi na rzecz klasztoru. Przy klasztorze mieszkali również cztery kobiety, zajmujące się sprawami gospodarczymi: gospodyni oraz pracownice pomagające przy kuźni, ogrodzie i bydło¹⁵.

15 sierpnia 1947 r. ks. Lucjan Pawlik został zarejestrowany w parafii drujskiej przez pełnomocnika Rady ds. Kultów Religijnych¹⁶. W międzyczasie ksiądz i parafianie odbudowali uszkodzony kościół. Poświęcenie odnowionej świątyni odbyło się 2 sierpnia 1948 r. podczas uroczystych obchodów ku czci Matki Bożej Anielskiej.

W lokalnej prasie rozpoczęła się akcja szykanowania marianów i deprecjonowania ich działalności. NKWD postanowiło to wykorzystać i zaproponowało ks. Pawlikowi współpracę. Kapłan kategorycznie odmówił, choć wiedział, czym to grozi¹⁷. Po otrzymaniu ostrzeżenia, że może zostać aresztowany, w lipcu 1949 r. wyjechał z parafii. Aby uniknąć podejrzeń, poinformował, że udaje się do Rygi, by pochować organistę, który wysłany tam w celu zakupu materiałów budowlanych potrzebnych do remontu klasztoru, niespodziewanie zmarł¹⁸. Po zejściu do podziemia ks. Lucjan został zmuszony do ukrywania się w gospodarstwach parafii drujskiej i idołtowskiej.

Z uwagi na powyższe w Drui pozostało tylko trzech braci. Od tego czasu istnienie klasztoru było zagrożone. Ponadto pełnomocnik Rady ds. Kultów Religijnych w obwodzie połockim, nie rozumiejąc wspólnotowego charakteru życia zakonnego, uważał, że bracia w rzeczywistości nie są zakonnikami, lecz najemnikami, i że pod przykrywką klasztoru „zorganizowano tu kułackie gospodarstwo”. Władze państwowe stwierdziły także, że zakonnicy wykorzystują jako najemników biednych ludzi. W rezultacie polecił on „za pośrednictwem władz lokalnych podjąć działania w celu rozliczenia wszystkich tych, którzy pracują w gospodarstwie klasztornym, a pełnomocnika ds. gospodarstwa klasztoru pociągnąć do odpowiedzialności za dopuszczenie do nadużyć w klasztorze”. Majątek klasztoru musiał zostać sprzedany na rzecz państwa¹⁹.

We wrześniu 1949 r. do kościoła w Drui wsypano zboże, a pomieszczenia klasztoru zgodnie z rozporządzeniem Rady Ministrów BSRR z 20 września 1949 r. zostały przekazane technikowi budowlanemu Ministerstwa Rolnictwa²⁰. Po oficjalnej likwidacji klasztoru przez władze państwowe jeden z zakonników powrócił do domu rodzinnego, najstarszy natomiast pozostał jako stróż przy technikum²¹.

18 października 1950 r. na terenie parafii Idołta został aresztowany ks. Pawlik. 30 grudnia tegoż roku został skazany przez sąd „za wrogą propagandę przeciwko władzy radzieckiej” na podstawie art. 72 „b” i 76 Kodeksu karnego BSRR na karę śmierci, która została zamieniona na 25 lat pozbawienia wolności, 5 lat pozbawienia praw obywatelskich i konfiskatę mienia. W celi śmierci przebywał do 25 marca 1951 r.²²

¹⁵ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 17, ark. 209; zbiór 952, opis 1, spr. 40, ark. 94, 95.

¹⁶ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 106, ark. 21.

¹⁷ Жарнасек Ірына, *Славіў Пана да канца сваіх дзён*, „Ave Maria”, 2007, № 5, с. 21.

¹⁸ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 16, ark. 94.

¹⁹ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 17, ark. 317.

²⁰ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 17, ark. 366.

²¹ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 17, ark. 338.

²² Dzwonkowski Roman, *Leksykon...* s. 466–467.

W 1952 r. jeden z braci, Piotr Dunder, został zmuszony do wstąpienia do kolchozu²³. Po tym jak 16 marca 1954 r. z kościoła w Drui wywieziono zboże, br. Dunder wysłał wniosek do rady wiejskiej z prośbą o otwarcie świątyni²⁴. Władze lokalne uznały to jednak za niepraktyczne rozwiązanie. Ponadto wkrótce kierownictwo kolchozu im. Engelsa wystąpiło z prośbą do obwodowej Rady Deputowanych Robotników o pozwolenie na wykorzystanie budynku kościoła do przechowywania zboża²⁵. 15 kwietnia 1956 r. o przekazanie świątyni na rzecz parafii zwrócili się do władz przedstawiciele kościelnej „dwudziestki” (tzn. komitetu kościelnego złożonego z 20 osób)²⁶ – znowu jednak bezskutecznie.

17 maja 1956 r. ks. Lucjan został zwolniony z obozu i wrócił do Drui, gdzie mieszkał przez pewien czas bez rejestracji. Zameldował się w domu, w którym potajemnie mieszkali zakonnicy: Józef Skurjat i Piotr Dunder. W małym pokoju urządzono kaplicę. Ksiądz Pawlik odprawiał w niej nabożeństwa, na które przybywali miejscowi wierni²⁷.

Oprócz ks. Lucjana Pawlika w pobliżu Drui służyło jeszcze dwóch marianów, m. in. ks. Bolesław Zając (ur. 05.10.1913 – św. kapł. 28.10.1942 – zm. 10.04.1984), który swoją posługę rozpoczął w 1942 r. jako wikariusz parafii Słobódka, kilka kilometrów od Drui. Wspomniany kapłan urodził się we wsi Dziechciniec koło Warszawy, studiował w niższym seminarium duchownym księży marianów w Skórcu, a w 1930 r. wstąpił do ich zgromadzenia. Studiował w Kolegium Księży Marianów na warszawskich Bielanych. Po ukończeniu studiów filozoficznych w seminarium duchownym w Warszawie przez dwa lata pełnił obowiązki wychowawcy w gimnazjum mariańskim. Seminarium ukończył w Kownie. 20 października 1942 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk arcybiskupa wileńskiego Romualda Jałbrzykowskiego²⁸. Po posłudze w parafii Słobódka w 1945 r. pełnił obowiązki wikariusza w Ikaźni, skąd 17 listopada 1945 r. przeniósł się do parafii Idolty na posługę proboszcza²⁹. Gdy rozpoczęły się masowe aresztowania księży, od lipca 1950 r. ks. Zając ukrywał się w Brasławiu, później na terenie parafii Słobódka i Plusy, przez pewien czas po litewskiej stronie przedwojennej granicy na Dźwinie. W tym czasie nie zaprzestał działalności duszpasterskiej, choć była ona nielegalna. Nadal odprawiał Msze święte, a uzyskane w ten sposób stypendia oddawał siostron eucharystkom i wiernym, którzy wtedy się nim opiekowali³⁰. W tym czasie władze odebrały kościół parafianom z Idolty. Ksiądz Bolesław wyszedł z kryjówki 27 lipca 1953 r. i wkrótce został aresztowany, ale po krótkim czasie go uwolniono³¹. Po jego powrocie do parafii kościół w Idolcie został przekazany wiernym, z kolei on sam, po pokonaniu pewnych trudności, ponownie uzyskał pozwolenie na posługę. 1 stycznia 1945 r. pracę na stanowisku proboszcza parafii Ikaźń rozpoczął ks. Józef Frąckiewicz (ur. 24.03.1912 – św. kapł. 26.01.1941 – zm. 12.05.1985). Urodził się on we wsi Jelnica w powiecie Radzyń Podlaski. W 1928 r. wstąpił do niższego seminarium duchownego

²³ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 106, ark. 23.

²⁴ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 106, ark. 23.

²⁵ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 106, ark. 24.

²⁶ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 106, ark. 25.

²⁷ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 3, spr. 18, ark. 116.

²⁸ Dzwonkowski Roman, *Leksykon...* s. 661.

²⁹ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 89, ark. 19

³⁰ Dzwonkowski Roman, *Leksykon...* s. 661.

³¹ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 89, ark. 16.

księży marianów w Skórcu, następnie uczył się w gimnazjum zgromadzenia w Warszawie. Po studiach w warszawskim seminarium w 1939 r. został skierowany do Wilna, jednak z powodu wojny seminarium ukończył w Kownie, gdzie 26 stycznia 1941 r. przyjął święcenia kapłańskie³², których udzielił mu biskup Vincentas Brizgys³³. Do końca wojny przebywał w Kownie, potem w Wilnie.

13 sierpnia 1947 r. kapłan otrzymał od pełnomocnika Rady ds. Kultów Religijnych rejestrację w parafii³⁴. W 1949 r. zszedł do podziemia, by tym sposobem uniknąć uwięzienia. 18 października 1950 r. został jednak aresztowany w Ikaźni i przewieziony do więzienia w Połocku, a 30 grudnia skazany na karę śmierci „za wrogą propagandę przeciwko władzy radzieckiej”. Przez pewien czas przebywał w celi śmierci w więzieniu w Orszy, ale karę śmierci zamieniono mu na 25 lat więzienia i 5 lat pozbawienia praw obywatelskich³⁵.

Tuż po zniknięciu księdza kościół w Ikaźni został zamknięty, a majątek kościelny uznany przez lokalne władze za „bezpieczny” został wystawiony na sprzedaż. Część naczyń liturgicznych została przekazana do specjalnego punktu jako metale nieżelazne, druga zaś, w tym ornaty, jako szmaty³⁶. W latach 1949–1950 kościół był wykorzystywany przez miejscowy kołchoz jako spichlerz. Od maja 1950 r. świątynia stała pusta, co wzbudziło u wiernych nadzieję na jej odzyskanie³⁷. Od października 1953 do lutego 1954 r. wysłali oni cztery wnioski do różnych instancji z prośbą o zwrot budynku³⁸. Kościół nie został jednak oddany parafii i w późniejszym czasie był wykorzystywany jako magazyn materiałów budowlanych, w wyniku czego został poważnie uszkodzony.

18 sierpnia 1956 r. ks. Frąckiewicz został zwolniony z obozu i powrócił do Dru³⁹. Przebywał tu już ks. Pawlik, uwolniony wcześniej. Władze nie zezwoliły jednak, aby pozostali oni w Dru. Ksiądz Lucjan w 1957 r. został zmuszony do przeniesienia się do wsi Zadoroże, gdzie 13 lutego otrzymał rejestrację w parafii⁴⁰. Z kolei ks. Józef 10 kwietnia 1957 r. rozpoczął posługę w parafii Dalekie⁴¹, a 7 listopada 1959 r. został proboszczem parafii Głębokie.

3. Posługa Marianów po roku 1956

Wszyscy trzej wspomniani marianie pozostali na terenie BSRR. Nie wyjechali do Polski, jak to uczynili pod przymusem niektórzy księża. Jako że uniemożliwiono im prowadzenie życia wspólnotowego, znaleźli się w parafiach jako proboszczowie. Ze względu na to wszystkie ćwiczenia zakonne musieli odprawiać osobno. Co więcej, nie mieli kontaktu z przełożonymi zgromadzenia w Polsce i Rzymie. Ze względu na okoliczności w korespondencji z władzą zakonną nie mogli otwarcie omawiać spraw dotyczących swojej

³² Dzwonkowski Roman, *Leksykon...* s. 226.

³³ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 123, ark. 24.

³⁴ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 105, ark. 17.

³⁵ Dzwonkowski Roman, *Leksykon...* s. 226–227.

³⁶ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 25, ark. 13–14.

³⁷ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 39, ark. 21.

³⁸ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 1, spr. 39, ark. 18.

³⁹ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 123, ark. 24.

⁴⁰ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 114, ark. 37.

⁴¹ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 123, ark. 30.

działalności w BSRR. Można przypuszczać, że bezpośrednie kontakty wznowiono od 1960 r., kiedy to ks. Pawlik po raz pierwszy od wielu lat wyjechał latem na dwa miesiące, aby – jak tłumaczył pełnomocnikowi –zobaczyć się z matką i krewnymi. Kapłan nie widział swojej rodziny około 20 lat⁴². W Polsce spotkał się nie tylko z rodziną. Prawdopodobnie jakiś czas spędził w klasztorze, uczestnicząc w rekolekcjach. To samo dotyczy ks. Zająca i ks. Frackiewicza, którzy po 1960 r. również wyjeżdżali do Polski.

Pozostając w BSRR, księży marianie, podobnie jak inni kapłani, w pełni doświadczyli ucisku ze strony władz państwowych, które w każdy możliwy sposób walczyły z wszelkimi przejawami życia religijnego i ograniczały działalność instytucji kościelnych. Wielokrotnie marianów „zdejmoano z rejestracji” za „łamanie sowieckiego prawa kultu religijnego”, co oznaczało dla nich zakaz posługi w kościele przez określony czas. Za przewinienie uznawano nawet spełnianie typowych dla każdego duchownego obowiązków, takich jest stanie na straży świętości ludu Bożego, a kiedy trzeba upominanie wiernych. Jak wiadomo, każdy katolik ma obowiązek być w każdą niedzielę na Mszy św. W pierwszą niedzielę lipca 1957 r. w Czerniewicach, 12 km od Zadoroża, w cerkwi prawosławnej odbywały się uroczystości z okazji święta Jana Chrzciciela. W obchodach uczestniczyło także wielu katolików, w efekcie czego na Eucharystii w kościele w Zadorożu obecnych było zaledwie 100 osób. W homilii ks. Pawlik powiedział wiernym, że nie przychodząc na niedzielne nabożeństwo, popełnili wielki grzech, dlatego będzie modlił się za nich przez 7 dni. Następnie położył się krzyżem przed ołtarzem i leżał tak przez kilka minut. Pełnomocnik potraktował ten gest jako „naruszenie wolności sumienia” i powiedział kapłanowi, że nie ma prawa zmuszać wiernych do uczęszczania do kościoła. Ostrzegł ponadto, że jeśli coś takiego się powtórzy, zostaną podjęte wobec niego odpowiednie działania⁴³.

20 maja 1959 r. ks. Lucjan został na cztery miesiące pozbawiony rejestracji, ponieważ notorycznie wyjeżdżał do Dru, gdzie służył w prywatnej kaplicy, zbierał wiernych po wsiach oraz angażował młodzież do posługi podczas Mszy⁴⁴. Pozbawienie rejestracji wiązało się z całkowitym zakazem jakiegokolwiek posługi duszpasterskiej przez określony czas; kapłan nie miał wówczas prawa nawet wejść do kościoła. W tej sytuacji ks. Pawlik dwukrotnie – 22 maja i 1 lipca 1959 r. – prosił pełnomocnika Rady ds. Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów BSRR, by skrócono mu termin zawieszenia rejestracji⁴⁵. Wierni również podejmowali próby rozwiązania tej sprawy: 3 czerwca przedstawiciele parafii spotkali się z pełnomocnikiem Rady, zaś 28 maja i 20 lipca napisali do niego listy⁴⁶. 31 lipca zastępca pełnomocnika Jaroszewicz napisał jednak do księdza, że ten „został słusznie usunięty z rejestracji na 4 miesiące i nie zmienimy swojej decyzji”⁴⁷. Dopóki ks. Lucjan nie miał prawa pełnić posługi religijnej, wierni modlili się w kościele bez księdza.

Na cztery miesiące, od 2 maja do 2 sierpnia 1959 r., za organizację koła Żywego Różańca, kolędowanie, rozprowadzanie po wsiach opłatków, organizację domu modlitwy

⁴² Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 3, spr. 24, ark. 88.

⁴³ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 4, spr. 13, ark. 182–183.

⁴⁴ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 114, ark. 41.

⁴⁵ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 3, spr. 18, ark. 116, 121.

⁴⁶ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 3, spr. 18, ark. 122; zbiór 952, opis 3, spr. 19, ark. 20.

⁴⁷ Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB), zbiór 952, opis 3, spr. 18, ark. 119.

w Drui przy ul. Jeziornej 5 oraz prowadzenie tam nabożeństw został pozbawiony rejestracji ks. Zajac⁴⁸.

Kiedy w 1966 r. wydano zgodę na to, aby w ówczesnych realiach sakramentu bierzmowania mogli w wyjątkowych przypadkach udzielać prezbiterzy, a nie tylko biskupi, jak to miało miejsce do tej pory, księża marianie, dbając o duchowe dobro wiernych, udzielili go w dwóch parafiach. W Głębokiem do bierzmowania przystąpiło około 130 osób, w Zadorożu do 200, głównie dziewcząt⁴⁹. I za to jednak zakonnicy zostali ukarani. 21 października 1966 r. ks. Pawlik został pozbawiony rejestracji za „masowe odprawianie obrzędów nad małoletnimi bez zgody rodziców i przy braku kontroli ze strony komitetu kościelnego”⁵⁰. 13 stycznia 1967 r. za udzielenie sakramentu bierzmowania małoletnim rejestracji na trzy miesiące został pozbawiony ks. Frąckiewicz⁵¹.

Niektórzy z księży otwarcie wyrażali swoje oburzenie postawą władz wobec duchownych. Tak więc w 1968 r. ks. Pawlik w rozmowie z pełnomocnikiem skarżył się, że władze lokalne nie dają mu możliwości wybudowania nowego domu obok kościoła, lecz wydzielają działkę w odległości 3 i 6 km. Rozmawiając na temat sakramentu bierzmowania, mówił: „Jakaż to wolność sumienia, gdy władze zabraniają kapłanowi robić to, co powinien robić według kanonów Kościoła?”. Ksiądz dodał, że bierzmowanie jest jednym z podstawowych sakramentów i duchowieństwo nie może odmówić jego sprawowania, tym bardziej że uzyskało na to pozwolenie⁵².

Wskutek niedostatecznej liczby księży wszyscy oni musieli służyć w kilku parafiach. Gdy w 1959 r. w Dzierkowszczyźnie koło Głębokiego zmarł proboszcz, ks. Jan Mokrzecki, przez długi czas z posługą duszpasterską na teren parafii dojeżdżał ks. Frąckiewicz. Od 1975 r. ks. Józef obsługiwał parafię Mosar, która od 1961 r. nie miała stałego duszpasterza⁵³. Ks. Pawlik od 8 stycznia 1976 r. do 15 października 1983 r. był zarejestrowany w parafii Łyntupy⁵⁴, a w latach 1974–1987 w parafii Narocz⁵⁵. Gdy wiosną 1979 r. w Miorach zachorował proboszcz, ks. Józef Grabowski, miejscową parafią w tym czasie opiekował się ks. Zajac⁵⁶. Kapłan ten oprócz służby duszpasterskiej dla wiernych, przez długi czas opiekował się kaplicą sióstr eucharystek w Brasławiu, o której istnieniu nie wiedziało nawet wielu księży⁵⁷.

Marianie jak i inni kapłani byli pod ścisłym nadzorem. Nabożeństwa w kościołach były regularne obserwowane przez przedstawicieli pełnomocnika i władz lokalnych. Dzięki temu wiadomo, że w Wielkanoc 1984 r. Msza św. w kościele głębockim, w której uczestniczyło około 800 osób, rozpoczęła się o godz. 10 rano i trwała do godz. 12. Kazanie ksiądz wygłosił po polsku. O godz. 14 ks. Frąckiewicz odprawiał Eucharystię w Mosarzu,

⁴⁸ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 89, ark. 28.

⁴⁹ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 2, spr. 2, ark. 49.

⁵⁰ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 114, ark. 66.

⁵¹ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 95, ark. 86.

⁵² Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 2, spr. 9, ark. 47.

⁵³ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 121, ark. 76.

⁵⁴ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 114, ark. 95.

⁵⁵ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 114, ark. 119.

⁵⁶ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 89, ark. 80.

⁵⁷ Dzwonkowski Roman, *Leksykon...* s. 662.

wraz z nim był kl. Franciszek Kisiel pochodzący z tej parafii. Na Mszy modliło się około 80 osób. W Zadorożu nabożeństwo rozpoczęło się o godz. 14, gdyż wcześniej ks. Pawlik służył w Naroczy. Uczestniczyło w nim około 200 osób⁵⁸.

Od 1970 r. do marianów zaczęli przyjeżdżać współbracia z Polski. Od 1971 r. ZSRR odwiedzał ks. Józef Pietuszko. Miejscowi księża, w tym ks. Frąckiewicz, podawali mu adresy wiernych, którzy potrzebowali opieki duszpasterskiej. Podczas jednej z takich wizyt w pobliżu Orszy, gdzie ks. Pietuszko spowiadał wiernych, ktoś doniósł o tym lokalnemu sekretarzowi komsomołu, więc kapłan musiał szybko uciekać⁵⁹.

29 marca 1979 r. do wsi Rusaki w powiecie głębockim na zaproszenie brata przybył z Polski ksiądz marianin Antoni Łoś (ur. 1917– zm. 2001). Przez cały czas pobytu pomagał ks. Frąckiewiczowi w działalności duszpasterskiej w kościele głębockim. 1, 6 i 9 kwietnia ks. Łoś odprawiał Msze św. i spowiadał. Za wykroczenie poczytano mu również to, że rozmawiał na tematy religijne z mieszkańcami wsi. Z uwagi na powyższe 11 kwietnia księża oraz przewodniczący komitetu kościelnego parafii głębockiej Józef Sinica zostali wezwani na posiedzenie komisji ds. kontroli przestrzegania przepisów dotyczących kultów religijnych przy Komitecie Wykonawczym Rejonu Głębockiego Rady Deputowanych Ludowych. Zgodnie z wynikami posiedzenia postanowiono, by starać się w OWIR ATC witebskiego komitetu wykonawczego o zakończenie pobytu ks. Łosia i zakaz wjazdu do ZSRR w przyszłości⁶⁰. Ksiądz Frąckiewicz i przewodniczący komitetu kościelnego zostali pociągnięci do odpowiedzialności administracyjnej i ostrzeżeni, że jeśli nadal będą łamać radzieckie ustawodawstwo dotyczące kultów, to mogą zostać pozbawieni rejestracji⁶¹.

W 1980 r. wspólnotę marianów na Białorusi dotknęły straty personalne. 10 marca 1984 r. zmarł ks. Zając. Kapłan został pochowany na cmentarzu w Miłaszowie 15 marca⁶². W jego pogrzebie wzięło udział wielu księży i duża liczba wiernych. Z kolei 13 maja 1985 r. o 8 rano zmarł na raka wątroby ks. Frąckiewicz. Już będąc w ciężkim stanie, gorliwie wypełniał swoje obowiązki. Jeszcze 7 kwietnia, na Wielkanoc, mimo słabości odprawił Mszę św. w kościele głębockim⁶³. Nie mógł jednak już dotrzeć do kościoła w Mosarzu, gdzie również posługiwał⁶⁴. 14 maja trumnę z ciałem kapłana ustawiono w kościele, gdzie znajdowała się do czasu pochówku. Na pogrzeb, który odbył się 18 maja, przybyło 22 księży katolickich i czterech prawosławnych. Z Polski przyjechało czterech braci i siostra zmarłego. Ceremonii pogrzebowej przewodniczył ks. Pawlik. W homilii scharakteryzował zmarłego jako kapłana wiernego Bogu, który ciężko pracował, „wstawał o 4 nad ranem, przyjmował parafian z wszelkimi prośbami o każdej porze dnia”. W pogrzebie ks. Frąckiewicza wzięło udział około 3000 osób. Oprócz mieszkańców rejonu dołączyli wierni z Litwy i Łotwy. Podczas pogrzebu z pożegnalnym słowem wystąpili, oprócz ks. Pawlika, prawosławny ks. Stefan Gagaluško oraz ks. Franciszek Grynkiewicz z Budławia.

⁵⁸ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 2, spr. 74, ark. 3.

⁵⁹ *Pasterz na białoruskich niwach*. Z ks. Józefom Pietuszką MIC z Borysowa na Białorusi rozmawiają Galina i Ryszard Obarscy, „Więź”, 2000, № 11, s. 159–160.

⁶⁰ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 5, spr. 26, ark. 1–4.

⁶¹ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 5, spr. 26, ark. 5–6.

⁶² Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 3, spr. 89, ark. 91.

⁶³ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 2, spr. 74, ark. 31.

⁶⁴ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 2, spr. 74, ark. 30.

Pochowano księdza Frąckiewicza na cmentarzu parafialnym w Głębokim⁶⁵. Jednak po pogrzebie pełnomocnik Rady ds. Kultów Religijnych oskarżył komitet kościelny o łamanie przepisów, ponieważ jego przedstawiciele nie poprosili wcześniej o zgodę na procesję religijną z kościoła na cmentarz.

Po zmianie, jakie miały miejsce w społeczeństwie pod koniec lat 80. z powodu niedostatku księży ks. Pawlik wziął pod swoją opiekę kilka okolicznych parafii.

Gdy w 1989 r. parafię w Prozorokach oddano z powrotem Kościołowi, ks. Łucjan rozpoczął remont zniszczonej świątyni. W ciągu roku kościół został odrestaurowany i przebudowany i w 1990 r. przez niego poświęcony.

W 1991 r. ks. Pawlik wraz z parafianami uzyskali od władz zwrot kościoła w Czerniewicach. Pierwszą Mszę św. odprawiano w już odrestaurowanym kościele w 1993 r. Tą parafią kapłan opiekował się do 2001 r. Na początku lat 90. ubiegłego stulecia sprawował opiekę także nad przywróconą parafią w Dziśnie.

Przez długi czas ksiądz dojeżdżał z posługą duszpasterską do Podświla, gdzie w czasach sowieckich kościół został zniszczony. W 1992 r. dzięki staraniom grupy wiernych władze lokalne zezwoliły na postawienie w miejscowości krzyża i modlitwę przy nim. 1 maja 1994 r. krzyż został poświęcony przez ks. Pawlika. Z jego inicjatywy wierni zaczęli gromadzić się przy tym krzyżu na nabożeństwa majowe. 25 grudnia 1994 r. poświęcił on tymczasową kaplicę i odprawił tam pierwszą Eucharystię. Włożył ponadto wiele wysiłku, aby miejscowi wierni mieli swój kościół. Przyczynił się także do odnowienia parafii we wsiach Łużki i Hermanowicze oraz kaplicy w Proszkowie niedaleko Zadoroża.

Tymczasem na teren obwodu witebskiego zaczęli przybywać księża marianie z Polski. Pod koniec lat 80. wrócili do Drui i Rosicy, na początku lat 90. służyli w Prozorokach, Łużkach i Hermanowiczach, do 2001 r. w Podświlu. Pod koniec lat 80. rozpoczęli swoją posługę w Orszy.

Ks. Lucjan Pawlik zmarł w Zadorożu 10 kwietnia 2007 r. Jego posługa w lokalnej parafii trwała 50 lat. Na ostatnie pożegnanie z cenionym kapłanem przez trzy dni przybywali wierni i księża z całej Białorusi. Nabożeństwo pogrzebowe odprawili bp Antoni Dziemianko, administrator apostolski mińsko-mohylewski i bp witebski Władysław Blin. Ksiądz Pawlik został pochowany przy kościele w Drui. Wraz z jego śmiercią zakończył się pewien etap w działalności marianów na Białorusi.

4. Podsumowanie

Na terenie dzisiejszej diecezji witebskiej w okresie powojennym pozostali tylko trzej księża marianie oraz trzej bracia bez święceń kapłańskich. W 1949 r. klasztor marianów w Drui został oficjalnie zlikwidowany przez władze państwowe. Dwaj zakonnicy, którzy pozostali, pomimo delegalizacji prowadzili nadal życie wspólne. Każda zmiana spowodowana decyzją władz państwowych wymagała od marianów dostosowania się do nowych okoliczności i prowadzenia posługi duszpasterskiej w nowych, specyficznych warunkach.

⁶⁵ Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW), zbiór 1439, opis 2, spr. 74, ark. 44.

Wszyscy księża marianie doświadczyli represji za swoją działalność religijną. W nowych warunkach nie mieli oni możliwości prowadzenia wspólnego życia zakonnego. Odegrali natomiast dużą rolę w życiu religijnym na terenie dzisiejszej diecezji witebskiej, pełniąc funkcje proboszczów. W obliczu braku księży ich posługa duszpasterska sięgała daleko poza teren ich parafii. Dzięki ich nieustannej i bezinteresownej pracy duża liczba wiernych miała możliwość prowadzenia pełnego życia religijnego, co niewątpliwie położyło podwaliny pod odrodzenie religijne pod koniec lat 80. – początek 90.

Bibliografia:

Źródła:

1. Archiwum Narodowe Republiki Białoruś (ANRB).
2. Archiwum Państwowe Obwodu Witebskiego (APOW).
3. *Pasterz na białoruskich niwach*. Z ks. Józefom Pietuszką MIC z Borysowa na Białorusi rozmawiają Galina i Ryszard Obarscy, „Więź”, 2000, № 11.

Opracowania:

4. Dzwonkowski Roman, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939–1988*. Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003.
5. Fibek Jan, *Dzieje parafii i klasztorów katolickich na Białorusi: w 2 cz.* Łomża, Zakon Braci Mniejszych Kapucynów, Prowincja Warszawska, 2016, część 1, Diecezja Witebska, Tom II, Zachodnia część diecezji Witebskiej.
6. Krahel Tadeusz, *Ksiądz Bolesław Gramz*, „Czas miłosierdzia”, 1999, № 8.
7. Жарнасек Ірына, *Славіў Пана да канца сваіх дзён*, „Ave Maria”, 2007, № 5.
8. Жарнасек Ірына, *Ксёндз Баляслаў Грамс*, „Наша вера”, 1996, № 1(2).
9. Туронак Юры, *Да гісторыі Друйскага марыянскага манастыра*, Мадэрная гісторыя Беларусі, Вільня, Інстытут беларусістыкі, 2008.
10. *Віцебская вобласць*, Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 2. Беліцк—Гімн. Рэдкал.: Б. І. Сачанка (гал. рэд.) і інш.; Маст. Э.Э.Жакевіч, Мн, БелЭн, 1994.
11. *Друйскі кляштар айцоў марыянаў*, Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 3. Гімназіі—Кадэнцыя. Рэдкал.: Г.П.Пашкоў (гал. рэд.) і інш.; Маст. Э.Э.Жакевіч, Мн, БелЭн, 1996.

13. ROZUMIENIE CELIBATU I ŻYCIA KONSEKROWANEGO WG TEOLOGII CIAŁA JANA PAWŁA II

mgr-lic. Stanisław Młynarski

Wydział teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

Abstrakt:

W Kościele Katolickim celibat stanowi warunek konieczny aby przyjąć święcenia kapłańskie, jest także jednym ze ślubów – obok posłuszeństwa i ubóstwa – jakie składają osoby konsekrowane. Od czasu do czasu w przestrzeni publicznej zadawane są pytania o jego sens oraz to, czy nie stanowi zbyt trudnego wymogu który wielu mężczyzn odczuwających powołanie kapłańskie powstrzymuje przed wyborem tej drogi życia wskutek koniecznej rezygnacji z posiadania małżeństwa i rodziny.

Artykuł ma na celu ukazać głębię bezżenności dla Królestwa Bożego ale z perspektywy teologii ciała, to znaczy wskazując na to, że nie stanowi ono wyrzeczenia w znaczeniu tylko ascetycznym ale ma charakter otwierający człowieka na spełnienie pełni sensu ciała w rzeczywistości zbawienia – „gdzie nie będą ani żenić się ani za mąż wychodzić” (Mt 22.30). Spełnienie sensu człowieczeństwa wraz z jego duchowością i cielesnością jest powołaniem każdego chrześcijanina więc każdy chrześcijanin już teraz na tę rzeczywistość się otwiera i w niej uczestniczy a w sposób szczególny osoba która żyje w celibacie. W niniejszym tekście autor podejmie próbę przedstawienia istoty tego zagadnienia w kontekście sensu cielesności jaki wynika z teologii ciała Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: celibat, życie konsekrowane, kapłan, zakonnik, życie duchowe, duchowość, zmartwychwstanie, eschatologia, zbawienie, sens ciała, ciało, seksualność, natura, Jan Paweł II, teologia ciała, Królestwo Boże, małżeństwo, płodność.

1. Wstęp

W świecie w którym żyjemy idea celibatu czyli rezygnacji z naturalnego daru jakim jest małżeństwo, rodzina bywa rozumiane jako pewien anachronizm. Jest to spowodowane faktem, że mamy do czynienia niemal z kultem ciała, a więc traktowaniem jego potrzeb jako decydujących o spełnionym lub niespełnionym życiu. Skłania to do zadania pytania o sens życia w celibacie, które zakłada dystans do tego, co wpisane jest w naturę mężczyzny i kobiety a więc posiadanie rodziny oraz potomstwa. Rezygnacja z przeżywania miłości w wymiarze erotycznym w małżeństwie, wydaje się być czymś co stoi w poprzek spełnienia sensu ciała. Tyle ma do powiedzenia kultura masowa. Inaczej jest gdy sięgniemy do Biblii i Tradycji Kościoła. Bezżenność z powodów religijnych jest na kartach Biblii nowością gdyż nie pojawia się ona na kartach Starego Testamentu. W wymiarze stylu życia jest obecna w ramach religii dopiero w Ewangeliach oraz tradycji Kościoła. Aby więc zrozumieć sens celibatu należy sięgnąć nie tylko do Ewangelii ale do samych źródeł objawienia a więc Księgi Rodzaju. Te dwie rzeczywistości składają się na jedną i w sposób komplementarny ujawni jego głęboki sens.

Ten krótki artykuł ma na celu ukazanie uzasadnienia życia celibatu w perspektywie duchowości chrześcijańskiej której celem jest zmartwychwstanie i zbawienie. Nie można inaczej zrozumieć celibatu niż w tej perspektywie. W naszych badaniach posłużymy się teologią ciała Jana Pawła II, bowiem ona ukazuje to, jaki jest sens ciała i cielesności w kontekście Objawienia. Domyślamy się więc, że sens celibatu ma swoje uzasadnienie w relacji do zbawienia a więc sensu eschatologicznego który określony jest w wyznaniu wiary jako: „Wierzę w ciała zmartwychwstanie i żywot wieczny”. A więc sens ciała wypełnia

się nie tu na ziemi ale w niebie po zmartwychwstaniu i dotyczy on w takim samym stopniu osób żyjących w małżeństwie jak i celibacie.

2. Dar płodności i dar Królestwa Bożego

Płodność zawsze była uważana za niezwykle dar od Boga, a wielość potomstwa za miarę błogosławieństwa¹ jakim był obdarzony pobożny żyd. Dlatego rodziny posiadali w Starym Testamencie nawet kapłani i arcykapłani. Błogosławieństwo płodności było tak wielką sprawą, że w Starym Testamencie nie była znana idea celibatu z powodów religijnych.

Nowy Testament przynosi przełom. Jan Chrzciciel, ten który głosi rychłe nadejście Królestwa Bożego (Mt 3.2) żyje w celibacie, zaś Jezus Chrystus – ten który to Królestwo Objawia, nie żyje w związku małżeńskim. Służba Królestwu Bożemu w przypadku Jana i Jezusa jest tym „powodem” który usprawiedliwia powszechne powołanie do małżeństwa i rodziny. I nie chodzi tu o to, że życie w małżeństwie miałoby być gorsze od życia w celibacie ale o to, że pełen sens ciała człowieka, wypełnia się w Królestwie Bożym a nie w relacjach małżeńskich na ziemi. Dochodzimy więc do problemu sensu ciała i cielesności człowieka.

Teologia ciała Jana Pawła II, przedstawia - za objawieniem - trzy etapy objawienia sensu ciała. (1) Etap *Na początku*, czyli okres doskonałej harmonii relacji między Bogiem a człowiekiem nazwany przez papieża prehistorią teologiczną; (2) drugi, okres zmagania się człowieka z potrójną pożądliwością w sercu oraz (3) odnoszący się do eschatologii w której wypełnia się w sposób doskonały sens ciała [Chudy, s. 115]. Pełen sens egzystencji człowieka wypełnia się w tych trzech etapach.

Poszukując sensu człowieczeństwa wraz z jego duchowością i cielesnością nie jest możliwe pominięcie perspektywy zmartwychwstania, bo ona jest uwieńczeniem egzystencji ziemskiej i całkowitym jej spełnieniem [Manus, 2013, s. 102]. Jest to rzeczywistość którą Jezus nazywa Królestwem Bożym i które przynosi On jako dar już tu na ziemię (Łk 17.20). Skoro to Królestwo jest już na ziemi to znaczy, że także w wymiarze ziemskim można już uczestniczyć w tym eschatologicznym spełnieniu i objawiać go światu.

Odkupienie i całkowite spełnienie sensu ciała w eschatologii otwiera przed człowiekiem i jego cielesnością zupełnie nową, nieznaną dotąd perspektywę pojmowania ciała. Jezus odpowiadając na pytanie saduceuszów, czyją będzie żoną kobieta która miała siedmiu mężów (Mt 22, 28), odpowiada, że po zmartwychwstaniu, w Królestwie Bożym nie będzie już to mieć znaczenia, kto do kogo należy przez małżeństwo ziemskie. W niebie ludzie nie będą się żenić ani wychodzić za mąż. Zmartwychwstanie przynosi więc zupełnie inny rodzaj relacji, w których płciowość nie ma żadnego istotnego znaczenia mimo, że zmartwychwstanie dotyczy całego człowieka, wraz z duszą i ciałem [Szłaga, 199, s. 98].

Może to wydawać się niezrozumiałe współczesnemu człowiekowi który wzrasta w kulturze przesyconej erotyzmem a więc jest niejako kierowany ku pożądliwości, gdy idzie o sens ciała. To „świeckie” pojmowanie i przeżywanie płciowości jest wg papieża skutkiem

¹ „Uczeni żydowscy powtarzali, że dla panny możliwe są tylko dwa orszaki: weselny albo pogrzebowy, tertium non datur. Za względu na wymóg natury małżeństwo było stanem zwyczajnym, a ze względu na potomstwo – stanem uprzywilejowanym”. Bp J. Szłaga, *Eschatologiczny wymiar osoby ludzkiej-bezżenność dla królestwa niebieskiego. Refleksje nad Jana Pawła II teologią ciała*, [w:] Jan Paweł II Mężczyzna i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1993, s.97.

załamania się układ sił duchowych w człowieku wskutek grzechu pierworodnego, dzięki któremu w człowieku zaczęła dominować potrójna pożądlivość (pożądlivość ciała, pożądlivość oczu oraz pycha tego świata). Po zmartwychwstaniu ten układ sił duchowych zostanie zmieniony, człowieczeństwo będzie wolne od tej potrójnej pożądlivości i przybierze postać doskonałą. Celibat więc i życie konsekrowane jest antycypacją i znakiem tego przyszłego stanu, którego właściwa pełnia objawi się po zmartwychwstaniu. Ten stan będzie dotyczył każdego człowieka historycznego który uwierzy, a więc stanowi od momenty chrztu naturalny rys jego tożsamości naznaczający jego życie ziemskie, jednak w sposób szczególny będzie objawiał się w celibacie.

Celibat i życie konsekrowane są więc z natury zakotwiczone w rzeczywistości eschatologicznej, i ze względu na to zakotwiczenie bierze swoją rację bytu. O ile osoba będzie żyła tą rzeczywistością, a więc będzie oddana służbie temu królestwu, o tyle będzie już uczestniczyła w eschatologicznym wymiarze sensu ciała, i o tyle celibat będzie drogą całkowitego spełnienia człowieczeństwa. Zatem celibat i życie zakonne są drogą dla tych którzy będąc zdolnym do małżeństwa chcą z niego zrezygnować, oddając swoje życie służbie Królestwu Bożemu i przeżywaniu tej rzeczywistości „tu i teraz”.

3. Ciało zmartwychwstałe

W teologii ciała, rzeczywistość ciała zmartwychwstałego jest przez papieża określana jako antropologia zmartwychwstania. Sama nazwa wskazuje, na inny układ sił duchowych w ciele zmartwychwstałym niż doczesnym. Przy zmartwychwstaniu ujawni się «ciało mocne», otrzymane w dziedzictwie od Chrystusa, dane jako uczestnikowi zmartwychwstania” (MiN 22).

Wg papieża, Jezus dając odpowiedź saduceuszom o tym, że po zmartwychwstaniu „Ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić” (Łk 20, 34-35), odsłania stan ciała ludzkiego zmartwychwstałego, poprzez odniesienie i porównanie do tego stanu człowieka „do początku” (MN 206). Pierwotny sens ciała do bycia mężczyzną i kobietą „na początku” wypełniał się w relacji małżeńskiej w której ciało posiadało trojaki sens: małżeński, prokreacyjny oraz rodzicielski. W przyszłym świecie zaś, sens ciała zostanie ukonstytuowany na nowo, zachowując tożsamość mężczyzny i kobiety lecz odzwierciedlający inne uduchowanie cielesnej natury człowieka niż *na początku*.

Oznacza to nowe poddanie ciała duchowi (MiN 207) - nowe stworzenie. Tak jak po grzechu pierworodnym ciało pożałowało przeciwko duchowi, w tym nowym układzie-między ciałem a duchem-nie będzie tego napięcia. „Nowe ciało” będzie przebóstwione przez uczestniczenie w naturze Bożej, mając potencjał uczestniczenia w pełni w wewnętrznym życiu samego Boga. To, co człowiecze, zostanie przeniknięte i nasycone tym, co istotowo Boskie. Osiągnie swój nowy *zenit* w pełni, jaka przedtem była dla niego niedostępna” (MiN 209).

Ciało zmartwychwstałe będzie miało zdolność przeżycia osobowego oddania się Boga człowiekowi w pełni, w doświadczeniu przerastającym bezwzględnie wszystkie doświadczenia doczesności w doświadczeniu ciała zmartwychwstałego. Nowo ukonstytuowane ciało będzie miało taki potencjał przyjęcia oraz przeżycia osobowej Komunii z Bogiem którego jedynie analogią jest wzór jedności duchowo-cielesnej między mężczyzną i

kobietą w akcie małżeńskim. Akt małżeński niejako zapowiada tę jedność i komunę z Bogiem w nowo ukonstytuowanym ciele po zmartwychwstaniu. Można powiedzieć, że subtelnie naprowadza człowieka na nią.

Rzeczywistość zmartwychwstania wskazuje także na to, że znaczenie ludzkiej seksualności zostaje potwierdzone w relacyjności osobowej między mężczyzną i kobietą ale ich wzajemna komunia, zapowiada komunę między człowiekiem a Bogiem w niebie [Marczewski, 2015, s. 136].

Człowiek przez zmartwychwstanie, jest wg papieża ukierunkowany eschatologicznie. Przez zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią ma on nadzieję nie tylko życia wiecznego ale także nadzieję na pokonywanie pożądliwości i grzechu w życiu ziemskim. Człowiek grzeszny cielesny, jest wezwany etosem odkupienia do zmartwychwstania i przeżycia pełnego sensu swojej cielesności. Ma to wymiar procesu nawrócenia tu na ziemi które dokonuje się przez współpracę z łaską Bożą. W ten sposób człowiek uczestniczy w ostatecznym zwycięstwie nad grzechem które dokona się po zmartwychwstaniu ciała. Dzięki tej współpracy z łaską: jest zdolny czynić sobie ziemię poddaną i nie być zdominowany przez jej deterministyczną moc (por. MiN 11).

W zmartwychwstaniu objawia się ludzkie ciało jako „niezniszczalne, chwalebne, mocne i duchowe”, jest więc objawieniem ostatecznych przeznaczeń człowieka, jego natury i osobowej podmiotowości (MiN 219). Do tego jest zaproszony każdy człowiek już przez sam fakt stworzenia i w tym akcie Stwórcy „zaszczepia” obraz zmartwychwstałego w każdym człowieku, a ujawnia go przez Zmartwychwstałego Jezusa (por. MiN 221). W zmartwychwstaniu Chrystusa człowieczeństwo powstaje z martwych, i teraz „siedzi po prawicy Boga” [Manus, 2013, s. 107]. Oznacza to, że teologia ciała jest zasadą życia w ciele, mająca charakter powszechny, dotyczy każdej osoby ludzkiej, bo każdy jest przez dar okupienia wezwany do jej przeżywania. Zatem aplikacje teologii ciała w praktyce życia, będą zawierały zawsze jako fundament wzajemnych relacji i odniesień² życie w paradygmacie bezinteresownego daru z siebie, na wzór bezżennego Chrystusa. Logika Bezinteresownego daru będzie naznaczać wszystkie relacje osobowe, małżeńskie, a w sposób szczególny w celibacie.

4. Beżenność dla Królestwa Bożego realizacją pełnego sensu ciała

Wg papieża miłość jest podstawowym powołaniem człowieka (FC 11)³, a małżeństwo i dziewictwo postrzegał jako dwa sposoby wyrażania tej samej Tajemnicy. Dlatego bez poszanowania małżeństwa – wg niego - nie może istnieć dziewictwo konsekrowane (FC 16). Wg papieża te dwa powołania i realizowania oblubieńczego sensu ciała się uzupełniają. Beżenność jest radykalnym realizowaniem oblubieńczego sensu ciała, ale w mowie ciała innej niż ta która komunikuje całkowity dar z siebie w małżeństwie. Mowa ciała osoby żyjącej w celibacie zorientowana jest na ukazywanie relacji które są odzwierciedleniem tych w Królestwie Bożym, w logice bezinteresownego daru, na wzór Jezusa Chrystusa, aż po cenę oddania życia.

² Elementem konstytutywnym czystości serca jest norma personalistyczna wypracowana przez papieża, mówiąca, że: „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość” (dalej: OiC 43).

³ Jan Paweł II, Encyklika *Familiaris Consortio*, (dalej: FC).

Ciało osoby żyjącej w celibacie/zakonie, dzięki podjęciu tego stylu życia, ma wymiar ofiary. „Ciało wg autora Listu do Hebrajczyków stanowi równoważnik ofiar i darów, nawet je przewyższa, jak objawiło się to w osobie Jezusa Chrystusa: «Przeto przychodząc na świat, mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś mi utworzył ciało» (Ps 40, 7, modyfikowany w Hbr 10, 5)” [Szlaga, 1993, s. 96]. Rozumienie ciała jako daru-ofiary, stanowi klucz do zrozumienia sensu ciała zarówno w małżeństwie jak i celibacie/życiu konsekrowanym. Bycie darem dla drugiego nabiera sensu ofiary – krzyża – który przybliża Królestwo Boże czyli doskonałej miłości. A uchylanie się od tego jest równoznaczne z rezygnacją godności dziecka Bożego⁴.

Wybór drogi życiowej w celibacie czy zakonie jest radykalnym wyrzeczeniem się małżeństwa i zorientowaniem na Służbę Królestwu Bożemu, w wymiarze ofiary czyli krzyża.⁵ Apostoł Paweł pisze w Liście do Koryntian: „Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam. (...) lecz poskramiam moje ciało i biorę je w niewolę, abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego” (1 Kor 9. 19nn)⁶.

Poskramianie ciała odnosi się do zwycięstwa człowieka duchowego nad potrójną pożądlivością. Walka ta oznacza życie łaską w czystości serca-logice daru, zamiast logiki pożądlivości. Hymn o miłości św. Pawła jest niczym innym jak opisaniem relacyjności wg logiki bezinteresownego daru w relacjach osobowych. Choć jest on często traktowany jako opis miłości oblubieńczej między mężczyzną a kobietą, to przecież wyraża on relację międzypersonalną budowaną na logice bezinteresownego daru, ofiary wyrażającej miłość.

Św. Paweł w Liście do Rzymian pisze: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12. 1), a w liście do Filipian: „A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary, cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi: a także i wy się cieszcie i dzielcie radość ze mną!” (Flp 2. 17).

W tych tekstach wspólnym mianownikiem jest się postawa służby, ofiary, bezinteresownej miłości i poświęceniu sprawie Królestwa Bożego. Jezus właśnie w ten sposób uzasadnia celibat i życie konsekrowane, przez pryzmat poświęcenia sprawom Królestwa: „są i tacy bezzenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni. Kto może pojąć, niech pojmuje” (Mt 19. 12).

Koniecznym komponentem wyboru na jakim zasadza się życie w celibacie jest dobrowolność i motywacja. Jest to jedyna alternatywa dla życia w małżeństwie [Szlaga, 1993, s. 100].

Nie może być podejmowany z innych pobudek niż Królestwo Boże, np. nie znalezienia odpowiedniej partnerki życiowej lub dla komfortu życia, prestiżu społecznego

⁴ „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien” (Mt 10. 38).

⁵ „Chrystus ustanowił zupełnie nowy sposób życia, wykazując przy tym, że moc krzyża rzeczywiście jest zdolna przemienić człowieka”. Ch. West, *Dobra nowina o seksie i małżeństwie*, Warszawa 2002, s. 312.

⁶ „Oto sens powołania do życia konsekrowanego: jest ono wyłączną inicjatywą Boga (por. J 15, 16), który oczekuje od tych, których wybrał, odpowiedzi w postaci całkowitego i wyłącznego oddania się Jemu²⁸. Doświadczenie tej bezinteresownej miłości Boga jest tak głębokie i silne, że człowiek czuje się zobowiązany odpowiedzieć na nie bezwarunkowym poświęceniem Mu własnego życia, złożeniem w ofierze wszystkiego teraźniejszości i przyszłości w Jego ręce”. J. Paweł II, Posynodalna Adhortacja Aostolska *Vita Consecrata*, nr 17, (dalej VC).

lecz jedyną możliwą motywacją jest specjalny charyzmat pragnienia życia dla Królestwa Bożego. Polega on na tym, aby sens swojego bytowania na ziemi, zintegrować z praktykowaniem miłości doskonałej⁷. Tej miłości która jest darem wyprzedzającym wobec tych, którzy jeszcze nie kochają, a więc nieprzyjaciół. Jest to droga zaparcia się samego siebie a więc nierealizowania powołania do małżeństwa, który to sens jest zapisany w ciele człowieka. Jest to także droga łaski: „Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby odszedł ode mnie, lecz [Pan] mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali». Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa” (1Kor 12. 8).

Życie w celibacie przez swój wymiar krzyża jest także źródłem Łaski: „człowiek odnajduje ludzkie spełnienie w ofiarowywaniu siebie samego i w «odkrywaniu swojego prawdziwego ja». Wybór celibatu choć wyłącza małżeństwo i rodzinę, nie wyłącza komunii osób, który osiąga się przez bezinteresowny dar z siebie samego” [Manus, 2013, s. 124]. Jest to miłość angażująca człowieka w wymiarze całego życia w beżenności «dla królestwa niebieskiego» choć wypływa także z oblubieńczego sensu bycia co do ciała mężczyzną lub kobietą (MiN 245). Może on oddać się drugiemu człowiekowi w sakramentalnym małżeństwie, ale może z tego zrezygnować oddając się Chrystusowi. W tym stwierdzeniu widać wyraźnie na czym polega istota powołania człowieka, jest ono zawsze darem siebie składanym osobowo-drugiej osobie. Zarówno w powołaniu małżeńskim jaki i celibacie.

W tych dwu drogach powołania obecna rezygnacja i afirmacja. W małżeństwie przez odkrycie osoby której człowiek oddaje samego siebie, tym samym rezygnuje z głębokich relacji z innymi osobami. W powołaniu do celibatu jest podobnie, człowiek rezygnuje z małżeństwa gdyż odkrył „drogocenną perłę-Królestwo Boże” którą chce afirmować całym swoim życiem. A więc w wymiarze cielesnym i duchowym (por. MiN 247).

5. Duchowe macierzyństwo i ojcostwo – płodność z Ducha

Jak już wcześniej powiedziano, jedynym motywem uzasadniającym życie w celibacie, jaki wyłania się z Ewangelii jest, wyrzeczenie się małżeństwa wyłącznie dla Królestwa Bożego. Jest to zarazem wskazaniem na jedyne źródło duchowej płodności, bo dla niej jest ten sposób życia ustanowiony⁸. Jeśli osoba nie będzie przeżywać swojego celibatu w tym duchu, wykluczać to będzie duchową płodność, a nawet będzie działać przeciw niej⁹.

⁷ „Tylko Ci którym jest to dane, mogą zrozumieć wezwanie Jezusa Chrystusa do dziewictwa i celibatu.(...) Dane, oczywiście przez Boga z łaski”. B. Boguchwała OSU, *Święty Paweł o Chrześcijańskiej czystości*, Katowice 1987, s. 80.

⁸ „Bogu bowiem składają doskonałą ofiarę chwały, a ludowi Bożemu dodają blasku przez obfite owoce świętości, zagrzewają go przykładem i przyczyniają się do jego wzrostu dzięki tajemniczej płodności apostoelskiej. Tak więc są ozdobą Kościoła i źródłem łask niebieskich”. *Perfectae Caritatis Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego*, Sobór Watykański II, (PC).

⁹ „T. Nestor zauważył, że na 32 z 34 duchownych, których udało mu się powstrzymać przed porzuceniem kapłaństwa, powiedziało mu, że byli celibatariuszami tylko dlatego, że wymagało tego od nich prawo Kościoła. Dla tych mężczyzn, i wielu im podobnym, wydaje się wręcz, że niemożliwym wskazanie racjonalnego argumentu, który mógłby ich przekonać, do tego, że ich ofiara i zanegowanie podstawowych ludzkich potrzeb, takich jak życiowe towarzyszenie i seksualna intymność, może nabierać jakiegoś głębszego znaczenia. W. Surmiak, *Celibat a intymność*, Roczniki, Teologiczne Tom LXV, zeszyt 3 2018, s. 136 DOI: <http://dx.do.org/10.18290/rt.2018.65.3-9>.

Celibat jest darem który służy płodności Kościoła, jest on darem dla Kościoła i dla świata¹⁰. Brak tej świadomości znaczenia celibatu jest przeciw skuteczna duchowej misji kapłana, a więc jego ojcostwa duchowego. Papież uważał, że „formacja ludzka kapłana okazuje się szczególnie ważna ze względu na tych, do których skierowana jest jego misja. Właśnie po to, żeby jego posługa była po ludzku jak najbardziej wiarygodna i łatwa do przyjęcia, kapłan winien kształtować swą ludzką osobowość w taki sposób, by stawać się dla innych pomostem, a nie przeszkodą w ich spotkaniu z Jezusem Chrystusem”¹¹. Nauczanie Soboru Watykańskiego również to potwierdza: „doskonała i dozgonna powściągliwość, zalecana przez Chrystusa Pana ze względu na Królestwo niebieskie (...) jest dla kapłana znakiem, a zarazem bodźcem miłości pasterskiej i szczególnym źródłem duchowej płodności w świecie” (DK 16).

Zatem dobrze przeżywany celibat jest płodny duchowo przez pasterską miłość, która jest duszą wszelkiego apostołstwa kapłańskiego. Ona czyni go ojcem wszystkich do których jest posłany, gdyż mocą sakramentów jakich udziela przywraca relację człowieka (dzieci Bożych) z Ojcem Niebieskim. Jest więc można powiedzieć ojcem w Ojcu wszystkich do których został posłany.

Ta miłość pasterska przełamuje egoistyczne kręgi, każe mu wyjść ze swoich osobistych celów i pragnień by oddać się służbie Kościoła. Wyrzekłszy się związku z jedną kobietą i rodziną nie pozbawia się możliwości bycia darem, ale mając serce otwarte dla wszystkich, zdolny jest do ojcostwa duchowego, wobec liczego potomstwa duchowego należącego do Kościoła. Rezygnacja z założenia własnej rodziny, otwiera mu wolność służenia w miłości pasterskiej prowadząc do Ojca Niebieskiego [Olczyk, 2010, s. 168]. Zatem celibat jest tym sposobem życia w którym człowiek staje się darem dla „wszystkich dzieci Kościoła”, a także jest tym, który rodzi te dzieci dla Kościoła przez swoją posługę.

Z tego powodu celibat nie może być miejscem dla niedojrzałych mężczyzn, którzy chcą uniknąć wyzwań świata i dojrzałych relacji międzyludzkich lub którzy są niepewni co do swojej seksualności [Surmiak, 2018, s. 137]. Celibat przeżywany dojrzałe, docenia dar ciała wraz z jego seksualnością, a z drugiej strony objawia potrzebę podporządkowania ciała miłości-miłości pasterskiej, a przez to duchowej płodności [Augustyn, 2008, s. 137].

Podporządkowanie ciała miłości wiąże się z umiejętnością przeżywania swojego życia w duchu altruizmu nie egoizmu, podjęciem odpowiedzialności za siebie i innych, zwiększeniem zdolności do podjęcia każdej ofiary, codziennego i konkretnego doświadczenia trudów życia. Troska o przyszłość swoją i powierzonych jego opiece ludzi, co oznacza, że celibat jest swego rodzaju wyzwaniem i drogą, której trzeba się uczyć, tak jak uczyć trzeba się miłości¹².

Wartość celibatu tkwi więc w tym, że jest szczególnym znakiem płodności duchowej i zaproszeniem do duchowego ojcostwa. Zaś ojcostwo stanowiąc konieczny wymiar

¹⁰ „Tego właśnie świadectwa miłości potrzebuje współczesny świat i ludzkość.(...) Ze świadectwa owej miłości oblubieńczej ku Chrystusowi, poprzez które szczególnie widoczna staje się wśród ludzi cała zbawcza prawda Ewangelii, rodzi się też, właściwy ściwy Waszemu powołaniu udział w apostołstwie Kościoła, w jego uniwersalnej misji, która równocześnie na tyle różnych sposobów i poprzez różnorodność darów udzielanych przez Boga urzeczywistnia się pośród wszystkich narodów”. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Redemptio donum*. Nr 14-15.

¹¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 43, (dalej: PDV).

¹² Por. Tamże. s. 138.

człowieczeństwa - podobieństwa do Boga, realizuje się w kontekście Królestwa Niebieskiego a nie płodności i przekazywaniu życia (choć w małżeństwie także ojcostwo zawiera w sobie wymiar przygotowania dziecka do relacji z Bogiem a więc zbawienia). Tutaj mamy do czynienia z ojcostwem w kontekście rodzenia/wychowania ku Królestwu Bożemu przez bycie jego znakiem a także posługę sakramentalną.

Kapłan i osoba konsekrowana jest nie tylko znakiem ale „rodzi innych” do przeżywania tego sensu już tu na ziemi¹³, sensu w kontekście pełni eschatologicznej (por. VC 21).

Życie w celibacie i zakonie jest - wg papieża - darem Ducha Świętego, a więc ma wymiar charyzmatu¹⁴. Osoby te są darem zarówno dla Jezusa Chrystusa, jak i dla każdego człowieka: „istota tego wyboru, wyraża się w radykalnym darze z siebie składanym z miłości do Pana Jezusa, a w Nim do każdego członka ludzkiej rodziny” (VC 11). To znaczy, że duchowe ojcostwo obejmuje cały rodzaj ludzki – ofiara z ciała jest ofiarą w tym właśnie wymiarze.

Pierwszymi świadkami tej płodności byli Maryja i Józef. Oni - jak pisze papież, doznając tajemnicy poczęcia Jezusa, stali się pierwszymi świadkami innej niż cielesna płodność – płodności Ducha (MiN 231). Przez realizowanie Bożego Planu na który Maryja i Józef odpowiedzieli pozytywnie, owa płodność objawiła się w ich życiu. A początek owej drogi wynikał z inicjatywy Boga i odpowiedzi na Nie.

Obydwoje byli otwarci na ten dar i byli mu wierni na całej drodze swojego życia, by swoją misję doprowadzić do końca. Właśnie w macierzyństwie Maryi objawia się pełnia płodności w Duchu Świętym, gdy człowiek wybiera beżzenność dla nieba. Jej postawa „niech mi się stanie wg Słowa Twego”, jest wypełnieniem wezwania z modlitwy Ojciec nasz: „Bądź Wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi”. Ślub posłuszeństwa jaki składają osoby konsekrowane oraz posłuszeństwo ślubowane biskupowi jest wyrazem tego otwarcia się i uczestniczeniu w darze płodności duchowej.

6. Celibat a samotność

Wg papieża czynnikiem mającym decydujący wpływ na przeżywanie ojcostwa duchowego jest umiejętność przeżywania samotności. Przyjęcie ojcostwa duchowego jest tym, co pozwala ją przetrwać, to znaczy, że życie w celibacie jest powierzeniem się tej misji-temu charyzmatowi [Bramorski, 1999, s. 202]. Wymaga to wewnętrznego utożsamienia się z nią, a nie tylko reprezentowania „zewnętrznego” idei Ojca.

Kapłan jest tym który pozwala przez siebie przepuścić promieniowanie Bożego Ojcostwa, przełamując je, jak w pryzmacie, w sobie samym (por. PO 10-11), zaś wg papieża realizowanie powołania do bycia darem realizuje się w sposób szczególny we wzajemnym odniesieniu „ojciec-syn” i to w dwu kierunkach. Najpierw przeżywając siebie w relacji do Boga „syn-ojciec”, wtedy przez bycie synem uczestniczy w Ojcostwie Boga (przez synostwo), a potem w relacji do osób sobie powierzonych. One są wobec niego w relacji

¹³ „Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata”. I Kor 7. 30-31.

¹⁴ Por. J. Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata*, nr 1, (Dalej: VC)

„syn powierzony - ojciec”. W ten sposób Ojcostwo Boga w którym uczestniczy, przenosi się na relację z osobami mu powierzonymi i promieniuje na nie.

Zaprzeczeniem tego byłaby alienacja, czyli to wszystko co człowiekowi przeszkadza w tak rozumianym spełnianiu siebie, a więc ucieczka w samotność lub pozostanie w samotności¹⁵. Można więc powiedzieć, że przekroczeniu samotności kapłana pomocą jest powierzony jego opiece lud Boży i rodzaj ludzki¹⁶. Wypełnieniem tej samotności jest duchowa płodności wynikająca z pasterskiej miłości skierowanej do tych, za których umarł Chrystus¹⁷. Oni właśnie stają się jego rodziną oraz pomagają w przekroczeniu samotności.

Zatem ojcostwo duchowe, płodność duchowa jest na wskroś relacyjne w dwóch wymiarach – punktem wyjścia jest samotność celibatu będąca tworzywem relacji osobowych opartych na relacji daru¹⁸, a punktem dojścia jest wyjście ku każdemu człowiekowi i obdarowaniu go tą relacją z Ojcem.

Dlatego formacja osób żyjących w celibacie w sposób konieczny musi obejmować proces budowania kompetencji polegającej na umiejętności prowadzenia głębokiego życia duchowego, gdyż ono jest źródłem siły do wychodzenia z egoizmu ku zdolności czynienia bezinteresownego daru z siebie¹⁹. Inaczej spełnienie celibatu nie będzie możliwe, właśnie na skutek nieumiejętności przetworzenia samotności na ewangeliczne relacje osobowe, przezwewnętrzne życie duchowe²⁰.

Jest to jeden z paradoksów ewangelicznych, z samotności ma wynikać płodność i relacje („niepłodna rodzi siedmioro” – por. I Sam. 2. 9), a moc zasadza się na słabości (por. II Kor 13. 8-9). Innymi słowy, Źródłem duchowej płodności jest sam Bóg który dzięki temu, że człowiek trwa w Nim, On – jak na relację oblubieńczą przystało – trwa w człowieku.

6. Zakończenie

Celibat i życie w bezżeństwie jest specjalnym zaproszeniem do przeżywania swojej płciowości której pełnia objawi się w świecie po zmartwychwstaniu. Cechą tego sensu jest dobrowolna ofiara siebie dla Boga aby służyć sprawom Jego Królestwa na ziemi – objawiając

¹⁵ Można powiedzieć, że granicę tego stanowi norma personalistyczna, wg której drugi człowiek nie może być środkiem do jakiegoś celu, lecz jest celem. Pozostanie w samotności byłoby przedmiotowe „odepchnięcie” drugiego, aby owa samotność była możliwa.

¹⁶ „Kościół w ślad za Apostołami naucza, że Chrystus umarł za wszystkich ludzi bez wyjątku: «Nie ma, nie było i nie będzie żadnego człowieka, za którego nie cierpiałby Chrystus»” (KKK 605).

¹⁷ „To przywracanie jedności w Chrystusie jest drogą prowadzącą do Ojca, który jest źródłem wszelkiego ojcostwa” (PO 203).

¹⁸ W pewnym sensie samotność osoby żyjącej w celibacie jest doświadczeniem tej której doświadczył Adam przed stworzeniem Ewy. Bóg wszedł w tę samotność uzdalniając Adama do miłości oblubieńczyj-stworzył go mężczyzną, przez stworzenie kobiety, a więc przez doświadczenie pierwotnej samotności uzdolnił go do miłości oblubieńczyj dzięki której zobaczył w kobiecie dar w sposób oczywisty. Samotność więc, przepracowana z łaską „wyprowadza” człowieka z «wewnątrz – na zewnątrz» ku drugiemu człowiekowi. Hans Urs von Balthasar zauważa, że Kościół narodził się z dokonanej w samotności ofiary Chrystusa na Krzyżu. Do włączenia się w tę ofiarę samotności jako «bycie dla», owocujące duchowym ojcostwem, jest wezwany każdy kapłan. Ksiądz pozostaje sam, aby inni nie byli samotni”. Ks. J. Bramorski, dz.cyt., s. 210.

¹⁹ „Rezygnujemy z ojcostwa «wedle ciała», ażeby dojrzało w nas i rozwinęło się ojcostwo «wedle ducha”. Jan Paweł II, *List do kapłanów na wielki czwartek*. 1988, nr 5. [w] <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek-1988/>.

²⁰ „Ludzie zamieszkują ziemię, która ma dwa bieguny. Nie mają tu miejsca stałego. Wszyscy są w drodze. Droga ich prowadzi od bieguna samotności do bieguna miłości” (PO 57); „Na tym polega promieniowanie ojcostwa. Nie jest to żadna przenośnia, lecz rzeczywistość. Świat nie może polegać tylko na przenośni - świat wewnętrzny bardziej jeszcze niż świat zewnętrzny” (PO 19).

je i włączając w Nie w ramach duchowego ojcostwa cały rodzaj ludzki. Z pozoru celibat wygląda na życie samotne, a w rzeczywistości jest życiem w wielkiej rodzinie, której służy i dla której jest darem. Uczestnicząc w darze Ojcostwa Boga, objawia on Jego miłość i miłosierdzie sprawując sakramenty Pokuty i Eucharystii. One właśnie objawiają miłość Ojca, której jest świadkiem i narzędziem.

Ten sposób życia wymaga specjalnych kompetencji, które przez głęboką relację z Bogiem są rozwijane i doskonalone. Jest to zdolność przekraczania osobistego egoizmu na rzecz bycia darem z siebie dla innych. Umiejętności bycia empatycznym i posiadającym zdolność do odpowiedzialności za siebie i innych, a także zdolność składania ofiary swego życia za cały Kościół, na wzór Chrystusa który oddał za Niego życie.

Nie jest to sposób życia wbrew naturze człowieka, choć tak może być postrzegany lecz łączy jego naturę w służbę miłości bezinteresownej i objawia ten sens ciała i płciowości który wypełni się w wieczności. Z pozoru jest to rezygnacja z posiadania dzieci, jednak przez wzięcie odpowiedzialności za Kościół, a więc całą wspólnotę wierzących, staje się on Ojcem wszystkich, poprzez sprawowanie sakramentów: chrztu, spowiedzi i Eucharystii. Realizuje on taki rodzaj ojcostwa, który nie wypełnia się na sposób prokreacji biologicznej ale duchowej. Stanowi on podobieństwo do rodzicielstwa w małżeństwie, bo celibatariusz jest bezinteresownym darem ale nie dla jednej żony i dzieci, ale dla Chrystusa i wszystkich do których jest posłany. A więc sens jego cielesności nie spełnia się w sposób seksualny - płciowy ale osobowy przez bycie bezinteresownym darem dla wszystkich.

Jest to sposób życia, który może być motywowany wyłącznie służbą Królestwu Bożemu, a więc tej rzeczywistości, do której każdy z ludzi wezwany, jest jej sługą i widzialnym znakiem. Składa on ofiarę ze swojego życia Bogu, tak jak małżonkowie składają ofiarę z siebie współmałżonkowi.

Nie jest to akt alienacji wobec świata ludzi w tym świecie, ale akt szczególnego pokrewieństwa z nimi, przez uczestniczenie w Bożym Ojcostwie i płodności, włączającej ludzi w rzeczywistość Królestwa Bożego. Nie jest więc sposobem życia wbrew naturze człowieka, ale jest przeżywaniem tej natury według znacznie głębszego sensu, tego którego pełnia stanie się doświadczeniem każdego człowieka ochrzczonego po zmartwychwstaniu ciała.

Bibliografia:

1. Augustyn J., *Duchowość mężczyzny*, WAM 2008.
2. Boguchwała B., *Święty Paweł o Chrześcijańskiej czystości*, Katowice 1987.
3. Bramorski J., Formacja kapłańska jako wejście w „promieniowanie ojcostwa” w świetle myśli Jana Pawła II, *Studia Gdańskie* XII (1999).
4. Chudy W., *Podstawowa pebiodyzacja dziejów i jej ramy (interpretacja historiozoficzno-teologiczna w oparciu Jana Pawła II Teologię Ciała)*, *Studia Theologica Varsaviensia* 25/1.
5. J. Paweł II, Encyklika *Familiaris Consortio*, Rzym 1981, (FC).
6. J. Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*. Rzym 1992, (PDV).
7. J. Paweł II, Adhortacja Apostolska *Redemptionis donum*. 1984, (RD).
8. J. Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita Consecrata*, nr 17, (VC).
9. J. Paweł II, *List do kapłanów na wielki czwartek*. Rzym 1988.

10. J. Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*”, KUL 2011, (MN).
11. Marczewski R., *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce Kościoła amerykańskiego*, WAM 2015.
12. Mc. Manus J, *Jestem swoim ciałem. Teologia ciała Jana Pawła II*, Kraków 2013.
13. Olczyk A., *Teologiczny wymiar celibatu kapłańskiego*, Częstochowskie Studia Teologiczne XXXVIII 2010.
14. Sobór Watykański II, *Perfectae Caritatis Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego*. Rzym 1965, (PC).
15. Surmiak W., *Celibat a intymność*, Roczniki, Teologiczne Tom LXV, zeszyt 3 2018. DOI: <http://dx.do.org/10.18290/rt.2018.65.3-9>.
16. Szlaga J., *Eschatologiczny wymiar osoby ludzkiej-beżenność dla królestwa niebieskiego. Refleksje nad Jana Pawła II teologią ciała*, [w:] Jan Paweł II Mężczyzna i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1993.
17. West Ch., *Dobra nowina o seksie i małżeństwie*, Warszawa 2002.
18. Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, KUL 2001, (OiC).
19. Wojtyła K., *Promieniowanie ojcostwa*, Wrocław 2002, (PO).

14. CZYSTOŚĆ JAKO KONIECZNY KOMPONENT W RELACJACH OSOBOWYCH, WG. TEOLOGII CIAŁA JANA PAWŁA II

mgr.-lic. Stanisław Młynarski

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

E-mail: poldek34@gmail.com

Abstrakt

Zagadnienie czystości jest często kojarzone w znaczeniu moralnym odnoszącym się do sfery seksualnej człowieka, podczas gdy ma ono znacznie głębsze znaczenie oraz odnosi się do takiego komponentu życia duchowego który jest konieczny do procesu stawania się świętym. Jan Paweł II w teologii ciała rzuca światło na jej głębsze znaczenie w kontekście relacji osobowych oraz ukazuje jej konieczność w relacjach opartych na paradygmacie miłości Boga i bliźniego który jest podstawowym wymogiem życia chrześcijańskiego.

Celem artykułu jest przedstawienie roli jaką pełni czystość w relacjach osobowych opartych na miłości chrześcijańskiej oraz jej znaczenie dla procesu nawrócenia i uczestnictwa w darach zbawienia już tu na ziemi. Autor w tekście stawia sobie za cel aby uwydatnić jej pozytywne znaczenie dla budowania prawidłowych relacji międzyosobowych nie tylko w przestrzeni życia religijnego ale także w życiu codziennym w jego wszystkich przestrzeniach i kontekstach.

Słowa kluczowe: teologia ciała, seksualność, płciowość, ciało, czystość, osoba, miłość, etyka, norma personalistyczna, kobieta, mężczyzna, miłość, erotyka, relacja, relacyjność, małżeństwo, czystość, łaska, sens ciała, miłość oblubieńcza.

1. Wstęp

Cnota czystości jest najczęściej kojarzona z etyką seksualną, jednak jest to spojrzenie bardzo płytkie i niepełne. Stanowi ona rzeczywistość serca a nie tylko ma wartość etyczną, na niej zasadza się zdolność człowieka do miłości. Wg papieża ma ona wymiar *communio personarum*, a więc relacji osobowej opartej na paradygmacie bezinteresownego daru z siebie, będącego fundamentem ludzkiej miłości. Wg papieża Jana Pawła II czystość oznacza dyspozycję serca, dzięki której ciało i seksualność, potrafią tę miłość objawiać i czynić widzialną. Jest to możliwe dzięki mowie ciała.

Bezinteresowna miłość objawia się w innej mowie ciała między małżonkami a innej w przypadku miłości braterskiej poza małżeńskiej. Ma ona wymiar wewnętrznego daru, dzięki któremu człowiek, może traktować drugiego wg normy personalistycznej¹. Mówi ona, że człowiek nie może być traktowany jako środek do celu ale jest celem samym w sobie. Czystość pozwala respektować tę normę i wcielać je w codziennym życiu we wszystkie relacjach osobowych, czyniąc je relacjami opartymi na miłości, która jest wg Ewangelii paradygmatem postępowania chrześcijanina.

Artykuł w sposób skrótowy prezentuje zagadnienie czystości w relacjach międzyludzkich w oparciu o teologię ciała Jana Pawła II, która przedstawia pełną wizję człowieka w świetle objawienia.

¹ „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”. K. Wojtyła, *Miłość i Odpowiedzialność*, [w] https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/milosc_i_odpowiedzialnosc.pdf, 24, dostęp z dn. 18.09.2021r.

2. Cnota czystości

Cnota czystości wg papieża jest kluczowym komponentem dla relacji międzyludzkich opartych na logice daru, czyli wzajemnego obdarowania i przyjmowania [Marczewski, 2015, s. 131]. Nie chodzi tu o powrót dzięki cnocie czystości do stanu pełnej niewinności z przed grzechu pierworodnego, ale o to, że w Chrystusie człowiek jest wezwany i uzdolniony do miłości mającej wymiar świętości. Jest to droga nawrócenia, czyli odzyskania cielesności z oków pożądliwości oraz uczynienie jej znakiem bezinteresownej miłości, wg pierwotnego zamysłu Boga.

W ten sposób człowiek buduje ciągłość pomiędzy <<początkiem>>(tożsamością raju), a odkupieniem człowieka które dokonało się w Jezusie Chrystusie, a objawi się w całej pełni po zmartwychwstaniu ciała (MiN 155). Ciągłość między *początkiem* a świętością, została przerwana przez grzech, a dzięki Odkupieniu została „odzyskana” i stanowi wymiar drogi życiowej człowieka którą nazywamy nawróceniem. Jest to proces uwolnienia człowieka od pożądliwość ciała, ale nie w znaczeniu zewnętrznym-kazuistycznym, ale u ich źródła czyli w jego sercu. Stanowi on postulat do współpracy z łaską Bożą, przemieniającą serce i spojrzenie człowieka tak, aby serce i spojrzenie były czyste – naznaczone logiką daru oraz tę logikę przenosiło w świat widzialny w mowie ciała.

Sposób czystego patrzenia jest darem od Boga², kształtującym się na gruncie relacji z Nim opartej także na logice daru, a więc pełnym zaufaniu i wynikającemu z niego posłuszeństwa [Marczewski, 2015, s. 131]. Etos Ewangelii wzywa serce ludzkie³ - nie ciało, do przemiany, bo przecież ciało objawia osobę, a więc wyraża stan jego ducha. Jeśli duch będzie czysty, to i ciało objawi owo czyste spojrzenie serca, w postawach i gestach.

Wg papieża droga czystości serca – umiejscawiając jej miejsce w historii początku – jest przywołaniem pierwotnej samotności która wyprowadziła Adama ku spotkaniu drugiemu człowiekowi – Ewie. Dlatego wg papieża czystość ma charakter relacyjny – jest sposobem odniesienia do drugiego człowieka, warunkującym relację miłości i realizację obłubieńczego sensu ciała. Tak pojęta czystość jest naturalnym środowiskiem miłości – jej wymogiem (por. MiN 157). Takie rozumienie czystości odnosi się do wszystkich relacji osobowych, nie tylko pomiędzy mężczyzną i kobietą - jest to czystość w szeroki znaczeniu⁴.

Dzięki praktykowaniu tak rozumianej czystości zmienia się układ sił duchowych w człowieku. Dzięki mocy Łaski, następuje ich przesilenie na korzyść dominacji człowieka duchowego (wolnego od pożądliwości). „Rośnie” człowiek wewnętrzny-zorientowany na relacje osobowe w wymiarze daru, a „maleje człowiek cielesny”, uosabiający utożsamianie się z tym co światowe, ziemskie, cielesne, a więc potrójną pożądliwością Janową⁵.

² „Błogosławieni czystego serca albowiem oni Boga oglądać będą”. To wezwanie do tego aby człowiek umiał patrzeć na drugiego człowieka i odnajdywać w nim obraz Boga, a więc dar posłany do Niego – tak jak drugi człowiek – Kobieta, wg Księgi Rodzaju był darem dla Mężczyzny” (por. Rdz. 1, 27-28; 2, 22-25).

³ Jezus Chrystus odwołuje się do serca gdyż jedność i niepowtarzalność człowieka jest definiowana właśnie dzięki „jego sercu”, stanowiącym o nim „od wewnątrz. U Jezusa serce jest kategorią i równoznacznikiem osoby i podmiotu (por. MiN 157).

⁴ Jezus wiele razy potwierdzał wewnętrzny charakter czystości, np. gdy jego uczniowie zostali „przyłapani” na nie myciu rąk przy posiłku: „Nie to, co wchodzi do ust, czyni go nieczystym, ale to co z ust wychodzi, to go czyni nieczystym. (Mt 15,11); czy Mt 15, 18-20; Mk 7, 20-23).

⁵ Św. Paweł w Liście do Galatów szczegółowo opisuje cechy człowieka wewnętrznego-żyjącego wg ducha (Ga 5, 19-21) oraz człowieka żyjącego wg ciała (Ga 5, 19-21).

Życie wg ducha uzewnętrznia się w konkretnych postawach uwidacznianych przez ciało, wyrażających owoce ducha: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, łagodność i są to owoce wewnętrznych aktów serca człowieka.

Ma ono bezpośrednie przełożenie na rozumienie wolności. Wolność człowieka «czystego serca» nakierowana jest na miłość obfitującą uczynkami wg ducha. Jest to wolność realizująca się w miłości, będącą źródłem dobrych uczynków (MiN 168).

Używanie wolności wg potrójnej pożądlivosti, sprawia, że człowiek przestaje być zdolny do wolności skierowanej na miłość – „przestaje być zdolny do prawdziwego daru z siebie, który jest owocem i wyrazem takiej właśnie wolności. Przestaje być również zdolny do tego daru, jaki wiąże się z poczuciem oblubieńczego sensu ciała” (MiN 169). Skoro złe uczynki odbierają człowiekowi wolność, to znaczy, że grzechy zniewalają człowieka i pozbawiają go łaski, bo przecież łaską jest Miłość za którą podąża wolność czystego serca.

Człowiek „bez czystego serca” ani nie rozpozna Miłości, ani jej nie wybierze, gdyż brak w nim owej „pierwotnej samotności” Adama na początku⁶, która jest tym „momentem”, który kieruje człowieka ku drugiemu-jako osobie, a nie ku pożądlivosti. Innymi słowy „wewnętrzny człowiek” ma się „otworzyć na życie wg Ducha, ażeby «ewangeliczna» czystość serca stała się jego udziałem, żeby odnalazł i urzeczywistnił wartość ciała wydobytą przez odkupienie z więzów pożądlivosti” (MiN 182). Oznacza to, że droga ewangelicznej czystości serca jest naturalnym procesem nawrócenia człowieka i współpracy z łaską Bożą.

Nie jest zadaniem dla wybranych lub tylko odnosi się do relacji między mężczyzną i niewiastą(etyki seksualnej) lecz dotyczy wszystkich relacji osobowych⁷. Ta współpraca z łaską jest pielęgnowaniem wstrzemięźliwości torującej drogę do odkrycia godności ciała ludzkiego. W ten sposób ona w nim dojrzewa.

Św. Paweł pisząc: „Wy jednak nie żyjecie wg ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Boży Duch w was mieszka. Jeśli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy. (Rz. 8, 5-10). Jest to odniesienie się do człowieka wewnętrznego, i do człowieka „na początku”. Bowiem powrót do relacji z Bogiem przez wiarę rozumianą jako łaskę, jest nowym życiem z Ducha - tym utraconym przez grzech. Przez współpracę z tą łaską wydaje duchowe owoce⁸. Tak rozumiana czystość jawi się jako naturalna dyspozycja wnętrza człowieka, która warunkuje gesty i czyny rodzące: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22-23). Te „owoce” są widzialnymi znakami czystej miłości, która pokonuje „zaburzony układ sił wewnętrznych” w człowieku, który zdominowała pożądlivość.

Człowiek przez współpracę z łaską rozpoczynają proces „odzyskiwania obrazu człowieka wewnętrznego na początku”. Ów proces przenosi się nie tylko na relacje osobowe

⁶ Z tą postawą serca korespondują wypowiedzi Jezusa odnoszące się do czuwania, przypowieści o pannach roztropnych, zapalonych pochodni czy lamp - papież widzi w tej postawie rzeczywistość samotności serca, a więc czuwania, nasłuchiwanie, pragnienia spotkania z osobą – relacji komunijnej, czegoś więcej.. – Oblubienica duszy.

⁷ „Wypowiedź (Mt, 15), nie zacieśnia czystości do jednego tylko sektora moralności – tego mianowicie, który wiąże się z przykazaniem «Nie cudzołóż» i «Nie pożądań», tego więc, który dotyczy wzajemnych odniesień mężczyzny i kobiety związanych z ciałem i jego pożądlivością” (MiN 159).

⁸ „Owo usprawiedliwienie w Chrystusie, które jest przeznaczone już dla człowieka historycznego, [...] jest istotne dla człowieka wewnętrznego, przeznaczone dla tego «serca», do którego odwołał się Chrystus, mówiąc o «czystości» i «nieczystości» w znaczeniu moralnym. [...] Usprawiedliwienie [...] jest autentyczną mocą działającą w człowieku – mocą, która ujawnia się i potwierdza w jego uczynkach” (MiN 163).

ale na całą rzeczywistość w jakiej żyje i na jaką ma wpływ: „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując - odkupienia naszego ciała” (Rz 8, 23). To oznacza, że człowiek zaczyna obfitować na drodze nawrócenia uczynkami ducha które rozlewają się także na świat stworzony (por. Mt 5, 20).” Obfituje tą miarą, jaką zamierzył i oczekuje Bóg” (MiN 165)⁹.

Poprzez dary łaski na które otwiera czystość serca, cielesność człowieka uwidacznia charakter sakramentalny w odniesieniu do całego stworzenia, to znaczy objawia Boga.

To ma także fundamentalny wpływ na przeżywanie małżeństwa,¹⁰ bo bez cnoty czystości nie jest możliwa miłość obłubieńcza, a więc życie wg przysięgi małżeńskiej¹¹. Właśnie dzięki współpracy z łaską, sfera seksualno-cielesna człowieka przemienia się, by wyrazić to, co osobowe i duchowe [Fiałkowski, 1991, s. 13-14]. Dzięki temu biologia niejako ulega przeobróbkowi, a przeżycie bliskości na płaszczyźnie erotycznej staje się doświadczeniem religijnym¹².

3. Odzyskana godność ciała w wymiarze seksualnym

Ciało ludzkie wg teologii ciała wyraża osobę, a więc jest integralnie z nim związane nie tylko na poziomie somatycznym. Nie stanowi jakiegś odrębności, dodatku czy tworzywa nie podlegającego władzom ducha. Stąd i jego seksualności nie można rozpatrywać bez odniesienia do wnętrza człowieka i relacji do niego. Jezus daje temu wyraz wskazując, że tym co konstytuuje wartość moralną czynów ludzkich (czynów wyrażanych przez ciało oraz odnoszących się do ciała) jest ludzkie serce a nie ciało, gdyż właśnie tam rozstrzyga się moralna wartość tych aktów.

Zatem ciało i seksualność jest widzialną przestrzenią materializacji tego aktu. Jeśli wewnątrz człowieka będzie czyste, to i ciało człowieka, wraz z jego seksualnością będą je wyrażać przez miłość a nie pożądliwość. Poprzez działanie łaski, ciało zyskuje nową godność – godność Świątyni Ducha Świętego. Dlatego człowiek ma „utrzymywać własne ciało w świętości i we czci” (1 Tes 4, 3-5). Ze względu na tę godność, nie można odbierać ciała kobiety i mężczyzny należnej im czci, traktując je przedmiotowo – „zamykając oczy” na ich godność osobową. „Wobec tego <<własne ciało>> człowieka nie jest już tylko <<własne>>, a tym samym rodzi nową powinność moralną wobec niego” (MiN 176). Jest to ustanowienie nowej „miary Świętości” ciała ludzkiego implikującej relację „świętości i czci” wobec niego.

⁹ Św. Paweł mówiąc o <<uczynkach ciała>> wymienia te odnoszące się nierządu, nieczystości, wyuzdaniu, etc., a więc te które odnoszą się do zmysłowości człowieka ale wymienia inne: uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, zazdrość, rozłamy (Ga 5, 20-19). A więc są to grzechy odnoszące się do ducha a nie ciała (por. MiN 165-166).

¹⁰ „Chrześcijańska czystość, jako odmiana cnoty wstrzemięźliwości, wyraża się cierpliwością oczekiwania, zdolnością rozróżniania głębi uczuć i trwałością przymierza małżeńskiego. Cierpliwość oczekiwania oczyszcza ludzkie pożądanie i pozwala mu dojrzewać. Umiejętność rozróżniania głębi uczuć gwarantuje pieszczocie, pocałunkowi i współżyciu seksualnemu właściwe im miejsce. Wierność natomiast zapewnia budowanej przez gesty ciała miłości trwałość i niezniszczalność”. I. Mroczkowski, *Między fascynacją i uprzedmiotowieniem. Teologiczno-moralny wymiar cielesności ludzkiej*, [w] https://dlibra.kul.pl/Content/29885/15_miedzy_fascynacja.pdf, dostęp z dn.20.05.2021r., s.201.

¹¹ „Całe życie w małżeństwie jest darem, ale odnosi się w sposób szczególny do tego właśnie momentu, kiedy małżonkowie, oddając się sobie wzajemnie w miłości, urzeczywistniają to spotkanie, które czyni z nich dwojga <<jedno ciało>>” (LDR 12).

¹² Por. K. Knotz, d. cyt., s.127.

Zatem seksualność zyskuje nowy wymiar – jest nie tylko ludzka ale boska – przez to, że w człowieku zamieszkuje Duch Święty.

Skoro ciało objawia osobę, to znaczy, że jest także zdolne do objawiania Osoby Ducha Świętego. Zatem z jednej strony jest to zadanie aby człowiek poprzez ciało wyrażał oblubieńczą miłość wg logiki daru, traktując swoje ciało wraz seksualnością i płciowością jako obszar sacrum, pozwalający doświadczyć miłości Bożej w doświadczeniu człowieka. Czystość jest więc zdolnością traktowania ciała przez pryzmat jego godności jako skutek obecności i działania Ducha Świętego mieszkającego w człowieku - w przybytku ciała (MiN 178).

Papież pisze, że czystość jest chwałą Boga w ciele człowieka, przez które ujawnia się jego męskość i kobiecość. Poprzez czystość właśnie jest to możliwe, gdyż ta cnota sprawia, że ciało człowieka staje się przeniknięte miłością oblubieńczą, a także to, że zaczyna być traktowane jako dar. Skoro jest darem - czymś cennym, to wymaga ochrony przed spojrzeniem pożądliwym, uzurpującym i zawłaszczającym je, gdyż objawia osobę¹³, a także obecność Ducha Świętego¹⁴. Nie należy go więc traktować jako rzecz, na sposób pożądliwy – świętokradczy.

Wg papieża nie można traktować płciowości inaczej, niż przez wymiar osobowej godności: „jeśli bowiem dojdziemy do płci bez osoby, zostanie zburzona cała adekwatność antropologii, jaką znajdujemy w Księdze Rodzaju. Zostanie przysłonięte [...] światło objawienia ciała. Właśnie ów «uszczęśliwiający początek» bytowania człowieka: mężczyzny i kobiety na to wskazuje, że Ciało wyraża kobiecość «dla» męskości, i wzajemnie – męskość «dla» kobiecości, ujawnia wzajemność i komunię osób” (MiN 47-48). Właśnie w ten sposób płeć i ciało człowieka, pozwalają przeżyć ów osobowy dar w doświadczeniu.

Ciało i jego seksualność nie są więc ani dodatkiem, ani materią, którą można traktować bezosobowo, lecz jest integralną częścią osoby służącym obdarowaniu drugiej osoby. Posiada on właściwość pozwalającą przeżyć jego oblubieńczy sens, czyli obdarować i przyjąć drugą osobę. Obdarować ją i przeżyć w doświadczeniu to obdarowanie, które zakorzenione jest w Duch Świętym¹⁵. On właśnie uwalnia człowieka od traktowania ciała człowieka w sposób przedmiotowy. Takie odniesienie do płciowości człowieka odsłania „podmiotowy profil miłości” między mężczyzną a kobietą oraz warunkuje go (MiN 61).

Jest jeszcze jedna przesłanką która stanowi o szczególnej godności ciała i płci, a jest nią zdolność do przyjęcia błogosławieństwa daru płodności (MiN 35). A więc nie tylko dzięki ciału i płci możliwe jest przeżycie wzajemnej komunii małżonków, ale ich człowieczeństwo realizuje się przez przyjęcie daru błogosławieństwa płodności, któremu ma być podporządkowane ich człowieczeństwo (wraz ciałem i duchem).

Ciało bowiem obok sensu oblubieńczego posiada sens rodzicielski. Jest on ukryty w oblubieńczym jego sensie, gdyż ujawnia się on w akcie współżycia seksualnego. Można

¹³ „...istnieje niebezpieczna tendencja do redukcji ciała do jego składników biologicznych. [...] Jeśli mogę powiedzieć, że «jestem swoim ciałem» mówię także, że jestem czymś więcej niż tylko biologiczną konstytucją fizycznej części mnie nazywanej «ciałem». Bycie ciałem to coś więcej niż posiadanie części ciała. Tym czymś jest osoba”. J. Mc Manus, *Jestem swoim ciałem*, dz. cyt., s 15,

¹⁴ „Ciało wyrażające kobiecość „dla” męskości i wzajemnie męskość „dla” kobiecości ujawnia wzajemność i komunię osób”. ę komunię jaka istnieje między osobami Boskimi.

¹⁵ „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (J 4, 7 nn).

więc powiedzieć, że w konstytucję kobiecości i męskości wpisana jest integralnie z płciowością macierzyństwo i ojcostwo, a więc dwa komplementarne poczucia sensu ciała – dwoistość która wypełnia się w komunii osób i wspólnocie (MiN 35). Ciało i seksualność konstytuuje osobę jako <<ten>> lub <<ta>>, i właśnie przez tę komplementarną dwoistość przyjmuje błogosławieństwo rodzicielstwa.

Przez akt seksualnego współżycia mający także sens rodzicielski, ujawnia się potężna między nimi więź, w której cielesność zostaje przekroczona na rzecz przejmowania samotności drugiego. Zatem w ten sposób jest przeżywana ich wzajemna komunია nie tylko na poziomie cielesnym i płciowym, ale przede wszystkim na poziomie głębi ich osobowości i duchowości¹⁶. Zjednoczenie małżeńskie więc zakłada dojrzałą świadomość sensu ciała – jego osobowe (komunijne) oraz rodzicielskie znaczenie, a nie tylko seksualne i erotyczne.

Papież zwraca uwagę na to, że tożsamość rodzicielska jest zakorzeniona w drugim: ojcostwo w kobiecości a macierzyństwo w męskości. Gdyż właśnie ich każde współżycie jest potencjalnie płodne i „rodzi ich” jako ojca i matkę dzięki zdolności przekazania życia. W każdym intymnym zjednoczeniu ta tajemnica się „odtwarza i potwierdza” (MiN 37)¹⁷.

4. Podsumowanie

Czystość jako dyspozycja serca pozwala w drugim człowieku widzieć osobę a nie tylko atrakcyjny obiekt seksualny. Pozwala na stworzenie głębokiej relacji osobowej opartej na miłości a nie na pożądliwości (zawłaszczaniu, podporządkowaniu drugiej osoby). Stanowi więc konieczny komponent każdej relacji osobowej, gdyż uwzględnia on zarówno godność osoby ludzkiej jak i to, że nie może ona być traktowana przedmiotowo ani wymiarze seksualnym ani w żadnym innym. Człowiek jest wg papieża osobą wobec której jedynym sposobem odniesienia jest miłość (norma personalistyczna) a więc respektowanie jej wewnętrznej autonomii także w wymiarze ciała, wykluczającym także pożądliwe spojrzenie będące cudzołóstwem w sercu.

Tak pojęta czystość jest koniecznym składnikiem relacji małżeńskiej i pięknego przeżywania zjednoczenia seksualnego małżonków. A to dlatego, że ich gesty czułości są wtedy nacechowane czcią wobec osoby a nie jedynie odniesieniem przez pożądliwość. Zatem gesty i pieszczoty są relacyjne i odzwierciedlają ich wzajemną relację osobową, a nie są tylko przyjemnością zredukowaną do doświadczenia ciała tej osoby.

Takie odniesienie przez czystość serca jest owocem współpracy z łaską bożą czyli darem Ducha Świętego. Dzięki niej, człowiek owocuje postawami i czynami wprowadzającymi w relacje miłość, radość, wspaniałomyślność, uprzejmość, łagodność, etc, a ciało zyskuje sakramentalny charakter. Dary ducha stają się widzialne poprzez ciało, jego gesty i postawy rozciągając się na wszelkie dziedziny aktywności człowieka, które pokazują piękne, Boże oblicze człowieczeństwa.

¹⁶ „Płeć jest czymś więcej niż tylko tajemniczą ludzkiej somatyki, działającą tylko na prawach instynktu. Na poziomie człowieka i we wzajemnej relacji osób oznacza ona przekraczanie wciąż na nowo samotności człowieka, wyrażonej w osobowej konstytucji ciała i stanowiącej o jego pierwotnym sensie. Przejmowanie to ma w sobie zawsze coś z przejmowania za swoją samotności ciała drugiego <<ja>>” (MiN 36).

¹⁷ Rodzicielski charakter aktu małżeńskiego stoi w sprzeczności z wszelkimi formami antykoncepcji. To stanowisko Kościoła zostało wyrażone w Encyklice *Humanae Vitae*, papieża Pawła VI.

Dzięki czystości serca będące darem łaski, w świat i relacje ludzi wchodzi doskonały obraz człowieczeństwa owocujący pokojem a nie konfliktami, gdyż nie dochodzi do przedmiotowego taktowania człowieka (respektowanie jego praw). W ten sposób, jest - wg papieża - budowana cywilizacja miłości, a więc taki model człowieczeństwa, który odzwierciedla wśród ludzi model relacji, jakie istnieją pomiędzy osobami Trójcy Świętej. Miłość czysta wprowadza w świat widzialny obraz miłości z ducha a nie ciała, jest to miłość zakorzeniona w Trójcy Świętej.

Bibliografia:

1. Fiałkowski W., *Seks okielznany? Twórcze przeżywanie płci*, Wrocław 1991.
2. Jan Paweł II, *List do rodzin*, Rzym 1994, (LDR).
3. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę Stworzył ich*, Wydawnictwo KUL 2011, (MiN).
4. Knotz K., *Akt małżeński szansą spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001.
5. Marczewski R., *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, WAM 2015, s. 131.
6. Mc Manus J., *Jestem swoim ciałem, Teologia ciała Jana Pawła II*, Kraków 2013.
7. Mroczkowski I., *Między fascynacją i uprzedmiotowieniem. Teologiczno-moralny wymiar cielesności ludzkiej*, [w] https://dlibra.kul.pl/Content/29885/15_miedzy_fascynacja.pdf, dostęp z dn.20.05.2021r., s.201.
8. Paweł VI, Enyklika *Humanae Vitae*, Rzym 1968. (HV).
9. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin, 2015, (MiO).

15. ŚWIĘTY JAN CHRYZOSTOM JAKO EGZEGETA SZKOŁY ANTIOCHEŃSKIEJ

ks. mgr-lic. Zygmunt Nagel

Uniwersytet Opolski

Wydział Teologiczny

ul. Drzymały 1A, 45-342 Opole

E-mail: kingzet2010@gmail.com

Abstrakt: Interpretacja Pisma Świętego oraz innych świętych tekstów może się odbywać na różne sposoby: można jej dokonać w sposób bardziej rygorystyczny tzn. literalny, czyniąc to z obawy przed utratą pierwotnego znaczenia tekstu bądź też pozwolić sobie na daleko posuniętą interpretację, która sprawi, że tekst nie będzie miał wiele wspólnego z oryginałem. Ten odwieczny dysonans, który dotyczy hermeneutyki tekstów – szczególnie biblijnych znalazł swój wyraz również w szkołach egzegetycznych, które próbowały odnaleźć najlepszy sposób na interpretację świętych tekstów. Z perspektywy czasu można stwierdzić, że żadna z metod nie jest wolna od błędów – tym bardziej, że nigdy do końca nie jesteśmy w stanie poznać intencji autora, co odnośnie niektórych tekstów Pisma Świętego jest również bardzo kłopotliwe. Należy jednak przyznać, że droga interpretacji wspomnianych tekstów metodą literalno-historyczną, prowadzona przez Szkołę Antiocheńską, jest zdecydowanie bliższa oryginałowi, aniżeli interpretacja alegoryczna praktykowana przez Szkołę Aleksandryjską. Stąd też niniejszy artykuł ukazuje Szkołę Antiocheńską jako swego rodzaju alternatywę dla Szkoły Aleksandryjskiej z jednoczesną prezentacją jej metody egzegetycznej, na przykładzie św. Jana Chryzostoma.

Słowa kluczowe: egzegeza, alegoria, typologia, *theoria*, Szkoła Antiocheńska, Szkoła Aleksandryjska, św. Jan Chryzostom

1. Wstęp

Niniejszy artykuł podejmuje zagadnienie egzegezy biblijnej¹ Jana Chryzostoma na tle Szkoły Antiocheńskiej, do której przynależał. W artykule została również podjęta koncepcja Szkoły Aleksandryjskiej, która jako metodę egzegetyczną stosowała alegorię. Ukazanie spornej kwestii „alegorii”, która została odrzucona w egzegezie antiocheńskiej na rzecz literalnego traktowania świętych tekstów, pozwala jeszcze lepiej zrozumieć założenia Szkoły Antiocheńskiej i wybranych jej przedstawicieli. Niniejszy artykuł najwięcej uwagi poświęca działalności egzegetycznej Jana Chryzostoma, który uchodzi za najwybitniejszego ucznia Diodora z Tarsu.

2. Początki greckiej egzegezy

Grecy w swoich szkołach retoryki i filozofii czytali i wyjaśniali dzieła literackie, a także filozoficzne w ten sposób, by ostatecznie wypracować wyrafinowane techniki egzegetyczne. Z czasem dokonało się u nich przejście od nauczania ustnego do spisania

¹ Egzegeza biblijna (gr. *exegesis* czyli wyjaśnienie) polega na stosowaniu zasad i reguł hermeneutycznych w celu wydobywania prawdziwego sensu tekstu biblijnego. Stanowi zasadniczą dyscyplinę naukową z zakresu biblistyki. Zob. [Homerski, 1985, 710].

komentarzy. Najczęściej sporządzano komentarze do greckich dzieł literackich – nie tylko Homera, ale także liryków i tragików. Były to co prawda objaśnienia marginalne, ponieważ tak rozumiana egzegeza wyrażała się w postaci serii uwag zamieszczonych na marginesie kartek lub zwojów. Komentarze były zazwyczaj zwięzłe i polegały na objaśnieniu tekstów i jego ewentualnych trudności językowych, interpretacyjnych albo innego rodzaju odnośników historycznych i mitologicznych. Odnalezione papirusy potwierdzają fakt, że w środowisku aleksandryjskim wspomniane marginesowe komentarze były poprzedzone typem komentarzy o charakterze linearnym, tzn. takim, w których dany utwór był przytaczany fragment po fragmencie. W związku z powyższym, po odpowiednim tekście następował odpowiedni komentarz. Należy zauważyć, że taka forma komentarzy stosowana w środowisku greckim jest najbliższa komentarzom patrystycznym. Trzeba przy tym stwierdzić, że komentarze do dzieł filozoficznych są zdecydowanie odmienne od komentarzy poświęconych dziełom literackim, ponieważ są dużo obszerniejsze. Najistotniejsze jednak jest to, że właśnie w środowisku filozoficznym została zaproponowana interpretacja poetów – przede wszystkim Homera, która znacznie różniła się od tej, którą stosowano na polu scholastycznym. Wynikało to z tego powodu, że miała charakter silnie alegoryczny². Ta metoda hermeneutyczna osiągnęła spore powodzenie ze względu na interpretowanie nią dzieł Homera oraz mitów greckich. Warto zauważyć, że Platon, który potępiał alegoryczną interpretację Homera – ponieważ nie uważał, żeby jego poezja mogła zawierać przekaz ukryty – sam posługiwał się mitem, który był wyrażony językiem alegorycznym, w celu przekazania pewnych szczególnie sugestywnych elementów swojej myśli. Trzeba również mieć na uwadze fakt, że to przede wszystkim stoicy rozpowszechnili interpretację alegoryczną i dzieł ich piewców do tego stopnia, że wyeliminowali przy tym sens literalny [Simonetti, 2000].

² Słowo *allegoria* (gr. *allēgoría*) pochodzi od słów: *allos* – „inny” oraz *agoreuo* – „mówić coś innego”, stąd należy ją rozumieć jako mówienie o jednej rzeczywistości, a rozumienie innej. Termin *allegoria* był poświadczony przez Cyserona i Filona. Jeszcze wcześniej ta metoda była określana jako *hyponóia*. W tym samym znaczeniu były używane również inne terminy, jak chociażby *tropología* i *áinigma*. Kwintyliusz uważa, że alegoria jest ciągłą metaforą, kiedy jednak staje się „zaciemniona”, należy ją określić jako *áinigma*. W Encyklopedii Katolickiej określana jest jako rozwinięta metafora, która obejmuje cały utwór lub jego część. Alegoria zbudowana jest na zasadzie dwóch planów znaczeniowych: jednego ukazanego bezpośrednio w postaci obrazowej i konkretnej oraz drugiego – domyślnego (wyraźnie przez autora postulowanego) o charakterze uogólniającym. W przeciwieństwie do symbolu, alegoria wymaga określonej i logicznej konstrukcji tego drugiego planu. W zestawieniu z innymi figurami retorycznymi, alegoria jest najbliższa przypowieści. Czasem elementy tych dwóch figur tak się nakładają, że nie sposób wyraźnie rozróżnić, czy dany tekst jest alegorią, czy przypowieścią, stąd określa się go mianem przypowieści alegoryzującej. Należy pamiętać, że powszechnie przez alegorię rozumie się dwie odrębne metody. Pierwsza z nich to metoda kompozycyjna, według której pisarz pod znaczeniem literalnym ukrywa inne istotniejsze prawdy. Najbardziej znanym utworem literatury średniowiecznej, zbudowanym na tak rozumianej alegorii jest *Boska komedia* Dantego, którą można rozpatrywać w co najmniej kilku aspektach: literalnym, alegorycznym, moralnym i analogicznym. Tak więc w alegorycznej intencji Dantego, „las” jest symbolem „grzechu”. Druga metoda określana jako hermeneutyczna, polega na odkryciu w danym tekście poetyckim innego rodzaju znaczenia, które będzie różne od rozumienia ściśle literalnego, przy jednoczesnym pominięciu intencji autora: tak jest m.in. u Plotyna, który w pełnym przeszkód powrocie Ulissesa do ojczyzny, widzi symbol duszy, która wraca do swojej ojczyzny. Tę drugą metodę, w odróżnieniu od pierwszej określa się mianem alegorezy. Nie mniej jednak w niniejszym artykule, będziemy używali terminu „allegoria” bez rozróżnienia na poszczególne metody interpretacyjne. Zob. [Simonetti, 2000; Romaniuk, 1985, 322; Sawicki, 1985, 322].

3. *Allegoria Szkoły Aleksandryjskiej*

Egzegetyczna Szkoła Aleksandryjska funkcjonowała od II-V w. Charakterystyczne dla niej były silne związki z aleksandryjskim ośrodkiem intelektualnym, co odbiło się na przyjęciu w wyjaśnianiu Biblii zasad filologicznych komentarza poezji greckiej, a szczególnie wspomnianego już Homera. Za czasów Orygenesu powstała szkoła egzegetyczna dostępna zarówno dla chrześcijan, jak i pogan o różnych poglądach filozoficznych (poza epikurejczykami). Przez nauczanie gramatyki, dialektyki, fizyki, astronomii i zasad retoryki, uczniowie dochodzili do sztuki objaśniania Biblii. Najwybitniejszymi mistrzami tej szkoły byli: Panten, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Herakles i Dionizy Wielki [Langkammer, 1985, 347-348].

Aleksandryjska szkoła egzegetyczna stworzyła nowy kierunek w egzegezie biblijnej. Opierał się on na przekonaniu, że nie można poprzestać na dosłownym rozumieniu tekstu, gdyż zawiera on sens głębszy, odmienny od wyrazowego, stąd nazwano go „alegorią”. Kierunek ten powstał jako przeciwstawienie interpretacji literalnej niektórych fragmentów Biblii³. Kierunek alegoryczny był uwarunkowany ideami filozoficznymi. Kosmologia platońska i neoplatońska dzieliła całość bytów stworzonych na rzeczywisty, choć niewidzialny świat idei oraz na przemijającą jego widzialną realizację. W interpretacji alegorycznej fragmenty historyczne uważano za cień głębszej prawdy Bożej. Niektórzy przedstawiciele tej szkoły – np. Klemens Aleksandryjski – wykluczali w ogóle sens dosłowny. Zdaniem Orygenesu niewykształceni zatrzymują się na rozumieniu dosłownym, zaawansowani dostrzegają sens duchowy, a uczeni również sens pneumatyczny [Langkammer, 1985, 347-348].

4. *Theoria Szkoły Antiocheńskiej*

Szkołę Antiocheńską tworzyła grupa teologów, która uczyła kultury i doktryny chrześcijańskiej. Najwybitniejszymi przedstawicielami tej szkoły byli: Doroteusz, Euzebiusz z Nikomedii, Teognis z Nicei, Euzebiusz z Emezy, Ariusz, Cyryl Jerozolimski, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Marcei z Ancyry, Nestoriusz, Jan Chryzostom, Teodoret z Cyru i Adrian [Langkammer, 1985, 647].

Szczególny rozwój szkoły można zaobserwować w Antiochii w latach 360-430 r. za sprawą Diodora z Tarsu (zm. 393 roku)⁴. Teologowie tej szkoły w swym nauczaniu kierowali się zasadami egzegetyczno-teologicznymi, ze szczególnym akcentem na egzegezę literalno-historyczną tekstów biblijnych, która wyrosła z tradycyjnych azjatyckich tendencji interpretowania Pisma Świętego, a także zainteresowania Biblią, jako źródłem badań historycznych [Pietras, 2007, s. 137]. Zwolennicy tej szkoły odrzucili alegoryzm stosowany przez Szkołę Aleksandryjską, uznając tym samym tę zasadę egzegetyczną Pisma Świętego, za niestosowną w celu interpretacji Pisma Świętego [Szczur, 2008, s. 67-68]. Przeciwstawienie się alegoryzmowi aleksandryjskiemu dokonało się przez „zasadę literalizmu”, rozwiniętą

³ Przykładem dosłownej interpretacji *Biblii* są chiliaści, którzy pojmując dosłownie tekst Ap 20,2, przedstawiali życie pozagrobowe w sposób materialny i zmysłowy [Langkammer, 1985, 347-348].

⁴ Za prekursora tej szkoły niektórzy uważają również Lucjana, kapłana zmarłego śmiercią męczeńską w 312 roku, który był mistrzem Ariusza. Od Hieronima i innych autorów dowiadujemy się, że podczas krytyki tekstu LXX, wykazał szczególne zainteresowanie literą tekstu biblijnego, co stanowi istotę egzegezy antiocheńskiej. Zob. [Simonetti, 2000]. Zob. [Langkammer, 1985, 647].

szczególnie przez Diodora, jednego z najbardziej utytułowanych przedstawicieli Szkoły Antiocheńskiej [Simonetti, 2000]. Metoda podwójnej realizacji tekstu, według której słowa Biblii znajdują swoje potwierdzenie zarówno w samym ich brzemieniu literalnym i historycznym, jak i w spełnieniu się zapowiadanych przez niego wydarzeń Diodor z Tarsu określił mianem *theoria*⁵. Stosowanie „teorii” oraz „typologii” rozumiane było jako odkrywanie zgodności pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Wybrane wydarzenia oraz osoby ze Starego Testamentu były traktowane jako „typy”, czyli zapowiedzi wydarzeń i osób z Nowego Testamentu. Tak rozumiana typologia prowadziła do odkrywania prawdziwych prorocत्व zapowiadanych w Pierwszym Przymierzu, które urzeczywistniły się w Drugim Przymierzu. Czołowym przedstawicielem tej szkoły był Jan Chryzostom, który również rozumiał „typ”, jako prorocत्व wyrażone przez wydarzenia [Szczur, 2008, s. 67-68].

Podczas gdy Szkoła Aleksandryjska ambiwalentnie podchodziła do litery tekstu świętego z uwagi na stosowaną alegorię, Szkoła Antiocheńska wprost przeciwnie – nie tylko doceniła literalne ujmowanie świętych tekstów z zachowaniem ich sensu historycznego, ale również nadała im wyższe znaczenie związane z odniesieniem ich do rzeczywistości transcendentnej [Simonetti, 2000].

Jeśli „alegoryści” zgodnie z ich metodą interpretowali Stary Testament alegorycznie, aby wskazać w nim prorocką i symboliczną antycypację Chrystusa i Kościoła, „literalisci” antiocheńscy, poprzez zastosowanie wyjaśnienia dosłownego, odrzucili ten zamysł⁶. Antiocheńczycy z zasady nie stosowali alegorii, a jeśli już używali tego terminu, czynili to zawsze w polemice związanej z oznaczeniem metody egzegetycznej, której należy unikać. Nie zrezygnowali przy tym ze stosowania określeń *typos* i *tropikós*. Natomiast szeroko korzystali z terminu *metaphorá*. Posługiwali się również hiperbolą w celu wyjaśnienia obrazu, co stanowiło przy okazji formę złagodzenia kontrastu pomiędzy alegorystami, a literalistami [Simonetti, 2000, s. 162, 174]. W tym kontekście łatwiej zrozumieć, dlaczego Chryzostom tak chętnie korzystał z figury retorycznej jaką jest metafora i hiperbola, przy jednoczesnym pominięciu alegorii. Nie było to co prawda związane wprost z adaptacją

⁵ *Theoría* (czasem jako synonimu używa określenia *anagogé*, który oznacza sens wyższy aniżeli literalny) rozumiana jest jako kontemplacja bądź też poznanie wyższe. Termin ten Diodor zaczerpnął ze słownika egzegetycznego aleksandryjczyków, ponieważ brakowało mu odpowiedniego terminu abstrakcyjnego, który mógłby sprowadzić do tradycyjnego *typos*. Różnicę pomiędzy *allegoría* i *theoría* (oraz *tropologia*) Diodor tłumaczy na podstawie mitów greckich, które interpretowane w duchu *allegoría*, zyskały zupełnie nowe znaczenie. Tym samym zlikwidowany został ich sens literalny (*historía*). Diodor w rzeczywistości posługiwał się (*epi*)*theoría*, którą współcześni egzegeci nazywają typologią. Polega ona na nałożeniu drugiego poziomu lektury duchowej na poziom literalny. Zabieg taki czyni św. Paweł w Ga 4,24 w kontekście postaci Hagar i Sary, których historyczności nie zamierza negować, ale pragnie przy tym nałożyć im drugi poziom zrozumienia duchowego. Na tym etapie realizuje się mówienie przenośne określane mianem tropologia. Różnica między alegorią, a tropologią polega na tym, że alegorię Diodor rozumie jako opowiadanie, którego znaczenie dosłowne zostaje zanegowane na rzecz symbolicznego. Zob. [Simonetti, 2000, s. 162-168].

⁶ Należy jednak pamiętać, że egzegeza antiocheńska nie była wyłącznie literalna, dlatego w rzeczywistości zmniejszała wagę kontrastu pomiędzy Szkołą Aleksandryjską, a Szkołą Antiocheńską. Niektórzy nawet uważają, że niezasadne jest wypowiadanie się w kontekście tych dwóch szkół, jakoby był między nimi zacięty konflikt. Specyfikę „radikalnej” egzegezy antiocheńskiej należy widzieć, nie tyle w samej metodzie interpretacji dosłownej tekstu świętego, ile w wynikach, do których stosowanie tej metody prowadzi [Simonetti, 2000, s. 159-160].

retoryki klasycznej do jego kaznodziejstwa, ale bardziej próbą akomodacji do retoryki chrześcijańskiej, spójnej z duchem Szkoły Antiocheńskiej.

5. Jan Chryzostom w Szkole Antiocheńskiej

Jan Złotousty zdobywał umiejętności w Szkole Antiocheńskiej w okresie jej szczytowego rozkwitu. To właśnie w niej uzyskał rozległą wiedzę na temat kultury teologicznej. Dokonało się to pod okiem wspomnianego już Diodora – późniejszego biskupa Tarsu. W tej szkole Chryzostom przygotowywał się do swojej misji jako kaznodziei. W niej również posiadał umiejętność interpretacji Pisma Świętego [Szczur, 2008, s. 68]. Jan Chryzostom zawdzięcza Diodorowi formację teologiczną i duchową. Choć Diodor z Tarsu – późniejszy biskup był świetnym egzegetą, krytycznym filologiem, a także dogmatykiem, który uzasadniał naukę o dwóch naturach w Chrystusie, na Jana z Antiochii wywarł wpływ przede wszystkim jako biblista. To u niego Chryzostom zdobył podstawy rozległej wiedzy biblijnej [Kołosowski, 2003].

Chryzostom był również entuzjastą Euzebiusza z Emezy, który jako kolejny przedstawiciel egzegetycznej Szkoły Antiocheńskiej, w swoich dziełach egzegetycznych, stosował antiocheńską metodę literalności⁷. Euzebiusz z Emezy inspirował Jana Chryzostoma, który widział w nim część siebie, gdy idzie o zamiłowanie do Pisma Świętego, filozofii oraz ukierunkowanie retoryczne.

M. Pellegrino uważa, że na ukształtowanie przepowiadania Złotoustego wpłynęły dwa nurty: kultura świecka wyniesiona ze szkoły Libaniosa i filozofa Andragatiosa oraz nauka chrześcijańska zaczerpnięta od Melecjusza i Diodora. Wpływ nurtu filozoficznego wyraża się w jego treści bogatej w reminiscencje filozoficzne, zwłaszcza nawiązujące do szkoły cynicko-stoickiej, a także w stylu, układzie, metodzie dialektycznej oraz stosowaniu różnych figur retorycznych [Pellegrino, 1938, s. 12].

6. Egzegeza Jana Chryzostoma

Jan Chryzostom jest najbardziej znanym przedstawicielem egzegezy antiocheńskiej na płaszczyźnie literackiej. Z uwagi na to, że był mówcą, niemalże całość jego obszernego dzieła egzegetycznego stanowią homilie. Jego przepowiadanie – poza pouczeniem – zmierza do poruszenia uczuć przez napomnienia, zachęty, czy zbudowania. Dlatego u Chryzostoma ściśle dydaktyczną część homilii poprzedzają, następują po niej bądź przerywają ją dygresje i rozwinięcia o charakterze moralnym i parenetycznym, choć w rzeczywistości nie mają nic wspólnego z kontekstem ściśle egzegetycznym. Egzegezę Chryzostoma i jego *ratio* hermeneutyczną poznajemy szczególnie w Komentarzu do Izajasza. Jego egzegeza jest rygorystycznie dosłowna, a postępowanie alegoryzujące ogranicza się do wyjaśnienia fragmentów o treści symbolicznej już w zamiarach hagiografa z wielką oszczędnością szczegółów. Przy tym pewne wyrażenia z prorocत्व Izajasza wyrażone metaforycznie wyjaśnia on dosłownie [Simonetti, 2000]. Chryzostom podkreślał przy tym rolę hagiografa

⁷ Na podstawie panegiryku napisanego przez Jerzego z Laodycei wiemy m.in., że Euzebiusz z Emezy pochodził z arystokratycznego rodu i od lat chłopięcych uczył się Pisma Świętego. Wykształcenie helleńskie otrzymał od przebywającego w tym czasie w Edessie nauczyciela. Filozofię studiował w Aleksandrii, gdzie udał się chcąc uniknąć święceń kapłańskich [HE II, 9; Starowieyski, 2018].

w przekazywaniu prawd Bożych. Twierdził, że Bóg przystosowuje swe pouczenia do mentalności ludzi [Langkammer, 1985, 647]. Jan poucza, że w interpretacji świętych tekstów nie możemy stosować alegoryzacji według naszej woli, ale musimy przestrzegać wskazań dostarczonych nam przez Pismo, które po wprowadzeniu symboli, samo podaje nam wyjaśnienie. Tak też czyni prorok Izajasz. Chryzostom zgodnie z nauką Diodora, unika *allegoreîn*, a na oznaczenie języka przenośnego – podobnie jak on – stosuje metaforę. Należy zauważyć, że literalizm interpretacji stosowany przez Chryzostoma, był stałym elementem egzegezy azjatyckiej, a później antiocheńskiej [Simonetti, 2000].

7. Typologia Chryzostoma

Chryzostom chętnie stosuje typologię. Melchizedek, Izaak, czy Józef stanowią u niego *typoi* Chrystusa, z kolei Sara – *typos* Kościoła. Ponadto Jan podkreśla znaczenie typologiczne postaci starotestamentalnych, co szczególnie uwidacznia się w homiliach na Ewangelię św. Mateusza. W tym dziele Jan troszczył się w sposób epizodyczny i marginalny o ukazanie obecności Chrystusa. Ciągłe odwoływanie się Chryzostoma do niewyczerpalnego bogactwa Pisma należy rozumieć nie, *more Origeniano*, jako bogactwo znaczeń chrystologicznych, ale jako bogactwo elementów moralizujących i budujących, które można wydobyć z litery tekstu biblijnego [Simonetti, 2000]. Podobną metodę Chryzostom stosuje w Psalmach – zamiast koncentrować się na zdarzeniach z historii Izraela, które wybrane Psalmy opisują, woli on interpretować je uniwersalnie, żeby miały większe zastosowanie homiletyczne. W wyjaśnieniu Psalmów wyróżnia fragmenty które należy rozumieć symbolicznie, bądź dosłownie⁸.

Ponadto można stwierdzić, że Złotousty w egzegezie homiletycznej chętniej nawiązywał do tekstów Nowego, aniżeli Starego Przymierza. Czynił to z dwóch powodów: po pierwsze wolał się zajmować tekstami, których znaczenie chrześcijańskie było bezpośrednie i natychmiastowe, po drugie nie wymagało to od niego większego zaangażowania egzegetycznego na poziomie teoretycznym. Stąd można powiedzieć, że Chryzostom jest przede wszystkim homilistą o ukierunkowaniu pastoralnym, który unika angażowania się w dyskusje teoretyczne i polemiki, co w przeciwieństwie do niego chętnie czynili: Diodor i Teodor [Simonetti, 2000, s. 188-189]. Tutaj zauważamy odejście od pedagogicznej linii szkoły Libaniosa, który z pewnością stosował erystykę również w ramach teoretycznych dyskusji. Najwidoczniej Chryzostomowi taka metoda nie do końca odpowiadała, skoro wybrał inną drogę wymiany myśli. Kaznodziejstwo Chryzostoma choć błyskotliwe i bardzo ozdobne, pod tym względem jest również defensywne – choć zdarzały się momenty, kiedy w obronie prawdy ośmielił się w ramach homilii dosadnie wykazać swoje zdanie. W homiliach na Ewangelię św. Mateusza, Chryzostom stosuje egzegezę literalną zaczerpniętą ze Szkoły wprost ze szkoły Antiocheńskiej.

8. „Pawłowe” inspiracje

Należy zauważyć, że Chryzostom jest pełen podziwu względem św. Pawła. W tym Apostole, Złotousty widzi doskonały model chrześcijanina, stąd też właśnie w taki sposób

⁸ Rozumienie dwóch poziomów lektury Chryzostom zaczerpnął z platonizującej terminologii aleksandryjskiej *αισθητα/νοητα* (*aisthetá/noetá*), a także *anagoge* [Simonetti, 2000, s. 185-187].

ukazuje go słuchaczom w każdej swojej mowie. Jego częste dygresje do Dziejów Apostolskich również wynikają z faktu, że Apostoł Narodów pełni tam szczególną rolę. Nie dziwi zatem fakt, że Chryzostom komentuje w formie homiletycznej cały zbiór listów pawłowych. W tym względzie objawia się geniusz Chryzostoma, który z precyzją wydobywa z tekstów Apostoła nieskończoną ilość tematów i elementów o charakterze moralistycznym i parenetycznym. Gdy jednak idzie o ich aspekty historyczne i doktrynalne, ich jakoś odbiega od innych przedstawicieli Szkoły Antiocheńskiej. W homiliach na listy pawłowe można również zauważyć, że jego wrażliwość na szczegóły, jest ukierunkowana przede wszystkim na wyeksponowanie ich treści pastoralnych [Simonetti, 2000, s. 190-191].

9. Podsumowanie

Interpretacja świętych tekstów – a szczególnie Biblii – od samego początku związana była z pewnymi trudnościami interpretacyjnymi, od których nie jest wolna również współczesna hermeneutyka biblijna. Przyjrzenie się pewnym kwestiom spornym związanym z interpretacją Pisma Świętego, pozwala nam z większym szacunkiem spojrzeć na swoisty trud egzegetyczny, którego na przestrzeni wieków podejmowały się poszczególne szkoły, które najczęściej w dobrej wierze pragnęły interpretować poszczególne teksty wchodzące w zakres Biblii. Na podstawie metody obranej przez Szkołę Antiocheńską oraz Szkołę Aleksandryjską, jesteśmy w stanie stwierdzić, która z nich przyniesie większe dobro duchowe dla wszystkich osób, które będą czytały i interpretowały słowo Boże. Jan Chryzostom, jako przedstawiciel egzegetycznej Szkoły Antiocheńskiej pozostanie wzorem interpretacji świętych tekstów w duchu literalnym i typologicznym, a jego homilie z pewnością niejednokrotnie będą poddawane analizie pod kątem egzegezy biblijnej. Należy zatem przypuszczać, że niniejszy artykuł będzie stanowił inspirację dla teologów biblijnych oraz homiletów w dalszych badaniach z tej dziedziny.

Bibliografia

1. Homerski J.(1985). *Egzegeza biblijna*, W: Encyklopedia katolicka. T. IV, 710. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
2. Kołosowski T. (2003). „Święty Jan Chryzostom: portret kaznodziei-duszpasterza”, *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 19, s. 397-409.
3. Langkammer H. (1985). *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna*, W: Encyklopedia katolicka. T. I, 347-348. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
4. Langkammer H. (1985). *Antiocheńska szkoła egzegetyczna*, w: Encyklopedia katolicka. T. I, 647. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
5. Pellegrino M. (1938). *Introduzione*, W: *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, Sienna: Ezio Cantagalli.
6. Pietras H. (2007). *Początki teologii Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
7. Romaniuk K. (1985). *Alegoria*, W: Encyklopedia katolicka. T. I, 322. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
8. Sawicki S. (1985). *Alegoria*, W: Encyklopedia katolicka. T. I, 322. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
9. Simonetti M. (2000). *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Kraków: Wydawnictwo WAM.

10. Sokrates Scholastyk. (1986). *Historia Kościoła*, tłum. Kazikowski S. J., Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, (dalej: HE).
11. Starowieyski M. (red.). (2018). *Euzebiusz, bp Emezy, W: Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
12. Szczur P. (2008). *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

16. ZWIĄZEK DOŚWIADCZENIA PIĘKNA U SIMONE WEIL I DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO U MISTRZA ECKHARTA ORAZ OBRAZ BOGA, KTÓRY WYNIKA Z TYCH DOŚWIADCZEŃ

mgr-lic. Sebastian Szajda

Instytut Nauk Teologicznych

Uniwersytet Opolski

E-mail: sebszajda@gmail.com

1. Wprowadzenie

To, na co wskazywał już św. Tomasz (1225-1274) a potem rozwinął Mistrz Eckhart (1260-1328) i podjął Bernhard Welte (1906-1983), przez Simone Weil (1909-1943), jest ukazane jako obecne w doświadczeniu piękna. Chodzi o te elementy doświadczenia, które są u podstaw doświadczenia mistycznego (tworząc dla możliwości jego wystąpienia odpowiednie warunki) i które również występują w przebiegu tego rodzaju doświadczenia religijnego¹. Opisują je dwa kluczowe pojęcia: *Abgeschiedenheit*, które oznacza

(...) proces odrywania się i pozostawiania wszystkiego, co może wiązać ludzkiego ducha², oraz pojęcie nicości, które

(...) wyprowadza nas poza wszelką kategoryalność – również transcendentną³.

W doświadczeniu mistycznym bowiem, które przynajmniej w pewnym stopniu jest bezpośrednim doświadczeniem Boga,

Porzucone zostaje wszystko, co człowiek może sobie wyobrazić lub przedstawić, porzucony zostaje również świat wszelkiej rozporządzalnej pojęciowości⁴.

Człowiek, który w naturalny sposób jest otwarty na doświadczenie Boga, może jednak zostać zamknięty („związany”) w sferze emocjonalnej, intelektualnej lub pożądliwej⁵. Postawa *Abgeschiedenheit* oznacza natomiast takie otwarcie, w którym

(...) duch ludzki wolny jest od jakichkolwiek ograniczających go określeń. Jest niczym nieograniczona nicość, niczym niezmacona jasność⁶.

Według tego, co jest zawarte w tekstach Eckharta

W tej postawie (...) dusza znajduje dostęp do swej podstawy, do „iskierki duszy”. Tutaj odkrywa Boga⁷.

Analiza myśli S. Weil wykorzystana w artykule pochodzi głównie z artykułu G. Haeffnera, *Simone Weils „Gottesbeweis” aus der Erfahrung des Schönen*⁸, natomiast

¹ Zob. J. PIECUCH, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004.

² *Tamże*, s. 485.

³ *Tamże*.

⁴ Zob. *Tamże*.

⁵ Por. *Tamże*.

⁶ *Tamże*, s. 485-486.

⁷ *Tamże*, s.486.

nowatorskie jest ujęcie porównawcze myśli S. Weil z myślą Mistrza Eckharta. S. Weil przedstawiając doświadczenie piękna, pokazuje, że wprowadza ono właśnie w taką postawę, którą Eckhart określa pojęciem *Abgeschiedenheit*, chociaż ona sama takiego terminu nie używa. Wskazuje jednak na nie, pokazując, w jaki sposób doświadczenie piękna uwalnia ducha z pozostawania zamkniętym w sferze czysto emocjonalnej albo intelektualnej. W końcu S. Weil uzasadnia, że prawdziwe doświadczenie piękna również nie pozwala zatrzymać się w sferze pożądlwej⁹. Wykazuje też, że doświadczenie piękna prowadzi do takiego przekroczenia porządku pojęć-kategorii, które charakterystyczne jest dla doświadczenia „nicości”. Ta droga, którą opisuje S. Weil, prowadzi więc wprost od doświadczenia piękna do takiego doświadczenia Boga, jakie właściwe jest dla mistyki rozumianej jako spotkanie z Bogiem w możliwie największym stopniu wypełnienia intencji świadomości religijnej. W ten sposób, posługując się innymi pojęciami niż Eckhart, S. Weil mówi o tych samych elementach, które są związane z mistycznym doświadczeniem Boga, wyprowadzając je, i to jest jej zasługą, z estetycznego doświadczenia piękna (a przynajmniej wychodząc od pojedynczego estetycznego doświadczenia piękna).

2. Analiza doświadczenia piękna według Simone Weil w kontekście doświadczenia mistycznego według Mistrza Eckharta

Jeżeli więc, chociaż nie dzieje się to często, doświadczenie piękna stanie się udziałem człowieka, wprowadza ono w postawę, którą Eckhart określił pojęciem *Abgeschiedenheit*. Oznacza ono przekroczenie sfery emocjonalnej, intelektualnej i pożądlwej w naturalnym otwarciu człowieka na doświadczenie Boga. W takiej postawie dopiero możliwe staje się poznanie poprzedzone przez miłość, które oznacza wiarę. Według S. Weil, doświadczane piękno wskazuje na istnienie Boga przez pragnienie dobra, które ono wzbudza, a którego nic nie może zaspokoić, tylko Bóg¹⁰. Kiedy już człowiek przez wiarę przyjmie istnienie Boga-Stwórcy, doświadczenie piękna objawia mu, jaka jest natura Boga. Obraz Boga, który wypływa z doświadczenia piękna, jest bliski temu, jaki staje się dostępny dla człowieka w doświadczeniu „nicości” opisywanym przez Eckharta i B. Weltego. W doświadczeniu piękna Bóg ukazuje się jako Ten, który przekracza wszelkie pojęcia i dostępne rozumowi kategorie. Bóg objawia się jako

(...) rzeczywistość (...), która rozsadza granice osobowego w nieosobowe lub ponadosobowe¹¹.

Wskazuje na to piękno świata, który jest dziełem Boga-Stwórcy i jednocześnie twórcza działalność człowieka, której owocem jest dzieło sztuki najwyższej klasy, a która jest „naśladowaniem” Bożego stwarzania. To „naśladowanie” stwarzania jest możliwe, ponieważ, jak twierdzi S. Weil, u źródeł powstania wielkiego dzieła sztuki jest spojrzenie na świat

⁸ G. HAEFFNER, *Simone Weils „Gottesbeweis” aus der Erfahrung des Schönen*, „Theologie und Philosophie” 70(1995), s. 526-542

⁹ *Zob. Tamże.*

¹⁰ *Tamże*, s. 542.

¹¹ G. HAEFFNER, *art. cyt.*, s. 537: „Von der Vollkommenheit seines Werkes her muß Gott folglich als eine Wirklichkeit gedacht werden, die die Grenzen des Personalen ins Im- oder Überpersonale sprengt“. Tłum. z j. niemieckiego: Anna Mickiewicz [=AM].

„oczami Boga”, tzn. widzenie świata takim, jakim go widzi Bóg. Wskazuje na to wielkie malarstwo, które

(...) sprawia wrażenie, że Bóg jest w kontakcie z pewnym punktem widzenia na świat, z pewną perspektywą, przy czym ani malarz, ani oglądający obraz nie są tu obecni w taki sposób, który zakłócałby *vis à vis*. Stąd ta cisza w wielkim malarstwie¹².

To „wrażenie” wynika natomiast z tego, że:

Sztuka jest podejmowaniem wysiłku, aby z ukształtowanego przez człowieka, skończonego „kwantu” materii zrobić obraz nieskończonego piękna wszechświata¹³.

Dlatego Haeffner, kiedy komentuje myśl S. Weil, może powiedzieć, że:

(...) tworzenie wielkiej sztuki jest możliwe tylko wtedy, jeśli artysta miał realny kontakt z pięknem świata¹⁴.

Jest to zrozumiałe przy uwzględnieniu słów S. Weil, w których twierdzi ona, że wszechświat, który jest dziełem Boga-Stwórcy:

(...) jest tak piękny, jak byłoby doskonałe dzieło sztuki, gdyby istniało takie, które by zasłużyło na to miano¹⁵.

Dzieło sztuki, którego tworzenie jest naśladowaniem Bożego stwarzania, jest w swej istocie w pewien szczególny sposób „anonimowe”, chociaż ma swojego twórcę w osobie artysty. „Anonimowość” dzieła sztuki oznacza mianowicie, że przekracza ono swoją wielkością to, co mógł, tworząc je, zaplanować jego twórca. Wyraża się ona natomiast w tym, że nie jest potrzebny twórca, aby je wyjaśnić, ponieważ ono samo się wyjaśnia. Nie jest potrzebne jego nazwisko, aby doświadczyć piękna ani nie jest potrzebne poznanie jego biografii. Anonimowość oznacza w końcu, że dzieło ostatecznie nie wskazuje przez doświadczone piękno na tego, który je wytworzył. Znaczy to, że można doświadczać piękna, a nigdy nie dowiedzieć się, kto jest twórcą dzieła. Poznanie twórcy nie jest konieczne dla doświadczenia piękna:

Doskonałe dzieło (...) jest takie, że (...) ono wystarcza samo w sobie. Aby zrozumieć je w tym, co ono chce „powiedzieć”, nie jest konieczna żadna informacja o zamiarach, biografii itd. artysty. Do osiągnięcia wielkiego dzieła należy w końcu także to, że ono nie powstało wskutek zamierzonych, przemyślanych planów, ale z inspiracji; że artysta może zejść na dalszy plan wobec swojego dzieła, ponieważ czuje, że ono zawiera więcej, niż on sam (mógł w nie włożyć, i że ono w taki sposób znaczy więcej, niż artysta, wyjaśniając, mógłby na ten temat powiedzieć. W odniesieniu do interpretacji dzieła sztuki artysta nie ma bardziej

¹² *Tamże*, s. 534: „Die große Malerei macht den Eindruck, daß Gott mit einem Gesichtspunkt auf die Welt, mit einer Perspektive in Kontakt ist, wobei weder der Maler noch der Betrachter des Bildes so da sind, daß sie das Gegenüber (...) stören. Daher die Stille in der großen Malerei”. Tłum. AM.

¹³ *Tamże*, s. 532: „Die Kunst ist das Bemühen, aus einem vom Menschen gestalteten endlichen Quantum Materie ein Bild der unendlichen Schönheit des Weltganzen zu machen“. Tłum. AM.

¹⁴ *Tamże*: „(...) ist das Schaffen „großer“ Kunst nur möglich, wenn der Künstler einen realen Kontakt mit der Schönheit der Welt gehabt hat“. Tłum. AM.

¹⁵ *Tamże*, s. 533: „Das Weltall ist so schön, wie es ein vollkommenes Kunstwerk wäre, wenn es eines geben könnte, das diesen Namen verdiente“. Tłum. AM.

uprzywilejowanej pozycji niż ktokolwiek inny, kto jest zdolny uchwycić wielkość dzieła sztuki¹⁶.

W tym sensie również z porządku świata, jako stworzenia Boga, nie wynika wprost istnienie Boga, jako Twórcy świata,

(...), który na sposób technika (zegarmistrza itd.) z elementów konstruuje produkt z zamysłem określonego wykorzystania¹⁷.

S. Weil odcina się od tego, co jest treścią typowych dowodów na istnienie Boga z porządku świata¹⁸. W związku z tą „anonimowością” dzieła (sztuki, natury), S. Weil mówi o zanikaniu „ja” (jako osoby):

W doświadczeniu piękna dokonuje się zatem jakaś forma zanikania [Ent-werdung] „ja”¹⁹.

Przez to zanikanie (Ent-werdung) osoby artysty (w wypadku dzieła sztuki) czy też Boga „ujętego” w kategorię osoby (w przypadku natury), piękno sztuki i natury wskazuje na Tego, który wykracza poza kategorie dostępne rozumowi. W ten bowiem sposób przez to znikanie „ja”

(...) dzieło sztuki albo natury staje się manifestacją stwórczej obecności Boga²⁰.

Według S. Weil, w związku ze spełnieniem właściwym dla dzieła sztuki, można mówić o przekraczaniu jego osobowego wymiaru. Chodzi o to, że jeżeli dzieło jest naprawdę najwyższej klasy, to zawsze ma ten moment anonimowości, który jest przekroczeniem wymiaru osobowego. G. Haeffner pisze o tym w następujący sposób:

Doskonałe dzieło sztuki w swej anonimowości sprawia wrażenie produktu samoorganizacji, tj. mimo jego sztuczności, nie jest ono sztucznie wytworzone, ale jest w jakiś naturalny sposób zrozumiałe samo przez się²¹.

¹⁶ *Tamże*, s. 531-532: „Ein vollkommenes Werk (...) ist so, daß es (...) genügt sich selbst. Um es in dem, was es „sagen“ will, zu verstehen, ist keinerlei Information über die Absichten, die Biographie usw. des Künstlers notwendig. Zum Gelingen eines großen Werks gehört folglich auch, daß dieses nicht aus willkürlichem Planen, sondern aus einer Inspiration hervorgegangen ist; daß der Künstler hinter sein Werk zurücktreten kann, weil er spürt, daß dieses mehr enthält, als was er in es hineinlegen konnte, und daß es so auch mehr bedeutet, als was er deutlich dazu sagen könnte; in bezug auf die Deutung des Kunstwerks hat der Künstler keine privilegiertere Position als jeder andere, der fähig ist, die Größe des Kunstwerks zu erfassen“. Tłum. AM.

¹⁷ *Tamże*, s. 536-537: „(...) der nach der Art eines Technikers (Uhrmachers usw.) Elemente zu einem Produkt zusammenfügt, das für einen bestimmten Zweck (Gebrauch) gedacht ist“. Tłum. AM.

¹⁸ *Tamże*, s. 537: „(...) der Gottesbeweis aus der <Ordnung> der Welt (...), von dem sich Weil absetzt“; por. *Tamże*, s. 527: „(...) in einen Bezug zu dem Argument für die Existenz Gottes aus der Ordnung der Welt. Dieses Argument hält sie, in der Form, in der es <gewöhnlich> vorgetragen wird, für jämmerlich (...)“. Tłum. AM: „Ten argument, uważa ona, w tej formie, w jakiej jest on <normalnie> przedstawiany jako żaloszny (mizerny)”.

¹⁹ *Tamże*, s. 539: „In der Erfahrung des Schönen vollzieht sich also eine Ent-werdung des Ich, durch die vermittelt das große Kunstwerk oder die Natur zu einer Manifestation der schöpferischen Gegenwart Gottes wird, die im freiwilligen Rückzug in die Abwesenheit zugunsten der Anwesenheit des Endlichen besteht (...)“. Tłum. AM.

²⁰ *Tamże*: „(...) das große Kunstwerk oder die Natur zu einer Manifestation der schöpferischen Gegenwart Gottes wird (...)“. Tłum. AM.

²¹ *Tamże*, s. 532: „Das vollkommene Kunstwerk mutet, in seiner <Anonymität>, also wie das Produkt einer Selbstorganisation an; es ist, trotz seiner Künstlichkeit, nicht gekünstelt, sondern gewissermaßen von einer natürlichen Selbstverständlichkeit“. Tłum. AM.

Przeciwnie, jeżeli nie jest doskonałe, wskazuje na „pragnienie”, które nie zostało zrealizowane:

Nie do końca udane dzieło sztuki wskazuje w wielu miejscach na pragnienie, które nie mogło przyjąć postaci możliwości, ponieważ, aby [je] zrozumieć (...) trzeba zapytać artystę: co chciałeś przez to wyrazić?²²

Dlatego G. Haeffner, komentując myśl S. Weil, może powiedzieć, że

w świetle analogii do istotnie anonimowego piękna dzieła sztuki najwyższej klasy, którego wytwarzanie ukazuje się później odwrotnie – jako „naśladowanie” boskiego wytwarzania, [dlatego] stworzycielską rzeczywistość Boga można określić jedynie jako zarazem osobową i nieosobową, albo, jeśli używa się tych słów w dosłownym, nawzajem wykluczającym się sensie, jako ani osobową, ani nieosobową²³.

Ta manifestacja będąca objawieniem obecności Boga, która związana jest z *Ent-werdung* „ja”, i która wskazuje na stworzycielską obecność Boga jako przekraczającą kategorie osobowe, polega na

(...) dobrowolnym wycofaniu się w nieobecność na korzyść obecności Nieskończonego²⁴.

Dla opisanie, czym jest rzeczywistość tej nieobecności, Weil posługuje się obrazem „ciszy”:

Ta cisza (...) nie jest nieobecnością tonów, ale obecnością pozytywnego odczucia, które napędza nie tylko nieskończoność zwykłej przestrzeni odbiorczej, ale dwukrotnie-trzykrotnie zwiększoną nieskończoność możliwości odbioru²⁵.

„Cisza” związana z nieobecnością, wyrażającą się w znikaniu „ja” (osoby), która jest doświadczeniem wypływającym z doświadczenia piękna, pozwala na doświadczenie Boga bezpośrednio, poza systemem pojęć, które nigdy nie wyrażają Boga w sposób adekwatny.

²² Tamże, s. 531: „Ein nicht recht, gelungenes Kunstwerk verweist an mehreren Stellen auf ein Wollen, das sich nicht ins Können überführen konnte; denn, um diese Tatsachen zu verstehen, muß man den Künstler fragen: Was wolltest du damit ausdrücken?” Tłum. AM.

²³ Tamże, s. 537: „(...) Versteht man die Schönheit der Welt als eines Schöpfungswerks – im Lichte der Analogie zur wesenhaft <anonymen> Schönheit der erstklassigen Kunstwerke, deren Hervorbringen umgekehrt dann als eine „Nachahmung“ des göttlichen Hervorbringens erscheint, dann kann man Gottes schöpferische Wirklichkeit nur als zugleich personal und impersonal bezeichnen, oder, wenn man diese Worte im strengen, gegenseitig sich ausschließenden Sinne gebraucht, als weder personal noch impersonal“. Tłum. AM.

²⁴ Tamże, s. 539: „In der Erfahrung des Schönen vollzieht sich also eine Ent-werdung des Ich durch die vermittelt das große Kunstwerk oder die Natur zu einer Manifestation der schöpferischen Gegenwart Gottes wird, die im freiwilligen Rückzug in die Abwesenheit zugunsten der Anwesenheit des Endlichen besteht (...)“. Tłum. AM.

²⁵ Tamże: „Für diese Abwesenheit, die kein bloßes Fehlen, sondern höchste Positivität ist, hat Weil gern das Bild der Stille, das wir schon im Zusammenhang mit der <großen Malerei> kennengelernt haben (...). Die <Stille>, um die es sich hier handelt, ist nicht eine Abwesenheit von Tönen, sondern der Gegenstand einer positiven Empfindung, die nicht nur die Unendlichkeit, des gewöhnlichen Wahrnehmungsraumes erfüllt, sondern eine ums Zwei- oder Dreifache potenzierte Unendlichkeit der Empfänglichkeit. Es ist die <Stille>, die die Transzendenz des direkt nicht erfahrbaren absoluten Guten über das erfahrbare Schöne ausmacht. Es ist diese <Stille>, die durch die musikalische Tonfolge bzw. durch das malerische Gefüge von Farben und Formen <nachgeahmt> wird (...), in einer <Nachahmung>, die keine Eins-zu-eins-Relationen enthält und deshalb nicht als die absichtliche Orientierung an einem nur <abzukupfernden> Vorbild verstanden werden darf“. Tłum. AM.

To jest ta „cisza”, która stanowi transcendencję bezpośrednio niepoznawalnego, absolutnego Dobra poprzez doświadczalne piękno²⁶.

W tym doświadczeniu „obecność Nieskończonego”, „absolutnego Dobra” jawi się jako przekraczająca kategorię osoby. S. Weil w liście do zakonnika, tłumacząc, w jaki sposób rozumie ona to rozsadzenie granic bycia osobą, które właściwe jest dla Boga, pisze tak:

Bóg jest nieosobowy w tym sensie, że Jego nieskończenie tajemniczy sposób bycia osobą różni się nieskończenie od ludzkiego sposobu. Tę tajemnicę można uchwycić tylko przez to, że się ją ogarnie jak przy pomocy dwóch cęgów, przy pomocy tych dwóch przeciwstawnych pojęć, które tutaj, na ziemi, są między sobą sprzeczne, a tylko w Bogu łączą się... Święci, których duchowość stoi na najwyższym poziomie, jak Jan od Krzyża, uchwycili osobową i nieosobową stronę Boga jednocześnie i z jednaką siłą. Mniej zaawansowane dusze kierują swą uwagę i wiarę przede wszystkim albo wyłącznie na jedną z dwóch stron. ...Ponieważ jednak na zachodzie słowo „Bóg” zazwyczaj oznacza osobę, ludzie, których uwaga, wiara i miłość niemal wyłącznie są skierowane na nieosobową stronę Boga, mogą uważać siebie za ateistów, mimo, że jednak w ich duszy mieszka ponadnaturalna miłość²⁷.

W ten sposób S. Weil pokazuje, w jakim sensie doświadczenie piękna pozwala na bezpośrednie doświadczenie Boga jako Tego, który przekracza kategorie dostępne dla rozumu. Dzieje się to poprzez wprowadzenie przez doświadczane piękno w doświadczenie „ciszy”. To doświadczenie, o którym pisze S. Weil, jest bliskie doświadczeniu nicości Eckharta (który zresztą też posługiwał się pojęciem ciszy na opisanie postawy *Abgeschiedenheit*!). Jest to rodzaj doświadczenia nadnaturalnego, w którym udziałem staje się doświadczenie Boga.

S. Weil wykazuje, że doświadczenie piękna (sztuki, natury) sugeruje taki obraz natury Boga, który jest zgodny ze świadectwami mistyków chrześcijańskich. Tym samym pokazuje, że otwarcie na doświadczenie estetyczne może doprowadzić do tego, co jest doświadczeniem mistycznym. Estetyczne doświadczenie piękna zawiera więc w sobie takie otwarcie na rzeczywistość religijną, nadprzyrodzoną, które w niektórych przypadkach może doprowadzić do wypełnienia intencji świadomości religijnej w sposób właściwy dla doświadczenia mistycznego. Weil pokazuje, w jaki sposób to doświadczenie otwartości na Boga jest niejako „zawarte” w doświadczeniu estetycznym. Jest to możliwe, ponieważ, jak mówi:

²⁶ *Tamże*: „Es ist die <Stille>, die die Transzendenz des direkt nicht erfahrbaren absoluten Guten über das erfahrbare Schöne ausmacht“. Tłum. AM.

²⁷ *Tamże*, s. 537-538: „Gott ist impersonal in dem Sinne, daß seine unendlich geheimnisvolle Weise, Person zu sein, sich unendlich von der menschlichen Weise unterscheidet. Man kann dieses Geheimnis nur dadurch erfassen, daß man es, wie mit zwei Zangen, mit Hilfe dieser beiden gegensätzlichen Begriffe umfaßt, die hier unten miteinander unverträglich sind und nur in Gott zusammengehen. ... Spirituell sehr hochstehende Heilige, wie Johannes vom Kreuz, haben die personale und die impersonale Seite Gottes zugleich und mit gleicher Kraft erfaßt. Weniger fortgeschrittene Seelen richten ihre Aufmerksamkeit und ihren Glauben vor allem oder gar ausschließlich auf eine der beiden Seiten. ... Da nun aber im Abendland das Wort ‚Gott‘ für gewöhnlich eine Person bezeichnet, können Menschen, deren Aufmerksamkeit, Glaube und Liebe fast ausschließlich auf die impersonale Seite Gottes gerichtet sind, sich selbst für Atheisten halten, obwohl doch in ihrer Seele die übernatürliche Liebe wohnt“. Tłum. AM.

(...) Bóg, jako czysta dobroć jest uchwytany w dwóch rodzajach odbłasku: pierwszy jest pojęciem dobra w naszej duszy, drugi jest pięknem świata²⁸.

Piękno natomiast, które ma swoje źródło w dziele sztuki, jest możliwe wówczas, gdy przez swą względną doskonałość przybliża się ono do piękna świata i w ten sposób też może prowadzić do odkrywania obecności Boga, który przekracza kategorie rozumu i pojęcie osoby:

S. Weil odczuwa (...) względną doskonałość dzieła sztuki jako przybliżenie do doskonałości pięknej, naznaczonej wewnętrzną koniecznością natury²⁹.

S. Weil wyraźnie stwierdza, że doświadczenie piękna jest darem, a w związku z tym nie można go samemu „wyprodukować”, a nawet w jakikolwiek sposób „zaaranżować” czy spowodować, jak tylko przez taką uwagę świadomości i taką jej otwartość, która stanowi warunek możliwości przyjęcia daru (łaski) takiego doświadczenia, a która związana jest ze szczególną „tęsknotą”:

Człowiek nie może aktywnie zbliżyć się do tego „dobra” inaczej, jak tylko poprzez tęsknotę za tym boskim dobrem; które jest konstytutywne dla naszego istnienia³⁰.

Ma to swoje uzasadnienie w chrześcijańskim rozumieniu religii jako relacji, w której to Bóg jest Tym, który ją rozpoczyna (wychodzi naprzeciw) i zawsze jest u jej źródeł, natomiast człowiek przyjmuje ją w postawie otwartości na dar. To, że człowiek może spotykać Boga, jest możliwe dlatego, że Bóg pierwszy spotyka człowieka:

W pewnym momencie spostrzegamy, że to nie my spotykamy Boga, ale jesteśmy spotkani przez Niego. Ten moment trzeba chyba uznać za pierwszy krok w nowe doświadczenie religijne, krok wprowadzający nas w doświadczenie mistyczne³¹.

Właśnie to ma na myśli S. Weil, kiedy stwierdza, że:

nie jest zadaniem człowieka zbliżyć się do Boga, ale sprawą Boga jest zbliżyć się do człowieka. Człowiek musi tylko przyglądać się i czekać³².

3. Podsumowanie

Przez przekroczenie sfery emocjonalnej, intelektualnej i poządlowej doświadczenie piękna wprowadza w postawę podobną do tej jaką opisywał Mistrz Eckhart pojęciem *Abgeschiedenheit*. Oznacza ono takie otwarcie człowieka, które pozwala na doświadczenie Boga. Według S. Weil doświadczenie piękna wprowadza w doświadczenie „ciszy”, w którym możliwe staje się odkrycie obrazu Boga, Jego natury. Jest to takie doświadczenie, które nie

²⁸ *Tamże*, s. 540: „(...) Gott als „reine Güte ist in zwei Arten von Widerschein faßbar: der eine ist der Begriff des Guten in unserer Seele, der andere ist die Schönheit der Welt“. Tłum. AM.

²⁹ *Tamże*, s. 532: „S. Weil empfindet (...) die (relative) Vollkommenheit eines Kunstwerks als eine Annäherung an die Vollkommenheit der schönen, von innerer Notwendigkeit geprägten *Natur*“. Tłum. AM.

³⁰ *Tamże*, s. 540: „Ungeachtet der Sehnsucht nach dem göttlichen Guten, das für unser menschliches Wesen konstitutiv ist, können wir auf <das Gute> nicht aktiv zugehen“. Tłum. AM.

³¹ W. SŁOMKA, *Religijne doświadczenie alfa i omega naszej drogi ku Bogu*, w: W. SŁOMKA (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, s. 134.

³² G. HAEFFNER, *art. cyt.*, s. 540: „Es ist nicht Sache des Menschen, auf Gott zuzugehen, sondern Sache Gottes, auf ihn zuzugehen. Der Mensch muß nur zusehen und warten (...)“. Tłum. AM.

pozwała na ograniczenie Boga pojęciami. Te ostatnie zawsze są nieadekwatne, dlatego że Bóg objawia się przez doświadczenie piękna jako przekraczający pojęcie osoby. To przekonanie bliskie jest również doświadczeniu „nicości”, które opisuje Eckhart. Takie pełne i prawdziwe doświadczenie piękna, w którym możliwe staje się doświadczenie mistyczne, jest związane z najgłębszym stopniem pozytywnego przewyciężenia zarówno estetyki jak i metafizyki (tej jej formy, która sama już jest przekroczeniem estetyki)³³. Ostatecznie nie jest ono nigdy do końca zasługą człowieka. Człowiek może jedynie być otwarty na takie doświadczenie piękna, podobnie jak może jedynie żyć w postawie, w której możliwe staje się nadnaturalne doświadczenie Boga. W tym doświadczeniu bowiem

Człowiek dotyka (...) samej rzeczywistości i wierzy już nie tylko „z drugiej ręki”³⁴.

Takie doświadczenie Boga jest zawsze łaską, czyli darem, którego nie da się samemu „wyprodukować”. Istotne jest również to, że, choć wszystkie stopnie religijnego doświadczenia prowadzą do tego doświadczenia, które jest bezpośrednie, to jednak trzeba pamiętać, o tym, o czym przypomina J. Ratzinger, kiedy stwierdza, że w ziemskim życiu chrześcijanina bezpośrednie doświadczenie Boga nie jest celem samym w sobie:

Oczywiście, za Bernardem z Clairvaux i wielkimi mistycznymi nauczycielami wszechczasów, będziemy musieli powtórzyć, że coś takiego może być tylko „krótkim momentem, rzadkim experimentum”. W tym życiu pozostaje tylko zaczątkową antycypacją i w żadnym razie nie może się stać celem samym w sobie. Wtedy bowiem wiara zamiast przekraczaniem samego siebie byłaby delektowaniem się samym sobą i w ten sposób rozmijałaby się ze swoją istotą. Momentami takimi rządzi prawo doświadczenia z góry Tabor: nie są one czymś trwałym, lecz tylko pokrzepieniem, umocnieniem (...) ³⁵.

Wynika z tego, że życie chrześcijanina jest przede wszystkim związane z wiarą w jej naturalnej postaci. Może ona „rozpocząć się” za pośrednictwem doświadczonego piękna, a potem być pogłębiania we właściwych aktach religijnych. Dla tych ostatnich doświadczenie piękna też nie jest obojętne, wręcz przeciwnie jest bardzo potrzebne i może być wielką pomocą dla człowieka wierzącego w pogłębianiu relacji religijnej.

Można zatem powiedzieć, parafrazując powyższe słowa Kardynała, że w tym życiu doświadczenie piękna w swojej najgłębszej postaci, które pozwala na „dotknięcie” rzeczywistości, również rzeczywistości Boga, a jednocześnie radykalnie przekracza dostępne rozumowi pojęcia, może być tylko „rzadkim experimentum”, „krótkim momentem”, antycypacją tego poznania, jakie właściwe będzie dla człowieka w wieczności, w tym co jest określane jako *visio beatifica*.

Bibliografia:

1. HAEFFNER G., *Simone Weils „Gottesbeweis” aus der Erfahrung des Schönen*, „Theologie und Philosophie“ 70(1995), s. 526-542.
2. PIECUCH J., *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004.

³³ Por. J. PIECUCH, *Od estetyki do etyki*, s. 204.

³⁴ J. RATZINGER, *Doświadczenie a wiara*, tłum. J. Zychowicz, „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 11(1991) nr 2 (62), s. 12.

³⁵ *Tamże*.

3. PIECUCH J., *Od estetyki do etyki*, w: S. GAJDA, H. SOBECZKO (red.), *Człowiek – dzieło – „sacrum”*, Opole 1998, s. 201-207.
4. RATZINGER J., *Doświadczenie a wiara*, tłum. J. Zychowicz, „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 11(1991) nr 2 (62), s. 3-16.
5. SŁOMKA W., *Religijne doświadczenie alfą i omegą naszej drogi ku Bogu*, w: W. SŁOMKA (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986.

17. MOŻLIWOŚĆ ARGUMENTACJI ZA ISTNIENIEM BOGA Z METAFIZYCZNEGO DOŚWIADCZENIA PIĘKNA

mgr-lic. Sebastian Szajda

Instytut Nauk Teologicznych

Uniwersytet Opolski

E-mail: sebszajda@gmail.com

1. Wprowadzenie

Odmiernym od czysto estetycznego - zmysłowego, sposobem doświadczania rzeczywistości, jest doświadczenie metafizyczne. Sama nazwa „meta-fizyczne” wskazuje na coś „ponad” sferą zmysłową, co przekracza fizyczną, fizykalną warstwę rzeczywistości. Doświadczenie estetyczne może poprzez proces anestetyki pozytywnej prowadzić do takiego odmiennego sposobu doświadczania rzeczywistości, który przekracza to, co jest dostępne dla zmysłów¹. Doświadczenie metafizyczne może jednak nie być związane wprost z doświadczeniem estetycznym. Mimo to, na podstawie dorobku historii filozofii można ustalić względną „jedność doświadczenia filozoficznego” (sformułowanie E. Gilsona). Jak to jest możliwe, skoro prawdą jest, że nazwa „doświadczenie” tak szeroko dzisiaj używana, ma wiele różnorodnych desygnatów? Tak przynajmniej możemy przypuszczać, słysząc o „doświadczeniu istnienia”, „doświadczeniu metafizycznym”, a także „doświadczeniu dobra (lub zła)”, „doświadczeniu życia”, „doświadczeniu Boga” (m.in. u K. Tarnowskiego), „doświadczeniu egzystencjalnej kruchości istnienia” czy o „doświadczeniu transcendencji własnego Ja” (w pracach Z.J. Zdybickiej). Odpowiedzi na postawione pytanie można udzielić poprzez ukazanie struktury doświadczenia metafizycznego².

2. Struktura doświadczenia metafizycznego

Różni autorzy, wśród których znaczące dokonania ma K. Albert, badali przemiany rozumienia tego, co kryje się pod nazwą „doświadczenie”³. Zwrócili oni uwagę (już po dokonaniu reinterpretacji historii filozofii) na to, że jedność pojęcia doświadczenia opiera się na przedmiocie materialnym doświadczenia, natomiast różnorodność sposobów rozumienia tego pojęcia ma swoją podstawę w przedmiocie formalnym. Zasadniczo, kiedy filozofowie mówili o doświadczeniu, chodziło im zawsze o taką czynność poznawczą, której przedmiotem był byt (przedmiot materialny). Różnił się jednak sposób podejścia do poznawanego bytu, aspekt w jakim był rozpatrywany (czyli przedmiot formalny). Oprócz tych dwóch elementów składających się na podstawowe doświadczenie filozoficzne, istnieją jeszcze inne, podmiotowe, które umożliwiają przejście od pierwszego (czyli od bytu) do drugiego (a więc do ujęcia bytu w konkretnym aspekcie).

¹ Zob. S. SZAJDA, *Doświadczenie estetyczne według Romana Ingardena jako przykład anestetyki pozytywnej*, w: M. BOGUSZ, A. PIOTROWSKA-PUCHAŁA, M. WOJCIESZAK (red.), *Poszerzamy Horyzonty Tom XXI, cz. II*, Słupsk 2020, s. 35-41; J. PIECUCH, *Od estetyki do etyki*, w: S. GAJDA, H.J. SOBECZKO (red.), *Człowiek – dzieło – „sacrum”*, Opole 1998, s. 201-207.

² Zob. K. WOLSZA, *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999, s. 47-54.

³ Zob. *Tamże*, s. 111-154.

Jeżeli chodzi o pierwszy element doświadczenia, jakim jest przedmiot formalny, wysuwane są postulaty dotyczące przedmiotu doświadczenia (zwłaszcza gdy jest to przedmiot pozazmysłowy lub ponadzmysłowy), które określając go, mają chronić przed pomyleniem faktycznego przedmiotu doświadczenia filozoficznego od iluzji albo projekcji. Przedmiot zatem ma być dany bezpośrednio i naocznie oraz powinien być „zastawany” przez podmiot jako obecny. Nie ma zgody wśród filozofów co do znaczenia bezpośredniości. W wydaniu najbardziej dosłownym (np. M.A. Krąpiec) oznacza ona brak jakiegokolwiek pośrednictwa. Takie podejście wynika z założenia, że jakikolwiek pośrednik może zniekształcić przedmiot i stać się przez to źródłem błędów. W innych, osłabionych sposobach rozumienia tego postulatu chodzi o to, by ewentualny pośrednik nie był nieprzezroczysty lub by poznanie nie było w jakiś sposób uzależnione od wcześniejszych sądów albo innych rezultatów poznawczych. Jeszcze inni mają na myśli to, by w żaden sposób nie zmieniać czasoprzestrzennej charakterystyki przedmiotu (np. poprzez użycie jakiegoś nieodpowiedniego instrumentu-narzędzia do procesu poznania). Z kolei naoczność w prezentowaniu się przedmiotu podmiotowi

może oznaczać konkretność, spójność tego, co doświadczane (właśnie „zastawanie” przedmiotu) oraz związek ze spostrzeżeniem⁴.

Przedmiot, który przedstawia się w ten sposób, powoduje w podmiocie rozumienie, uchwycenie sensu, a czasami nawet przeżycie pewności (jeżeli tylko prezentację przedmiotu cechował stan oczywistości przedmiotowej).

W historii filozofii można wskazać na trzy paradygmaty, które w pewien sposób porządkują zróżnicowane podejście do rozumienia doświadczenia, mając za kryterium rozróżnienia przedmiot formalny. Pierwszy ma źródło w starożytności, u takich filozofów jak: Tales, Heraklit i Parmenides. Najważniejszym dla nich było doświadczenie jedności bytów. Wyraziło się to w próbach dotarcia do wewnętrznego *logosu*, *arché*. Drugi paradygmat wiąże się z Augustyńskim poszukiwaniem tego, co w bycie jest trwałe, wieczne, niezmiennie⁵. To podejście jest charakterystyczne dla filozofii średniowiecznej. Zaliczyć należy tu m.in. koncepcję św. Tomasza – doświadczenia bytu jako istniejącego. Kolejny paradygmat obecny jest w sposób egzemplaryczny u Kartezjusza, w jego doświadczeniu subiektywności, które miało być czymś w rodzaju bramy otwierającej dostęp do bytu. To doświadczenie bytu poprzez doświadczenie *ego* zostało zdeformowane w idealizmie, dla którego stało się już doświadczeniem tylko subiektywności. Tak o tym pisze K. Wolsza:

Niektóre z tych dróg [chodzi o drogi prowadzące „od fenomenu do fundamentu” – wyrażenie Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio* (nr 83), czyli o to, co jest przejściem od jakiegoś podstawowego doświadczenia bytu, do głębszego jego doświadczenia w jakimś szczególnym aspekcie], znane z historii filozofii, okazały się jednakże ślepyimi zaułkami. Przykładem nieudanej drogi, która miała zaprowadzić do metafizycznego doświadczenia, może być zainicjowany przez Kartezjusza projekt budowania metafizyki opartej na doświadczeniu

⁴ *Tamże*, s. 58.

⁵ Zob. Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, VII, 17, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 155: „Zrozumiałem wreszcie, że ponad moim umysłem poddanym zmienności istnieje nigdy się nie zmieniająca, prawdziwa wieczność prawdy. (...) I oto w chwili wstrząsającego widzenia dusza moja dotarła do tego, co jest. Wtedy wreszcie pojąłem – poprzez rzeczy stworzone – niewidzialne sprawy Twoje”.

własnej jaźni. Doświadczenie to miało bowiem otworzyć drogę do właściwego doświadczenia bytu, a – jak pokazuje historia filozofii prowadząca do metafizycznego idealizmu – drogę tę, wbrew intencjom Kartezjusza, zamknęło⁶.

To, co jako projekt rozpoczął Kartezjusz, a co zostało zaprzepaszczone, próbował potem jeszcze kontynuować w kierunku wyznaczonym przez Kartezjusza M. Heidegger⁷.

Tym, co umożliwia przejście od przedmiotu materialnego do formalnego, są, wspomniane już, elementy podmiotowe doświadczenia. Po pierwsze, chodzi tu o takie przeżycie (można i tu użyć pojęcia doświadczenia w szerokim sensie), które jest swoistym impulsem do dalszego filozofowania. Występuje ono jeszcze przed zadaniem pod adresem przedmiotu specyficznych pytań (które wskazują na aspekt w jakim podchodzi się do niego), czyli czasowo jest wcześniejsze od wyodrębnienia się przedmiotu formalnego⁸. Takim właśnie przeżyciem jest zdziwienie, o którym Arystoteles pisał w *Metafizyce*:

Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować⁹.

Poszczególni filozofowie nazywali ten podmiotowy element, który wprowadza w kolejny etap doświadczenia, używając rozmaitych określeń: W. Weischedel mówił o „radykalnej problematyczności rzeczywistości”, Kartezjusz określał go „szokiem metafizycznym”, K. Jaspers wymieniał „sytuacje graniczne”, Z.J. Zdybicka pisze o „doświadczeniu egzystencjalnej kruchości istnienia”, M. Heidegger natomiast używał określenia „przeżycie trwogi”. Używając sformułowania E. Wolickiej (które przejął m.in. K. Wolsza do analizy podstawowego doświadczenia filozoficznego), można by te wszystkie przeżycia podmiotu określić jako przeżycia „metafizykorodne”¹⁰, albo odwołując się do tytułu publikacji J. Brach-Czajny mówić o „szczelinach istnienia”. Dopiero to doświadczenie podmiotowe wprowadza do właściwego filozofowania, które, jak już zostało to stwierdzone, różni się ze względu na aspekt podejścia do przedmiotu doświadczenia. Tak o tym pisze W. Stróżewski (rozpoczynając w swojej książce *Istnienie i wartość* rozdział poświęcony transcendentaliom i wartościom):

Zdziwienie – źródło filozoficznego niepokoju (...), ma swą najgłębszą podstawę w możliwości wielorakiego doświadczenia rzeczywistości¹¹.

Obok tego, co zostało określone jako przeżycia „metafizykorodne”, innym elementem podmiotowym istotnym dla doświadczenia jest odpowiednie nastawienie podmiotu.

Ostatnim ogniwem, swoistym rozwinięciem i utrwaleniem procesu doświadczenia, jest próba jego językowego ujęcia. Nie jest to łatwe zadanie, ponieważ, jak zauważa E. Wolicka:

[słowa] z trudnością [są] zdolne przechować w swych zobiektywizowanych formach pierwotną dynamikę źródłowego doświadczenia i «mowy wyznania», czyli autentyczność

⁶ K. WOLSZA, dz. cyt., s. 31.

⁷ Tamże, s. 54.

⁸ K.M. WOLSZA, *Zarys teorii podstawowego doświadczenia filozoficznego*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 20; K. WOLSZA, dz. cyt., s. 52-53.

⁹ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 982b, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.

¹⁰ E. WOLICKA, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997, s. 120, cyt. za: K.M. WOLSZA, *Zarys teorii podstawowego doświadczenia filozoficznego*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 20.

¹¹ W. STRÓŻEWSKI, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, s. 11.

świadczenia. Większość pojęć (...) pełni funkcję pojęć-wskaźników raczej niż pojęć-reprezentacji¹².

W tym momencie pomocnym może się okazać wprowadzenie elementów „mistagogicznych” (tak nazywał je K. Rahner). Mają one na celu, przede wszystkim poprzez opis zawierający m.in. sugestywne sformułowania, wprowadzić odbiorcę w opisywane doświadczenie, tak, by on sam stał się podmiotem tego doświadczenia¹³. Niezbędny jest jeszcze jeden element, korygujący powstały opis i tezy wypracowywane przy pomocy doświadczenia. Jednym ze sposobów takiego krytycznego podejścia jest ciągle odwoływanie się do pierwotnego doświadczenia, „sięganie do źródeł”¹⁴, tak, by uchronić się od błędów, które na początku niepozorne, powodują na końcu wielkie nieprawidłowości¹⁵.

3. Doświadczenie istnienia a metafizyczne doświadczenie piękna

Jeżeli szuka się możliwości doświadczenia bytu jako pięknego (w aspekcie piękna), trzeba wpięrsz zapytać o samo doświadczenie bytu. Czym ono jest? I czy w ogóle można mówić o czymś takim, jak doświadczenie bytu? Z analiz przeprowadzonych przez W. Stróżewskiego w artykule *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*¹⁶ jasno wynika, że to, czego doświadczamy nie jest byt jako byt, ale raczej konkretny przedmiot, rzecz. To, co nazywamy bytem jest pojęciem, owocem zdolności intelektu do abstrakcji i separacji, efektem końcowym teoretycznej pracy. Na wytworzenie pojęcia bytu mają jednak wpływ głównie dwa doświadczenia: ejdetyczne doświadczenie istoty i egzystencjalne doświadczenie istnienia. Dopiero synteza wyników tych dwóch doświadczeń prowadzi do powstania na drodze skomplikowanych operacji intelektualnych, pojęcia bytu jako „tego, co jest”. Jak uważa Stróżewski, to, co nazywamy doświadczeniem istoty, zostało filozoficznie bardzo gruntownie zanalizowane. Chodzi tu o szczegółowe rozróżnienia scholastyczne, z których wykształciły się pojęcia: *essentia* i *quidditas*, wnikliwe opisy cech przedmiotów (z podziałem na własności konstytutywne, konsekwtywne i przypadłościowe). Szczytowym osiągnięciem w tej dziedzinie stały się prace współczesnych fenomenologów:

Wydaje się (...), że nastawienie na istotę, choć w ostatecznym przebiegu pełnego doświadczenia fenomenologicznego prowadzić ma przede wszystkim do ujawnienia czystej świadomości, skierowane jest jednak pierwotnie na zewnątrz, a więc ku rzeczom świata, jaki nas otacza, w którym jesteśmy niejako „zanurzeni”¹⁷.

Jednak swój podstawowy sens pojęcie bytu zawdzięcza doświadczeniu istnienia, które zapośredniczone jest w doświadczeniach: „jestem”, „jesteś”, i „jest”. Jeżeli tak jest, to doświadczenie istnienia nie jest bezpośrednie, ale dokonuje się na drodze wieloetapowej przy odpowiednim nastawieniu podmiotu. To zdanie podziela A.B. Stępień, natomiast odmienne

¹² E. WOLICKA, dz. cyt., s. 130; cyt. za: K. WOLSZA, dz. cyt., s. 59.

¹³ Zob. K.M. WOLSZA, *Problem przedmiotowej ważności transcendentalnej argumentacji za istnieniem Boga*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, s. 397-401.

¹⁴ K. WOLSZA, dz. cyt., s. 59.

¹⁵ Por. TOMASZ Z AKWINU, *De ente et essentia. Tekst – przekład – komentarz*, w: M.A. KRĄPIEC, *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 9.

¹⁶ W. STRÓŻEWSKI, *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, „Kwartalnik Filozoficzny” (1996) z. 1, s. 19-30.

¹⁷ *Tamże*, s. 22.

stanowisko reprezentują Gilson i Krąpiec. Ci ostatni uważają doświadczenie istnienia za doświadczenie bezpośrednie, czyli takie, w którym konkret (empiria) i istnienie są doświadczane równocześnie. Pomimo różnic, wspólnym przekonaniem autorów badających doświadczenie istnienia jest to, że nie występuje ono samodzielnie, ale w powiązaniu z doświadczeniem zmysłowym istniejących przedmiotów¹⁸.

Skoro zostało już ustalone, że możliwe jest metafizyczne doświadczenie, które jest doświadczeniem istnienia, w kolejnym kroku należy zapytać o możliwość poznawczego dotarcia w jakimś doświadczeniu metafizycznym „(...) do innych <<głębokich struktur>> rzeczywistości, [analogicznych] do doświadczenia istnienia”, takich, które miałyby współczynnik aksjologiczny. Gdyby udało się odkryć, posługując się sformułowaniem J. Brach-Czajny, obok „szczelin istnienia” inne „szczeliny”, wśród których byłyby również „szczeliny piękna”, możliwe byłoby wskazanie wprost na metafizyczne doświadczenie bytu w aspekcie piękna.

Jednym ze sposobów pozytywnego rozwiązania postawionego problemu, jest odwołanie się do metafizycznej teorii transcendentaliów, która w historii filozofii ma długą tradycję¹⁹. Doświadczenie metafizyczne jako takie, jest ostatecznie trudne do uzasadnienia w sposób wykluczający wszelkie wątpliwości. Chodzi przede wszystkim o to, na ile jest to wynik spekulacji, a na ile czystego doświadczenia, czyli takiego sposobu poznania, który przekracza logiczną dedukcję a charakteryzuje się dużym stopniem bezpośredniości. Różni autorzy²⁰ jednak poprzez odwołanie do teorii transcendentaliów, którą na wiele sposobów próbują uprawomocnić, wskazują na możliwość tego rodzaju doświadczenia, które pozwala na bardzo głębokie poznanie rzeczywistości.

4. Doświadczenie piękna jako droga do doświadczenia religijnego

Droga prowadząca do przyjęcia istnienia Boga na podstawie doświadczenia metafizycznego ukazywana jest przede wszystkim w twórczości tych filozofów, którzy należą do nurtu tomizmu transcendentalizującego, a którzy, przyjmując w swoich badaniach zmodyfikowaną wersję metody transcendentalnej, wykazują możliwość doświadczenia metafizycznego bez przyjmowania założeń, które wiązałyby się już w punkcie wyjścia z przestrzenią wiary. Twierdzą oni, że przy pomocy czystego rozumu można dojść do tego rodzaju doświadczeń. Ich przedmiotem zainteresowań jest byt, jednak w przeciwieństwie do klasycznej metafizyki nie przyjmują w badaniach metafizycznych zasady kierunku „od-przedmiotowego”, ale wychodzą od podmiotu i jego przeżyć, w przekonaniu, że:

(...) nie mamy innego dostępu do poznawanej rzeczywistości, jak tylko poprzez poznawcze akty podmiotu. Ostatecznie więc zawsze poznajemy byt ujęty w struktury naszych władz poznawczych²¹.

¹⁸ Zob. K.M. WOLSZA, *Zarys teorii podstawowego doświadczenia filozoficznego*, s. 25-26.

¹⁹ Zob. S. SZAIDA, *Problem transcendentalności piękna*, „Świdnickie Studia Teologiczne” Rok XV (2018) nr 2, s. 211-220.

²⁰ M.in.: M.A. Krąpiec, P. Jaroszyński, H.U. von Balthasar, W. Stróżewski, H. Küng, J.B. Lotz; zob. na temat współczesnych prób uzasadnienia teorii transcendentaliów: S. SZAIDA, *Problem transcendentalności piękna*, s. 214-216.

²¹ K. WOLSZA, *dz. cyt.*, s. 170.

Zwolennicy takiego podejścia do zagadnienia bytu są przekonani, że te metody, które stosują w badaniu rzeczywistości pozwalają na uzyskanie wiarygodnych wniosków dotyczących warunków możliwości konkretnych aktów człowieka, w tym także uznanie istnienia przedmiotu transcendentnego – Boga, który byłby warunkiem możliwości religijnej świadomości człowieka²².

Roman Ingarden, polski fenomenolog, który zajmował się zagadnieniem piękna, uzasadniał, że doświadczenie estetyczne, poprzez ukazujące się w kontemplacji wartości estetycznej „jakości metafizyczne”, otwiera na doświadczenie metafizyczne, a ono z kolei doprowadza do doświadczenia religijnego²³. Autorzy podejmujący temat doświadczenia metafizycznego, najczęściej nie wychodzą jednak w swoich analizach od doświadczenia estetycznego, lecz od razu od tego, co nazywają „jakościami metafizycznymi” albo „szczelinami istnienia” itp. Tak jest m.in. w przypadku W. Stróżewskiego, który odwołując się do „jakości metafizycznych”, używając tego samego określenia, którym posługuje się R. Ingarden, wykorzystuje je dla poparcia doświadczenia metafizycznego, niekoniecznie związanego z estetycznym przeżyciem przybierającym kształt estetycznej kontemplacji w takim sensie jak pokazują je analizy Ingardena, ale też związanego z doświadczeniem „bycia”²⁴. Filozofowie-metafizycy, jeżeli już odwołują się do doświadczenia estetycznego, to często mieszają porządki: estetyczny i metafizyczny. L. Lenort na przykład uważa doświadczenie estetyczne za jedną z form doświadczenia egzystencjalno-metafizycznego²⁵. Już w samym tym sformułowaniu jest widoczne bardzo wyraźnie pomieszanie porządków, a próba jakiegoś połączenia tych dwóch różnych sposobów doświadczania rzeczywistości jest nie najszcześniejsza, a na pewno nie do końca uzasadniona. Podobny przykład próby ujednolicenia wartości i transcendentaliów poprzez sprowadzenie ich do siebie można odnaleźć także u T. Czeżawskiego, który pisze, że:

(...) wartości są transcendentaliami²⁶.

Na takie twierdzenie nie można się jednak zgodzić, ponieważ porządki estetyczny i metafizyczny są od siebie zasadniczo różne. Z tego powodu nie można ich sprowadzać do jednego, nie popełniając poważnego uproszczenia, które nie wyjaśnia w żaden sposób ich istoty. Nie można ich łączyć ze sobą sprowadzając je do siebie przez twierdzenie, że są w gruncie rzeczy tym samym, a tylko przybierają inną formę. Można jednak pokazać, jak jeden prowadzi do drugiego albo z niego wynika. Na związek metafizyki i aksjologii wskazuje W. Stróżewski w słowach:

(...) istnienie samo nie jest czymś aksjologicznie neutralnym²⁷.

²² Tym zagadnieniem zajmował się m.in. Max Scheler. Odwołanie do artykułu „Doświadczenie mistyczne jako jeden z rodzajów doświadczenia religijnego”: strona 1 i 2 oraz w sumie cała połowa artykułu na temat świadomości religijnej i jej intencjonalności

²³ Zob. A. TYSZCZYK, *Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena*, s. XC; S. SZAJDA, *Doświadczenie estetyczne według Romana Ingardena jako przykład anestetyki pozytywnej*.

²⁴ Zob. W. STRÓŻEWSKI, *O metafizyczności w sztuce*, w: TENŻE, *Wokół piękna*, Kraków 2002, s. 93-134.

²⁵ Zob. L. LENORT, *Metafizyczno-aksjologiczne doświadczenie piękna: pedagogiczny wymiar piękna w moralności*, „Teologia i Moralność” 2(2007), s. 159-178.

²⁶ Zob. W. STRÓŻEWSKI, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, s. 88-89.

²⁷ *Tamże*, s. 94.

Natomiast to, jakiego rodzaju jest ten związek, wyjaśnia następująco:

Transcendentalia jawią się (...) jako niezbędny warunek urzeczywistniania się wartości²⁸.

Wynika z tego, że relacja transcendentaliów i wartości nie jest oparta na ich tożsamości, lecz pierwsze stanowią pewien fundament i tło dla objawiania się drugich. Gdyby nie istniały transcendentalia, nie mogłyby się ukazać wartości. W porządku poznawczym jednak, być może dlatego, że trudniej jest osiągnąć doświadczenie metafizyczne (choć nie można go wykluczyć), to właśnie wartości najczęściej ukazują się jako pierwsze i wskazują na porządek metafizyczny. W ten sposób rozumie to również Ingarden, który wykazał, że jakości metafizyczne ukazują się w kontemplacji wartości przedmiotu estetycznego. Wynika z tego, że porządek estetyczny prowadzi do ukazania się porządku metafizycznego. Jest to bliskie temu, co na temat doświadczenia piękna twierdzi, relacjonując myśl S. Weil²⁹, G. Haeffner, kiedy pisze, iż:

Wydaje się, że (...) doświadczenie piękna w dziełach sztuki ma pewien rodzaj hermeneutycznego pierwszeństwa w uchwyceniu piękna w ogóle – w tym również w naturze³⁰.

Stwierdza jednak równocześnie, że:

(...) tworzenie wielkiej sztuki jest możliwe tylko wtedy, jeśli artysta miał realny kontakt z pięknem świata³¹.

5. Doświadczenie piękna według Simone Weil

Analizując myśl S. Weil w związku z określaniem relacji między wartościami a transcendentalnymi własnościami bytu, trzeba mieć na względzie, że S. Weil nie używała wprost metafizycznych określeń, mówiąc o pięknie świata w jego całości. Można w jej przypadku mówić raczej o uniwersalizmie, jaki właściwy był dla Platona niż wprost o metafizycznym rozumieniu transcendentalności piękna. W niektórych miejscach jednak jej myśl zbliża się do rozumienia metafizycznego, chociaż trudno byłoby to wprost udowodnić, chociażby z powodu charakteru jej tekstów, które najczęściej przybierają postać aforyzmów i lapidarnych sformułowań. Przy założeniu, że rozumienie przez S. Weil piękna całości świata bliskie jest pięknu transcendentalnemu, jej słowa rzucają pewne światło na kwestię możliwości doświadczenia metafizycznego. Wydaje się, że Autorka zaprzecza istnieniu takiego doświadczenia w słowach:

Nie jest więc w naszej mocy odczuć bezpośrednio otaczające nas piękno wszechświata (...) ³².

²⁸ *Tamże*, s. 95.

²⁹ Wprawdzie ona nigdy nie posługuje się wprost terminologią metafizyczną i raczej można jej stanowisko na temat piękna świata określić jako uniwersalizm niż transcendentalizm, ale jest w niektórych swoich określeniach bliska temu, co oznacza transcendentalne piękno.

³⁰ G. HAEFFNER, *art. cyt.*, s. 533: „(...) scheint die Erfahrung der Schönheit an Kunstwerken eine Art von hermeneutischer Priorität für die Erfassung des Schönen überhaupt – und so auch in der Natur – zu haben“. Tłum. z j. niemieckiego: Anna Mickiewicz [=AM].

³¹ *Tamże*, s. 532: „Deshalb ist das Schaffen <großer> Kunst nur möglich, wenn der Künstler einen realen Kontakt mit der Schönheit der Welt gehabt hat“. Tłum. AM.

G. Haeffner, który komentuje myśl S. Weil, wskazując jednak na inną wypowiedź, w której mówi, że:

To ogarniające piękno nie jest przecież zamknięte w niczym zmysłowym, nawet jeśli w pewnym sensie jest zmysłowe³³.

tłumaczy, że może to oznaczać, iż w przekonaniu S. Weil

(...) w doświadczeniu pojedynczego piękna rozbłyśkuje coś z wewnętrznego piękna świata, ponieważ ta pojedyncza rzecz jest częścią całości, na nią rozszerza się ta najpierw partykularna miłość przez ekstensję i analogię³⁴.

Innymi słowy znaczyłoby to, że:

(...) piękna „częstka” świata może otworzyć wzrok na piękno, które wykracza ponad ową częstkowość i jest w niej [w tej częstce] obecne w sposób fragmentaryczny, chociaż piękno samo w sobie w swojej uniwersalności nie byłoby uchwytne³⁵.

G. Haeffner wyraża jednak przekonanie o niemożliwości uzasadnienia w oparciu o sam rozum piękna, które miałyby dotyczyć całości świata, kiedy pisze, że:

Uzasadnić piękno tetycznie [w taki sposób, aby mogło być to uzasadnienie możliwe do przyjęcia dla wszystkich] jest w rzeczywistości możliwe tylko przez dedukcję, wychodząc od wiedzy, że świat jest stworzeniem dobrego Boga, którego dobroć odzwierciedla się w świecie jako piękno³⁶.

Zgadza się to z określeniem piękna transcendentalnego przez W. Stróżewskiego, który w jednym z wywiadów stwierdził:

Powiedzmy jednak szczerze: to [piękno metafizyczne, które prowadzi ostatecznie do piękna transcendentalnego] jest rezultat pewnej spekulacji³⁷.

Stanowisko to jest przeciwne do tego, które charakteryzuje filozofów z nurtu tomizmu transcendentalizującego, którzy twierdzą, że jest możliwe uzasadnienie czystego doświadczenia metafizycznego. Metoda jednak, którą wspomniani filozofowie się posługują, budzi u innych zastrzeżenia. Jeżeli okazałoby się, że metoda transcendentalna nie wyjaśnia doświadczenia metafizycznego w takiej postaci, jak to sugeruje, to trzeba by uznać transcendentalia, w tym transcendentalne piękno, według określenia W. Stróżewskiego jako

³² *Tamże*, s. 533-534: „So ist es nicht in unserer Macht, unmittelbar die umfassende Schönheit des Universums zu empfinden, außer wir wären in der Vollkommenheit schon sehr weit vorangeschritten“. Tłum. AM.

³³ *Tamże*, s. 534: „Diese umfassende Schönheit ist ja in nichts Sinnlichem eingeschlossen (...), wenngleich sie in einem gewissen Sinn sinnlich ist“. Tłum. AM.

³⁴ *Tamże*: „(...) In der Erfahrung eines einzelnen Schönen etwas von der inneren Schönheit der Welt aufleuchtet, weil das einzelne ein Teil des Ganzen ist, auf das sich eine zunächst partikuläre Liebe durch Extension und Analogie ausweitet“. Tłum. AM.

³⁵ *Tamże*: „(...) ein schönes <Stück> der Welt den Blick öffnen kann auf eine Schönheit, die über diese Stückhaftigkeit hinausgeht und in dieser fragmentarisch <da> ist, ohne daß sie an ihr selbst in ihrer Universalität erfaßbar wäre“. Tłum. AM.

³⁶ *Tamże*: „Diese selbst thetisch zu behaupten, ist in der Tat wohl nur deduktiv möglich, ausgehend vom Wissen, daß die Welt Schöpfung des guten Gottes ist, dessen Güte sich in ihr als Schönheit widerspiegelt“. Tłum. AM.

³⁷ W. STRÓŻEWSKI, *Inny rodzaj poznania*, rozmowę przeprowadził Piotr Kieraciński, https://forumakademickie.pl/fa-archiwum/archiwum/2004/11/14-df-inny_rodzaj_poznania.htm (10.09.2021).

„czyste” postulatory³⁸.

S. Weil, dystansując się od możliwości doświadczenia piękna świata jako takiego, nie wyklucza jednak zupełnie możliwości takiego doświadczenia, niejako potwierdzając wnioski do jakich dochodzą wspomniani filozofowie transcendentalizujący. Stwierdza to lapidarnie, mówiąc, że normalnie nie jest to możliwe,

(...) chyba, że poczynilibyśmy już duże postępy w doskonałości³⁹.

6. Podsumowanie

Czy w takim razie, biorąc pod uwagę wyżej poczynione analizy, jest w ogóle uprawnione mówienie o doświadczeniu metafizycznym jako takim, bez nawiązywania do doświadczenia estetycznego? Wydaje się, że tak, ponieważ doświadczenie metafizyczne jest doświadczeniem innego rodzaju niż estetyczne i nie jest z nim koniecznie związane. Jeżeli doświadczenie estetyczne prowadzi do metafizycznego, to jest to jedna z możliwości. Może wystąpić jednak również niezależnie, niepoprzedzone doświadczeniem estetycznym. Wynika to z tego, co na temat doświadczenia metafizycznego twierdzą różni autorzy. To jednak, czy jest tak w rzeczywistości, czyli czy jest możliwe metafizyczne doświadczenie piękna nie poprzedzone wprost doświadczeniem estetycznym, okazuje się nie do końca wyjaśnione, ponieważ zdania dotyczące możliwości czystego doświadczenia metafizycznego są podzielone. Trudno jest uzasadnić możliwość czystego metafizycznego doświadczenia piękna, chociaż nie można go jednoznacznie wykluczyć. Wydaje się więc, że w przypadku piękna, naturalna droga, prowadząca do doświadczenia religijnego, wiedzie od doświadczenia estetycznego, które otwiera na doświadczenia przekraczające sferę zmysłową

W związku z argumentacją za istnieniem Boga trzeba wziąć pod uwagę fakt, na który zwrócił uwagę V. Kessler. Chodzi mianowicie o to, że wiara, która znajduje się u podstaw świadomości religijnej, jest wystarczającym uzasadnieniem tego, że tak zwane „dowody”, czy raczej argumenty na istnienie Boga pochodzące z teologii naturalnej, czyli uzyskane na drodze refleksji filozoficznej (bez względu na to od jakiego typu doświadczeń wychodzą), mogą mieć wartość przede wszystkim dla umocnienia już obecnej wiary. Nie mają one natomiast większego znaczenia dla przekonania kogokolwiek przez czysto rozumowe argumenty, że Bóg istnieje. Jest tak dlatego, że samymi tymi argumentami rozumowymi nie wzbudzi się intencji świadomości religijnej, ponieważ wiara, która jest konieczna dla zaistnienia takiej świadomości, wykracza poza porządek rozumu⁴⁰.

S. Weil uważa, że chociaż nie jest możliwy wyczerpujący logiczny dowód na istnienie Boga, to jednak argumenty, u podstaw których jest doświadczenie piękna (w jej przypadku jest to najpierw doświadczenie estetyczne), mogą wskazywać na istnienie Boga. W tym znaczeniu doświadczenie piękna może otwierać na doświadczenie religijne, związane jednak nierozłącznie z wiarą, która wykracza poza naturalny porządek rozumu.

³⁸ TENŻE, *Istnienie i wartość*, s. 79.

³⁹ G. HAEFFNER, *art. cyt.*, s. 533-534: „(...) außer wir wären in der Vollkommenheit schon sehr weit vorangeschritten“. Tłum. AM.

⁴⁰ K.M. WOLSZA, *Nowe dyskursy teistyczne*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 435-436.

Droga prowadząca do doświadczenia religijnego przez doświadczenie estetyczne, wydaje się być jedyną, która nie powoduje podejrzenia o to, że wniosek jest już obecny w założeniach. Nawet różne odmiany doświadczenia transcendentalnego, które miałyby tłumaczyć możliwość „czystego” doświadczenia metafizycznego, mają swoich przeciwników z powodu niemożliwości wykluczenia w sposób pewny tych ukrytych założeń. Dlatego słowa S. Głaza, w których stwierdza, że:

Poznanie Boga uzyskane w doświadczeniu transcendentnym może (...) posłużyć jako fundament dla dalszego poznania Boga, płynącego z wiary religijnej⁴¹,

trzeba uzupełnić o doświadczenie estetyczne, które również, a może nawet przede wszystkim ono (jeżeli weźmie się pod uwagę wątpliwości dotyczące metafizycznego doświadczenia piękna), może stać się podstawowym doświadczeniem piękna dla dalszego odkrywania Boga w doświadczeniu religijnym. Takie religijne doświadczenie, które pozwala na pogłębione odkrywanie Boga, przyjmuje postać typowych religijnych aktów, w których istotną rolę pełni wiara. Zaangażowanie aktu wiary wymaga przyjęcia określonej doktryny religijnej, dlatego

Przejście doświadczenia filozoficznego w religijne i związane z tym przetransponowanie pojęcia Boga nie jest płynnym procesem (...)⁴².

Pewnym wskazaniem, które pomaga w dokonaniu tego przejścia, może być fenomen miłości⁴³. Zdaje się on łączyć w pewien sposób to, co odkrywane jest w doświadczeniu estetycznym, które przekracza samo siebie, z tym, na co wskazuje doświadczenie metafizyczne, jeżeli w ogóle jest ono możliwe w czystej postaci. W. Stróżewski, pisząc o doświadczeniu metafizycznym, twierdzi, co następuje:

Gdy chodzi o metafizyczną problematykę Bytu i bytów, na czoło wysuwa się problem stosunku Boga do świata. Św. Tomasz mówi tu o partycypacji esse (istnienia) stworzeń w *Esse Dei*. Nie jest to ani wyłącznie stosunek przyczynowy, ani stosunek odbicia czy odwzorowania, ale zupełnie nowa jakościowo relacja, dzięki której stworzenie wchodzi w jakimś sensie w samą tajemnicę Bytu Boga. Jak to jest w ogóle możliwe? Otóż wydaje się, że nie zbliżymy się do tej tajemnicy bez odwołania się do pojęcia (i jego teorii!), które może nie jest *par excellence* filozoficzne, ale za którym kryją się wielkie filozoficzne autorytety (m.in. Platona i św. Augustyna), mianowicie do pojęcia miłości. Miłości – jako ostatecznej racji stworzenia świata⁴⁴.

Podobnie ostatecznie do miłości odwołuje się S. Weil:

⁴¹ S. GŁAZ, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s.9.

⁴² *Tamże*.

⁴³ Por. C. NORWID, *Promethidion*, w: TENŻE, *Pisma wybrane*, t. II, Warszawa 1968, s. 290: Na pytanie „Cóż wiesz o pięknie?...” odpowiada: „Kształtem jest Miłości”; zob. A. MERDAS, *Piękno kształtem jest miłości...*, „Ethos” 16(2003) nr 3-4 (63-64), s. 437-439; zob. W. STRÓŻEWSKI, *Istnienie i piękno*, „Alma Mater” 2002 nr 42, s. 23-26: gdzie autor przypomina słowa Norwida z „Promethidionu”: „(...) piękno jest <kształtem miłości>”.

⁴⁴ W. STRÓŻEWSKI, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 461.

Czysto logiczny dowód na istnienie Boga nie jest więc możliwy dlatego, że Jego istnienie znajduje się poza prawdami. Rozumienie może się odnosić do tego istnienia tylko za pośrednictwem miłości; wtedy ma ono imię „wiary”⁴⁵.

Człowiek więc może przez wiarę spotkać się z Bogiem. Jeżeli już przyjmie się, przez wiarę (czyli „na podstawie dynamiki miłości”⁴⁶), istnienie Boga, wówczas piękno natury i sztuki staje się pośrednikiem, który prowadzi do odkrywania istoty-natury Tego, który jest przedmiotem już wzbudzonej intencjonalności świadomości religijnej. Doświadczenie piękna przeżytego w kontakcie z naturą lub dziełem sztuki może wzbudzić świadomość religijną, ponieważ pozwala „otworzyć odniesienie do boskiej rzeczywistości”. Jeżeli tak się stanie, że człowiek pod wpływem takiego estetycznego doświadczenia przyjmie z wiarą istnienie Boga-Stwórcy, który jest transcendentny zarówno wobec świadomości jak i wobec świata, to w kolejnym kroku doświadczenie estetyczne, już na tym nowym poziomie – świadomości, która jest religijna, pozwala odkrywać istotę Boga, Jego naturę. Czyli innymi słowy, prowadzi w głąb odkrywania natury Boga.

Biorąc to pod uwagę, można stwierdzić, że doświadczenie piękna, zarówno estetyczne jak i metafizyczne, chociaż to drugie jest trudniejsze do zobiektywizowania i bywa kwestionowane, otwierają na taką postać doświadczenia religijnego, które jest właściwe dla jego kształtu jaki przybiera w ramach chrześcijaństwa:

Chrześcijańskie doświadczenie religijne to spotkanie dwóch miłości, miłości nieskończonej, ofiarującej się człowiekowi i skończonej – człowieka. Jest to udzielanie się Boga człowiekowi⁴⁷.

Bibliografia:

1. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.
2. AUGUSTYN ŚW., *Wyznania*, VII, 17, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.
3. GŁAZ S., *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998.
4. LENORT L., *Metafizyczno-aksjologiczne doświadczenie piękna: pedagogiczny wymiar piękna w moralności*, „Teologia i Moralność” 2(2007), s. 159-178.
5. NORWID C., *Promethidion*, w: TENŻE, *Pisma wybrane*, t. II, Warszawa 1968.
6. PIECUCH J., *Od estetyki do etyki*, w: S. GAJDA, H.J. SOBECZKO (red.), *Człowiek – dzieło – „sacrum”*, Opole 1998, s. 201-207.
7. STRÓŻEWSKI W., *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, „Kwartalnik Filozoficzny” (1996) z. 1, s. 19-30.
8. STRÓŻEWSKI W., *Istnienie i piękno*, „Alma Mater” 2002 nr 42, s. 23-26.
9. STRÓŻEWSKI W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1982.
10. STRÓŻEWSKI W., *O metafizyczności w sztuce*, w: TENŻE, *Wokół piękna*, Kraków 2002, s. 93-134.

⁴⁵ G. HAEFFNER, *art. cyt.*, s. 542: „Ein bloß logischer Existenz-Beweis Gottes ist also nicht möglich, weil sein Sein jenseits der Wahrheiten liegt. Das Verstehen kann sich auf dieses Sein nur durch die Vermittlung der Liebe beziehen; es hat dann den Namen <Glaube>“. Tłum. AM.

⁴⁶ Zob. *Tamże*: „[...] aufgrund der Dynamik der Liebe“. Tłum. AM.

⁴⁷ S. GŁAZ, *dz. cyt.*, s. 108.

11. SZAJDA S., *Doświadczenie estetyczne według Romana Ingardena jako przykład anestetyki pozytywnej*, w: M. BOGUSZ, A. PIOTROWSKA-PUCHAŁA, M. WOJCIESZAK (red.), *Poszerzamy Horyzonty Tom XXI*, cz. II, Słupsk 2020, s. 35-41.
12. SZAJDA S., *Problem transcendentalności piękna*, „Świdnickie Studia Teologiczne” Rok XV (2018) nr 2, s. 211-220.
13. TOMASZ Z AKWINU, *De ente et essentia. Tekst – przekład – komentarz*, w: M.A. KRĄPIEC, *Byt i istota*, Lublin 1994.
14. TYSZCZYK A., *Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena*, w: R. INGARDEN, *Wybór pism estetycznych*, red. A. Tyszczyk, Kraków 2005.
15. WOLICKA E., *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997.
16. WOLSZA K., *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999.
17. WOLSZA K.M., *Nowe dyskursy teistyczne*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 425-450.
18. WOLSZA K.M., *Problem przedmiotowej ważności transcendentalnej argumentacji za istnieniem Boga*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 387-401.
19. WOLSZA K.M., *Zarys teorii podstawowego doświadczenia filozoficznego*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 11-27.

Wykaz stron internetowych:

20. STRÓŻEWSKI W., *Inny rodzaj poznania*, rozmowę przeprowadził Piotr Kieraciński, https://forumakademickie.pl/fa-archiwum/archiwum/2004/11/14-df-inny_rodzaj_poznania.htm (10.09.2021).

18. SIMONE WEIL „DOWÓD” NA ISTNIENIE BOGA Z DOŚWIADCZENIA ESTETYCZNEGO W KONTEKŚCIE BADAŃ FENOMENOLOGICZNYCH ROMANA INGARDENA

mgr-lic. Sebastian Szajda

Instytut Nauk Teologicznych

Uniwersytet Opolski

E-mail: sebszajda@gmail.com

1. Wprowadzenie

Teologia, jako ta nauka, która przede wszystkim interesuje się Bogiem, może być rozwijana nie tylko przez spekulację na poziomie rozumu, ale też, a może przede wszystkim, w oparciu o żywe doświadczenie. Związek doświadczenia i teologii wyjaśnia szeroko m.in. K. Kowalik w monografii dotyczącej tego zagadnienia zatytułowanej *Funkcja doświadczenia w teologii*¹. Według J.M. Bocheńskiego istnieją trzy sposoby poznania Boga: poznanie rozumowe, poznanie przez wiarę i przez doświadczenie bezpośrednie. Wprawdzie, jak twierdzi K. Wolsza, pierwszy i drugi sposób poznania zazwyczaj się ze sobą łączą, jednak rozróżnia się je na potrzeby badań analitycznych². To przekonanie znajduje swoje odzwierciedlenie w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*:

Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy³.

Działalność rozumu wychodzi na plan pierwszy w ramach tzw. teologii naturalnej. Odwołuje się ona do naturalnych doświadczeń interpretując je, właśnie za pomocą rozumu, religijnie. W tym wypadku nie można mówić o takiej postaci świadomej wiary, jaka właściwa jest dla drugiego sposobu poznania. Poznanie przez wiarę nie wyklucza jednak rozumu, ale go ukierunkowuje na odkrywanie przedmiotu świadomości religijnej. Poznanie Boga przez doświadczenie bezpośrednie jest owocem nadnaturalnej postaci wiary.

Na poziomie teologii naturalnej religijne wymiary doświadczenia piękna sprowadzają się do wypływających z niego argumentów na istnienie Boga, względnie istnienia Transcendencji (takiej rzeczywistości, która byłaby transcendentna zarówno wobec świata jak i świadomości człowieka). Wątpliwość dotyczy tego, jakiego rodzaju doświadczenia piękna można nazwać naturalnymi, czyli takimi, które nie wymagają udziału wiary, ale samego tylko rozumu. Teologia naturalna rozumiana jako religijna interpretacja doświadczeń naturalnych jest odpowiednim środowiskiem dla formułowania argumentów za istnieniem Boga, ponieważ, jak zauważa K. Wolsza:

¹ K. KOWALIK, *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003; zob. K.M. WOLSZA, *Między filozofią a wiarą*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, s. 236-241.

² K.M. WOLSZA, *Kierunki odnowy filozoficznej nauki o Bogu*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 253.

³ JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, Wrocław 1998, s. 3.

(...) te właśnie doświadczenia w największym stopniu przyczyniają się do uchylania dychotomii pomiędzy wymiarem ludzkim i duchowym, przez co sprzyjają większej integracji wiary z życiem⁴.

Jest tak dlatego, że doświadczenia, które stają się punktem wyjścia dla argumentacji są wspólne dla wszystkich, bez względu na występowanie wiary w Boga lub jej brak. Istnienie Boga jest możliwe do wykazania na tej płaszczyźnie, na której nie jest jeszcze jasno określone w sytuacji początkowej, istnienie lub nieistnienie Boga. Chodzi więc o takie doświadczenia, w których wiara nie jest koniecznie zawarta, jako warunek ich wystąpienia. Tylko w tej sytuacji możliwe jest formułowanie argumentów za istnieniem Boga w ramach tzw. teologii naturalnej, czyli w oparciu o rozum. Natomiast argumenty wypływające z wiary, dla której źródłem jest Objawienie, pomagają raczej poznawać, jaki Bóg jest, niż to, czy w ogóle istnieje. Wynika to z tego, że o ile występuje relacja religijna, o tyle, jest już obecna wiara. Ona z kolei zakłada, że zostało wcześniej przyjęte istnienie Boga.

Teologia naturalna jest więc nauką o Bogu opartą o rozum. Jest to nauka filozoficzna, wychodząca od naturalnych doświadczeń interpretowanych przez rozum. Można wyróżnić dwie koncepcje tak rozumianej filozoficznej nauki o Bogu. Pierwsza jest próbą odpowiedzi na pytanie „czy Bóg istnieje?”. Korzysta przy tym z argumentów wywodzących się z kosmologii lub antropologii (punktem wyjścia jest świat i człowiek). Inną formą argumentacji za istnieniem Boga w ramach tej koncepcji są argumenty ontologiczne. Nie wychodzą one od doświadczenia zewnętrznego świata, ale mają za swój przedmiot pojęcie Boga, które jest pojęciem rozumu. Druga koncepcja ma źródło w pytaniu „dlaczego w ogóle istnieje coś?”⁵, albo „dlaczego świat jest taki a nie inny?”. Tu w grę wchodzi różne sposoby argumentacji metafizycznej, które można by sprowadzić do jednego, naczelnego argumentu, jakim jest rozważanie bytu w aspekcie jego istnienia⁶. Najczęściej występującymi w literaturze przedmiotu są argumenty ontologiczne, czyli wychodzące od pojęcia Boga i opierające się na logicznym dowodzeniu, oraz metafizyczne. Jeżeli pojawiają się elementy argumentacji kosmologicznej lub antropologicznej, to są one najczęściej wmieszane w argumentację metafizyczną. Bierze się to z nieuświadomionego mieszania porządków estetycznego i metafizycznego, chociaż, jak zostanie to pokazane, nie jest wykluczony pewien związek estetyki z metafizyką w tym sensie, że estetyka może prowadzić do metafizyki⁷. Spośród trzech wymienionych wyżej rodzajów argumentów: ontologicznego, estetycznego i metafizycznego, dla szukania związków doświadczenia piękna z wymiarami religijnymi ważne są dwa: argumenty metafizyczne i te, które mają swoje źródło w doświadczeniu czysto estetycznym. Wydaje się, że dla argumentów ontologicznych, które oparte są na logicznym

⁴ K.M. WOLSZA, *Doświadczenie religijne i możliwości jego kształtowania*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 149.

⁵ Zob. J. PIECUCH, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004, s. 437-439; *Tamże*, s. 438: „(...) jest rzeczą jak najbardziej uprawnioną dalsze zapytywanie o podstawę wyjaśniającą całą rzeczywistość. Przyjmuje ona postać pytania: <Dlaczego w ogóle istnieje coś, a nie nic?>”.

⁶ K.M. WOLSZA, *Problematyka Boga w wykładzie metafizyki*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 245-246.

⁷ Zob. A. TYSZCZYK, *Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena*, w: R. INGARDEN, *Wybór pism estetycznych*, red. A. Tyszczyk, Kraków 2005, s. LXVIII-XCIV.

tylko dowodzeniu, w punkcie wyjścia oraz w przebiegu argumentacji, najmniej istotne jest jakiegokolwiek doświadczenie piękna, estetyczne lub metafizyczne (choć sama postać argumentu może być źródłem estetycznego doświadczenia, którego przyczyną jest taka sama jak w przypadku piękna matematycznego dowodzenia pewnych twierdzeń w naukach ścisłych⁸). Doświadczenie estetyczne (kształtujące się w spotkaniu z naturą lub dziełem sztuki), które jest głównym przedmiotem zainteresowania w niniejszej pracy, nie ma koniecznych związków ze świadomością religijną. Dla jego zaistnienia istotne są wartości estetyczne przejawiające się w postaci jakości estetycznie wartościowych⁹. Natomiast nie ma wpływu na przebieg przeżycia estetycznego, w którym kształtuje się doświadczenie estetyczne, to, czy podmiot przeżywający wierzy w Boga czy też nie przyjmuje Jego istnienia. Bez względu na to, jeżeli spotyka się z dziełem natury albo najwyższej klasy dziełem sztuki, proces przeżycia estetycznego może go doprowadzić aż do estetycznego doświadczenia piękna. Podobnie treść dzieła sztuki nie gra tu większej roli, ponieważ nawet ktoś nie przyjmujący istnienia Boga, jeśli tylko cechuje go odpowiednia otwartość, może doświadczyć piękna w spotkaniu z naturą lub dziełem sztuki, nawet jeżeli jest ono religijne w swej treści. Większe wątpliwości dotyczą metafizycznego doświadczenia piękna (czyli doświadczenia piękna jako jednego z transcendentaliów). Chodzi o pytanie, czy dla doświadczenia metafizycznego jako jego warunek, istnienie Boga jest konieczne do przyjęcia w punkcie wyjścia? Jeżeli by tak było, to nie można mówić o naturalnym doświadczeniu piękna transcendentalnego, ponieważ byłoby już ono związane z jakąś postacią wiary (występowałaby tu już świadomość religijna). Gdyby natomiast dało się uzgodnić, że jest możliwa taka postać metafizycznego doświadczenia piękna, które jest niezależne od przyjęcia istnienia Boga, to mogłoby ono stanowić punkt wyjścia dla argumentów za Jego istnieniem. Z doświadczenia metafizycznego, jeżeli takie występuje, istnienie Boga wynika w prostej linii, więc argumenty na istnienie Boga sprowadzałyby się w zasadzie do uzasadnienia w ogóle możliwości doświadczenia metafizycznego. Z zastrzeżeniem, że trzeba by osobno uzasadnić możliwość jego występowania wtedy, gdy w punkcie wyjścia nie jest przyjęte istnienie Boga. Inaczej jest w przypadku doświadczenia estetycznego, wobec którego nie ma

⁸ Por. G. HAEFFNER, *Simone Weils „Gottesbeweis” aus der Erfahrung des Schönen*, „Theologie und Philosophie“ 70(1995), s. 536: „Weils Rede von der Schönheit der Welt steht in der Linie des platonischen Dialogs <Timaios>, den sie gerade in ihren Notizheften immer wieder heranzieht. Dort wird als der innere Grund der Schönheit der Welt die Tatsache genannt, daß die Struktur der Welt in sich eine Art von Proportionsgefüge ist, das in mathematischer Form formuliert werden kann und ursprünglich, vor jeder Verkörperung, nach Weil offenbar aus reinen mathematischen Relationen besteht, bzw. aus Ideenrelationen, die den mathematischen Relationen zugrundeliegen. Die jenen Relationengefügen eigene innere Notwendigkeit macht – was jeder Mathematiker nachempfinden kann – die Essenz der Schönheit mit aus“. Tłum. Anna Mickiewicz [=AM]: „Słowa S. Weil o pięknie świata stoją w tej samej linii co platoński dialog <Timajos>, przytaczany przez nią wciąż w jej notatkach. Wewnętrznym powodem piękna świata jest w nich to, że struktura świata sama w sobie jest pewnego rodzaju strukturą proporcji, która może być sformułowana w formie matematycznej i pierwotnie, przed wszelkim wcieleniem, składa się według Weil w sposób oczywisty z czystych matematycznych relacji, względnie z relacji, które leżą u podstaw relacji matematycznych. Właściwa owym strukturom relacji wewnętrzna konieczność, stanowi zatem – co każdy matematyk może wyczuć – esencję piękna”.

⁹ Zob. S. SZAJDA, *Doświadczenie estetyczne według Romana Ingardena jako przykład anestetyki pozytywnej*, w: M. BOGUSZ, A. PIOTROWSKA-PUCHAŁA, M. WOJCIESZAK (red.), *Poszerzamy Horyzonty Tom XXI*, cz. II, Słupsk 2020, s. 35-41;

takich wątpliwości, które by wskazywały, że nie jest ono wolne od założenia istnienia Boga w punkcie wyjścia. Jednak nie wynika z niego tak jednoznacznie odpowiedź na pytanie o istnienie Boga. W tym wypadku więc argumentacja sprowadza się do pokazania, w jaki sposób doświadczenie estetyczne może wskazywać na istnienie Boga.

W artykule zostanie pokazany związek teologii z doświadczeniem piękna, w ramach poznania rozumowego mającego za punkt wyjścia doświadczenie estetyczne oraz jego znaczenie dla argumentacji za istnieniem Boga w twórczości francuskiej myślicielki Simone Weil (1909-1943). Przedstawiony tok rozumowania S. Weil, związany z jej argumentacją za istnieniem Boga na podstawie doświadczenia piękna, został zaczerpnięty z artykułu G. Haeffnera, *Simone Weils „Gottesbeweis” aus der Erfahrung des Schöne*¹⁰, natomiast autorskim pomysłem jest porównanie myśli S. Weil z wynikami badań fenomenologicznych nad doświadczeniem piękna polskiego filozofa Romana Ingardena.

2. Argumentacja za istnieniem Boga z doświadczenia estetycznego

Przykład wyjścia od czystej postaci argumentów zarówno kosmologicznych jak i antropologicznych, które w przypadku piękna odnoszą się do doświadczenia estetycznego, można znaleźć w twórczości S. Weil. Jest to stosunkowo rzadko spotykana forma argumentacji za istnieniem Boga. Tym bardziej wydaje się interesująca i warta uwagi.

Tekst S. Weil, w którym występuje słowo „dowód” (*Gottesbeweis*)¹¹ nie jest niczym więcej, jak wskazaniem na istnienie Boga. Znaczy to tyle, że nie jest to dowód w takim sensie, iżby w sposób ścisły, za pomocą logicznego rozumowania, prowadził do pewności twierdzenia, że „Bóg istnieje” (*Gott existiert*)¹². Chodzi w nim raczej o takie „otwarcie odniesienia do boskiej rzeczywistości”¹³, które jeszcze przed pewnością prawdy o istnieniu Boga pozwala przyjąć Jego istnienie.

Zazwyczaj przez wyrażenie „dowód” (*Beweis*) rozumie się pewne określone połączenie zdań, które mają w efekcie rozjaśnić jakąś treść. W dowodach na istnienie Boga chodzi o taki ruch wznoszenia się od banalnych (oczywistych) zdań, który prowadzi do zdań o znaczeniu metafizycznym. S. Weil przez „dowód” rozumie ten sam ruch wznoszenia się, jednak nie tyle w sferze intelektualnej, ile egzystencjalno-emocjonalnej. Według niej sfera intelektualna może co najwyżej za egzystencjalno-emocjonalną sferą „podążać” (*folgen*), wyjaśniając to, co jest jej zawartością¹⁴. W tym miejscu widać zbieżność z analizą sytuacji estetycznej dokonaną przez R. Ingardena, gdzie doświadczenie estetyczne jest związane w sposób bezpośredni z przeżyciem estetycznym, w którym zostaje ujęta i kontemplowana wartość estetyczna. Natomiast sąd wartościujący jest formułowany w przeżyciu poznawczym, które jest różne od przeżycia estetycznego. Tym samym Ingarden doświadczenie estetyczne umieszcza w sferze egzystencjalno-emocjonalnej, a sąd o doświadczonej wartości w sferze intelektualnej, która tylko wyjaśnia i opisuje to, co zostało doświadczone bezpośrednio

¹⁰ G. HAEFFNER, *art. cyt.*, s. 526-542.

¹¹ Zob. *Tamże*, s. 539.

¹² Zob. *Tamże*, s. 541.

¹³ *Tamże*: „Er [der Gottesbeweis] besteht vielmehr in der Eröffnung eines Bezugs zur göttlichen Wirklichkeit, der vor dem eigenen Wahrheitsgewissen bestehen kann“. Tłum. AM.

¹⁴ *Tamże*.

w przeżyciu czysto estetycznym¹⁵. Podobnie S. Weil rozumie „dowód” na istnienie Boga z doświadczenia piękna, nie jako dowód czysto logiczny, ale poprzedzony doświadczeniem, które jest usytuowane w sferze przeżyciowej, a tym samym może być żywo związane z doświadczeniem piękna. To, co zostaje potem, już po „zakończonym” doświadczeniu, po wyjściu ze sfery czysto przeżyciowej, sformułowane na temat zaistniałego doświadczenia, nie tworzy już nic nowego, nie wnosi nic, co nie byłoby zawarte w doświadczeniu. Stanowi już tylko próbę nazwania tego, co się „ukazało” (okazało) w doświadczeniu. S. Weil twierdzi, że:

[...] dowody w ścisłym znaczeniu odnoszą się tylko do tego, co daje się sprawdzić krytycznie przy pomocy rozumu jako prawda¹⁶.

Nie mogą one jednak, według Autorki, osiągnąć tego, co jest samym „źródłem prawd” (*eine Quelle von Wahrheiten*), ponieważ znajduje się ono „powyżej” (*oberhalb*) takich prawd. To źródło nazywa S. Weil za Platonem imieniem „Dobro” (*das Gute*). Oznacza ono w tym wypadku imię Boga¹⁷. Byt Boga, według S. Weil, znajduje się poza prawdami, dlatego nie jest możliwy czysto logiczny dowód na Jego istnienie:

Czysto logiczny dowód na istnienie Boga nie jest [...] możliwy dlatego, że Jego istnienie znajduje się poza prawdami¹⁸.

Jedyny możliwy „dowód”, który *de facto*, jak zostało już stwierdzone wcześniej, jest raczej wskazaniem na istnienie Boga, związany jest z pragnieniem dobra, które okazuje się ostatecznie pragnieniem samego Boga (który jest Dobrem). Tym pragnieniem „karmi się” miłość, która odgrywa decydującą rolę we wskazywaniu istnienia Boga¹⁹. S. Weil pisze, że:

Nie może być innego dowodu na istnienie Boga [niż na podstawie dynamiki miłości] ponieważ Bóg jest tylko dobry [w dosłownym tłum.: Bóg nie jest żaden inny, jak dobry]; nie ma żadnego innego środka, aby wejść z Nim w kontakt, jak miłość. Tak jak nie rozpoznaje się dźwięków przy pomocy zmysłu wzroku, tak żadna inna zdolność jak miłość, nie może rozpoznawać Boga²⁰.

W innym miejscu stwierdza, że to wskazanie miłości na istnienie Boga jest związane bezpośrednio z wiarą religijną:

Rozumienie może się odnosić do tego istnienia tylko za pośrednictwem miłości; wtedy ma ono imię „wiary”²¹.

¹⁵ Zob. S. Szajda, *Struktura sytuacji estetycznej według Romana Ingardena*, w: M. BOGUSZ, A. PIOTROWSKA-PUCHAŁA, M. WOJCIESZAK (red.), *Poszerzamy Horyzonty Tom XXI*, cz. II, Słupsk 2020, s. 42-47.

¹⁶ *Tamże*, s. 542: „Beweise im strengen Sinne beziehen sich nur auf das, was als Wahrheit kritisch mit dem Verstand nachprüfbar ist“. Tłum. AM.

¹⁷ Por. *Tamże*.

¹⁸ *Tamże*: „Ein bloß logischer Existenz-Beweis Gottes ist also nicht möglich, weil sein Sein jenseits der Wahrheiten liegt“.

¹⁹ Por. *Tamże*, s. 541; por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006.

²⁰ *Tamże*, s. 542: „Einen anderen Gottesbeweis [als den aufgrund der Dynamik der Liebe] kann es nicht geben, denn Gott ist nichts als gut, und es gibt kein anderes Organ, um mit ihm in einen Kontakt einzutreten als die Liebe. Wie man Töne nicht mit dem Gesichtssinn erkennt, so kann keine andere Fähigkeit als die Liebe Gott erkennen“. Tłum. AM.

²¹ *Tamże*: „Das Verstehen kann sich auf dieses Sein nur durch die Vermittlung der Liebe beziehen; es hat dann den Namen <Glaube>“. Tłum. AM.

S. Weil jest przekonana, że takie otwarcie odniesienia do rzeczywistości boskiej przez miłość, dokonuje się w kontemplacji estetycznej. Wyraża to w kilku słowach:

Doświadczenie takiego odniesienia staje się jasne w estetycznej kontemplacji²².

To lapidarne sformułowanie wyjaśnia w innym miejscu w następujący sposób:

Fakt, że człowiek wobec piękna natury jak przed grecką statua może popaść w stan estetycznego oglądu [kontemplacji] (...) jest dowodem na istnienie Boga²³.

Powyższe stwierdzenie S. Weil nie jest jednak w żaden sposób wystarczające, aby zawartą w nim myśl nazwać „dowodem”. Simone milcząco przyjmuje w tym sformułowaniu przesłankę, która jest przez nią wyrażona gdzie indziej w następujący sposób:

Na mocy swojego piękna grecka statua wyzwała miłość, której właściwy przedmiot nie może być z kamienia. Tak samo piękno świata budzi miłość, której nie może mieć materia do przedmiotu. W obydwu przypadkach wychodzi na to samo: dowód na istnienie Boga przez miłość²⁴.

S. Weil twierdzi, że tylko Bóg („tylko sam Bóg, po prostu Dobro”²⁵) może być adekwatnym przedmiotem tej miłości, która zostaje wzbudzona w doświadczeniu estetycznym. Jest to możliwe, bo:

[...] Bóg jako „czysta dobroć jest uchwytany w dwóch rodzajach odbłasku: pierwszy jest pojęciem dobra w naszej duszy, drugi jest pięknem świata”²⁶.

Gdyby wziąć pod uwagę analizy Ingardena, który wskazuje, że przedmiotem, który pozwala ująć wartość estetyczną (piękno) nie jest ani samo dzieło sztuki (więc ani materia, z której dzieło jest wykonane, ani też jego forma: np. kształt, jeżeli jest to rzeźba), ani natura jako określona, ukształtowana materia, lecz jest to ukonstytuowany przez podmiot przedmiot estetyczny, można by dojść do wniosku, że S. Weil dokonała nieuzasadnionego kroku w myśleniu, nie biorąc pod uwagę czegoś takiego jak intencjonalny przedmiot estetyczny²⁷ i zbyt szybko posłużyła się religijną interpretacją naturalnego doświadczenia. Jednak takie oskarżenie nie byłoby uzasadnione, ponieważ Ingarden, chociaż sam nie zajmował się wprost doświadczeniem religijnym, jednak wskazał na istnienie jakości metafizycznych, które ukazują się właśnie dopiero w momencie, kiedy już jest w pełni ukonstytuowany przedmiot estetyczny. Według Ingardena problematyka poznania metafizycznego, na którą otwiera pełne doświadczenie estetyczne

²² *Tamże*, s. 541: „Die Erfahrung eines solchen Bezugs wird offenbar in der ästhetischen Kontemplation gemacht“. Tłum. AM.

²³ *Tamże*, s. 539: „Die Tatsache, daß der Mensch vor einem Naturschauspiel wie vor einer griechischen Statue in einen Zustand ästhetischer Betrachtung geraten kann, ist ein Gottesbeweis“. Tłum. AM.

²⁴ *Tamże*: „Kraft ihrer Schönheit löst eine griechische Statue eine Liebe aus, deren adäquates Objekt nicht aus Stein sein kann. Ebenso erweckt die Schönheit der Welt eine Liebe, die nicht die Materie zum Objekt haben kann. Beides kommt auf dasselbe heraus: den Gottesbeweis durch die Liebe“. Tłum. AM.

²⁵ *Tamże*, s. 540: „(...) nur Gott selbst, das schlechthin Gute sein“. Tłum. AM.

²⁶ *Tamże*: „(...) Gott als <reine Güte ist in zwei Arten von Widerschein faßbar: der eine ist der Begriff des Guten in unserer Seele, der andere ist die Schönheit der Welt>“. Tłum. AM.

²⁷ Zob. S. Szajda, *Struktura sytuacji estetycznej według Romana Ingardena*, s. 44-46.

(...) prowadzi nieuchronnie do zagadnienia Boga²⁸.

Proces prowadzący do tego momentu jest jednak skomplikowany i trudno jest go osiągnąć. Innymi słowy nie jest łatwo osiągnąć cel tego procesu jakim jest pełne doświadczenie wartości oraz otwarcie świadomości intencjonalnej na wymiar metafizyczny i religijny rzeczywistości. Nawet przy najlepszych chęciach, przy dużym wysiłku i zaangażowaniu człowieka, przeżycie estetyczne może się wcale na doświadczeniu wartości estetycznej nie zakończyć, ponieważ w dynamicznym zjawisku sytuacji estetycznej występuje wiele czynników²⁹. Również w tym punkcie zgadza się z Ingardenem S. Weil, kiedy twierdzi, że:

To [doświadczenie czystego piękna] nie zdarza się często, ale może się przydarzyć każdemu³⁰.

Doświadczenie kontemplacji estetycznej, które jest wyrazem pełnego doświadczenia wartości estetycznej natury lub dzieła sztuki, a jednocześnie jest związane z otwarciem na metafizyczny wymiar rzeczywistości i wskazuje ostatecznie na wymiar religijny, pozwala przyjąć przez wiarę istnienie Boga. Może tak się stać tylko dlatego, że doświadczenie estetycznej wartości, które znajduje wyraz w kontemplacji piękna, nie zatrzymuje na tym co jest zmysłową sferą zjawiska, ale otwiera ludzkiego ducha na głębsze wymiary rzeczywistości. Dokonuje się to przez przekroczenie w rzeczywistym doświadczeniu estetycznym sfery emocjonalnej, intelektualnej i pożądliwej.

Na przekroczenie sfery emocjonalnej, które jest związane z doświadczeniem czystego piękna, wskazuje S. Weil poprzez stwierdzenie wskazujące na obiektywność zawartą w pięknie, które nie jest tylko subiektywnym uczuciem:

Piękno. Jest niemożliwe do zdefiniowania psychologicznego³¹.

Psychologiczne rozumienie piękna ma u swoich źródeł trudność w ustaleniu jednoznacznie, co jest piękne, czego wyrazem są różne gusta. W tym znaczeniu

(...) „porządek tego, co estetyczne” jest definiowany jako „coś, co jest egzystencjalnym warunkiem pojawienia się uczucia estetycznego”, które jest uchwytnie tylko w „introspekcji”. W tej interpretacji piękno staje się więc jedynie okazją do subiektywnej reakcji, która je wywołuje³².

G. Haeffner uzasadnia, że tłumaczenie piękna na sposób psychologiczny jest sprzeczne z rzeczywistością i w tym znaczeniu jest to nie tylko psychologiczne, ale psychologistyczne rozumienie piękna³³. Psychologizm polega na tym, że

(...) struktury znaczenia zupełnie innego porządku sprowadza do struktur psychicznego funkcjonowania³⁴.

²⁸ Zob. A. TYSZCZYK, *Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena*, s. XC.

²⁹ Zob. S. Szajda, *Struktura sytuacji estetycznej według Romana Ingardena*.

³⁰ G. HAEFFNER, art. cyt., s. 542: „Das [daß reine Schönheit erfahren wird] geschieht zwar selten, kann aber jedem geschehen“. Tłum. AM.

³¹ *Tamże*, s. 528: „Das Schöne. Unmöglich, es psychologisch zu definieren”. Tłum. AM.

³² Zob. *Tamże*: „(...) <die Ordnung des Ästhetischen> als <etwas definiert wird, was die Existenzbedingung für das Auftreten eines ästhetischen Gefühls> ist, das selbst in der <Introspektion> faßbar ist. In dieser Deutung wird also das Schöne zum bloßen Anlaß der subjektiven Reaktion, die es auslöst”. Tłum. AM.

³³ Zob. *Tamże*.

W XIX w. znany był spór o psychologizm w logice. W jego rozwiązaniu dużą rolę odegrał m.in. E. Husserl. Psychologizm w tej odmianie

tłumaczył prawa logiki (tzn. sfery idealnej) – jako wyraz praw psychologii myślenia, czyli (tzw.) sfery realnej³⁵.

Argumentacja przeciwko niemu odbywa się na dwa sposoby. Pierwszy polega na wykazaniu ewidentnej istotowej różnicy między tym, co idealne a tym co realne (czyli między koniecznością a rzeczywistością, inaczej między niepodlegającym czasowi wiecznym trwaniem-obowiązywaniem a procesami przebiegającymi w czasie). Drugi natomiast sposób argumentacji sprowadza się do wykazania, że teoria psychologizyczna jest uwikłana w sprzeczność (zaprzecza samej sobie). Ponieważ nie tylko przedmiot logiki, ale również jej forma jest logiczna, dlatego wiązanie jej z pewnymi strukturami psychicznego funkcjonowania, posługując się przy tym poznaniem naukowym (w tym psychologią), pozbawia to wyjaśnienie obiektywnego obowiązywania. Sprzeczność wynika z faktu, że nauka, która jest oparta na logicznym dowodzeniu miałaby w tym wypadku jednocześnie udowadniać, że wszelkie logiczne wynikanie nie jest obiektywne, a tylko związane ze sferą subiektywną (psychiczną). Tym samym nauka przekreślałaby obiektywne obowiązywanie praw, którymi sama się kieruje. Jeżeli nie jest możliwa logika obiektywna, to nie jest możliwa żadna nauka, a tym samym nie jest możliwe naukowe uzasadnienie subiektywności logiki.

Z tych dwóch sposobów argumentacji dotyczącej logiki, można w sporze o podstawy estetyki posłużyć się tylko pierwszym. Wynika to z tego, że estetyka nie jest tak związana logiczną formą jak logika. Można więc wykazać błąd podejścia psychologizycznego w estetyce tylko na podstawie oczywistości różnic wskazanych fenomenów (idealnego i realnego). Ten sposób argumentacji ma zaletę, która polega na tym, że nie jest on wyjęty z kontekstu konkretnego doświadczenia (jak w przypadku opisanego wyżej argumentu retorsji, który oparty jest wyłącznie na logicznym myśleniu), jednak ma również wadę, która wiąże się z tym, że ten argument nie ma mocy przekonywania względem osoby, która nie rozpoznaje tych odmiennych zjawisk (tzn. nie ma doświadczenia piękna).

S. Weil przywołuje dwa zjawiska występujące w doświadczeniu piękna (związane z nim), które mogą pomóc rozpoznać psychologizyczną interpretację piękna jako niewłaściwą. Pierwsze polega na tym, że

pełnia estetycznej kontemplacji wyklucza introspekcję³⁶,

drugie dotyczy porządku estetycznego. S. Weil twierdzi, że

(...) nie jest [on] porządkiem, który zawiera warunki egzystencji czegoś³⁷.

Problem z introspekcją polega na tym, że samo zwrócenie uwagi na stany wewnętrzne już je często zmienia. Poza tym, co jest jeszcze bardziej istotne, takie zwrócenie się podmiotu na to,

³⁴ Tamże: „(...) die Sinn-Strukturen einer ganz anderen Ordnung auf die Strukturen des psychischen Funktionierens zurückführt”. Tłum. AM.

³⁵ Tamże: „Dieser Psychologismus deutete die Gesetze der Logik – d. h. einer idealen Sphäre – als Ausdruck der Gesetze der Denkpsychologie, d. h. einer realen Sphäre”. Tłum. AM.

³⁶ Tamże, s. 529: „Die Fülle der ästhetischen Betrachtung schließt die Introspektion aus”. Tłum. AM.

³⁷ Tamże: „Die ästhetische Ordnung ... ist keine Ordnung, die die Existenzbedingungen von etwas enthielte”. Tłum. AM.

co sam przeżywa, odwraca jego uwagę od tych zewnętrznych zjawisk, które poprzez pewnego rodzaju fascynację (czyli to, co Ingarden określa jako „emocję wstępną”) wywołały

dane poruszenia duszy³⁸.

Im bardziej podmiot jest zainteresowany własnymi odczuciami związanymi z przedmiotem, którego doświadcza, tym mniej ten przedmiot sam w sobie jest odbierany. S. Weil tłumaczy to w następujący sposób:

doskonała radość wyklucza uczucie radości samo w sobie, ponieważ w duszy zajętej przedmiotem nie ma już żadnego wolnego zakamarku, żeby ona jeszcze mogła powiedzieć „ja”³⁹.

W innym miejscu stwierdza, że

czysta radość jest zawsze radością z piękna⁴⁰.

W odniesieniu do przeżywanego piękna można więc stwierdzić na zasadzie analogii do doświadczenia radości, że, jak długo trwa doświadczenie piękna, tak długo wyklucza ono introspekcję, a tym samym wyklucza samo „uczucie” piękna⁴¹. Jest tak dlatego, ponieważ

Kiedy introspekcja się rozpocznie, jej przedmiotem jest jedynie oddźwięk znikającego odczucia. Przede wszystkim zamiast ekstazy, która była utrzymywana przez samo piękno, pozostaje tylko uczucie ekstazy, które to uczucie właśnie jest dla podmiotu (dla „ja”) czymś immanentnym⁴².

Chodzi tu o to samo, co wynika z fenomenologicznych analiz Ingardena, który stoi na stanowisku, że doświadczenie piękna należy w całości do sfery przeżycia estetycznego. Zaznacza przy tym, że sąd wartościujący, czyli taki, który jest wynikiem intelektualnego opracowania tego wszystkiego, co w formie doświadczenia zostaje ujęte poprzez kontemplację ukazującej się wartości estetycznej, wymaga wejścia w sferę poznawczą. W niej dopiero możliwa jest introspekcja, czyli zwrócenie intencji świadomości na te akty podmiotu, które były obecne w czasie trwania doświadczenia. Do momentu jego zakończenia nie jest to jednak możliwe. Podobnie radość, która jest według S. Weil zawsze związana z doświadczanym pięknem, wyklucza uczucie radości. Jest tak dlatego, że radość będąca doświadczeniem związanym bezpośrednio z doświadczeniem piękna, jak długo trwa to doświadczenie, nie może zostać nazwana, a jeżeli już można stwierdzić w postaci wypowiedzianego sądu istnienie radości jako uczucia, to znaczy, że została wcześniej „odłączona” od swego źródła.

³⁸ *Tamże*: „(...) eine Abwendung von den äußeren Phänomenen einschließt, deren Faszination ja gerade erst die fraglichen Seelenschwingungen hervorgerufen hat”. Tłum. AM.

³⁹ *Tamże*: „Die vollkommene Freude schließt das Gefühl der Freude selbst aus, den in der vom Objekt eingenommenen Seele ist kein Winkel mehr frei, daß sie noch ‘ich’ sagen könnte”. Tłum. AM.

⁴⁰ *Tamże*, s. 530: „(...) die reine Freude ist immer Freude am Schönen (...)”. Tłum. AM.

⁴¹ *Tamże*, s. 529.

⁴² *Tamże*: „So schließt die Erfahrung des Schönen, solange sie währt, alle Introspektion aus. Wenn diese einsetzt, hat sie als Gegenstand gerade noch den Nachhall einer verschwindenden Empfindung. Vor allem: Statt der Ekstase, die vom Schönen selbst gehalten war, hat sie nur noch die Empfindung der Ekstase, welche Empfindung gerade etwas dem Ich Immanentes ist”. Tłum. AM.

Aby zrozumieć, na czym polega drugie zjawisko, o którym wspomina S. Weil w ramach argumentacji przeciwko psychologicznemu rozumieniu piękna, należy odróżnić dwa znaczenia „porządku”, którymi się ona posługuje. W pierwszym oznacza on warunki zaistnienia czegoś. Ten rodzaj porządku występuje np. w momencie takiego zazębiania się trybów z którego powstaje zegar. To urządzenie jest w tym wypadku warunkiem dla wskazania godziny. Innymi słowy zegar jest celem z myślą o którym koła zębate zostały w ten a nie inny sposób uporządkowane przez zegarmistrza. Drugie znaczenie porządku to takie, w którym nie jest on złożony ze środków służących określonej celowi, ale jest to porządek „sam w sobie”. Jako przykład dla tej odmiany porządku, przytacza S. Weil stosunek istniejący

pomiędzy wewnętrznym porządkiem dążeń duszy i cnotą; cnota nie jest niczym innym jak samym tym porządkiem⁴³.

Ten właśnie rodzaj porządku ma miejsce pomiędzy „porządkiem estetycznym” a pięknem. S. Weil odwołuje się tu do znanego sformułowania Kanta, który określa piękno jako „celowość bez celu”. W tym sformułowaniu, według jej interpretacji, zawiera się przekonanie, że:

Estetyczny porządek nie ma żadnego zewnętrznego sobie celu. Nie jest on warunkiem istnienia (egzystencji) dla czegoś innego⁴⁴.

W szczególności, nie jest on warunkiem istnienia uczuć estetycznych.

To, co zostało pokazane wyżej, jest również potwierdzeniem tego, że w doświadczeniu piękna przekroczona zostaje sfera intelektualna. Mówiąc, że porządek estetyczny nie może być warunkiem istnienia czegokolwiek (w tym uczuć), S. Weil twierdzi jednocześnie, że można powiedzieć, iż ten sam estetyczny porządek jest warunkiem kontemplacji. Jest to sformułowanie paradoksalne, ponieważ kontemplacja

nie ma bycia-dla-siebie, lecz całkowicie powstaje w ekstatyczno-intencjonalnej otwartości na piękno. To jednak znaczy, że piękno nie ma funkcji służebnej wobec powstania kontemplacji, która dla piękna jest właśnie relatywna⁴⁵.

W tak rozumianej kontemplacji

„ja” przekracza swoje odniesienie do siebie, które leży u podstaw wszelkiej działalności umysłu i wyobraźni⁴⁶.

Przy tym, to właściwe dla estetycznej kontemplacji,

⁴³ *Tamże*, s. 530: „Das Beispiel, das S. Weil zur Eläuterung heranzieht, ist das Verhältnis, das zwischen der inneren Ordnung der Strebungen der Seele und der Tugend besteht; die Tugend ist nichts anderes als diese Ordnung selbst”. Tłum. AM.

⁴⁴ *Tamże*: „Die ästhetische Ordnung hat keinen ihr äußeren Zweck; sie ist keine Existenzbedingung für etwas anderes”. Tłum. AM.

⁴⁵ *Tamże*: „(...) die gerade kein Sein-für-sich hat, sondern ganz in der ekstatisch-intentionalen Offenheit für das Schöne aufgeht. Das aber heißt, daß das Schöne keine Dienstfunktion für das Entstehen der Betrachtung hat, die ja gerade ganz auf das Schöne relative ist (...)”. Tłum. AM.

⁴⁶ *Zob. Tamże*: „Übersteigt (...) das Ich in der Betrachtung seine Selbstbezüglichkeit, die aller Verstandes- und Imaginationstätigkeit zugrundeliegt (...)”. Tłum. AM.

„przekroczenie samego siebie”, mimo wszelkiej spontaniczności nie może być osiągnięte o własnych siłach, lecz swój początek ma we wkroczeniu piękna w monadyczną zamkniętość podmiotu⁴⁷.

S. Weil potwierdza to przekonanie o niewytłumaczalności piękna, kiedy stwierdza, że

(...) człowiekowi przytrafia się wzruszenie przez piękno i on nie może tego wzruszenia sam wytworzyć nawet przy całej doniosłości uważnej postawy (...) ⁴⁸.

W innym miejscu, mając na myśli pełne doświadczenie piękna, mówi, że

Ma to miejsce wprawdzie rzadko, ale jest dostępne każdemu⁴⁹.

To samo stwierdza Ingarden, kiedy, tłumacząc proces przeżycia estetycznego, pokazuje jak trudne jest osiągnięcie pełni doświadczenia, ze względu na wielość uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych. W gruncie rzeczy, pokazując drogę, na której rozwija się proces przeżycia estetycznego, nie wskazuje wcale na to, czy w rzeczywistości wydarza się, i ewentualnie jak często, doświadczenie wartości estetycznej związane z jej kontemplacją. Z tego wynika, że jeżeli już dojdzie do etapu kontemplacji, to nie jest to wyłącznie zasługą człowieka. W tym też sensie S. Weil widzi w niewytłumaczalnym istnieniu piękna

istnienie czegoś innego niż „ja” (podmiotu)⁵⁰.

Dlatego może powiedzieć, że:

Piękno jest jawną obecnością czegoś rzeczywistego⁵¹.

Ponieważ doświadczenie piękna wykracza poza możliwości rozumu i wyobraźni, dlatego według Autorki możliwa jest w nim

prawdziwa transcendencja podmiotu na coś, co nie jest relatywne w stosunku do niego. To, [na co otwiera doświadczenie piękna,] jest „bytem” [*Seiendes*] w pełnym znaczeniu tego słowa⁵².

W innym miejscu pisze S. Weil, że

⁴⁷ *Tamże*: „(...) dieses Übersteigen trotz aller Spontaneität keine selbstmächtige Leistung sein kann, sondern seinen Anfang vom Einbruch des Schönen in die monadische Geschlossenschaft des Ich her hat”. Tłum. AM; por. H.U. VON BALTHASAR, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 2002, s. 51: „W doświadczeniu wyjątkowego piękna – zarówno w naturze, jak i w sztuce – daje się uchwycić w swojej inności fenomen, który normalnie pozostaje w ukryciu; mianowicie to, co wychodzi nam naprzeciw, jest tak gwałtowne jak jakiś cud – a więc przez doświadczającego niemożliwe w żaden sposób do spowodowania – ale właśnie jako cud posiada swoją zrozumiałość: jest jednocześnie czymś wiążącym i wyzwajającym, prezentującym się niedwuznacznie jako *objawiająca się wolność* (Schiller) z wewnątrz niemożliwej do udowodnienia konieczności”; por. W. STRÓŻEWSKI, *Istnienie i piękno*, „Alma Mater” 2002 nr 42, s. 23-26.

⁴⁸ Zob. *Tamże*, s. 540: „So wie die Affektion durch die Schönheit einem Menschen zustößt und er sie nicht selbst erzeugen kann, bei aller Wichtigkeit der aufmerksamen Haltung, - so kann das durch die Erfahrung des Schönen erweckte Verlangen nach einem „ich weiß nicht was“, das formal als das die Ordnung der Güter transzendierende <Gute> bezeichnet werden kann, nicht durch menschliche Anstrengung erfüllt werden, die zwar im Bereich der Einbildungskraft mächtig, im Bereich der letzten Wirklichkeit aber ganz ohnmächtig ist“. Tłum. AM.

⁴⁹ *Tamże*, s. 542: „Das geschieht zwar selten, kann aber jedem geschehen“. Tłum. AM.

⁵⁰ *Tamże*, s. 530: „(...) sieht Weil im unrückführbaren Dasein des Schönen das <Dasein von etwas Anderem als mir>“. Tłum. AM.

⁵¹ *Tamże*: „Das Schöne ist die offenbare Gegenwart des Wirklichen”. Tłum. AM.

⁵² *Tamże*: „(...) findet eine echte Transzendenz des Ich auf etwas hin statt, das nicht auf es relative ist. Es ist „Seiendes” im vollen Sinn seines Wortes”. Tłum. AM.

w pięknie (...) jest coś niewytłumaczalnego. Jak w cielesnym bólu. Ta sama niewytłumaczalność⁵³.

Stwierdza ona, że odpowiednie podejście do cierpienia ma tę samą strukturę, co należyte odniesienie się do piękna:

O ile nieszczęście należy do rzeczywistości, należy je, jeśli chce się żyć w rzeczywistości, zaakceptować, tak samo jak piękno. Ta akceptacja, która nie musi być uzasadnieniem na podstawie funkcjonalności, a w każdym razie nie wyklucza aktywnej pomocy, ma tę samą strukturę jak prawidłowe zachowanie względem piękna⁵⁴.

Akceptacja ta oznacza takie posiadanie, które jest jednocześnie wycofaniem woli (rodzajem powściągliwości)⁵⁵. Ma to wyraźny związek z pokazaniem przez S. Weil w jaki sposób doświadczenie piękna przekracza sferę pożądliwą człowieka. Następuje ono poprzez to, że w doświadczeniu piękna w żaden sposób pożądanie, którego ono jest źródłem, nie jest zaspokojone:

[Piękno] Ma swoistą rysę, że mianowicie rozpala pożądanie, którego nie może ukoić⁵⁶.

W innym miejscu G. Haeffner tłumaczy to następująco:

Piękno trzeba pozostawić jego powierzchownemu charakterowi. Rozwija się ono bowiem jedynie z pewnego dystansu, z dystansu kontemplacji. Można patrzeć i słyszeć, ale nie można robić tego, do czego piękno zaprasza - nie można go pochłonać, stać się z nim jedno. Poznanie piękna wiąże się z bolesnym uznaniem, że: oglądanie i jedzenie to dwie różne rzeczy⁵⁷.

Wskazują na to słowa S. Weil, w których stwierdza, że

piękno jest sfinksem, zagadką, boleśnie myślącą tajemnicą⁵⁸;

poza tym piękno jest dla niej

jak zwierciadło, które odbija nam nasze własne pragnienie dobra⁵⁹.

G. Haeffner tłumacząc w jaki sposób doświadczenie piękna przekracza sferę pożądliwą, pisze, że

⁵³ *Tamże*, s. 531: „Im Schönen... gibt es etwas Unrückführbares. Wie im körperlichen Schmerz. Dieselbe Unrückführbarkeit“. Tłum. AM.

⁵⁴ *Tamże*, s. 535: „Insofern das Unglück zur Realität gehört, ist es, wenn man im Realen leben will, ebenso zu akzeptieren wie das Schöne. Diese Akzeption, die keine Rechtfertigung aufgrund einer Funktionalität sein muß und jedenfalls tatkräftige Hilfe nicht ausschließt, hat dieselbe Struktur wie das rechte Verhalten gegenüber dem Schönen (...)“. Tłum. AM.

⁵⁵ *Tamże*.

⁵⁶ *Tamże*, s. 540: „Die Schönheit hat einen eigenartigen Zug, daß sie nämlich ein Verlangen (...) entzündet, das sie nicht stillen kann“. Tłum. AM.

⁵⁷ *Tamże*: „Man muß der Schönheit ihrer Oberflächencharakter lassen. Denn nur aus einer gewissen Distanz, der Distanz der Kontemplation, entfaltet sie sich. Man darf sehen, und hören, aber man darf das nicht tun, wozu das Schöne einläd: es verschlingen, mit ihm eins werden. So gehört zur Erkenntnis des Schönen die schmerzliche Anerkenntnis, daß Betrachten und Essen zwei verschiedene Dinge sind“. Tłum. AM.

⁵⁸ *Tamże*: „Die Schönheit ist eine Sphinx, ein Rätsel, ein schmerzlich beirrendes Geheimnis“. Tłum. AM.

⁵⁹ *Tamże*: „[Die Schönheit ist] wie ein Spiegel, der uns unser eigenes Verlangen nach dem Guten spiegelt“. Tłum. AM.

(...) wzbudzone przez doświadczenie piękna pragnienie „nie wiem czego”, które formalnie może być określone jako dobro przekraczające porządek dóbr, nie może być spełnione przez wysiłek ludzki, który wprowadzie w obszarze wyobraźni jest do tego zdolny, jednak w dziedzinie wspomnianej rzeczywistości [chodzi o spełnienie pragnienia tego czegoś nieokreślonego, które wywołało doświadczenie piękna] jest zupełnie bezwładny⁶⁰.

3. Podsumowanie

Biorąc pod uwagę powyższe analizy można uznać stwierdzić jednoznacznie, że myśl S. Weil nie jest sprzeczna z głębokimi fenomenologicznymi analizami przeżycia estetycznego, które podejmował Ingarden. Na pewno jednak Ingarden bardziej skupił się na analizie samego przeżycia estetycznego, natomiast akcent w myśli S. Weil jest położony na doświadczenie religijne, czyli na tę sferę, której Ingarden w swoich badaniach nie rozwijał, aczkolwiek na nią wyraźnie wskazywał. Z badań Ingardena wynika, że doświadczenie estetyczne prowadzi do pewnego doświadczenia metafizycznego poprzez jakości metafizyczne. Ono z kolei otwiera na doświadczenie religijne (w nim się dopełnia). W ten sposób analizy fenomenologiczne Ingardena prowadzą do doświadczenia religijnego, a przynajmniej są na nie otwarte. Potwierdzają jednocześnie to, co na temat możliwości otwarcia przez doświadczenie estetyczne na wymiar religijny twierdzi S. Weil.

Droga argumentacji za istnieniem Boga, wychodząca od doświadczenia estetycznego, nie jest podejmowana często. Jednym z powodów może być nieufność autorów zajmujących się problematyką doświadczenia religijnego wobec doświadczenia, które opiera się na zmysłach. Szczególnie dotyczy to tych, którzy są przekonani o tym, że sfera zmysłowa nie otwiera, ale przeciwnie, zamyka na doświadczenia głębsze, w tym doświadczenie religijne. Tymczasem okazuje się, że taki lęk przed zmysłowością, jeżeli istnieje, nie jest do końca uzasadniony, a może wynikać ze złego rozumienia czym jest przeżycie estetyczne i nie odróżniania przeżycia od samego doświadczenia estetycznego. Ważne więc jest pokazanie, w jaki sposób sfera estetyczna może otwierać podmiot na głębsze rozumienie rzeczywistości. Dokonuje się to w procesie, który J. Piecuch określa „anestetyką pozytywną”. Podczas gdy samo przeżycie estetyczne może prowadzić do „anestetyki negatywnej”, która zamyka w czystej zmysłowości, prawdziwe doświadczenie estetyczne otwiera proces anestetyki pozytywnej, w której sfera estetyczna, zmysłowa zostaje przekroczona w kierunku doświadczenia metafizycznego a nawet religijnego⁶¹.

Bibliografia:

1. BALTHASAR H.U. VON, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2002.
2. HAEFFNER G., *Simone Weils „Gottesbeweis” aus der Erfahrung des Schönen*, „Theologie und Philosophie“ 70(1995), s. 526-542.

⁶⁰ Tamże: „So wie die Affektion durch die Schönheit einem Menschen zustößt und er sie nicht selbst erzeugen kann, bei aller Wichtigkeit der aufmerksamen Haltung, - so kann das durch die Erfahrung des Schönen erweckte Verlangen nach einem <ich weiß nicht was>, das formal als das die Ordnung der Güter transzendierende <Gute> bezeichnet werden kann, nicht durch menschliche Anstrengung erfüllt werden, die zwar im Bereich der Einbildungskraft mächtig, im Bereich der letzten Wirklichkeit aber ganz ohnmächtig ist“. Tłum. AM.

⁶¹ Zob. J. PIECUCH, *Od estetyki do etyki*, w: S. GAJDA, H.J. SOBECZKO (red.), *Człowiek – dzieło – „sacrum”*, Opole 1998, s. 204 i 205; por. A. TYSZCZYK, *Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena*, s. XC.

3. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, Wrocław 1998.
4. KOWALIK K., *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003.
5. PIECUCH J., *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004.
6. PIECUCH J., *Od estetyki do etyki*, w: S. GAJDA, H.J. SOBECZKO (red.), *Człowiek – dzieło – „sacrum”*, Opole 1998, s. 201-207.
7. STRÓŻEWSKI W., *Istnienie i piękno*, „Alma Mater” 2002 nr 42, s. 23-26.
8. SZAJDA S., *Doświadczenie estetyczne według Romana Ingardena jako przykład anestetyki pozytywnej*, w: M. BOGUSZ, A. PIOTROWSKA-PUCHAŁA, M. WOJCIESZAK (red.), *Poszerzamy Horyzonty Tom XXI*, cz. II, Słupsk 2020, s. 35-41.
9. SZAJDA S., *Struktura sytuacji estetycznej według Romana Ingardena*, w: M. BOGUSZ, A. PIOTROWSKA-PUCHAŁA, M. WOJCIESZAK (red.), *Poszerzamy Horyzonty Tom XXI*, cz. II, Słupsk 2020, s. 42-47.
10. TYSZCZYK A., *Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena*, w: R. INGARDEN, *Wybór pism estetycznych*, red. A. Tyszczyk, Kraków 2005.
11. WOLSZA K.M., *Doświadczenie religijne i możliwości jego kształtowania*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 137-150.
12. WOLSZA K.M., *Kierunki odnowy filozoficznej nauki o Bogu*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 253-256.
13. WOLSZA K.M., *Między filozofią a wiarą*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 211-241.
14. WOLSZA K.M., *Problematyka Boga w wykładzie metafizyki*, w: TENŻE, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 245-252.

19. PRAKTYKA „PRZEBACZENIA BOGU” JEJ PRZEDSTAWIENIE I BŁĘDY WEDŁUG OPINII TEOLOGICZNEJ

Adrian Morawiec

Uniwersytet Śląski

1. Wstęp

Praktyka „przebaczenia Bogu”, która została rozpropagowana doczekała się odpowiedzi Episkopatu Polski. Została uznana za nieodpowiednią praktykę, zaciemniającą prawdę o Bogu, mogącą wyprowadzić fałszywe wnioski. Kościół Katolicki w Polsce poprzez Konferencję Episkopatu, a dokładniej poprzez komisje nauki wiary, zapragnął odpowiedzieć „nie” takim praktyką, i w dokumencie zatytułowanym *Opinia teologiczna na temat praktyki „przebaczenia Bogu”* przedstawił zagadnienia teologiczne podparte świadectwem tekstów biblijnych wskazujących na błędność tego twierdzenia. Zajmiemy się analizą/przedstawieniem tego ważnego dokumentu, skupiając uwagę na: przebaczeniu i przymierzu, które według autora tekstu mają ważne znaczenie. Słowo przymierze nie występuje w opracowywanym tekście, natomiast odgrywa ważny argument przeciw tej fałszywej praktyce.

Dokument jakim jest *Opinia teologiczna na temat praktyki „przebaczenia Bogu”*, zatwierdzony w listopadzie 2020 roku na posiedzeniu Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski zawiera 11 punktów, z których niektóre posiadają swoje podpunkty. Dokument nie jest podzielony przez autorów. Natomiast podczas jego lektury uwidacznia się nieformalny podział. Numery 1-3 traktują o przebaczeniu jako praktyce i sposobach jego rozumienia. Od 3.1– 6 wskazują teksty biblijne ukazujące prawdę o przebaczeniu, a także błędy jakie powoduje praktyka „przebaczenia Bogu”. Punkt 7 jest podsumowaniem doczasowej części, zebraniem wniosków i ukazania stanowiska. 8 – 10 Dalsze konsekwencje przyjęcia tej praktyki oraz próba zrozumienia ludzi doświadczonych cierpieniem. Punkt 11, ostatni jest w większości cytatem św. Augustyna dotyczącym najogólniej rzecz ujmując zaufania względem Boga.

2. Wstępne przedstawienie opinii teologicznej

Na początku *Opinii teologicznej* zostaje przedstawiona prawdopodobna przyczyna powstania praktyki „przebaczenia Bogu”, jej autorzy poszukają powodów jej stosowania, czym jest samo przebaczenie, i w jaki sposób może być rozumiane. Upatrują powstanie tej praktyki w nowoczesnych metodach psychologicznych, które próbują dostrzec ludzkie pragnienia, potrzeby i pomoc w problemach¹. Poczucie osobistego zła, co za tym idzie *ból utraty bliskich*, choroby, *samotność*, prowadzi do próby poszukiwania przyczyny tegoż zła. Poszukiwanie przyczyny prowadzi do odrzucenia woli Bożej, a następnie do reakcji w postaci niepokoju czy nawet gniewu² skierowanego przeciw Bogu. Zauważa się, że taki sposób rozumowania, działania władz wolitywnych i uczuć, doprowadza do zwrócenia się przeciw Bogu zarzucając brak reakcji na dziejące się w czasie i dotyczące konkretnego człowieka zło.

¹ *Opinia teologiczna na temat praktyki „przebaczenia Bogu”*, nr 3.

² Tamże, nr 3, 3.1, 3.2, 3.3.

Być może nowoczesne nurty psychologiczne wprowadzają taką praktykę dla oczyszczenia człowieka ze złych emocji³. Sama praktyka jest stosowana ze względu na wymiar terapeutyczny. Jednakże należy zauważyć czy płynące z niej korzyści nie równoważą się z negatywnymi skutkami⁴.

Samo wypowiedzenie Bogu wszystkich tkwiących w człowieku emocji i niepokoi jest poruszane w Biblii, i zapożyczona zostaje w dokumencie, pod nazwą *wylania duszy przed Bogiem* [1 Sm 1, 15]. Praktyka ta jest więc przedstawiona w Biblii choćby w Księdze Hioba, chętnie cytowanej w dokumencie, w której czytamy: *Ciebie błagam o pomoc. Bez echa. Stałem a nie zważałeś na mnie*[Hi 30,20]⁵. Problem jaki jest widoczny nie opiera się na wypowiedzeniu Bogu żalu, który tkwi we wnętrzu człowieka. Problem tkwi w samej praktyce „przebaczenia Bogu”. Zauważa się dwie formy tej praktyki. Pierwsza wewnętrzna, w której za pomocą myśli wzbudza się w sobie akt przebaczenia względem Boga. Drugą zewnętrzną, w której publicznie za pomocą słów przebacza się Bogu za wyrządzone krzywdy i zło⁶. W dokumencie zostają przedstawione różne rozumienia pojęcia „przebaczenie”, między innymi jest to ...*akt zgody na zrzucenie Opatrzności*⁷, a co za tym idzie zaakceptowanie woli Bożej, tego co chce Bóg. Kościół przez Katechizm poucza: *Po stworzeniu Bóg nie pozostawia stworzenia samego sobie. Nie tylko daje mu byt i istnienie, ale w każdej chwili podtrzymuje je w istnieniu...*⁸. Opatrzność wskazuje na potęgę Boga, który działa jak zechce, człowieka natomiast ustawia w odpowiedniej hierarchii do Stwórcy. Przebaczenia, według autorów, określa się także *do oznaczenia aktów duchowych* tj. *akt nadziei, zaufania Bogu, pojednania z Bogiem*⁹. Zauważmy, prowadzi to jednak to pewnej niejasności, którą przedstawiają biskupi i proszą o używanie *katolickiego nazewnictwa*¹⁰.

Słowo przebaczenie stosowane w tej praktyce pozostaje tak zmienione, że nie ma ono katolickiego sensu. Chodzi w niej o przebaczenie Bogu czyli odpuszczenie złości, a nawet gniewu, czy winy samemu Bogu przez człowieka. Stawia to wręcz Boga w roli drugiego człowieka, pomniejsza jego chwałę i uznaje się Go jako krzywdziciela, co jest niezgodne z wiarą chrześcijańską¹¹. Przebaczenie w sensie wiary katolickiej jest powiązane z pojęciem grzechu. Grzech powoduje zerwanie więzi między Bogiem a człowiekiem. Bóg występuje w tej hierarchii jako przebaczący człowiekowi, nigdy na odwrót. *Bóg nie jest krzywdzicielem człowieka!* – jak czytamy w dokumencie¹². Działalność Jezusa Chrystusa jest świadectwem prośbienia Boga o przebaczenie człowiekowi, co autorzy zauważają przytaczając słowa z krzyża: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* [Łk 23,34]¹³. Obraz krzywdziciela, którym jest Bóg zasadniczo jest wynikiem imaginacji szatańskiej¹⁴. W tekście opinii nie brak cytatów ze Starego i Nowego Testamentu ukazujących Boga jako istotę nadprzyrodzoną,

³ Tamże.

⁴ Tamże, nr 8, 8.1.

⁵ Tamże, nr 6.

⁶ Tamże, nr 1.

⁷ Tamże, nr 2.

⁸ KKK 302.

⁹ Opinia teologiczna na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr 2.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, nr 5.4.

¹² Tamże, nr 5.3.

¹³ Tamże, nr 4.2

¹⁴ Tamże, nr 5.3.

mającą w sobie pełnię władzy [Ps 8,2. Rdz 11,33. Iz 57,15. Oz 11, 7-9]. Fragmenty ukazujące pełnię otrzymanego przebaczenia [Mt 26, 28. Ef 1,7. 1 J 2,12. J 20, 22], ale także cierpienie człowieka wypowiedziane Bogu [Hi 30 ,20-23. Hi 16, 20-21. Hi 20, 2]. Wszystkie cytaty przedstawione w dokumencie zmierzają do przedstawienia błędów w praktyce „przebaczenia Bogu”.

3. Przedstawienie błędów w praktyce „przebaczenia Bogu”

Opinia teologiczna przytacza wiele błędów dotyczących praktyki „przebaczenia Bogu”. Należy zauważyć, że błędy, choćby wynikały z troski o człowieka są nie dopuszczalne. *Żadna fałszywa nauka z prawdy nie pochodzi* [1J 2,21b], takie hasło powinno przyświecać człowiekowi, jest swoistym drogowskazem ustrzegającym człowieka przed fałszem.

„Przebaczenie Bogu” zaciera obraz transcendentnego i wszechmocnego Boga w kilku ważnych kwestiach, które omówimy¹⁵. Błędy te zostaną przedstawione w myśl omawianego dokumentu oraz rozszerzone przez inne źródła.

Podstawowym problemem jest rozumienie pojęcia „przebaczenie”. Inaczej rozumie się go w Kościele Katolickim, a zupełnie inaczej rozumieją go środowiska propagujące idee „przebaczenia Bogu”, choć odnoszą je do osobistej wiary człowieka w istnienie osobowego Boga¹⁶. Słowo „przebaczenie” ma swój źródłosłów w języku łacińskim oznaczający darowanie. Religia Katolicka rozumie przebaczenie jako *odpuszczenie przez Niego* [Boga] *grzechów i należnej za nie kary*¹⁷. Następnie w przytoczonej definicji przebaczenia autor skupia się na ukazaniu, że odpuszczenie, czyli przebaczenie dokonuje się z miłości Boga do człowieka i zawsze jest odpowiedzią na prośbę dotyczącą przebaczenia. Bóg nie prosi więc człowieka o przebaczenie, ale człowiek prosi Boga o ten akt dany człowiekowi z łaski. Człowiek powinien brać przykład z Stwórcy i na wzór Boga akceptować i wprowadzać w życie przebaczenie skierowane względem drugiego człowieka¹⁸.

Przebaczenie *jest decyzją o zaprzestaniu obciążania roszczeniem osoby winnej krzywdy lub też siebie w perspektywie własnych niedoskonałości...*¹⁹. Jest więc zmianą podejścia, pociągającą za sobą wewnętrzną zmianę nastawienia względem kogoś kto wyrządził krzywdę. Jest także aktem woli, ze względu na współtowarzyszące przed podjęciem decyzji o przebaczeniu uczucia [Martini, 2005, s. 148]. Przede wszystkim jest to radość płynąca z decyzji i samego aktu przebaczenia. W otrzymaniu przebaczenia przez Boga jesteśmy w stanie dostrzec *nowość Ewangelii*, która przekazuje prawdę o miłosierdziu. Pozwala uświadomić sobie własne ograniczenia, które są przeszkodą w pełnym zjednoczeniu z Bogiem [Martini, 2005, s. 148]. Kontynuując myśl o skutkach przebaczenia, należy dodać, że diametralnie zmienia się funkcjonowanie człowieka przez przebaczenie, poprzez usunięcie nieprzyjemnych uczuć, które wiąże się z gniewem, poczuciem zła, czy krzywdy [Musiał i Wójtowicz 2018, s. 80]. Jaka interpretacja słowa „przebaczenie” znajduje się w Biblii?

¹⁵ Tamże, nr 5.

¹⁶ Tamże, nr 5.4 – w tej opinii nie występuje nigdzie stwierdzenia, że chodzi o Boga osobowego. Niemniej jednak Kościół Katolicki wyznaje wiarę w Boga osobowego. Opinia natomiast jest teologiczną opinią Episkopatu Polski Kościoła Rzymsko-Katolickiego, co pociąga za sobą obraz Boga osobowego.

¹⁷ Przebaczenie, [w:] W. Zyzak, Encyklopedia Katolicka, Tom XI, Lublin, s. 603.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

Przedstawia nam ona dwa znaczenia. Pierwsze związane jest z finansami. Biblia używa „przebaczenia” na darowanie długu. Drugi dotyczy relacji międzysobowych [Lewandowska, 2018 s. 281].

Należy pamiętać, że przebaczenie może być udzielone człowiekowi przez Boga, przez drugiego człowieka, i samemu sobie [Musiał i Wójtowicz 2018, s. 80]. *Człowiek jako osoba spełnia się w relacji* [Musiał i Wójtowicz 2018, s. 90]...., w relacji do innych, a co za tym idzie, człowiek powinien ukazywać człowiekowi należyty szacunek. Szacunek ten pokazujemy także, poprzez przebaczenie win [Musiał i Wójtowicz 2018, s. 80]. Należy zauważyć, że w przebaczeniu nie o tyle chodzi o zapomnienie, co o darowanie tego co było złe. Wielu psychologów ukazuje, że przebaczenie nie wiąże się z pełnym zapomnieniem tego co było złe i rozpoczęciem nowej relacji z człowiekiem, ale chodzi wręcz o naprawę popsutej wcześniej relacji, a nie koniecznie o ich ponowne zawiązanie [Musiał i Wójtowicz 2018, s. 80]. Polemizuje z tym stanowiskiem Mieczysław Rusiecki: *przebaczyć to przestać się za coś gniewać na kogoś, darować mu winę, ale również puścić w niepamięć jego złe zachowanie* [Musiał i Wójtowicz 2018, s. 90]. Autor jednak zauważa, że w przebaczeniu chodzi także o naprawę relacji [Musiał i Wójtowicz 2018, s. 90].

Duchowa praktyka przebaczenia Bogu sprzeciwia się bowiem objawionej nauce o transcendencji Boga wobec człowieka...²⁰. W czym tkwi szczegół nauki o „przebaczeniu Bogu” w swej niezgodności z nauką Kościoła Katolickiego? Wcześniej przytoczony cytat wyjaśnia to pytanie odnosząc je do transcendencji Boga, który jest „przekraczającym” ludzkie wyobrażenia, kimś innym niż człowiek w sensie ontycznym. Jednak ta inność Boga nie świadczy o tym, że nie interesuje się człowiekiem, wręcz przeciwnie przychodzi mu z pomocą. Bóg przekracza ludzkie możliwości, jest święty. Dlatego jak czytamy: *gdyby w mocy człowieka leżało przebaczenie Bogu, oznaczałoby to istotne naruszenie tej równowagi*²¹. Kiedy człowiek przebacza Bogu zaburza teologie przymierza, chociaż opinia teologiczna nie przytacza wprost tego przykładu, warto jednak się z nim zapoznać. W słowie „przymierze” jak dowodzi Willam Barclay jest cała teologia kontaktu Boga z człowiekiem. Bóg zawiera przymierze, zawsze jest tym, który wychodzi do człowieka. Bóg zawiera umowę i tylko on może stawiać warunki jako transcendentny Absolut. W stawianiu warunków przez Boga ukazuje się jego odmiennność od człowieka, świętość i wszechmocność. Człowiek w tej hierarchii stoi poniżej Boga i może kierować do niego swoje myśli, prosić w swoich potrzebnych, natomiast nigdy nie może stawiać warunków [Barclay, 1984, s. 42]. Człowiek ponadto chcąc pozbyć się własnej winy za popełniony grzech, przerzuca odpowiedzialność na innych, co uwidacznia się w kierunkach ideologicznych takich jak ateizm, czy nihilizm itp. [Rusiecki, 2018, s. 201]. Dzieje się to dlatego, że pragnie się odrzucić poczucie bezsilności, poszukując przyczyny niepowodzeń. Sam natomiast przytłoczony ciężarem swojego sumienia próbuje odrzucić poczucie odpowiedzialności i dysharmonii, którą wprowadza grzech [Rusiecki, 2018, s. 207].. Praktyka przebaczenia Bogu prowadzi do nieścisłości w tym wymiarze, zamiany miejsc w hierarchii stworzeń. Człowiek przebacząc Stwórcy, stawia siebie w Jego miejsce²². Co w skrajności mogłoby doprowadzić do idolatrii człowieka.

²⁰ Opinia teologiczna na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr 5.

²¹ Tamże.

²² Por. Opinia teologiczna na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr 5.1.

Stosowanie tej praktyki jest uwarunkowane życiem – przez codzienność uwidaczniają się bolesne skutki poczucia zła i niesprawiedliwości.²³ Jednakże, człowiek nie pozostaje nigdy sam na drogach codzienności, w Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: *Po stworzeniu Bóg nie pozostawia stworzenia samego sobie. Nie tylko daje mu byt i istnienie, ale w każdej chwili podtrzymuje je w istnieniu...*²⁴. Opatrzność wskazuje na potęgę Boga, który działa jak zechce, człowieka natomiast ustawia w odpowiedniej hierarchii do Stwórcy. Pojęcie opatrności łączy się z pojęciem transcendencji, ontycznej inności Boga od człowieka, które zarazem pozwala Bogu być tak blisko człowieka dzięki tejże inności²⁵. Poczucie krzywdy jest emocją, która uruchamia inne emocje – zawsze negatywne [Wilejczyk, 2018, s. 274]. Dlatego to może pociągać do wspomnianej w tej pracy praktyki.

Opinia teologiczna przypomina jednak, że Bóg nie pozostawia człowieka samego nawet gdy ten doświadcza zła. Jednocześnie zaznacza się, że zło ma podwójny wymiar, dlatego dokument wspomina podział na zło fizyczne i zło moralne, jednak każde z nich jest dla człowieka tajemnicą²⁶. Katechizm dalej przypomina nam, że doskonały Bóg stworzył człowieka do osiągnięcia doskonałości, *opatrnością nazywamy zrządzenia, przez które Bóg prowadzi swoje stworzenia do tej doskonałości*²⁷. Jednocześnie w dokumencie przytaczane są słowa Katechizmu, w którym czytamy: *Bóg nie dopuściłby zła, gdyby nie wyprowadził z niego dobra drogami, które poznamy dopiero w życiu wiecznym*²⁸. Praktyka przebaczenia stawia Boga niejako w opozycji względem człowieka. Może ujmować, Boga przypisując mu ludzkie uczucia gniewu i wyrządzenia krzywdy²⁹. Dochodząc, aż w najbardziej skrajnej opinii do twierdzenia, że Bóg jest tym, który sprawia zło. Kościół Katolicki nie może zgodzić się na obwinianie Stwórcy za zło³⁰. Wzbudzenie w sobie aktu „przebaczenia Bogu”, pociąga za sobą konsekwencje, którymi jest obwinianie Stwórcy za zło, które się wydarzyło. Bóg w religii katolickiej jest Osobą, więc można by w skrajności uznać, że Bóg może grzeszyć, co jest absurdalnym stwierdzeniem.

Przede wszystkim Biblia przekazuje prawdę o dobroci Boga, który nie czyni zła człowiekowi: *Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności* [1J 1, 5b], *Ja jestem światłością świata* [J 8, 12] oraz *Bóg bowiem ani nie podlega pokusie do zła, ani też nikogo nie kusi* [Jk 1, 13b]. Ponadto pierwotny stan szczęścia człowieka opisany w pierwszych rozdziałach Pisma Świętego wskazuje na bezgrzeszność ludzi. Człowiek jest powołany do kontaktu z Bogiem, wyposażony w władze wolitywne i rozumowe. Zło moralne weszło na świat poprzez grzech pierwszych rodziców, ale także poprzez upadek anioła, jest to rzeczywistość, za którą nie należy obwiniać Boga [Rusiecki, 2018, s. 202].

Grupa naukowców prowadzących badania na temat przebaczenia analizując konkretny przypadek wskazała, że *przebaczenie Bogu nie jest możliwe, bo nie ma Mu czego przebaczać* [Musiał i Wójtowicz, 2018, s. 89]. Natomiast zauważmy, że badania te odnosi ona do konkretnie przebadanej osoby, która w życiu nie miała takiego stanu, w którym dopuściła

²³ *Opinia teologiczna* na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr 5.2.

²⁴ KKK 302.

²⁵ Por. KKK 300, zobacz także. *Opinia teologiczna* na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr 5.1

²⁶ *Opinia teologiczna* na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr. 5.2.

²⁷ KKK 302.

²⁸ KKK 324 oraz *Opinia teologiczna* na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr 5.2.

²⁹ *Opinia teologiczna* na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr. 5.3, 8.2

³⁰ Tamże, nr. 5.3

myśl o przebaczeniu czegoś Bogu. Mogło to wpływać z dobrze ukształtowanej postawy sumienia, która poszukiwała przyczyn zła poza Bogiem [Musiał i Wójtowicz, 2018, s. 98]. Jednocześnie stwierdzają, że *absencja w Kościele bierze się właśnie z przypisania winy Bogu* [Musiał i Wójtowicz, 2018, s. 90]

4. Zakończenie

Reasumując, dokument jaki został wydany przez Komisję Nauki Wiary KEP ma ustrzec człowieka wierzącego przed błędem, który mógłby zostać uznany za herezję. Wydaje się konieczne przeciwstawienie praktyce „przebaczenia Bogu”. Praktyka ta prowadzi do licznych błędów w pojmowaniu relacji Bóg-człowiek. Jasne przedstawienie błędów płynących z tej nauki, podparte księgą Objawienia daje jasność, co do stanowiska Kościoła, który nie może wyrzec się prawdy płynącej z Pisma Świętego uznając praktykę przebaczenia za *nie do pogodzenia z wiarą Kościoła*³¹. Zachęcając ludzi dotkniętych poczuciem krzywdy do większego zaufania Bogu³².

Bibliografia:

1. Opinia teologiczna na temat praktyki „przebaczenia Bogu”.
2. Katechizm Kościoła Katolickiego.
3. Encyklopedia Katolicka, Tom XI, Lublin.
4. C. M. Martini, Słownik duchowości. Mały przewodnik duchowy, Kraków 2005.
5. D. Musiał, B. Wójtowicz, *Rozumienie przebaczenia a wartości*, w: Oblicza przebaczenia, red. M. Guzewicz, P. Wiejak, Kielce 2018.
6. M. Lewandowska, *Biblijne ujęcie problemu przebaczenia: oznaka naiwności czy droga do wyzwolenia?* w: Oblicza przebaczenia, red. M. Guzewicz, P. Wiejak, Kielce 2018.
7. M. Rusiecki, *Przebaczenie grzechów – świadectwem niepowtarzalnej godności oraz dojrzałości człowieka*, w: Kieleckie Studia Teologiczne 17(2018).
8. W. Barclay, *Diatheke – Przymierze między Bogiem i człowiekiem*, w: W drodze 2(1984).
9. M. Wilejczyk, *Krzywda, przebaczenie, zadośćuczynienie*, w: Ethos 31(2018).

³¹ Opinia teologiczna na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr 7.

³² Opinia teologiczna na temat praktyki „przebaczenia Bogu”, nr 10-11.



Jesteś studentem, doktorantem, młodym naukowcem? Chcesz publikować w profesjonalnym piśmie naukowym, brać udział w konferencjach? Firma Konferencje Naukowe Piotr Rachwał umożliwi Ci start w świecie nauki za przystępną cenę. Organizujemy konferencje interdyscyplinarne, jak i specjalistyczne. Wydajemy monografie pokonferencyjne oraz współpracujemy z czasopismami z listy ministerialnej. Pomagamy w publikacji artykułów.

Piotr Rachwał

Konferencje Naukowe

ul. Gen Leopolda Okulickiego 51D/20

31-637 Kraków

NIP: 573-272-51-36

REGON: 365643034

E-mail: rachwal.konferencjenaukowe@gmail.com

www.konferencjenaukowe.com.pl