2(22) 2005

TEOFIL

PISMO KOLEGIUM FILOZOFICZNO - TEOLOGICZNEGO DOMINIKANÓW

W. Bonowicz, W. Gołaski OP, A. Jackowski, ks. J. Kracik,
M. Miławicki OP, T. Radcliffe OP, J. Salij OP

pobożność ludowa

Jesteśmy pobożni. Każdy na swój sposób i we właściwym sobie rytmie. U podstaw takiego przekonania leży głęboka prawda o naszym pragnieniu Pełni i Miłości. Właśnie to pragnienie, gdy dojdzie już do głosu, niestety – potrafimy je także zagłuszać, staje się naszą modlitwą, śpiewem i rzeźbą.

Gdybyśmy zatrzymali się tylko na naszym pragnieniu i jego wyrazie, zamknęlibyśmy oczy na tych wszystkich, z którymi jesteśmy w drodze. Serce każdego z nas jest niespokojne i szuka spoczynku w Bogu (św. Augustyn, *Wyznania* I). Ze spotkania tych niespokojnych serc zrodziły się skarbczyki modlitw i śpiewniki. Dzięki tej wspólnej wszystkim tęsknocie za Bogiem możliwe było z czasem wyposażyć parafialny kościół i przyozdobić przydrożnego Frasobliwego. Czy można jednak to nieustanne wspinanie się na Niebieską Górę ogarnąć przepisem, zakazem i szczegółowymi wskazówkami wykonawczymi? Czy pobożność realizowana w gronie rodziny, współbraci, sąsiadów, zupełnie nieznajomych naprawdę niczego we mnie nie niszczy, nie ujmuje, a nawet mnie wzbogaca? W końcu, ile wiary może wyrazić zewnętrzna, pobożna oczywiście, praktyka?

W posadzce kaplicy Krzyża Świętego w krakowskiej Mogile kolana pątników wyżłobiły bruzdy. Są one świadectwem pobożności zakorzenionej w człowieku. Ta głęboka pobożność często przejawia się w prostych i – by wyostrzyć kontrast – płytkich znakach. Czyż ich prymitywność nie jest w nas tym dzieckiem, o którym Jezus mówi, że *kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego* (Mk 10, 15)?

Z pytań o wartość pobożności ludowej powstał ten numer Teofila. Skoro pobożność dotyczy wszystkich, znalazło się w nim miejsce na wiele spojrzeń. Mamy nadzieję, że lektura pozwoli dojść do głosu jeszcze jednemu autorowi – wspólnemu wszystkim pragnieniu Boga, które wyrażone nawet w najprostszych słowach, otwiera bramy Królestwa.

O pobożności ludowej | Teofil 2(22)2005

Ankieta Teofila
O pobożności ludowej 7

Aleksander Jackowski
O pobożności ludowej i nie tylko... 15

Andrzej Potocki OP
Pobożność ludowa i polskie przemiany 29

Włodziemierz Wieczorek OP
Duchowa Polana czyli Tischnera krzewienie pobożności górali 45

Marek Miławicki OP
Pobożność ludowa w pracy duszpasterskiej dominikanów na ziemich polskich 55

Wojciech Gołaski OP
O śpiewie nabożnym 111

Marek Krysztopik OP
Kilka refleksji o powołaniu do bycia z ludźmi 147

Katarzyna Bielatowicz
Jakże możemy śpiewać pieśń Pańską w obcej krainie? 151

Timothy Radcliffe OP
Cnoty pielgrzymie — wkład zakonny w kształtowanie zmysłu etycznego wielokulturowej Europy 171

Spory, dyskusje, polemiki
Andrzej Zoll – *Dlaczego boimy się wolności?* 189

Wojciech Surówka OP
Maskarada dobra, czyli portret zwielokrotniony Lwa Tołstoja 201

Jarosław Kołak OP
Dominikalia – List okólny Jordana z Saksonii do braci.....215

Tytuły prac magisterskich z teologii...221

Bibliografia.....225

Redagują:
Janusz Pyda OP (red. naczelny), Krzysztof Ruszel OP (red. techniczny), Mariusz Tabaczek OP (sekretarz redakcji), Wojciech Golubiewski OP, Jarosław Kołak OP, Adam Dobrzyński OP

Redaktorzy prowadzący:
Wojciech Dudzik OP,
Wojciech Surówka OP

Konsultacja:
dr Cyprian Wichrowicz OP

Redakcja TEOFILA serdecznie dziękuje Joannie Jarco i Grzegorzowi Łużnemu OP za opracowanie koncepcyjne i realizację strony internetowej TEOFILA

Korekta:
Weronika Ostatek,
Łukasz Filc OP

Projekt okładki i grafika:
Katarzyna Bruzda

Skład i łamanie:
Krzysztof Ruszel OP

Redakcja zastrzega sobie prawo do zmiany tytułów i skracania artykułów

Pismo Kolegium
Filozoficzno–Teologicznego
Dominikanów

ul. Stolarska 12
31–043 Kraków

tel.: 0505 744 130
(012) 423 16 13
fax.: (012) 423 05 13
e-mail: teofil@dominikanie.pl
http://www.teofil.dominikanie.pl/

ISSN 1506–8714

Mowa nie tylko o śpiewie, posiadającym wiele swoistych, wartościowych cech lokalnych, tak pod względem repertuaru, jak sposobu śpiewania, jaki możemy spotkać na przykład na Kurpiach, na ziemi lubelskiej, zamojskiej, radomskiej, na Śląsku czy w innych regionach. Chodzi także o polski śpiew religijny w szerszym znaczeniu, który żyje wszędzie tam, gdzie modląca się społeczność – w kościołach, kaplicach czy w domach – ma zwyczaj wyrażania swej modlitwy śpiewem, łączącym różne pokolenia, nie tylko żyjące obecnie. Ten zwyczaj jest wciąż jeszcze dość powszechny i choć w miastach bywa mocno zatarty, nie jest w nich nieobecny.

Wojciech Gołaski OP

Wydaje się, że istotną sprawą, którą Tischner chciał na nowo odkryć przed wierzącym góralem, było jego własne człowieczeństwo. Chciał, aby człowiek odkrył na nowo innego człowieka i zrozumiał, że Bóg jest bliżej nas niż my samych siebie. Śmierć Tischnera była wielką stratą, ale i wielką radością. Stratą, bo odszedł ktoś, kto prawdziwie troszczył się o sprawy ludzkie, sprawy Podhala. Ktoś, kto potrafił docenić i ukazać piękno góralskiej muzyki, gwary i góralskiej mądrości. A radość była z tego, że zostawił wiele śladów, które zbliżają do Boga i człowieka.

Włodzimierz Wieczorek OP

Pobożność to nic innego jak ofiarna służba Bogu i bliźnim. Należy przy tym pamiętać, że to konkretny człowiek, nie zaś *„jakotaki”* jest drogą Kościoła. Dlatego też sposoby dotarcia do tej już zastanej *wielości*, *inności* i *konkretności* ludzkiej nie zamykają się w jakimś jedno- czy „nawet” dwuwymiarowym pomyśle na świętość, będącej przecież celem wszelkiej aktywności chrześcijanina („Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” – 1 Kor 10, 31). Tym bardziej dotyczy to liturgii i nabożeństw jej towarzyszących, nawet tych najbardziej „przaśnych” i „wsiowych”, jak mówią tyleż zmanierowani, co wyalienowani esteci.

Marek Krysztopik OP

Ankieta Teofila

A. Jackowski

A. Potocki OP

W. Wieczorek OP

M. Miławicki OP

W. Gołaski OP

M. Krysztopik OP

K. Bielatowicz

T. Radcliffe OP

Spory...

W. Surówka OP

J. Kołak OP

Tematy prac

Bibliografia

Wojciech Bonowicz

O pobożności ludowej

Pobożność ludowa to pobożność moich babć i dziadków, i w znacznej mierze – także moich rodziców. Zostałem wychowany w świecie jej wartości, obyczajów i symboliki. Jest to świat spójny i mocny, w którym dziecko nie czuje się zagubione, a starzec umiera z lekkim sercem.

Pobożność ludowa w zasadzie nie opiera się na wierze w Boga, lecz na przekonaniu, że Bóg istnieje. Żyjąc na tej ziemi, żyjemy przed Jego Obliczem, a umierając, idziemy na sąd, po którym czeka nas niebo albo piekło. Dlatego pobożność ta jest tak konkretna. Mój dziadek nigdy nie tracił czasu. Kiedy szedł polami do sąsiedniej wsi, odmawiał różaniec. Moje babcie podobnie – przy domowych zajęciach nuciły godzinki, a w chwilach odpoczynku też sięgały po schowane w kieszeni paciorki. Ich dzieci nie przejęły już tej gorliwości, ale kryjące się za nią przekonanie, że Bóg patrzy, pozostało nie zmienione.

Nie oznacza to, że w pobożności ludowej nie ma miejsca na wątpliwości, ale wątpliwości te nie dotyczą samego istnienia Boga. Czego zatem dotyczą? Ano na przykład tego, czy Bóg na pewno jest miłością. Przyczyn tej nieufności jest wiele; jedną z zasadniczych jest stosunek do miłości jako takiej. W kulturze ludowej wiele się o miłości mówi, nieraz bardzo pięknie, ale świat, który tę kulturę stworzył, oparty jest raczej na idei sprawiedliwości niż na idei miłości. Bóg, który jest sprawiedliwy, to znaczy, który za do-

bre wynagradza, a za złe karze, jest dla tego świata zrozumiały. Człowiek, który dopuścił się zła, z ulgą przyjmuje „karę" pokuty. Jest też w stanie przyjąć to, że skoro Bóg jest dla niego miłosierny i gładzi jego grzechy, to i on powinien być miłosierny dla tych, którzy wobec niego czymś zawinili. Ale idea miłości „na przepadłe", miłości, która prowadzi do nadstawienia policzka, do zapomnienia o sobie aż po wydanie siebie na poniżenie i śmierć, a więc miłości, w której odsłania się paradoksalna „słabość" Boga, a wraz z nią musi też odsłonić się prawda o nieusuwalnej słabości człowieka – jest już dla tego świata wyzwaniem. Pobożność ta nie chce „miękkiego" Boga – Boga, który klęka przed człowiekiem i myje mu nogi...

Pobożność ludowa ma swoje płytsze i głębsze wersje – podobnie jak pobożność inteligencka. Wspiera się ona natomiast bardzo mocno na wspólnych rytuałach. Pod tym względem jest bardziej „religijna" niż jej „wykształcona" siostra. *Religio*, jak wiadomo, znaczy „więź, ponowne związanie". Pobożność ludowa wie, że nie można wierzyć w samotności, że wiara jest sprawą wspólnoty. Ukształtowała się ona w świecie, w którym wszystko robiło się wspólnie. Ten świat należy już niemal całkowicie do przeszłości. Ale ciążenie ku wspólnotowości przeżycia wciąż jest bardzo silne.

Wojciech Bonowicz — ur. 1967, poeta, publicysta, współpracownik „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku".

s. Elżbieta Sander OSC

Zapalanie świecy

Pobożność ludowa, w moim przekonaniu, jest duchowym pokarmem ludzi „prostych i ubogich duchem". Poprzez znaki, gesty i zapewne różnorodne formuły, jest wyrażana religijna cześć wobec Boga jako Stwórcy. Przejawy pobożności na przestrzeni wieków ulegały zmianom. Dzieje się to również dzisiaj, na naszych oczach. Człowiek nieustannie szuka sposobów religijnego kultu. To też ma miejsce w klasztorach klauzurowych: niegdyś „większą" czcią cieszyły się relikwie świętych, wizerunki świętych umiejscowione w ołtarzykach, ozdobione czę-

sto srebrnymi, ciężkimi wotami... Tymczasem, myślę, odczuwana jest większa potrzeba modlitwy adoracyjnej (co zapewne miało też miejsce wcześniej, w nieco innej formie) w ciszy i skupieniu. Powodów tego stanu rzeczy należy chyba szukać w realiach, jakie niesie świat, w którym wobec hałasu (np. muzyki techno), rozkrzyczanych reklam etc., człowiek szuka swoistego „antidotum". Szuka Boga.

Kult religijny na zewnątrz wyraża się przez gesty. Te, którymi się posługujemy jako klaryski, czcząc Boga i Jego świętych (całowanie relikwii, ukłony, zapalanie świec), wynikają z ogromnej potrzeby okazania kobiecej czułości, zatroskania, szacunku... Takie już jesteśmy i oddając chwałę Bogu przez zewnętrzne znaki, uczymy się czułości i troski o siebie nawzajem. Bo przecież w miłowaniu Boga zawiera się człowiek, a w ukochaniu człowieka – odnajdujemy samego Boga.

Tak się w świecie dzieje, że czas podzielony jest na pory roku, a każda z pór – obdarzona jest odmiennym, jej typowym kolorytem. Podobnie życie Kościoła i w nim życie mnisze podzielone jest na okresy liturgiczne, podczas których celebruje się konkretne misterium zbawienia. W krakowskim klasztorze klarysek niezwykle uroczyście świętujemy Boże Narodzenie poprzedzone Adwentem (a w nim – wychwalaniem Bożej mądrości, zwanym *Sapientia*). Kult do Dzieciątka Jezus jest wyraźnie wpisany w duchowość franciszkańską. To w Greccio, niewielkiej włoskiej miejscowości, w 1223 r. ubogi Franciszek, pragnąc przeżyć głębię Wcielenia, wystawił żywą szopkę. Zachwycił tym klaryski... i od wieków do dzisiaj zachowałyśmy piękną tradycję wystawiania szopki. A figurki jasełkowe, z ok. 1370 r., są darem córki Władysława Łokietka, królowej Elżbiety (pochodzą z czasów, kiedy była regentką w Krakowie w imieniu swego syna Ludwika Węgierskiego). *Puer natus in Betlehem* był tu adorowany również przez śpiew. Siostry były prawdziwymi mistrzyniami w układaniu kolęd, pastorałek... Podobnie przez wieki wyrażały miłość do Jezusa nauczającego, ukrzyżowanego, zmartwychwstałego. Przykłady można mnożyć. Jednak najistotniejszym momentem w kwestii kultu jest pragnienie uczczenia tej Miłości, za którą co dzień, w różny sposób, oddajemy życie.

Jeszcze nieco o pobożności maryjnej. Matkę Chrystusa czcimy m.in. w prawdziwej perełce naszych zbiorów, w ikonie bizantyjskiej zwanej Hagiosoritissa (z przełomu XII i XIII wieku). Była Ona świadkiem wielu poże-

gnań sióstr z doczesnością, towarzyszką obieraną na drogę spotkania z Bogiem. Zawsze jako kojąca podpora przynosiła ufność i nadzieję.

Pobożność ludowa jest jak zapalanie świecy - przygotowuje do wielkiego Spotkania w liturgii; przynosi ciepło miłości i jasność umysłu. Oświeca izdebkę serca, w której, ze świętymi i aniołami, przyjmujemy samego Chrystusa.

s. Elżbieta Sander OSC — klaryska, studiuje historię Kościoła na PAT, mieszka w Krakowie.

ks. Jan Kracik

To większe skrzydło jednej pobożności

Kultura elitarna i masowa rozwijały się zwykle we wzajemnej inspiracji i współpracy, marniały zaś, gdy izolowały się od siebie czy przeciwstawiały, obracając się w mało komu dostępne poletko lub coraz płytsze rozlewisko obrzędowe.

Pielgrzymki, procesje, tańce religijne, różaniec, medaliki itp. kontynuują życie liturgiczne, „ale go nie zastępują". Mają zeń wyrastać i do niego prowadzić - stwierdza Katechizm Kościoła. Przypomniano tam (nr 1674), że pobożność ludowa wymaga duszpasterskiego rozeznania, by ją „podtrzymywać i wspierać", ale i „w razie potrzeby oczyszczać i pogłębiać".

Refleksja nad tą potrzebą jest równie rzadka i łatwo podejrzana o antyreligijność, jak częste i uznane jest wspieranie wszystkiego co trwa siłą bezwładu lub pojawia się spontanicznie w zbiorowym przeżyciu religijnym czy jego namiastkach. Frekwencja bowiem od wieków najskuteczniej rozmiękcza pryncypialność teologów i mityguje wytyczne dla duszpasterzy. „Czego innego nauczamy, a co innego musimy tolerować" – stwierdzał czyniąc jedno i drugie św. Augustyn.

Wstępny krytycyzm władz kościelnych wobec prywatnych objawień, a kiedyś wobec nowych cudownych obrazów, po oficjalnym uznaniu ich za autentyczne, nie przeobraził się wszak w taką dozę ciągłej edukacji pątników, by dziś każdy z nich lepiej wiedział, czego uczy o Matce Boskiej II sobór watykański niż jak się Ona ukazała miejscowym pastuszkom. Także, by potrafił odpowiedzieć, jakie pojmo-

wanie czci obrazu Kościół przyjmuje, a jakie – wyraźnie odrzucone przez sobór trydencki – odrzuca. Druczki i pieśni śpiewane w tych ośrodkach często ignorują kościelne nauczanie, traktują je wybiórczo lub są z nimi sprzeczne.

Sprawowana przy każdej okazji Eucharystia staje się nieraz jedynie tłem owej okazji, oprawą, dodatkiem. I ciągle łatwiej o pątników autokarowych czy pieszych niż o pielgrzymów do sanktuarium własnych sumień, do uczczenia obrazu Boga w drugim człowieku, do rozpoznania w nim i wsparcia będącego w potrzebie Chrystusa.

Dokąd doleci ptak, którego dwa skrzydła rosną nierównomiernie?

ks. Jan Kracik — ur. 1941, profesor historii Kościoła, wykładowca PAT, ostatnio wydał *Powszechny, apostolski, w historię wpisany*(2005).

Jacek Salij OP

O pobożności ludowej z respektem

Zacznę od świadectwa. Wyczytałem kiedyś u Kolberga, że ludność wiejska na Mazowszu pielęgnowała taki zwyczaj, że kondukt pogrzebowy w drodze na cmentarz zatrzymywał się przy krzyżu przydrożnym. Wtedy ktoś z bliskich zmarłego zwracał się do uczestników pogrzebu z prośbą, żeby wybaczyli mu wszelkie zło, jakie może im zmarły wyrządził. Obyczaj nakazywał przekrzykiwać się wtedy wzajemnie słowami w rodzaju: „Niech on nam wybaczy nasze zło", „Nie mamy nic przeciwko niemu", „Niech Pan Jezus okaże mu miłosierdzie", „Niech odpoczywa w pokoju" itp.

Przypomniałem o tym zwyczaju podczas pogrzebu pewnej artystki. Ten passus kazania pogrzebowego zakończyłem zachętą, ażeby podczas przekazywania sobie znaku pokoju wszyscy duchowo pojednali się ze zmarłą, ale również żebyśmy my wszyscy, uczestnicy tego pogrzebu, pojednali się wzajemnie z sobą i wybaczyli sobie wszelkie urazy, jakie się w nas być może nagromadziły. „Potraktujmy to – powiedziałem – jako rodzaj naszego daru dla zmarłej, który może w oczach Bożych będzie więcej wart niż nawet nasze modlitwy".

Nie wiedziałem, że w pogrzebie uczestniczy wielu ludzi głęboko z sobą wzajemnie skłóconych. Gdybym wiedział, to może nie odważyłbym się aż tak bezceremonialnie do pojednania wzywać. Fakt faktem, że wiele się potem nasłuchałem o tym, że na uczestników pogrzebu spłynął wtedy dosłownie deszcz łaski Bożej. Ludzie składali świadectwa o wielu, naprawdę wielu pojednaniach, jakie się podczas tego pogrzebu dokonały. Jeszcze dziś zdarza się, że ktoś wspomina tamto wezwanie do przekazania sobie znaku pokoju jako niezapomniane doświadczenie i wielki cud łaski Bożej. A przecież powiedziałem otwartym tekstem, że inspirację do tego wezwania czerpię z pobożności ludowej.

Świadectwo drugie. Opowiadał o. Marcin Mogielski, że został wezwany z wiatykiem do pewnej kompletnie głuchej staruszki. Ona, kiedy zobaczyła Najświętszy Sakrament, natychmiast przyjęła postawę adoracji i zaczęła z przejęciem śpiewać pieśń *Jezusa ukrytego*. Kiedy staruszka śpiewała kolejne zwrotki, rodzina zaczęła się niepokoić, że ksiądz może się śpieszy, i próbowała jej przerwać. Na szczęście o. Marcin polecił jej nie przerywać.

Kiedy staruszka głosem rozkochanym w Panu Jezusie śpiewała: „O niebo mojej duszy, Najsłodszy Jezus mój! Dla mnie wśród ziemskiej suszy Tyś szczęścia pełen zdrój" – ojcu Marcinowi wydawało się, że słucha anioła. „Nigdy jeszcze – podsumował swoje opowiadanie ojciec Mogielski – nie widziałem człowieka tak ewidentnie dojrzałego do życia wiecznego".

W ogóle starajmy się z szacunkiem wsłuchiwać (albo przynajmniej wczytywać) w ludowe pieśni religijne. Często można tam znaleźć dosłownie diamenty teologiczne. Wsłuchajmy się na przykład w niesamowicie wręcz głębokie wyjaśnienie sensu rzezi niewiniątek, jakie – w formie dialogu z Dzieciątkiem – znajduje się w kolędzie *„W żłobie leży":*

W Ramie głosy pod niebiosy
Wzbijają się Racheli.
Gdy swe syny bez przyczyny
W krwawej widać kąpieli
„Większe Mnie dla nich kąpanie
W krwawym czeka oceanie,
Skąd niebo będą mieli".

Teolog musiałby mieć w sobie coś z dziecka, ażeby uznać, że uprawiana przez niego teologia nigdy nie osiągnie takiej głębi i prostoty.

Pobożność ludowa stała się ofiarą bezprzykładnego ataku w czasach reformacji. W niemałej mierze był to atak uczonej pychy na nieuczoną mądrość. Dość sobie uświadomić, że teologowie protestanccy wykorzenili wtedy – pod hasłami walki z zabobonem – wiele czcigodnych nabo-

żeństw, a nawet starochrześcijański zwyczaj żegnania się, cześć dla świętych obrazów, kult Matki Najświętszej, używanie wody święconej itd.

To prawda, że pobożność ludowa nieraz naznaczona jest zabobonem. Podobnie jak pobożność uczona nieraz naznaczona jest pychą i niedowiarstwem. Sam pamiętam różnych uczonych księży zwalczających adorację eucharystyczną czy wybrzydzających się na religijny szacunek okazywany relikwiom świętych. W miarę możliwości trzeba naszą pobożność – i ludową, i uczoną – z tego, co ciemne oczyszczać.

Z drugiej jednak strony, zbyt łatwo dopatrujemy się w pobożności ludowej zabobonu lub naiwności. Osobiście doradzałbym ostrożność w krytykowaniu teologii zawartej w ludowych pieśniach religijnych. Jeden z moich profesorów lubił zwracać uwagę na błąd teologiczny zawarty w słowach jednej z kolęd: „Opuściłeś śliczne niebo, obrałeś barłogi" – że niby zapomina się tu o boskiej wszechobecności Syna Bożego. Dziś cieszymy się, że autor tej kolędy był poniekąd prekursorem Hansa Ursa von Balthasara i jego teologii kenozy Wcielenia.

Z kolei jeden z polskich mariologów – kiedy i gdzie tylko może – zwraca uwagę na „bezbożność" tego fragmentu pieśni *Serdeczna Matko*, w którym śpiewamy: „A kiedy Ojciec rozgniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze". A przecież źródła tej rzekomej bezbożności są czysto bliblijne! Poświęciłem kiedyś temu tematowi cały tekst pt. *Rozgniewany Bóg i miłosierna Matka* – znaleźć go można w mojej książce *Praca nad wiarą*.

Skoro już zacząłem się chwalić swoimi publikacjami, to zwracam uwagę na tekst pt. *Teologia ludowa Bożego Narodzenia*, opublikowany w miesięczniku „Znak" 1972 s.1526–1543. Również dzisiaj wydaje mi się, że rzetelnie uzasadniłem tam tezę, iż liczne ludowe zwyczaje bożonarodzeniowe – również te, które z pobożnością zdają się nie mieć nic wspólnego – składają się na specyficznie chrześcijańską reinterpretację idei powrotu do chaosu i nadziei na nowy, lepszy świat. Słowem, duch chrześcijański przejawia się nawet w tych zwyczajach, które w ogóle nie są pobożne.

Spróbuję podsumować: uważność i pokora – niech przede wszystkim te dwie postawy kształtują nasz stosunek do pobożności ludowej. Dopiero pod tym warunkiem wolno nam zabierać się do oczyszczania z tego, co w tej pobożności ciemne.

Jacek Salij OP — ur. 1942, prof. dr hab., wykładowca UKSW, mieszka w Warszawie.

Ze sztuki ludowej najbardziej lubię rzeźbę. Zafrapowała mnie jej odrębność. Ale nie to, co było ważne dla chłopa. Ta odrębność, która mnie frapowała, wcale się nie musiała podobać ludziom na wsi; przeciwnie – ona się im nie podobała. Oni, jeśli tylko mogli wybrać miedzy rzeźbą indywidualną a tą robioną ze sztancy, z gipsu, kolorową, śliczną, to wybierali śliczną. Do surowości, a nawet brzydoty, trzeba dojrzeć.

Aleksander Jackowski

O pobożności ludowej i nie tylko...

Z prof. Aleksandrem Jackowskim rozmawiają Adam Dobrzyński OP i Wojciech Dudzik OP.

Chcecie rozmawiać o pobożności ludowej? To znaczy o czym? O tym co było, czy o tym, co z tego pozostało dzisiaj?

Może zaczniemy po prostu od tego, czym jest pobożność ludowa?

Pobożność ludowa jest pobożnością powszechną, ale płytką, pobożnością chodzenia do kościoła, przynoszenia wieńców, kwiatów. Jest w niej dużo elementów zewnętrznych po to, żeby ludzi przyciągnąć. Obraz bywa ważniejszy od idei, tak np. uważa się, że „nasza" Matka Boska jest lepsza od „ich", bo robi więcej cudów. W takiej pobożności mało jest miejsca na głębokie życie duchowe człowieka. Dlatego bym się nie smucił, gdyby pobożność ludowa przeszła do historii. Życie człowieka powinno być życiem nastawionym na wartości duchowe. I powinna być to coraz głębsza więź.

Dawniej odrzucało mnie to, co robił Prymas Wyszyński, wzmacniając religijność ludową. Potem, gdy się okazało, że wtedy był to bardzo silny argument przeciwko komunizmowi, przyznałem, że nie miałem racji. Siła tej pobożności odróżniała nas od innych krajów podległych dominacji rosyjskiej. Religijność ludowa, te wszystkie historie, które wtedy mnie denerwowały, jak na przykład wędrówki Obrazu Matki Boskiej i tym podobne rzeczy, pozwoliły wówczas ocalić prawdziwe wartości. Ale sądzę, że dzisiaj pobożność ludowa nie ma większego uzasadnienia.

Panie profesorze, spróbujmy wyjść jednak dalej. Profesora irytuje pobożność ludowa, która istniej obok pobożności innej – nazwijmy ją –„wysoką", „elitarną". Ale przecież tak samo można powiedzieć, że mamy sztukę wysoką, tworzoną przez zawodowych artystów i którą jest w stanie zrozumieć niewiele osób, oraz sztukę ludową, mniej wymagającą, dla większości. I czy, analogicznie, owa sztuka ludowa, taka nieprofesjonalna, naiwna, czasami zniekształcająca wartości, które chce przekazać, nie powinna irytować odbiorców sztuki wysokiej? A przecież wiemy, że często bywa wprost przeciwnie. Nierzadko z tej właśnie sztuki, ludowej, naiwnej, profesjonaliści czerpią (czy też czerpali) inspiracje. Tak samo może być z pobożnością ludową. Choć niedoskonale, niewątpliwie odzwierciedla ona pewne emocje człowieka związane z wartościami, które niesie. A my, jako „ludzie Kościoła", wiemy również, że nierzadko jest w niej zawarta także autentyczna pobożność, prawdziwe wartości religijne. Innym z kolei tematem jest, że te dwie rzeczy często się łączą: pobożność ludowa i sztuka ludowa.

To prawda. Ona rzeczywiście odzwierciedla, jest obrazem pobożności bardzo wielu ludzi. Jeżeli jednak tutaj mówię o tym, że chciałbym większego uduchowienia, to mówię to w tym sensie, że oczekuję większego pogłębienia tych rzeczy. Gdyż widzę, jak u wielu ludzi pobożność bywa bardzo płytka. Weźmy choćby przykład artystów ludowych, których znałem przecież wielu. Nierzadko obserwowałem, że niektórzy byli niesłychanie pobożni, chodzący w niedzielę na mszę z książeczką, ze wszystkim innymi akcesoriami, a jednocześnie okrutni dla swej rodziny, okrutni dla żony, okrutni dla dzieci. Nie łączyli jednego z drugim. Dlatego mówię o tym, że rzeczą niezmiernie ważną jest, żeby życie religijne było życiem głębokim, życiem, które człowieka organizuje, które stanowi dla niego jakiś podstawowy punkt wyjścia.

Wydaję mi się, że teraz rzeczą niesłychanie ważną jest zastanowienie się nad relacją: kapłan – wierny. Pytanie, co zrobić, żeby te dwadzieścia parę tysięcy kapłanów w Polsce miało rzeczywiście kwalifikacje, które pozwalają im z innymi ludźmi obcować, ludzi kształtować? Przecież odchodzenie od religii jest związane, jak to ktoś mądrze powiedział, mniej przez „Dzieła" Lenina i „Kapitał" Marksa, a bardziej przez niedobrych proboszczów.

Czyli tak naprawdę to rysuje się nam tutaj opozycja: nie pobożność ludowa a pobożność dobrze ugruntowana teologicznie; ale: pobożność

płytka, często nie mająca kontaktu z życiem, a pobożność, która przenika każdy aspekt codziennego życia, która...

...która powinna być, niezależnie od tego, czy jest ona ludowa czy nie. Na początku należy jednak przypomnieć, że kultura religijna ludu, obrzędowość, zwyczaje i wszystko inne, co się z tym wiąże, zostały nałożone na istniejące przed tym tradycje pogańskie. Katolicyzm przejął wiele dat, jak na przykład okresy przesilenia, czy inne święta pogańskie przemienił w katolickie. Wciąż istnieje święto kupały, wozi się koguta, jajka wielkanocne, te symbole płodności. Wciąż żywy jest kult świętych źródełek. Kapliczki, a nawet kościoły budowano na wzgórzach, w miejscach eksponowanych, tam gdzie dawniej stały pogańskie chramy. Jeszcze do niedawna czczono w Puszczy Knyszyńskiej święte drzewa, już zamarłe, a święte dla ludzi. Do teraz na drzewach wiesza się szmatki symbolizujące prośby. Pogaństwo zapewne wywarło wpływ na tak silne umiłowanie przyrody, na świąteczność naszej wsi. Natomiast na osobowość, tożsamość parafii duży wpływ wywarła identyfikacja z miejscem, odrębność stroju, poczucie tego, że to „my" - a tamci to „inni". To przetrwało do dziś, ponieważ tak bardzo „ludzkie", naturalne jest hierarchizowanie tego, co lepsze i co gorsze. To widać też u kibiców piłkarskich Wisły i Cracovii czy Widzewa i Legii.

Wracając jednak do naszego tematu. Ludowość jest formą. Formą dawną, która już jest przeszłością. Z tym, że my sobie to wszystko dzisiaj inaczej wyobrażamy niż to było faktycznie. My widzimy ją tylko jako ludowość kolorową, świętującą, roześmianą. Natomiast trzeba pamiętać, że ta ludowość to była ludowość nędzy. Czym był Frasobliwy? Dlaczego tak się przyjął w Polsce? Ano dlatego, że o Frasobliwym chłopi mówili - oczywiście to było takie chłopskie gadanie - że Chrystus zszedł na ziemię polską po to, żeby pocieszyć i wzmocnić los tego biednego Polaka. To był Chrystus frasobliwy, który się lituje nad biednymi ludźmi. W kapliczkach, które zdobiły rzeźby Frasobliwego, ludzie się modlili. Były to miejsca, w których się mówiło wszystko to, co jest najważniejsze. Człowiek mówił o Matce Boskiej tak, jak się mówi do swojej własnej matki. Wiele razy, jak rozmawiałem z żyjącymi jeszcze artystami ludowymi czy obok tych ludowych, widziałem, że gdy oni myśleli o Matce Boskiej, to myśleli o Niej w ten sposób, jak myśli się o kimś najbliższym, kimś, kto jest w stanie zrozumieć mój los, moją dolę, moje nieszczęścia, do kogo się mogę zwrócić. W religijności ludowej olbrzymią rolę odgrywali też święci.

Każdy miał przecież swego świętego patrona, którego imię mu dano. Było się emocjonalnie związanym z wizerunkiem Świętej Osoby. Z „naszą" Matką Boską, naszym Krucyfiksem, na którym wisiał Jezus ukrzyżowany za nasze grzechy. Częsta była także wiara w to, że Święta Rodzina żyła w Polsce, chodziła po naszej ziemi, że to w Polsce było Betlejem. Przecież i teraz w szopkach wśród orszaku pasterzy są Żydzi, górale, krakowiacy. Poziom wiary nie był głęboki, zresztą księża nie pozwalali czytać Pisma Świętego, zwłaszcza Starego Testamentu, w obawie przed herezjami. Dla tych ludzi Kościół był wspólnotą. Bóg był wszędzie. Kwiaty miały nazwy wywodzone od świętych, święte były źródełka. Sądzę, że religia ludowa mogłaby zostać uznana przez ekologów za ich własną, ponieważ kult Boga to był też kult Jego darów, zboża, bydła. Jeszcze teraz święta zbiorów są podniosłą uroczystością; do niedawna święciło się pierwsze ziarna rzucane w ziemię. Świat Boski i ludzki jednoczyły się w modlitwie, w śpiewie, w wierze, że wszędzie czuwa nad nimi Oko Boże. Cechą ludowej religijności była jej powszedniość. Wszyscy byli w niedzielę w kościele, gromadzili się na nabożeństwach majowych, wszyscy stanowili wspólnotę, podkreślaną strojem, a widoczną w procesjach, w pielgrzymkach.

To była sprawa związana z tą religijnością, z tymi kapliczkami, rzeźbami, obrazami. Z wiarą związana też była świąteczna sztuka ludowa. W kulturze ludowej była bowiem z jednej strony bieda, ciężka praca, która trwała przez cały tydzień, praca, która też była, w jakimś sensie, pracą z poczuciem religijności, z poczuciem tego, że jest to powołanie, powinność człowieka. A z drugiej strony było święto, odświętność, która pozwalała na to, żeby oderwać się od trudu i żeby mieć czas wypoczynku. Jednocześnie to był czas modlitwy, kiedy się chodziło do kościoła. Oczywiście różnie – zależy, w jakim okresie. W tym, który ja znam – a w tej chwili mam dopiero 85 lat – w kościele były zwłaszcza starsze kobiety, zresztą młode dziewczyny też. Ale nie mężczyźni. Młodzi chłopcy przyjeżdżali w niedzielę, na koniach, potem rowerami, motocyklami, ale po to, by paradować przed kościołem. No i czekali na te dziewczyny. Kościół był miejscem, wokół którego, i w którym coś się działo. Chłopak poznawał dziewczynę. Brał z nią w kościele ślub. A potem dokąd szedł chłopak? Do knajpy. To były dwie instytucje, które we wsi wszędzie były najistotniejsze. Tu był kościół, a tam była knajpa, czyli miejsce gdzie można było się spotkać, porozmawiać. Nierzadko ta rozmowa była, powiedzmy, troszkę pokrwawiona, często wylatywano przez okna.

Panie Aleksandrze, nawiązując do Pańskiego postulatu „uduchowienia" sztuki ludowej, chciałem zapytać o . . .

Proszę pana, sztuki ludowej już w istocie nie ma. Zacznijmy od tego. To jest przeszłość. Przeszłość kultury chłopskiej, społeczności przedindustrialnej. Sztuka ludowa. Co znaczy dziś sztuka ludowa? Kapliczki i obrazy, które były przywożone z procesji. Ale dawniej był to cały świat, w którym człowiek żył. Przede wszystkim pielgrzymka. Raz w życiu wielka pielgrzymka do Częstochowy, częściej do mniejszych miejsc kultu. Pielgrzymki były strasznie ważne. Te pielgrzymki łączyły elementy zarówno *sacrum*, jak i *profanum*. Na wszystkich tych pielgrzymkach była modlitwa, ale i jurność. Panowie, to, co się działo w laskach, tam gdzie ludzie spali – przecież to były bezeceństwa! Mówię to delikatnie, bo nie chcę przy was inaczej mówić. Ale to wszystko razem było powiązane ze sobą. Ci sami ludzie, którzy byli „okropni", i o których bym powiedział, że są nieprzyzwoici – w innych sytuacjach okazywali się świetni. To byli ci wspaniali obrońcy Ojczyzny, żołnierze.

A czy ta sztuka, która powstawała na wsiach, tworzona przez prostych ludzi, czy ona. . .

Jaka sztuka tworzona przez prostych ludzi?

No to, co oni tworzyli, te wszystkie rysunki, które wieszali w swoich domach, rzeźby tam stawiane.

Oni nie tworzyli żadnych rysunków wieszanych w swoich domach, żadnych rzeźb, tylko je nabywali.

A te wszystkie figurki Frasobliwego, kapliczki?

Musicie zrozumieć, że te wszystkie obrazy i figurki były kupowane na pielgrzymkach. To często było celem pielgrzymki, że w miejscu kultu byli rzemieślnicy, którzy się tym zajmowali zawodowo. Ludzie, którzy nierzadko nie mieli nic wspólnego z wiarą, którzy robili obrazy od metra. Wszystkie te obrazy, które dzisiaj znamy, a których jest prawdopodobnie ok. 100 czy też 200 tys., to była to umiejętność robienia identycznych rzeczy nie przez maszyny, tylko przez ludzi. Nie

było w tym wszystkim najmniejszego skupienia religijnego. Dopiero ludzie wnosili w nie swoje emocję. Jeżeli ludzie mieli jakąś – nawet niewyraźną – figurkę Matki Boskiej, to niezależnie od tego, czy ta twarz im się podobała czy nie, oni nie myśleli o tym – dla nich to była Matka Boska. Jak pytałem ludzi, pokazując trzy obrazy Matki Boskiej, który jest piękniejszy, to odpowiadali: „wszystkie są piękne". Nie chcieli rozróżniać. Na wszystkich jest Matka Boska. Natomiast, jeżeli pytałem o to, który by chcieli powiesić u siebie, wtedy dochodził do głosu element estetyczny. Dlatego obrazy kupowane u rzemieślników wszystkie były przejmowane z dobrodziejstwem inwentarza, jako te rzeczy, które się do domu przynosiło. One były do domu przenoszone już jako rzeczy kultowe przez to, że one pochodziły z ważnego dla nich miejsca. To nie było wszystko jedno kupić obraz tutaj, we wsi obok, czy na Jasnej Górze. Matka Boska Jasnogórska była lepsza. A w Wilnie Ostrobramska.

Można więc powiedzieć, że to wiara sprawiała, iż ludzie odbierali te wszystkie figurki, obrazki jako piękne rzeczy.

Przede wszystkim oni odbierali to jako rzecz bardzo ważną. Nie umiem powiedzieć, czy też jako piękną. Tutaj nie chodziło o kategorie estetyczne. Odbierali to jako coś, co jest ważne, co zawieszone w pokoju jest najważniejsze. Nawet, jeżeli ta rzeźba była wykonana fatalnie... Dawniej nie było rzeźbek ludowych z gipsu, które są dla nas, historyków sztuki, obrzydliwe. Te Matki Boskie z odkręcanymi główkami itd. Były natomiast rzeźby, niekiedy bardzo toporne, ale które przedstawiały Boga. I to było ważne. Wartość tej rzeźby była wartością emocjonalną, duchową. Ta rzeźba mogła być w domu i wtedy odgrywała kolosalną rolę w ołtarzyku domowym. Nią się zdobiło. Ale to zdobienie wynikało z tego, że najpierw się zdobiło kapliczkę, zdobiło się obraz święty czy też figurkę na święto. A co to znaczyło na święto, na niedzielę? Przede wszystkim na ten dzień święty, który był poświęcony Panu Bogu, a nie zwykłym ludziom. Te wszystkie dekoracje, które do dzisiaj pozostały, w istocie swojej wynikały z tego poczucia świąteczności, z tego poczucia, że jest tu coś ważnego, coś, co nie należy do czasu i trudu pracy.

Czyli z konieczności pobożność ludowa otaczała się wyrobami sztuki rzemieślniczej...

. . . nie było innej. Wszystkie te rzeczy wykonywali rzemieślnicy. Dajmy na to rzeźbiarze – to byli ludzie, którzy mieli wcześniej coś do czynienia z drewnem. Nierzadko jeden człowiek obsługiwał teren w zasięgu kilkudziesięciu kilometrów. Wszędzie tam były jego rzeźby. On starał się robić je zgodnie z tym, co widział w kościele, w kaplicz-ce. Ale nie każdy potrafił. I dlatego te rzeźby są różne. Nie zawsze piękne, choć są i nadzwyczajne. Sam zająłem się sztuką ludową dlate-go, że zobaczyłem urodę starej rzeźby ludowej. Starej i indywidualnej przez to, że była robiona przez różnych, czasem dziwnych, ludzi. Ona nie była powielana – każda z tych rzeźb w danym regionie, gdzie ona występowała, w promieniu tych kilkudziesięciu kilometrów, które ten rzeźbiarz obsługiwał, była inna, choć jeden robił to lepiej, drugi go-rzej. Kiedy się ogląda, tak jak ja tysiące egzemplarzy zgromadzonych w muzeach, to się widzi, że w większości były to artystycznie nie-ciekawe egzemplarze. Ale tu nie o to chodziło, czy one były piękne artystycznie, czy nie. Jednak ja, wybierając spośród tych tysięcy, kil-kadziesiąt egzemplarzy, które potem pokazywałem na wystawach, nie kierowałem się tylko wartościami estetycznymi.

A czy ta sztuka w zależności od regionu miała jakieś swoje. . .

Nie, rzeźba nie miała nic wspólnego z regionem. Naprawdę. Ona miała dużo wspólnego z człowiekiem, nie z miejscem. Gdyby pan mieszkał, obojętne, czy na Podhalu czy na Kaszubach, robiłby pan to samo. Bo to pan by to robił. . . Ze swoją duszą, ze swoją umiejęt-nością, ze swoimi łapami, chyba że miałby pan skaleczoną łapę, to wtedy musiałby pan robić to troszkę inaczej.

A więc dlaczego on to robił?

Dla pieniędzy. Oczywiście, pięknie jest chcieć, żeby te rzeczy, któ-re są piękne, które mnie wzruszają, wzruszały tak samo tego, który je robił. Ale przecież on to robił nie jeden raz. Robił tak, jak umiał. Ale robił to, dajmy na to, sto pięćdziesiąt razy. Rzeźby bardzo szybko niszczały. Dlatego je malowano, żeby były bardziej odporne na wiatr, zimno, deszcz. A jak już zniszczały, to zastępowano je następnymi.

Czyli sztuka ludowa to już przeszłość?

Ta sztuka była zawsze przeszłością. Ale jednocześnie ta sztuka,

mnie – człowieka, który był zahaczony z jednej strony gdzieś o Vermeera, a z drugiej o nowoczesność urzekła. Mnie, który ceni nade wszystko Rembrandta i Vermeera, no może jeszcze Velasqueza. Koniecznie muszę jechać do Hiszpanii, by zobaczyć obrazy Velasqueza. Tęsknię do nich od lat. A Vermeer? Namalował on około 28 obrazów. Pośród nich jest jeden, wiedeński, do którego niedługo znowu pojadę. Z nim związana jest zresztą pewna historia. Kiedy ostatni raz tam byłem, moja córka, która mieszka w Wiedniu, posadziła mnie na wózek inwalidzki, żebym się nie męczył w muzeum i woziła mnie po tych wszystkich salach, korytarzach. A ja mogłem sobie spokojnie dojechać do każdego obrazu Rembrandta, Breugla czy Vermeera, które kocham i spokojnie siedzieć. Mówię jej: „Słuchaj, kochanie, idź sobie teraz na kawę, a ja sobie pooglądam". Zawsze byłem związany ze sztuką, teraz z Centrum Sztuki Współczesnej w Warszawie, także jako członek Rady tego Centrum, ale tak jak wiele rzeczy podziwiam, tak wielu, przekraczających granice etyczne, nie znoszę.

Ze sztuki ludowej najbardziej lubię rzeźbę. Zafrapowała mnie jej odrębność. Ale nie to, co było ważne dla chłopa. Ta odrębność, która mnie frapowała, wcale się nie musiała podobać ludziom na wsi; przeciwnie – on się im nie podobała. Oni, jeśli tylko mogli wybrać miedzy rzeźbą indywidualną a tą robioną ze sztancy, z gipsu, kolorową, śliczną, to wybierali śliczną. Do surowości, a nawet brzydoty, trzeba dojrzeć.

Czyli ci wszyscy ludzie na wsi, przychodząc do kościoła, czuli się jak u siebie, jak w domu, bo były tam często takie same rzeźby, jakie mieli w swych domach.

Kolejność jest odwrotna. Oni w domu mieli rzeczy podobne do tych z kościoła. Kościół jest najważniejszy. Oni się „urodzili" w kościele. Dzieci, które były na wsi, które przychodziły do kościoła, czuły, że jest to miejsce takie jak... Jak się człowiek przytula do matki, to przecież nie myśli o tym, jaka jest bluzeczka czy spódnica. Kościół był naturalnym miejscem, w którym dzieci się wychowywały. Wszystko je tam kształtowało. Ostatnio zaproszony przez jedną z moich znajomych, Żydówkę, byłem na bar micwie chłopca z zespołem Downa, który ma głęboką duchowość, ogromną, niesłychaną wrażliwość, dobroć, czułość. Było tam wiele dzieci, które biegały po synagodze i zbierały cukierki, które z góry zrzucały im kobiety. Te dzieci krążyły po całej synagodze. Chciałbym, żeby taka naturalność była obecna

wszędzie, w każdej świątyni...

A więc na pobożność ludową duży wpływ miało to, w jaki sposób ksiądz urządził kościół, jakie kupił rzeźby, jakie obrazy powiesił, do czego się one odwoływały, a także, jakie i z jakich motywów urządzał pielgrzymki...

Motywy były zawsze te same. Chodziło się do miejsca pielgrzymkowego, a przy okazji zwiedzało się kawał świata. Na wsiach zawsze znajdywali się tacy, których ciągnęło po świecie. Byli tacy, którzy wożąc np. maź, potrafili z nią setki kilometrów przejechać. To był ich zawód. Byli też tacy, którzy po prostu handlem zarabiali na życie. Dawniej dużo Żydów jeździło handlować, chłopom zaś pielgrzymka zawsze, oczywiście poza celem religijnym, dawała możliwość wyjścia poza świat pańszczyzny, który był swego rodzaju więzieniem, żeby nie powiedzieć klasztorem... Widzę, że mnie świetnie rozumiecie! Pan mu pozwalał, więc chłop mógł pojechać w świat, zobaczyć, jak ludzie żyją gdzie indziej, czy są tacy sami. Przecież, jak się ogląda malowane bestiariusze, to okazuje się, że ci ludzie tak naprawdę niewiele wiedzieli. Taki choćby Teofil Ociepka na Śląsku kilkanaście lat temu malował smoki. A przecież nie widział prawdziwego smoka, tylko sobie wyobrażał, jak wygląda. A jeszcze taki cudowny rzeźbiarz – Chajec, który rzeźbił św. Michała – czy on widział kiedyś smoka? Dał temu smokowi taką paszczę ogromną, szeroką, z zębami jak klawiatura fortepianowa. A z tyłu smok miał ogon, jak pies. Ten świat był tajemniczy. Pielgrzymka to było wejście w tę tajemnicę. Ale w tej tajemnicy zawsze były rzeczy wspólne, te same. Jeżeli był obraz Matki Boskiej, niezależnie od tego, jak malowana, to była to Matka Boska. Jeżeli była Matka Boska z Dzieciątkiem, to ona była z Dzieciątkiem. Jeżeli była Matka Boska w Wilnie, to była to Panienka. I do Niej przychodziły kobiety jak do Panienki. Jest śliczna historia, którą opisuje Melchior Wańkowicz, o tym jak spotkał w Częstochowie pewną starowinkę, strasznie niezadowoloną. No i zapytał ją o powód tego niezadowolenia. A ona na to, że jest z Wilna, a ta Matka Boska tutaj to nie taka sama, jak nasza wileńska, bo ta nasza – to Panienka, do Niej każdy przyjdzie, wszystkie tajemnice Jej powie, o wszystkim Jej opowie, a Ona wysłucha. Natomiast ta tutaj to taka „Królowa". Siedzi i jeszcze Chrystusik na ręku, który wszystko podsłuchuje. Jeżeli widzimy gdzieś Pana Jezusa z uniesioną rączką, to wiemy, że spotkamy Go takim wszędzie, niezależnie od tego, kto Go wyrzeźbił. To jest

ta sprawa, że w kościele, jaki by ten obraz nie był, jaki by ten kościół nie był – to on był naszym obrazem, on był naszym kościołem, czyli tym, co nas łączy. I teraz, jeżeli poszłoby się do synagogi czy też do cerkwi, to będzie tam już coś zupełnie innego. Byłem niedawno w cerkwi w Hajnówce, akurat trafiłem na jakiś ślub. Boże, jakie to było cudowne. Dawno tak się nie wzruszyłem. Tam stał rozświetlony światłem ikonostas, malowany przez Nowosielskiego. Cerkiew jest piękna. Sądzę, że jest to najładniejszy budynek kościelny, jaki powstał po wojnie w Polsce. Kiedyś w konkursie sztuki religijnej nagrodziliśmy ten projekt. Bez wahania była to pierwsza nagroda. A w tym pięknym wnętrzu – piękna muzyka cerkiewna. Ale to nie był „mój" kościół...

Wyście też świetnie trochę przy obiedzie podśpiewywali... Ale nie tak jak śpiewają w kościołach greckokatolickich! Byłem ostatnio w jednym miejscu, nawet nie pamiętam gdzie, gdzieś w koszalińskim, gdzie jest greckokatolicka cerkiew. I przyjechał chór z Wrocławia. Śpiewali cudownymi głosami. Nie wiem, skąd oni mają tak piękne niskie głosy. A niski głos jest jak dzwon. Przez niski głos to mi się od razu niebo otwiera. To jest właśnie rola muzyki w Kościele. Wzmocnienie nastroju. Wzmocnienie tej religijności, która jest w człowieku i która jest jak gdyby dana człowiekowi, jest w jego naturze. Ale proszę mi wybaczyć te wszystkie bzdury, które mówię o wzmocnieniu religijności. To jest ważne dla pewnego kręgu ludzi, kiedy człowiek chce coś głębiej odczuć, pojąć. Obecność w tym świecie cudownym, w świecie modlitw, liturgii, w świecie muzyki, rozjarzonego światła, ma ogromne znaczenie. To podbudowuje emocje człowieka, a ta emocja wiąże się z przeżyciem religijnym. Bo przeżycie religijne jest zawsze emocjonalne. Nawet nie wiem, na czym to do końca polega.

Moja wnuczka była chrzczona, kiedy miała 3 latka, chrzcił ją w Warszawie dominikanin, ojciec Andrzej Kasznica. Przygarbiony, z uszkodzonym w czasie wojny kręgosłupem. Cudowny człowiek. Pamiętam, jak odprawiał nabożeństwo, kiedy syn mojej przyjaciółki, Żyd, asystent Henry Kissingera w USA, umarł na AIDS. Jedna z pierwszych ofiar tej choroby. Umarł w Szwecji przy swojej matce, która zresztą od tego czasu zajmuje się chorymi na AIDS i pomogła wielu, wielu ludziom w Polsce... No i ojciec Andrzej odprawiał mszę w taki sposób, że uczestniczyłem w niej z głębokim przeżyciem. Nikt mi nie kazał robić gimnastyki: wstawać, siadać, wstawać, kiedy ja chciałem się skupić. Zazwyczaj nie chodzę do kościoła, bo nie jestem w stanie znieść tej całej gimnastyki. Natomiast ojciec Andrzej robił to w taki sposób, że była to głęboka, ważna dla mnie msza, gdzie

był czas na namysł, na refleksję, na duchową koncentrację. To, co mnie wtedy uderzyło, to to, że dziecko, które ciągle jest rozwibrowane, nagle w tym kościele, przy ojcu Andrzeju, zrobiło się cichuteńkie, spokojne. Potem otworzyły się drzwi i wyszli w białych sukienkach dominikanie, ona podbiegła i podnieśli ją, też wtedy białą, do góry. To było śliczne. Bardzo lubiłem ojca Andrzeja.

Ale wracając do religijności ludowej... Wydaje mi się, że bardzo ważne jest to, że religijność ludowa tworzy taki klimat emocjonalny, który człowieka zbliża do Boga i do tego miejsca, z którego człowiek pochodzi. Nie wiem, czy sobie zdajecie z tego sprawę, że dawniej parafia była wartością większą niż na przykład powiat czy gmina. Ludzie gromadzili się w kościele. I jeżeli była różnica w stroju ludowym – a m.in. po tym się rozróżniało skąd pochodzą – to widziało się to właśnie w kościele. W procesji można było rozpoznać, kto jest z jakiej wsi. Ludzie różnili się szczegółami, natomiast w całości widać było, że to jest jedna społeczność. Tak było do czasów wojny. Wojna rozbiła wszystko, a więc także charakter religijności ludowej. Dzisiaj na wsi zawsze ktoś ma rodzinę w mieście. Wzajemny kontakt jest duży, styl życia miejskiego przechodzi na wieś, wiejskiego do miasta. Dawniej jednak parafia była ośrodkiem stabilnym. Wszystkie objawy zewnętrzne, upiększenia, sztuka ludowa, były związane z parafią. Kupowano tylko obrazy i rzeźby. To, co wieś robiła zbiorowo, to przede wszystkim ozdoby, wycinanki i stroje. Kultywowano tradycje, ale i wytwarzano rzeczy modne. W nich też uwidaczniała się odrębność sztuki ludowej.

Czyli dzisiaj, podobnie jak nie ma już sztuki ludowej, nie ma też i pobożności ludowej?

Wydaje mi się, że dzisiaj pobożność jest raczej sprawą stosunku człowieka do Boga niż miejsca, z którego pochodzi. Ale parafia jest ważna. Są przecież ludzie, którzy absolutnie nie chcą się zgodzić na to, żeby kochanego księdza przeniesiono do innej parafii. Nie mówię w tej chwili o ks. Jankowskim, który jest dla mnie przykładem kapłana, który potrafi zniechęcić do religii. Ale już taki ks. Edward Nitka, były kapelan AK, był cudownym człowiekiem. Bardzo lubiany przez parafian. Kiedy biskup zdecydował o jego przeniesieniu, oni urządzili strajk. Pół roku nie wpuszczali nowego księdza, a tego, który był, w zimie wywieźli na taczkach i wyrzucili na pole. Bardzo walczyli o swego księdza, ale wiadomo, hierarchia kościelna stoi mocno przy

swoim, bo gdyby zaczęły się zmiany, pewnie różne rzeczy zaczęłyby się sypać. Ksiądz Nitka pojechał do Paszyna i tam stworzył najciekawszy ośrodek rzeźby ludowej w Europie. Paszyn leży 10 km od Nowego Sącza. Wioska to bardzo biedna i wielu jej mieszkańców było chorych, kalekich, niewidomych. Ks. Nitka dostał dekanat. Przedtem był proboszczem, teraz dostał dekanat – najbiedniejsze wsie w Polsce. Nikt nie dawał na tacę, bo nie miał. W pewnym momencie głuchoniemy, który księdzu posługiwał, Wojtek Oleksy, chciał ukochanemu księdzu zrobić prezent i wyrzeźbił Matkę Boską. Bardzo prymitywną. Pomalował ją kredkami i dał księdzu. Ten odczuł intencję daru ofiarowanego z miłością i postawił rzeźbę w kościele, przy ołtarzu. Parafianie uważali, że to jest bardzo brzydkie, ksiądz jednak prosił, żeby figurę zostawili. Przyszedł biskup Ablewicz, ks. Nitka powiedział o rzeźbie, biskup pobłogosławił Matkę Bożą i postawił ją na ołtarzu. Tuż potem przyjechał mecenas Nawrocki z Warszawy, z TVP – kolekcjoner. Przysłał ekipę telewizyjną i, dzięki Oleksemu, Paszyn pokazano światu. No i ten Paszyn, o którym wcześniej kobiety i dziewczyny w autobusie bały się powiedzieć, że z niego pochodzą i dlatego kupowały bilety do innych wsi, stał się znany. Zaczęli przyjeżdżać turyści. Ksiądz zachęcał ich do tego, mówiąc, że kto rzeźbi, ten trzy razy się modli. Mnie, w moim gimnazjum biskupim, uczono, że kto śpiewa, to się dwa razy modli, a tutaj ksiądz mówił, że kto rzeźbi, ten trzy razy się modli. Po krótkim czasie rzeźbiła cała wieś. Około 70 osób. Niektórzy samodzielnie, inni podpatrywali. Oleksy był debilowaty i robił po swojemu, nikt nie robił tak jak on. Lubiłem często zajeżdżać do ks. Nitki (bo tam niedaleko byłem na wakacjach), cieszyliśmy się tym, co w Paszynie, wymienialiśmy się różnymi dokumentami. Ja mu przywoziłem z Warszawy partyjne dokumenty, a on mi pokazywał kościelne. Pamiętam, jak bardzo się śmieliśmy z tego, że w obu są identyczne sformułowania. Swego czasu przyjeżdżam do niego i mówię, że warto by zrobić tak, aby każdy mógł pokazać i umieścić swoją rzeźbę w kościele. Ksiądz się bardzo do tego zapalił. Przyjeżdżam w następnym roku i pytam się, co z tego wyszło, a on mi mówi: „Słuchaj, oni mnie się zapytali, ile ja im za to zapłacę". Sprawa się zmerkantylizowała niesłychanie szybko. Jest to los wszystkich tych powstających ośrodków rzeźby. Mimo że ten ośrodek w Paszynie powstał z pobudek religijnych, szybko wszedł w świat kultury masowej. Pojawiło się pytanie: „A ile ksiądz będzie płacił?". Rzeźbić zaczęto na handel, a nie traktuje się tego jako modlitwę. To jest ta podstawowa różnica. Dawna rzeźba wyczerpała się jeszcze przed wojną. Później, jeszcze

dziś, pojawiają się jednostki na wsi – ale to ludzie, którzy nie umieli sobie znaleźć miejsca w życiu. Rzeźbili, ponieważ rzeźba była dla nich sposobem wypowiedzenia swoich głębokich emocji. A emocje strasznie trudno jest wyrazić. Trzeba znaleźć symbol. Trzeba umieć. Ci ludzie nie znali Grupy Laokona ani Niobe. Dla nich istniała Matka Boża, Chrystus na krzyżu, pieta. Dla kobiety, która straciła dziecko – a przecież na wsi było to częste, właśnie pieta była pocieszeniem. W rzeźbach religijnych odnajdywali swoje życiowe emocje. Jeszcze teraz wybitny rzeźbiarz z Malinówki, Roman Śledź, tworzy w zasadzie tylko sceny z męczeństwa Pana Jezusa, z Golgoty.

Było to więc takie sprzężenie zwrotne. Sztuka powstała dla potrzeb, dla handlu, a potem...

Sztuka powstawała z emocji, potrzeb duchowych, ale także po to, żeby zarobić. Emocje są jednak bardzo ważne, ponieważ twórcy wyrażali w rzeźbie swoje uczucia. Znam historię kobiety, która w czasie wojny, podczas jakiegoś nalotu, w piwnicy, kiedy wszystko się waliło, znalazła glinę i z tej gliny ulepiła Matkę Boską. Takich faktów było wiele. Opowiadano mi, że w obozie jenieckim w Woldenbergu jeden z oficerów, zasłaniając swój kąt szafami, tworzył rzeźby z własnej potrzeby. Ale jak koledzy odsłonili te szafy, by zobaczyć, co on robi, stało się to dla niego tak wielkim ciosem, że przestał rzeźbić. Weszli w jego prywatny świat. Gdybym ja na przykład zaczął w tej chwili rzeźbić, na co się jednak nie zanosi, co miałbym rzeźbić? Gołe kobiety? Sądzę, że wróciłbym do rzeźby religijnej. W czym innym mógłbym znaleźć równie wielkie emocje...?!

Aleksander Jackowski — antropolog kultury, wybitny znawca sztuki ludowej, członek Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, jest autorem m.in. książek *Sztuka ludu polskiego*, *Sztuka zwana naiwną*, albumów *Obrazy ludowe*, *O rzeźbach i rzeźbiarzach*, *Pejzaż frasobliwy. Kapliczki i Krzyże przydrożne*, *Polska Sztuka Ludowa*, w latach 1952–1998 redaktor kwartalnika „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa", organizator kilkudziesięciu wystaw w kraju i za granicą.

Przemianę religijności ludowej widać dobrze w jej zetknięciu z nowoczesnym miastem. To oczywiste, że nowa sytuacja implikuje eliminację odniesień owej religijności do pracy rolnika. Jednak dzieje się tu coś więcej; to, co stanowi o stylu życia miejskiego. Żyjąc na wsi, człowiek żył w konkretnej społeczności lokalnej. Żył także jej problemami. Żyjąc w mieście, człowiek nie tyle tutaj jest, ile wciąż coś załatwia. Zwłaszcza w centrum wielkiego miasta jest więcej przechodniów niż mieszkańców.

Andrzej Potocki
dominikanin

Pobożność ludowa i polskie przemiany

Pobożność ludowa a liturgia

Warto widzieć to ważne spotkanie. Z jednej strony intensyfikacja procesu przechodzenia od społeczeństwa rolniczego, wiejskiego, tradycyjnego do społeczeństwa przemysłowego, miejskiego, a z drugiej sobór watykański II. Zatem z jednej strony intensywne migracje, redukowanie więzi z dotychczasową, wiejską społecznością lokalną i charakterystycznymi dla niej elementami kultury agrarnej, z drugiej reforma liturgiczna zdająca się wydobywać istotę kultu chrześcijańskiego za cenę rezygnacji z kulturowych, lokalnych (czytaj: ludowych) naleciałości. Szybko się okazało, że to głównie liturgiści – i to ci bardziej rewolucyjni – byli rzecznikami reformy, zaś dla większości ludu Bożego nadal miała znaczenie tradycja i wypracowane w jej ramach formy pobożności. Oto człowiek nadal chciał być człowiekiem obrzędu; chciał, by w jego doświadczeniu religijnym nadal uczestniczyły zmysły, brało udział ciało. Bo pamiętał, że nie tyle ma ciało, ile jest także ciałem. To w istocie biblijna wizja człowieka.

W socjologii pojęcie religijności – choć nieostre i wieloznaczne – jest dobrze zadomowione[1]. Religijność zwykło się rozumieć najczęściej jako cechę jednostki bądź zbiorowości. Teologowie mówią

[1] Z obszernej literatury przedmiotu zob. przynajmniej I. Borowik, *Religijność,* [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie,* red. M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański, Warszawa 2004, s. 334n; W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność",* „Studia Socjologiczne" 1975, nr 4 lub tenże, *Socjologia religii,* Lublin 1996, s. 45-66; tenże, *Teoretyczne i metodologiczne założenia badań nad religijnością,* [w:] *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały,* red. W. Piwowarski i W. Zdaniewicz, Poznań–Warszawa 1986, s. 57–72.

ostatnio sporo o religijności ludowej lub – zamiennie – o pobożności ludowej, przyznając, że te ostatnie pojęcia są niejasne co do treści i zakresu. Zaliczana do reliktów przeszłości, pobożność ludowa zdaje się być na nowo odkrywana. Z pewnością nie jest to religijność folklorystyczna, marginalna, za jaką lubią ją niekiedy uważać historycy, etnografowie, a i poniektórzy teologowie. Zwrócił na nią niedawno uwagę dokument Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 2001 roku *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* akcentujący potrzebę zgodności między liturgią i pobożnością ludową oraz przypominający zasady, które powinny być podstawą tej zgodności[2]. Pobożność ludowa jest tu opisana, choć niezdefiniowana[3]. Oznacza ona „różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury" (n. 9). Za Janem Pawłem II dyrektorium nazywa pobożność ludową „prawdziwym skarbem ludu Bożego" oraz przywołuje wypowiedź Pawła VI z *Evangelii nuntiandi* akcentującego, że pobożność ta „nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać". Papież zachęca pasterzy Kościoła, by z miłością odnosili się do wiernych, którym bliskie są te przejawy życia religijnego oraz – jeśli trzeba – oczyścili je z tego, co w nich błędne. Wówczas „ludowa religijność może coraz bardziej przyczyniać się do tego, że nasze ludowe rzesze rzeczywiście spotkają Boga w Jezusie Chrystusie" (EN n. 48).

Określenie „pobożność ludowa" spotykamy w *Catechesi tradendae*, gdzie Jan Paweł II postuluje włączenie ludowych form pobożności w katechezę. Ma tu na myśli pewne formy, „które w wielu stronach lud wierny zachowuje ze wzruszającą żarliwością i czystą intencją, chociaż wiara leżąca u ich podłoża wymaga oczyszczenia czy nawet pewnego sprostowania pod wielu względami. Przypominają się

[2]Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania,* Poznań 2003. Tytuł oryginału: *Direttorio su pieta popolare e liturgia. Principi e orientamenti,* Citta del Vaticano 2002. Dekret prefekta Kongregacji informujący o zatwierdzeniu dokumentu przez Konferencję Plenarną dykasterii nosi datę 17 grudnia 2001 r. Dekret ten zob. w „Anamnesis" 2002, nr 4.

[3]M. Chmielewski rozumie pobożność jako „postawę nacechowaną szczególną troską o oddawanie czci Bogu i postępowanie zgodne z przykazaniami Bożymi, taka postawa wyraża się w zewnętrznych działaniach, aktach, gestach itp.". Zob. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe,* Lublin 1999, s. 91.

tu niektóre łatwe do zrozumienia modlitwy, tak chętnie powtarzane przez wielu prostych ludzi, czy pewne formy pobożności praktykowane ze szczerym pragnieniem pokutowania lub przypodobania się Bogu" (CT n. 54). Promocji pobożności ludowej często służyły podróże Jana Pawła II po Włoszech, kraju gdzie *religiosita popolare* zajmuje ważne miejsce. Doceniając tę pobożność jako silnie związaną z życiem codziennym, papież nie stronił od przestróg przed praktykami bliskimi zabobonom i magii. Przesłanie Jana Pawła II do członków Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów związane z ogłoszeniem wspomnianego dyrektorium (21.09.2001) pokazuje pobożność ludową jako „wyraz wiary, która skupia w sobie elementy kultury określonego środowiska i uzewnętrznia oraz w sposób żywy i skuteczny pobudza wrażliwość uczestników"[4]. O ile jest autentyczna i wypływa z wiary, to „winna być należycie ceniona i rozwijana". O ile zaś formy pobożności ludowej zawierają elementy niezgodne z wiarą, to winny być z nich roztropnie i cierpliwie oczyszczane.

Kodeks Prawa Kanonicznego, gdy wspomina o sanktuariach, zaleca „kultywowanie zatwierdzonych form pobożności ludowej" (KPK kan. 1234, par. 1). Katechizm Kościoła Katolickiego dostrzega, że „poza liturgią życie chrześcijańskie jest podtrzymywane przez różne formy pobożności ludowej, zakorzenione w rozmaitych kulturach" (KKK n. 1679). Katechizm mówi także – a nawet częściej – o religijności ludowej. „Poza liturgią sakramentów i sakramentaliów katecheza powinna brać pod uwagę formy pobożności wiernych i religijności ludowej. Zmysł religijny ludu chrześcijańskiego zawsze znajdował wyraz w różnorodnych formach pobożności, które otaczały życie sakramentalne Kościoła. Są to: cześć oddawana relikwiom, nawiedzanie sanktuariów, pielgrzymki, procesje, droga krzyżowa, tańce religijne, różaniec, medaliki itp." (n. 1674). Te formy pobożności należy „podtrzymywać i wspierać", ale także „oczyszczać i pogłębiać" (n. 1676). „Kościół popiera formy religijności ludowej, wyrażające zmysł ewangeliczny i ludzką mądrość, wzbogacające życie chrześcijańskie, ale równocześnie czuwa, by je rozświetlać światłem wiary" (n. 1679).

Dyrektorium, o którym wyżej, widzi treść religijności ludowej jako rzeczywistość uniwersalną. Dostrzega obecność wymiaru religijnego „w sercu każdej osoby, jak również w kulturze każdego narodu i poszczególnych wspólnot". Co więcej, „religijność ludowa niekoniecznie ma związek z objawieniem chrześcijańskim. W wielu regionach, wy-

[4] *Przesłanie Ojca Świętego do Sesji Plenarnej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 21 września 2001,* „Anamnesis" 2002, nr 2, s. 9.

rażana w społecznościach przenikniętych w różny sposób elementami chrześcijańskimi, stwarza fundament pod «katolicyzm ludowy», w którym w sposób mniej lub bardziej harmonijny współistnieją elementy pochodzące z religijnego sensu życia, z własnej kultury danego narodu oraz z objawienia chrześcijańskiego" (n. 10). Dyrektorium stwierdza jednoznacznie: „Według nauczania Kościoła pobożność ludowa jest dla niego i w nim rzeczywistością żywą". Celem tej pobożności jest uwielbienie Boga i zbawienie ludzi. Stąd – bywało – Kościół upominał tych, „którzy ją ignorowali, zaniedbywali lub lekceważyli" oraz zachęcał „do pozytywniejszej postawy w odniesieniu do jej wartości i znaczenia" (n. 61).

Doceniając religijność ludową, dokument przypisuje liturgii niekwestionowane pierwszeństwo „nad wszelkimi innymi możliwymi oraz prawnie uznanymi formami modlitwy chrześcijańskiej" zaś pobożność ludową sytuuje w sferze „fakultatywnej" (n. 11). Stąd w praktyce duszpasterskiej należy celebracjom liturgicznym dać pierwszeństwo przed nabożeństwami ludowymi (n. 73). Owszem, pobożność ludowa, choć odrębna od liturgii, ma zgadzać się z jej duchem, z niej wyrastać i ku niej prowadzić. Nie jest przy tym uzasadnione ani usuwanie form pobożności odziedziczonych przez przodków i pozostawianie po tych usuniętych formach niczym niewypełnionej pustki, ani uporczywe przywiązanie do takich dawnych form, które oddalają od autentycznego objawienia i są konkurencją dla liturgii. Jako postawy sprzeczne z duchem Kościoła dyrektorium uznaje „nieusprawiedliwione krytyki pobożności prostego ludu w imię «czystości» wiary" (n. 1). Pobożność ludową znamionuje duża różnorodność i bogactwo ekspresji ciała, gestów i symboli. Tytułem przykładu dyrektorium wymienia tu „zwyczaj całowania i dotykania świętych obrazów, świętych miejsc, relikwii lub świętych przedmiotów, urządzania pielgrzymek i procesji, przebywania pewnej drogi «w sposób szczególny», a mianowicie boso lub na kolanach, składania ofiar, świec i wotów, noszenia wyróżniających strojów, klękania i leżenia twarzą do ziemi, noszenia medalików i znaków wiary" (n. 15). Te przekazywane z pokolenia na pokolenie zewnętrzne formy pobożności dyrektorium uznaje za prosty i szczery wyraz uczestnictwa w życiu chrześcijańskim. „Bez takiego wewnętrznego nastawienia istniałoby ryzyko sprowadzenia owych symbolicznych zachowań zewnętrznych do pustych zwyczajów, a co gorsza, nawet do zabobonów" (n. 15). Ważnym wyrazem pobożności ludowej są – jak akcentuje to dyrektorium – święte wizerunki. Cześć dla nich należy „do istoty katolickiej pobożności"; oczywiście przy re-

spektowaniu tradycyjnej (zakorzenionej w dorobku dawnych soborów: nicejskiego II i trydenckiego) zasady, według której cześć oddawana obrazom jest kierowana do osób, które te obrazy przedstawiają.

Dobrze kształtowana pobożność ludowa winna uwzględniać wyraziste odniesienia do Pisma Świętego, ale i do samej liturgii, której ma być niejako przedłużeniem, a zarazem do udziału w tej liturgii ma przygotowywać. Pierwszeństwo liturgii nie może podlegać wątpliwości, jednak dopiero pobożność ludowa stwarza dla niej stosowny klimat. Jedna i druga „są jak najbardziej właściwymi wyrazami kultu chrześcijańskiego, chociaż nie są równorzędne. Nie można ich sobie przeciwstawiać ani ich ze sobą równać. Należy jednak dążyć do ich wzajemnej zgodności" (n. 58). Takie zalecenie nawiązuje wyraźnie do oczekiwań konstytucji o liturgii ostatniego soboru: „Należy te nabożeństwa tak uporządkować, aby były zgodne ze świętą liturgią, z niej niejako wypływały i do nich wiernych prowadziły. Liturgia bowiem ze swej natury znacznie je przewyższa" (KL n. 13). W duchu soboru dyrektorium przyznaje, że pobożność ludowa „ze swymi śpiewami oraz wartościami symbolicznymi i językowymi" może liturgię wzbogacić (n. 58). A przy tym wszystkim liturgii i pobożności ludowej nie należy ani mylić, ani łączyć (n. 74). Zatrzymując się przy tej ostatniej kwestii trudno nie zauważyć, że w okresie posoborowym w Polsce usunięto śpiew godzinek czy gorzkich żali podczas mszy św. i w zasadzie wyeliminowano prywatne odmawianie różańca w czasie tej liturgii. Zapewne sporo do zrobienia jest jeszcze w sprawie oddzielenia nabożeństw adoracyjnych z wystawieniem Najśw. Sakramentu od nabożeństw maryjnych czy ku czci świętych[5]. Z całą pewnością wyeksponowano znaczenie mszy św., jednak za cenę osłabienia roli tradycyjnych nabożeństw ludowych. Tak niedzielne nabożeństwa popołudniowe (w tym liturgiczne przecież nieszpory) wyparła popołudniowa czy wieczorna msza św.

Odwołując się do bogatej literatury przedmiotu, ks. B. Nadolski określa walory pobożności ludowej: otwarcie na transcendencję (pobożność ludowa jest formą komunikowania się z transcendencją), pomoc w poszukiwaniu sensu życia, poczucie bezpieczeństwa i zbawienia, pogłębianie więzi we wspólnocie, religijne zaangażowanie ca-

[5]Uwagę tę czyni H. J. Sobeczko, *Relacja między pobożnością ludową i liturgią,* [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 54. Tamże ciekawe spostrzeżenia na temat delikatnej różnicy między liturgią a niektórymi nabożeństwami ludowymi.

łego człowieka, wszystkich dziedzin jego życia[6]. Bez pobożności ludowej nie może istnieć liturgia; wszak ta musi znaleźć upodmiotowienie w konkretnym człowieku. Pobożność ludowa i liturgia muszą wzajemnie się korygować i doskonalić, a to w imię i w ramach skutecznej ewangelizacji. Wydaje się, że posoborowa, odnowiona, prostsza liturgia znajduje łatwość w nawiązywaniu kontaktu z pobożnością ludową oraz w integrowaniu i przyjmowaniu – choć bez liturgizowania na siłę – najlepszych jej elementów. Bywa zarazem, że liturgia musi tę pobożność ludową korygować. Za dyrektorium powiedzieć wolno: sama pobożność ludowa wymaga ewangelizacji; tak, by „w miejsce dwuznaczności pobożność ta nabrała jasnego oblicza stanowiącego wyraz wiary, nadziei i miłości" (n. 66).

Religijność ludowa w warunkach inkulturacji

Wprawdzie takich określeń jak „pobożność ludowa", „katolicyzm ludowy", „religijność tradycyjna" czy „religijność ludowa" zdarza się w literaturze przedmiotu używać zamiennie[7], to przecież trudno ową religijność czy pobożność ludową utożsamiać z tradycyjną religijnością wiejską. Owszem, ma ona w tradycji religijnej wsi swoje oczywiste zakorzenienie, jednak dziś jest religijnością znacznie szerszych środowisk, religijnością – by użyć tego określenia – mas. Elementy folklorystyczne, nawiązujące w swej genezie do pracy rolnika, nie stanowią już jej wyróżnika. Określenie „ludowa" zdaje się odsyłać nas do elementów naturalnych, społecznych, podczas gdy w pobożności chrześcijańskiej kładziemy nacisk na Objawienie. Szukamy zatem obiektywizacji wiary; dystansujemy się wobec subiektywnych doświadczeń zwykle kojarzonych z pobożnością ludową. Stąd za U. Altermattem można powiedzieć, że „katolicyzm ludowy oznacza przeciętny, codzienny katolicyzm życiowej religijności, który może zobaczyć, odczuć i usłyszeć – wiarę ludową i obrzędy, symbole i święta ludu kościelnego"[8]. Odpowiednio Kościół ludowy to dziś nie jest Kościół wiejski, ale Kościół

[6] B. Nadolski, *Pobożność ludowa a liturgia,* „Communio" 1987, nr 6, s. 99n.

[7] Ta wielość określeń wskazuje – zdaniem W. Piwowarskiego – na dwa zjawiska: „z jednej strony na mieszanie aspektu subiektywnego z obiektywnym aspektem religii, z drugie zaś, na mieszanie rodzaju i gatunku religii". Zob. W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana,* red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 6n.

[8] U. Altermatt, *Katolicyzm a nowoczesny świat,* Kraków 1995, s. 98.

masowy. Ks. P. Taras, wyróżniający potrójną rzeczywistość religijną, obok religii instytucjonalnej, logicznie opracowanej i skodyfikowanej według ustalonego porządku wartości oraz obok religii dysydenckiej, sekciarskiej, powstałej w wyniku sporów w łonie religii instytucjonalnej, wymienia religię ludową, określając ją jako wcielenie systemu wiary w życie konkretnych ludzi[9]. Wyraża się ona w oprawie kulturowej danego społeczeństwa, jest zabarwiona jego potrzebami, przenika jego życie i dlatego jest konkretna, przejawia się w uświęcaniu czasu, przedmiotów, przestrzeni, czynności i osób. „Z tej racji jest też bardziej rytualna, obrazowa, przeżyciowa, manifestacyjna"[10]. Znane są z dziejów, także najnowszych, napięcia między religią ludową a religią instytucjonalną, w imię której po soborze watykańskim II i rzekomo w zgodzie z jego uchwałami usuwano z katolickich kościołów otaczane czcią wiernych figury świętych. Chciano też „oczyszczać" oficjalną liturgię z wielu dotychczasowych form mających źródło w ludowej pobożności. Zresztą już od czasów Oświecenia wielu teologów krytycznie ustosunkowywało się do religijności ludowej, dostrzegając w niej elementy magiczne i zabobony.

Odróżnienie religii ludowej i religii instytucjonalnej ma dziś okazję spotkać się – choć nie utożsamić – z odróżnieniem duszpasterstwa masowego i elitarnego. Punktem stycznym religii ludowej i duszpasterstwa masowego będzie chociażby jego tradycyjna oferta nabożeństw, przedsięwzięć i symboli: roraty, jasełka, gromnica, gorzkie żale, nabożeństwa majowe, czerwcowe i październikowe, procesje i pielgrzymki, nawiedzenia wizerunków Matki Bożej diecezji, parafii i rodzin, nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, poświęcenia pól, różne formy czci zmarłych. Punkt styczny religii instytucjonalnej i duszpasterstwa elitarnego odnajdzie się w ambitniejszych formach katechezy dorosłych, we współczesnych formach działania mającego już swą historię ruchu liturgicznego i ruchu biblijnego, w duszpasterstwach środowiskowych, w stowarzyszeniach katolickich. Błędem byłoby sądzić, że tylko to drugie spotkanie może być dla Kościoła okazją do rozwijania coraz to nowych form pracy i w efekcie ma szansę dynamizować pracę Kościoła. Nasze świątynie są na ogół wypełnione adresatami duszpasterstwa masowego. Grupy związane z duszpasterstwem elitarnym zapraszamy chętniej na dyskusje panelowe do mniejszych bądź większych sal wykładowych, a w najlepszym razie na medytacje w kaplicach domów

[9] P. Taras, *Religijność ludowa w Kościele katolickim,* „Communio" 1987, nr 6, s. 16.
[10] Tamże.

zakonnych. Przecenianie duszpasterstwa elitarnego mogłoby w efekcie doprowadzić do zakwestionowania katolickiego (czytaj: powszechnego) charakteru samego katolicyzmu.

Religijność ludowa ma niebywale silne korelacje wyznaniowe i kulturowe. Te pierwsze pozostawimy tutaj na boku, pamiętając wszakże, iż Kościół katolicki zajmuje miejsce pośrodku: między pielęgnującym bogate zwyczaje i obrzędowość prawosławiem a wyraźnie odcinającym się od zwyczajów ludowych protestantyzmem. W katolicyzmie – akcentuje to kard. J. Ratzinger – „religijność ludowa jest pierwszą i podstawową formą inkulturacji wiary"[11]. Korelacje kulturowe ujawnią się z całą wyrazistością w kontekście zjawiska inkulturacji zakładającego kontakt ewangelii ze zróżnicowanym światem. Dialog Kościoła z kulturami współczesnymi (wypada posłużyć się tu liczbą mnogą) zadecyduje o przyszłości świata[12]. To faktycznie „być albo nie być" Kościoła w krajach misyjnych[13]. Dziedziną, która stosunkowo najłatwiej poddaje się inkulturacji, jest liturgia. O inkulturacji w liturgii jednoznacznie – choć jeszcze bez posługiwania się tym terminem – mówił ostatni sobór. „W sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, Kościół nie chce narzucać sztywnych, jednolitych form nawet w liturgii. Przeciwnie, otacza opieką i rozwija duchowe zalety i dary różnych plemion i narodów; życzliwie ocenia wszystko to, co w obyczajach narodowych nie wiąże się w nierozerwalny sposób z zabobonami i błędami, i jeżeli może, zachowuje to nienaruszone, a nawet niekiedy przyjmuje do samej liturgii, o ile to odpowiada zasadom prawdziwego i autentycznego ducha liturgii" (KL n. 37). Zresztą właśnie historia liturgii ujawnia najlepiej, że inkulturacja nie jest problemem nowym. To w istocie problem stary. Nowością jest wielość i zróżnicowanie kultur, poprzez które chrześcijaństwo ma się wyrażać. Liturgia zakorzenia się w różnych kulturach. Więcej, staje się wręcz źródłem – rzecz jasna, nie jedynym – kultury[14].

Zdaniem autorów dyrektorium, inkulturacja nie powinna nastręczać większych trudności związanych z językiem, gestami, postawa-

[11] J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny*, [w:] Kongregacja Doktryny Wiary, *Orędzie fatimskie,* Poznań 2000, s. 35.

[12] Tę ostatnią uwagę formułuje H.Carrier, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Rzym-Warszawa 1990, s. 141.

[13] Szerzej pisałem już o tym na naszych łamach. Zob. A. Potocki, *Inkulturacja – ważny wymiar pracy misyjnej,* „Teofil" 1999, nr 2.

[14] „Jak każda żywa tradycja, liturgia jest formą doświadczenia kultury" – zręcznie powiada P. Clerk de., *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 117. Por. A. Chupungco, *Cultural Adaptation of the Liturgy*, New York 1982.

mi ciała czy formami artystycznymi. Jednak jest rzeczą konieczną „zwracanie bacznej i roztropnej uwagi na to, by do różnych wyrażeń językowych w nabożeństwach nie wkradały się pojęcia sprzeczne z wiarą chrześcijańską, a do form kultycznych nie przedostawały się elementy o charakterze synkretycznym. Szczególnie ważne jest, by nabożeństwa, jako przedmiot stosownej adaptacji i inkulturacji, zachowały swoją prawdziwą tożsamość oraz istotne cechy charakterystyczne. Wymaga to odpowiednio dojrzałej oceny ich historycznego pochodzenia oraz wierności podstawowym zasadom doktrynalnym i kultycznym Kościoła" (n. 92).

Polskie tradycje religijności ludowej

Socjologiczną refleksję nad polskim katolicyzmem ludowym[15] słusznie wiążemy z nazwiskiem E. Ciupaka. Jego dorobek powstawał głównie w kontekście realizowanych w latach 60. badań nad religijnością mieszkańców wsi[16]. To zasługą E. Ciupaka było empiryczne udokumentowanie związków i różnic między religijnością a kulturą religijną oraz wyodrębnienie katolicyzmu ludowego jako swoistej wersji polskiej – a nie tylko wiejskiej – religijności. Dla myślenia E. Ciupaka ważny był S. Czarnowski, a może szczególnie jego konstatacja, iż „kultura religijna danej zbiorowości nie jest tym samym, co wyznawana przez nią religia"[17]. Stąd religijność, religia i kultura religijna to – zauważa E. Ciupak – pojęcia pokrywające się zakresowo, to znaczy „istnieją zjawiska religijne określane jednocześnie w tych trzech kategoriach lub w dwóch z nich, ale są i takie, które należą do jednego tylko

[15]Zob. np. L. Gajos, *Katolicyzm ludowy,* [w:] *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 183n. Tamże dalsza bibliografia.

[16]Zob. zwłaszcza E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy,* „Kultura" 1967, nr 11; tenże, *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne,* Warszawa 1973; tenże, *Katolicyzm ludowy – tendencje przemian współczesnych,* „Roczniki Socjologii Wsi" 1968, t. 8; tenże, *Katolicyzm tradycyjny w Polsce,* Warszawa 1968; tenże, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim,* Warszawa 1965; tenże, *Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne,* Warszawa 1961; tenże, *Praktyki religijne w życiu wsi,* „Wychowanie" 1961, nr 12; tenże, *Przemiany katolicyzmu w środowisku polskiej wsi,* „Dzieje Najnowsze" 1974, nr 2; tenże, *Psychospołeczne elementy katolicyzmu ludowego,* „Człowiek i Światopogląd" 1971, nr 7; tenże, *Socjologia katolicyzmu ludowego w Polsce,* „Człowiek i Światopogląd" 1971, nr 1.

[17]S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego,* [w:] tenże, *Dzieła,* Warszawa 1956, t. I, s. 88.

układu odniesienia"[18]. Jako przykład daje procesję Bożego Ciała, w której sytuują się religia, religijność i kultura religijna. Przykładami wyłącznie tej ostatniej miałyby być noszenie żałoby po zmarłym i wieczerza wigilijna. Kultura religijna jest w istocie sposobem wyznawania danej religii. Wyznając określoną religię grupa społeczna – przywołajmy rozumowanie S. Czarnowskiego – dokonuje swoistej selekcji. Nie przyjmuje wszystkich zalecanych norm życia religijnego. Odrzuca te, które uznaje za sobie obce lub nieprzydatne.

Nie inaczej kształtował się – także jako swoista kultura religijna – polski katolicyzm. Zdaniem S. Czarnowskiego religijność wiejska, którą śmiało określić można ludową kulturą religijną, została ukształtowana w wyniku długofalowego wzajemnego oddziaływania między religią i parafią jako zinstytucjonalizowaną postacią życia religijnego a środowiskiem wiejskim. S. Czarnowski, a za nim W. Piwowarski, stawiali przy tym tezę, że główne cechy XX-wiecznej religijności środowisk wiejskich w Polsce ukształtowały się w XVII i XVIII wieku w ścisłym powiązaniu z tradycyjną społecznością lokalną uformowaną w okresie pańszczyźniano-poddańczym, którego kres wolno datować w Galicji i zaborze pruskim na połowę XIX wieku, a w Królestwie Polskim wiązać z uwłaszczeniem chłopów w 1864 roku. Jak oceniał z górą sto lat później W. Piwowarski, „podstawowe treści tradycyjnej kultury chłopskiej, a w jej obrębie tradycyjnej religijności ludowej, pozostają nadal żywotne"[19]. Model tej religijności tak skonkretyzował W. Piwowarski: (1) Nacjonalizm wyznaniowy: „Polak to katolik". Katolicyzm w przekonaniu chłopa polskiego jest bardziej polski niż powszechny. (2) Społeczno-narodowy charakter kultu religijnego. Religia związana jest z grupą lokalną i narodem. Religijność wyraża się głównie w kulcie religijnym grupy lokalnej – religia jest głównie sprawą życia zbiorowego. (3) Związek religii z życiem codziennym, rolniczym i wioskowym; naginanie religii do potrzeb zawodowych chłopa. Wierzenia i obrzędy zespolone z życiem rolnika. Wyszukiwanie świętych patronów i ich kult. (4) Naiwny sensualizm pomieszany z magicznym rytualizmem: porywy mistyczne rzadkie, dominuje nastawienie praktyczne, konkretne; kult obrazów, teatralność w zaspokajaniu potrzeb duchowych (jasełka, misteria, Droga Krzyżowa). (5)

[18]E. Ciupak, *Polimorfizm kulturowy religii i religijności,* „Przegląd Humanistyczny" 1990, nr 8/9, s. 34.

[19]W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne,* Warszawa 1971, s. 25. Stanowisku S. Czarnowskiego i W. Piwowarskiego bliski jest także E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże,* dz. cyt., s. 229, 241, 277.

Potrzeba statusu społecznego zaspokajana przez religię. Rola w spełnianiu praktyk religijnych określona jest miejscem człowieka w strukturze społecznej wsi (stan, płeć, wiek). (6) Tradycjonalizm i rytualizm (najważniejsze są akty kultu) przy częstym braku znajomości prawd religijnych. Brak związku religii z osobistym doskonaleniem i zbawieniem. Nacisk na zachowanie nakazów obrzędowych. W postępowaniu moralnym ważniejsza jest tradycja, uświęcone obyczaje, praktyki ojców, a nie etyczne treści chrześcijaństwa. (7) Wysoki autorytet duchowieństwa – szacunek, zaufanie w sprawach religijnych i pozareligijnych. Chęć posiadania księdza w rodzinie. Kontakty z duchowieństwem poczytywane jako zaszczyt. Nieraz współwystępuje tu antyklerykalizm na tle opłat za posługi[20].

Solidnie zadomowiony w polskiej socjologii religii pogląd S. Czarnowskiego o związku przyczynowo-skutkowym między systemem pańszczyźnianym a taką jak wyżej charakterystyką wiejskiej religijności zakwestionował Z. T. Wierzbicki wskazując, że w 1939 r. ukazało się w Kanadzie studium H. Minera o francusko-kanadyjskiej parafii-wsi St. Denis[21], gdzie mimo zasadniczych różnic historycznych i odmiennego od naszego systemu feudalnego, religijność okazała się bardzo podobna do tej znanej z polskich realiów[22]. Opisując i porównując religijność chłopów z St. Denis z religijnością chłopów z badanej przez siebie wsi Zacisze (nazwa kryptonimiczna), Z. T. Wierzbicki wypunktował przyczyny podobieństw: (1) wspólne bytowanie chłopów w ramach jednej społeczności lokalnej o stosunkach face-to-face oraz w podobnych, przyrodniczych warunkach pracy i życia (na przykład zależność od kaprysów pogody), co z kolei ułatwiało upowszechnianie się takich samych lub podobnych postaw i poglądów; (2) będąca źródłem solidarności taka sama, ciężka praca (przez trzy pory roku) mieszkańców wsi polskiej i kanadyjskiej; (3) taka sama parafialna organizacja życia społeczno-religijnego, normowana i kierowana przez ten sam Kościół. Te czynniki tworzą pewien ogólny ład społeczny, w którym kształtują się religijne treści i formy kultury wsi.

[20] W. Piwowarski, *Religijność wiejska*, dz. cyt., s. 29n; tenże, *Socjologia religii,* Lublin 1996, s. 287nn.

[21] H. Miner, *A French-Canadian Parish,* Chicago 1939.

[22] Zob. Z. T. Wierzbicki, *O pewnym stereotypie socjologii religii,* „Więź" 1976, nr 2. Na 80–lecie urodzin prof. Z. T. Wierzbickiego w 1999 r. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu ogłosił broszurowe, bibliofilskie (w nakładzie 150 egzemplarzy) wydanie tego tekstu. Zob. też Z. T. Wierzbicki, *Tradycyjna religijność wiejska, Studium porównawcze* „Roczniki Nauk Społecznych" 1979, t. VII, zwł. s. 123–131.

To ład społeczności lokalnych bliższy stosunkom typu *Gemeinschaft* niż *Gesellschaft*. Mamy tu stosunki twarzą w twarz, przewagę więzi emocjonalnych typu tradycyjnego, a także ważną rolę obyczajów jako regulatora zachowań[23]. Doszedł zatem Z. T. Wierzbicki do wniosku, że – wbrew opinii S. Czarnowskiego i W. Piwowarskiego – system pańszczyźniano-feudalny nie był zasadniczym faktorem określającym typ polskiej, wiejskiej kultury religijnej. Odnośne faktory mają charakter – by tak powiedzieć – bardziej uniwersalny.

Polska religijność ludowa w przemianie

W warunkach społeczeństwa, którego wyróżnikami – a tak było w sytuacji Polski powojennej – stały się industrializacja i urbanizacja, zdawała się zyskiwać szansę weryfikacji teza J. Laloux, zdaniem którego współbieżna z obu procesami jest postępująca dechrystianizacja[24]. O charakterystyce tradycyjnego środowiska wiejskiego miałyby, według autora, stanowić: bezpośredni kontakt mieszkańców wsi z przyrodą i eksploatacją ziemi, intensywne więzi sąsiedzkie rzutujące na silną kontrolę społeczną oraz homogeniczny charakter środowiska widoczny w na ogół niskim poziomie wykształcenia oraz w słabym zróżnicowaniu społecznym i zawodowym. Wskutek przemian technicznych i gospodarczych, których charakterystyka wykraczałaby poza ramy tego tekstu, pojawiło się zjawisko trwałych migracji do miast oraz zjawisko dojazdów chłopów–robotników do miast. Dalszym efektem było – dzięki kontaktom z miastem – otwarcie się wsi na szerszy świat. Rolnik zdobywa specjalistyczne wykształcenie i wchodzi w nowe środowiska. Równolegle z taką ewolucją świata wiejskiego zaznacza się zjawisko dechrystianizacji. W nowej rzeczywistości, argumentuje J. Laloux, brakuje bowiem dawnej adekwatności między podmiotem (faktycznymi potrzebami ludności wiejskiej) a przedmiotem (sposobem przedstawiania treści wiary i sposobem wyrażania religijności). Nowa cywilizacja wygenerowała odmienny typ adekwatności; taki, który skłania do dystansowania się wobec religii. J. Laloux nie chce wszak twierdzić, że przyczyną tego stanu rzeczy jest nowa cywilizacja.

[23] Por. A. Potocki, *Religijność społeczności lokalnych w świetle badań socjologicznych,* „Przegląd Religioznawczy" 1994, nr 1.

[24] J. Laloux, *Evolution religieuse du milieu rural*, Gembloux 1959. Tłumaczenie fragmentu tej książki zob. *Socjologia religii środowiska wiejskiego,* [w:] *Socjologia religii. Wprowadzenie*, opr. Fr. Houtart, Kraków 1962, s. 63–98.

Zjawisko uznaje za złożone, akcentuje wielość mechanizmów dechrystianizacji. Czynnikiem dechrystianizacji miałyby być między innymi czasowe lub definitywne powroty emigrantów wiejskich grających rolę rzeczników współczesnej cywilizacji. „Nie istnieje sprzeczność między religią a nową cywilizacją, ale ten typ chrześcijaństwa, któremu często brak wewnętrznej treści, typ wspólnoty religijnej zbudowanej na organizacji parafii totalitarnej i autarkicznej, krótko mówiąc – ta forma chrześcijaństwa nie może przetrwać wstrząsu, który nieuchronnie wywołuje opisana wyżej nowa cywilizacja"[25]. Oto „zmiana stosunku między podmiotem a przedmiotem religii może doprowadzić do całkowitego lub częściowego braku adekwatności"[26]. Najsilniej zdechrystianizowane obszary rolnicze J. Laloux lokuje w zasięgu intensywniejszego wpływu nowej cywilizacji miejskiej. Źródła dechrystianizacji wsi tkwią więc poza nią, w środowisku miejskim. A dechrystianizacja wsi jest wtórna wobec dechrystianizacji miast.

To rozumowanie stało się poniekąd aksjomatem zachodniej socjologii religii i odegrało rolę analogiczną do tej, jaką spełnił znany nam – zakwestionowany przez Z. T. Wierzbickiego – pogląd S. Czarnowskiego. Tezę J. Laloux także u nas przyjęto za inspirację badań, podczas których próbowano weryfikować hipotezę o związku między poziomem industrializacji i urbanizacji a religijnością. Pogłębione badania czterech parafii o zróżnicowanym poziomie urbanizacji podjął ks. W. Piwowarski opisujący religijność wiernych w warunkach urbanizującego się środowiska wiejskiego w okolicach Lublina.[27] Podporządkował je ogólnej hipotezie, według której większa urbanizacja idzie w parze z mniejszą religijnością ludności. Zdaniem autora w ogólnym zarysie teza J. Laloux znalazła pewne potwierdzenie, jednak nie przy wszystkich kwestiach szczegółowych[28]. Jak udokumentowały także inne badania W. Piwowarskiego[29], nasza wieś okazała się nie tak bardzo religijna, jak byłoby można oczekiwać, a miasto nie tak bardzo zdechrystianizowane, jak – w świetle rozważań J. Laloux – można byłoby się spodziewać. Z pewnością mocno tu zaważyła szyb-

[25] J. Laloux, *Socjologia religii,* dz. cyt., s. 84.

[26] Tamże, s. 92.

[27] W. Piwowarski, *Religijność wiejska,* dz. cyt.

[28] Czy i na ile swoją hipotezę W. Piwowarski faktycznie zweryfikował, wolno uznać za sprawę dyskusyjną. Świadczyła o tym interesująca, polemiczna recenzja A. Święcickiego, *„Religijność wiejska" – hipotezy i fakty*, „Więź" 1973, nr 11. Zob. też W. Piwowarski, *Andrzejowi Święcickiemu w odpowiedzi*, tamże.

[29] W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977.

ka urbanizacja kulturowa znacznej części środowisk wiejskich, stosunkowo silna liczebnie warstwa chłopów-robotników, chłopski rodowód znacznej części mieszkańców intensywnie się rozwijających po wojnie polskich miast, podtrzymywanie przez tych mieszkańców trwałych więzi z wiejskim środowiskiem pochodzenia, a wreszcie duży nakład pracy duszpasterskiej Kościoła właśnie w miastach.

Nie ulega wszak wątpliwości, że tradycyjna religijność wiejska ulega ustawicznym przekształceniom. Jeszcze przed z górą 20 laty J. Mariański konstatował, że „współczesna religijność ludowa w Polsce może być bardziej adekwatnie opisywana w kategoriach ciągłości kulturowej niż dynamiki innowacyjnej"[30]. Wolno przypuszczać, że ostatnia dekada przyniosła intensyfikację procesu modernizacji. W warunkach wiejskich, na tle aktualnych przemian gospodarczych i obyczajowych, coraz mniejsze znaczenie mają teraz te elementy religijności, które wiążą się z pracą rolnika. W warunkach miejskich, tu z kolei na tle oczywistej ruralizacji miast, zyskują na znaczeniu elementy religijności o rodowodzie chłopskim; co nie znaczy, że rolniczym. W ten sposób religijność ludowa staje się typem religijności dominującej. Obejmuje szerokie masy. Jej podstawowe wyróżniki to: (1) wyeksponowana uczuciowo-przeżyciowa strona religijności bez jej pogłębienia intelektualnego, (2) rytualizm widoczny w wielości praktyk religijnych obecnych w życiu publicznym i prywatnym wyznawców, (3) słaby związek religijności z moralnością; niedostateczna internalizacja norm ewangelicznych, (4) silna więź katolików z duchowieństwem i parafią jako wspólnotą lokalną[31].

Religijności ludowej, ze względu na jej masowy charakter, wolno przypisać rolę unifikującą. Zakłada ona daleko idące podobieństwo postaw i zachowań religijnych. Dziś na ów proces unifikacji nakłada się zjawisko o innym charakterze: postępująca wybiórczość, selektywizm zwłaszcza w odniesieniu do tez wiary i norm moralnych. Jest to dziś w przemianach polskiego katolicyzmu tendencja wiodąca. Deklaracja faktu wiary nie implikuje akceptacji poszczególnych tez wiary. Znaczna część ludzi przyznających się do katolicyzmu wy-

[30] Więcej o tym zob. zwłaszcza J. Mariański, *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim,* [w:] *Religijność ludowa*, dz. cyt., s. 278. Por. tenże, *Socjologiczne badania nad religijnością wiejską w Polsce,* „Studia Płockie" 1979, t. VII.

[31] Takie wyróżniki religijności ludowej wymienia – odwołując się do W. Piwowarskiego – M. Sroczyńska, *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia,* [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999,* red. W. Zdaniewicz i T. Zembrzuski, Warszawa 2000, s. 258n.

kazuje jednocześnie daleko idącą swobodę interpretacyjną w zakresie podstawowych twierdzeń wiary lub wręcz im zaprzecza. Wiara okazuje się niespójna: bardziej się wierzy niejako na własny rachunek niż w kontekście nauczania Kościoła. Niekiedy kontestuje się to nauczanie przy jednoczesnej deklaracji mocnej wiary. Stąd W. Piwowarski mówi o „nieświadomych heretykach", E. Ciupak dostrzega w tym wyraz religijności poza Kościołem[32], a I. Borowik pisze o procesie prywatyzacji religii[33]. Struktura wierzeń religijnych wskazuje na dużą trwałość elementów wiary chrześcijańskiej wspólnych z religią naturalną. Procesy laicyzacji łatwiej powodują odchodzenie od takich prawd objawionych, które nie są podbudowane wierzeniami na ogół powszechnie spotykanymi w religiach naturalnych, opartych tylko na zdrowym rozsądku. Najpowszechniejsze tego typu wierzenia to wiara w istnienie niewidzialnego Boga – Bytu nadrzędnego w stosunku do świata materialnego, wiara w możliwość Jego nadzwyczajnej, cudownej interwencji w stosunku do przyrody (stąd powszechne modlitwy o zdrowie czy pogodę), wreszcie wiara w życie po śmierci (stąd trwałość obchodów Dnia Zadusznego). Wydaje się, że takie wierzenia zachowują w dzisiejszym katolicyzmie ludowym – mimo jego polaryzacji – wyraźną trwałość. Wypada dodać, że ów selektywizm dotyczy także religijnej tradycji oraz uprawomocniających ją autorytetów i instytucji[34]. Dystansowanie się od tych ostatnich chciałoby się określić jako przejaw odkościelniania religijności, a takie zjawisko sytuuje się już wyraźnie w opozycji do tradycji katolicyzmu ludowego, w której ranga instytucji i przywódców religijnych była wysoka.

Przemianę religijności ludowej widać dobrze w jej zetknięciu z nowoczesnym miastem. To oczywiste, że nowa sytuacja implikuje eliminację odniesień owej religijności do pracy rolnika. Jednak dzieje się tu coś więcej; to, co stanowi o stylu życia miejskiego. Żyjąc na wsi, człowiek żył w konkretnej społeczności lokalnej. Żył także jej problemami. Żyjąc w mieście, człowiek nie tyle tutaj jest, ile wciąż coś załatwia. Zwłaszcza w centrum wielkiego miasta jest więcej przechodniów niż mieszkańców. Tutaj jest przestrzeń, przez która się przechodzi, wpada się tu na krótki czas. Nie ma warunków na zatrzymywanie się – jest oczekiwanie wielości ofert i szybkości obsługi. Usługi mają być

[32]E. Ciupak, *Religijność poza Kościołem,* [w:] *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej,* red. W. Zdaniewicz, Warszawa 1994, s. 27–37.

[33]I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce,* Kraków 1997.

[34]M. Sroczyńska, *Fenomen religijności ludowej w Polsce*, dz. cyt., s. 261.

szybkie, natychmiastowe. Natychmiastowość dotyczy usług gastronomicznych, rozrywki, ale i usług (propozycji) religijnych. Nieuchronnym efektem musi być powierzchowność uczestnictwa. Szukając ofert nowych przeżyć, ludzie ślizgają się, surfują po wielości propozycji[35]. To w efekcie dobrze współgra ze wspominanym zjawiskiem selektywizmu wiary. Uwydatnia znaczący wymiar współczesnej pobożności ludowej. Obok selektywizmu innym imieniem tej pobożności jest jej komercjalizacja. Powiązany niegdyś z rokiem liturgicznym kalendarz agrarny ustąpił teraz miejsca kalendarzowi organizowanemu rytmem handlu. Przechodnia, spacerowicza wabią dziś ikoniczne zaproszenia do konsumpcji. Reklama daje szansę na spotkanie handlu z popkulturą. Zaraz obok staje religia przykrojona do potrzeb komercji. Bywa, że spacerowicz dostaje ofertę religijną adresowaną specjalnie do siebie[36]. Doświadczenie religijne staje się doświadczeniem rynkowym. Co więcej, obok tradycyjnych straganów na parafialnych odpustach pojawiają się wenty, kiermasze i jarmarki. O nich mówi się więcej niż o samym odpuście. Trafiają do mediów. Tak stary katolicyzm ludowy pokazuje nową – teraz miejską, chwilami ludyczną – twarz. Jeśli nie religia, to przynajmniej kultura religijna – by wrócić jeszcze do S. Czarnowskiego – świętuje swój sukces.

Andrzej Potocki OP — ur. 1947, dr teol. ATK, dr hab. wicerektor i wykładowca Kolegium Filozoficzno–Teologicznego Dominikanów, Kierownik Katedry Socjologii Edukacji i Wychowania w Instytucie Socjologii UKSW, mieszka w Warszawie.

[35]Ciekawe uwagi o tym daje P. J. Śliwiński, *Religia w mieście religią dla przechodniów?*, „Studia Laurentiana" 2003, nr 1.

[36]Nie bez powodów w paru kościołach dominikańskich w Polsce mamy w niedzielne popołudnia „msze św. dla spacerowiczów". Zaproszenia na nie z pewnością trafiają na dobry grunt. Zwłaszcza, jeśli świątynia usytuowana jest rzeczywiście przy spacerowym szlaku.

Włodzimierz Wieczorek
dominikanin

Duchowa Polana,
czyli Tischnera krzewienie pobożności górali

Trzeba powiedzieć, że Tischner o Podhale zatroskany był od chwili, kiedy zaczął uczyć się od rodziców wiary i kultury swoich przodków. I choć wyjechał z Podhala na studia, to nawet jako kleryk interesował się tym, jak przeżywają swoją wiarę jego bliscy. Czas studiów uświadomił mu, że jest jako góral i ksiądz podwójnie odpowiedzialny za życie duchowe ludzi gór. W trudnym czasie dla Polski, kiedy został wybrany kapelanem Podhala, sprawa wydała się już bardzo poważna. Wtedy to zainicjował msze święte na Turbaczu, które początkowo miały być mszami dla Związku Podhalan, ale dość szybko zaczęli na nie zjeżdżać wierni z całej Polski. W czasach PRL-u ludzie zaczęli coraz odważniej przyznawać się do swojej wiary, a była to sprawa niełatwa.

Zamysłem tych mszy był powrót do źródeł, do tego, czego nauczyli go rodzice, do tego, co wypływało z wnętrza każdego ludzkiego serca przenikniętego wiarą, „bo źródło pokazuje nam nas, ono mówi: poznaj samego siebie". Ta metafora źródła wskazuje na jego żywotność, na świeżość wody, która z niego wytryskuje. Ono zadaje przyglądającemu się pytanie o własną tożsamość. Msze na Turbaczu miały być takim właśnie momentem zaczerpnięcia u źródła żywej wiary, która wypływa z wiary przekazanej przez ojców, miały rozbudzić w człowieku pragnienie poznania samego siebie. Tego właśnie uczył i do tego zachęcał w swoich kazaniach pod Turbaczem kapelan Podhala. W tych słowach zachęty nie ukrywał wielkiego podziwu oraz wdzięczności za odwagę, która pozwalała wiernym pokonywać ogromne jak na ten czas trudności, jakie mogliby sobie przysporzyć za przyznawanie się do swojej wiary. Kazania Tischnera były budowane na fundamencie ewangelii, ale nawiązywał w nich również do tych spraw,

które są istotne dla wiary i kultury ludzi gór. Dostrzegał, że ewangelia i kultura to zworniki pobożności ludowej ludzi gór. Stąd bardzo łatwo było mu sięgać do przykładów z życia, aby przystępniejszymi obrazami ukazać trudne i wymagające słowa ewangelii. W tym szukaniu metafor i porównań pomagało mu nie tylko to, że wychował się w tej kulturze, ale i jego wykształcenie filozoficzne. Posiadał nieczęsto spotykaną łatwość przekazywania treści, która była rozumiana przez wszystkich uczestników na Turbaczowych mszach. Jego pełne humoru opowiadania nie tylko wywoływały na twarzach słuchaczy szczery uśmiech, ale i dawały ludziom do myślenia, pytając o tożsamość ich wiary. Budowały w ludzkich sercach świadomość obecności i bliskości w ich życiu Boga żywego, któremu zależy na każdym istnieniu, a w szczególności na stworzeniu, które jest Jego obrazem. Tym, na czym Tischnerowi najbardziej zależało w tych spotkaniach, było pragnienie, aby człowiek odkrył ślebodę i swoje człowieczeństwo, bo to są sprawy, o których żaden góral nie może zapomnieć. Chciał też obudzić w ludziach świadomość, że chodzą po ziemi Boską ręką uczynionej. Jego myśl koncentrowała się „na tym, co zasadnicze: na odniesieniu człowieka do Boga i do drugiego człowieka". Jednocześnie jego słowa ukazywały to, iż Bóg ewangelii jest głęboko zakorzeniony w kulturze i wierze ludzi gór. Kultura ta była dla Tischnera przestrzenią, gdzie najwyraźniej, ale i zarazem w tajemniczy sposób, jest obecny Bóg. Tu wiara stawała się konkretna, poprzez to, co dla górali „worce". To słowo zawiera w sobie bardzo głębokie znaczenie. Ukazuje zarazem prawdę, piękno i dobro przedmiotu czy osoby, do której się odnosi. Kultura i wiara wzajemnie się uzupełniają i przenikają. Jedno bez drugiego nie może istnieć, razem współtworzą fundament pobożności ludzi gór. Jednakże „kultura góralska jest wielka nie przez to, że jest góralska, ale przez to [...], że z niej promieniuje prawda, prawda o człowieku, o jego miłości, o jego wierze, o jego nadziei". Istotnymi elementami kultury są – jak mówi Tischner – taniec i muzyka, honor i śleboda, a nade wszystko cała tradycja przekazywana z pokolenia na pokolenie. Nie sposób nie wspomnieć jeszcze o góralskiej gwarze, którą kapelan Podhala znał doskonale. Bezpośrednia znajomość języka i kultury sprawiała, że każde jego słowo miało zakorzenienie i głębokie znaczenie, co sprawiało, że dla innych pozostawało zasłonięte mgłą tajemniczości. Nierzadko używał słów trudnych i wymagających, słów pełnych krytyki, pokazujących głupotę człowieka. Słów wzywających do przyjrzenia się swojej wierze, do zrobienia rachunku sumienia i powrotu do życia godnego człowieka, do poszanowania

ojcowskiej tradycji.

Nuta o ślebodzie

Trzeba przyznać, że górale bardzo cenią sobie wolność i jest ona dla nich jedną z najważniejszych wartości, na której ufundowane jest ich życie. O wolność walczył niejeden góral, bo wiedział, że za taką wartość każdy obowiązany jest zapłacić najwyższą cenę, bo tam, gdzie najwyższa wartość, tam ceną jest ludzkie życie. Jest taka przyśpiewka góralska, która ukazuje wielką i piękną mądrość o ślebodzie. Stała się ona najczęściej śpiewaną przyśpiewką na mszach, które miały miejsce na Turbaczu. Zaczyna się ona tak: „Zatonie, zatonie piórecko na wodzie, ale nie zatonie piosnka o ślebodzie". W tej prostej przyśpiewce jest bardzo wiele mądrości, która wypływa z doświadczenia. Śleboda to nie jest coś, co można wyczytać w książkach, czego można się nauczyć z podręczników, „śleboda to nie jest tożsamo co swoboda". Śleboda to jest to, co najlepiej czuje gospodarz w swoim gospodarstwie, to coś zupełnie różnego od swobody. Swoboda niszczy, depcze, nie patrzy przed siebie. Słowo „śleboda" łączy się z prawością. Ona umie jak – mówi Tischner – „po gospodarsku zadbać, po gospodarsku tę ziemię uprawiać", za którą ojcowie oddawali swoje życie. Śleboda jest mądra. Ona chroni lasy i nie złamie trzciny nadłamanej. Potrafi z człowieka wydobyć to, co w człowieku najszlachetniejsze, co godne człowieka, bo, jak mówił sam Tischner, „celem tej kultury nie jest góralszczyzna, ale – człowieczeństwo". Temu poniekąd służyły spotkania pod Turbaczem, żeby nauczyć się ślebody, żeby poczuć wolność, która gdzieś w człowieku drzemie, bo w wolności człowiek może odkryć prawdę o sobie i o drugim człowieku. Bo nie uczynił nas Pan Bóg niewolnikami, ale uczynił nas wolnymi. Bóg dał ludziom przykazania, żeby się uczyli wolności, żeby się śleboda nie wynaturzała. Wolność, która jest wpisana w człowieczeństwo, ona „siedzi w duszy człowieka", jest siłą, która potrafi darować wyrządzoną krzywdę, siłą, która sprawia, że człowiek nie musi, ale chce. Góry – mówi Kapelan Podhala – zawsze rodziły ludzi do ciężkiej roboty, ale na swoim grzbiecie dźwigali oni nie tylko ciężar pracy, ale i ciężar ślebody. Wolność, która siedzi w duszy człowieka, można zobaczyć poprzez owoce, jakie przynosi, poprzez czyny ludzkie, poprzez to, co człowiek potrafi stworzyć, co potrafi bezinteresownie drugiemu ofiarować. Mądra wolność niesie jeszcze inną wartość, o której najlepiej mówią słowa

pieśni, która była przedmiotem refleksji pod Turbaczem: „Idom casy za casami w bielom grań i jo pójdem z juhasam, pódem hań. Biołom perciom, jasnom cestom w słonka lić, po ślebode, syćkim ludziom scęście wić". Widzimy, że śleboda niesie z sobą szczęście, jeśli nie ma ślebody, nie ma też szczęścia i odwrotnie. Tak trzeba postępować, tak trzeba czynić, żeby ze ślebody brało się ludzkie szczęście. Inna jest natomiast wolność zbójecka, może i wesoła, bo zbójnikowi daje wiele radości fakt, że można zrabować i mieć wiele złota i srebra, którym można uszczęśliwić biednego człowieka, ale jest to śleboda „straśnie niepewno", bo nie wiesz, kiedy cię złapią, a i cały czas trzeba uciekać. Inną wolnością Bóg człowieka obdarował. Wolność Boża jest na miarę człowieka i każdy z boskiej wolności zda sprawę przed Bogiem. Istnieją dwie drogi ludzkiej wolności, „jedna jest tako z honorym, a drugo – bez honoru". Czego by nie powiedzieć, ale wolność zbójecka to jest śleboda z honorem. Ale ta, którą nas Bóg obdarował, jest wolnością równych, wolnością zakorzenioną w miłości, „bo wolność zbójecko to jest tako wolność, co swobodę i ślebodę jednego wywyzso ponad drugiego. A wolność państwa musi się zacynać od równości wobec prawa. Jednakowe prawo dlo syćkich".

Idzie o honor

Boska wolność buduje wspólnotę ludzi wolnych, ale i śpiew, i muzyka też mają swoje źródło w wolności, bo śpiew to też jest budowanie: budowanie serca, budowanie duszy. „I tu lezy nas honor. Tu się zacyno i tu się kóńcy nas honor. Musimy się tego ucyć – a ucyć się przede wszystkim przez poczucie wspólnoty. Dziś to słowo jest strasnie wozne". Tischner właśnie taką wspólnotę ludzi chciał na nowo w trudnych czasach rozbudzić, a przecież nic tak ludzi nie wiąże ze sobą jak miłość, która jest tam, gdzie dwóch albo trzech gromadzi się w imię Boga: „Ej, pierwej się ozyńdom góry z dolinami, ej, jako się ozyńdzie miłość między nami". Miłość pokazuje, że nasze starania mają sens, pokazuje dla kogo mamy żyć i za kogo umierać. Ona wychowuje naszą wspólnotę, ona nadaje smak ludzkiej wolności. Kto poznał, czym jest miłość, nigdy nie ukradnie, nigdy nie zdradzi, „pierwej się ozyńdom góry z dolinami", pierwej sam zginie w obronie miłości, bo przecież ten, kto umiera za miłość, ten prawdziwie umiera za Boga, który jest Miłością. Kto tęskni za miłością, to też jakby już był w objęciach miłości, bo ona jest siłą, która wynosi człowieka ponad samego siebie,

ku samemu Bogu.

Wspomniałem wyżej, że śleboda jest mądra, że jest przeciwieństwem swobody, która jest głupia. Mądrość jest śladem Boga na ziemi, tylko człowiek ślebodny potrafi ten znak odczytać, tylko ten, co ma serce mądre i ślebodne, potrafi zauważyć, że niesie w sobie ślad Boga. Na tym polega mądrość człowieka, że potrafi w prostych rzeczach, pośród lasów i łąk, na niebie i ziemi i w sercu drugiego człowieka dojrzeć boski ślad. Głupota nie widzi tego śladu, ona żyje w ciemności i głuchocie na Boże światło i głos. „Głupota jest jak cień. Kie mądrość stoi przy oknie, to głupota zamyko jej okno... Casym ta głupota przeniknie do serca i wtedy robi się to co nagorse: nie głowa, ale serce człeka robi się głupie". Serce głupie – jak mówi Tischner – jest zawistne, nie umie, a może i czasem nie chce ogarnąć wszystkiego, co stworzone, tego, co Stwórca chciał ofiarować człowiekowi. Słowa o głupocie Tischner podkreślał podczas jednego ze swoich kazań, udzielając ludzkiej głupocie rady. Sprawa poszła o to, że niektórzy przychodząc na Msze pod Turbaczem urządzali sobie libacje alkoholowe – czego by nie powiedzieć, alkohol jest jedną z tych rzeczy, do których górale mają słabość. Tischner nie mówił wprost do tych ludzi, nie piętnował, nie groził karą Bożą, ale przemówił do góralskiego honoru i grzecznie poprosił, aby ci, co szukali na Mszach pod Turbaczem okazji do napicia, powiedzieli tym, co oskarżali Kapelana Podhala i innych, że dają ludziom okazje nie do modlitwy, ale do pijaństwa, jak sprawa stoi i że okazje do picia to oni sami sobie znaleźli. Bo nie tylko „nie jest wolny człowiek, który nie potrafi przyznać się do winy", ale i zatracił w sobie góralski honor.

Kultura i wiara, dla pobożności ludowej ludzi gór, to dwa ze sobą nierozerwalne filary egzystencji. Kultura to nie tylko sposób zachowania, to nie tylko inność języka, ale to również przedmioty, które człowiek tworzy, aby mu przypominały o tym, że istnieje Ktoś większy od niego. To świadomość tego, który powołał do istnienia ziemię, którą człowiek w pocie czoła orze, to świadomość Stwórcy gór, które człowieka otaczają i które może oglądać i podziwiać, to świadomość Tego, który powołał do istnienia samego człowieka. Kiedy człowiek myśli pobożnie o świecie, to ma szacunek dla tego, co zostało stworzone i do tego, co jest dziełem Jego rąk. Wielkość stworzenia i Stwórcy napełnia go wielką odpowiedzialnością i człowiek tej odpowiedzialności się podejmuje, stając się niejako współwłaścicielem świata. O tym zadaniu przypominają chłopowi codziennie mijane w drodze do pola przydrożne kapliczki rzeźbione przez miejscowych artystów. Przed-

stawiają one zazwyczaj Chrystusa frasobliwego, który swym niemym gestem mówi o zatroskaniu Boga nad trudem ludzkiego życia, nad ciężką pracą, przypominają chłopu, że Stwórca jest blisko swego stworzenia, że w chwili beznadziejnej przyjdzie mu z pomocą. Codzienny znak krzyża, który kreśli z namaszczeniem na swoim czole, krzyż, na który spogląda, wznosząc wzrok ku górom, znak, który postawili jego ojcowie na Giewoncie. Tę wiarę w Bożą Opatrzność doskonale oddaje taka oto przyśpiewka: „Boze nos, Boze nos, nie opuscoj nos, bo jak nos opuscis to juz będzie po nos". Wiara nie pozwala jednak tracić nadziei, ponieważ „cenniejsi jesteście niż wróble". Dlatego nie ma mowy, żeby Bóg, który jest Miłością, opuścił człowieka w potrzebie. Tischner wielokrotnie podkreślał, że człowiek ma prawo wierzyć, że Bóg go nie opuści. Ale z drugiej strony człowiek głęboko wierzy, że jeżeli jest mu coś pisane, to go nigdy nie ominie. I bynajmniej nie chodzi tu o fatum, ale o odwieczny Boży plan, w który człowiek tylko a może, aż tylko się wpisuje. Muzyka i taniec to też formy, które pomagają człowiekowi w ukazywaniu na zewnątrz swojej wiary: „Kiedy bede umiroł, wezne gynśle bede groł. Kiedy bede zycie kończył, prasne gynśle, bede tończył". Muzyka bierze się z poruszenia ducha, ona pochodzi z wnętrza człowieka, a wydobywana jest na zewnątrz przy pomocy instrumentów. To ona właśnie sprawia, że człowiek rośnie w sobie, że jest bardziej wolny. Muzyka bowiem uczy harmonii ze światem, a także daje poczucie wspólnoty. Można by powiedzieć, że muzyka i taniec budują. Taniec ukazuje człowiekowi, że ten Bóg, w którego wierzy i którego obecności doświadcza, jest Bogiem żywym. Heidegger powiedział kiedyś, iż „przed *causa sui*, człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać ani przed nim tańczyć". Natomiast dla górala taniec jest właśnie przestrzenią zjednoczenia z Bogiem, jest czasem przebywania z Nim, czasem „rozpłynięcia się" w Bogu.

W tej przyśpiewce ukazane jest również szczególne i jakże charakterystyczne dla górali, podejście do umierania i śmierci. „Śmierć w świadomości chłopa organicznie wiąże się z życiem i nie burzy jego ładu". Dlatego chłop nie boi się śmierci. Jest ona dla niego widoczna w perspektywie cyklicznie powracających pór roku, zwłaszcza jesieni, kiedy wszystko obumiera. Stąd wymiar niczym nieskrępowanej radości: „kiedy bede zycie kończył, prasne gynśle bebe tończył". Ale jest również czasem oczekiwanym jak wiosna, kiedy wszystko powraca do życia. Tak i śmierć jest nowym odmienionym życiem. Zatem śmierć, która napełnia nadzieją życia, ukazuje także głęboką wiarę, że czło-

wiek tak całkiem ze świata nie odchodzi. Kiedy umarł Tischner, to żegnający go górale mówili: „Kiedy bedzies tam harnasiowoł, to pamientej o nos, a jak bedziemy schodzić na manowce, to gwiźnij, a my juz bedziemy syćko wiedzieć". Na Podhalu szczególną pamięcią obejmuje się zmarłych. Świadczą o tym chociażby często zamawiane za nich msze święte. Zawsze jednak pozostaje żal i smutek po człowieku, który odszedł jak w tej przyśpiewce: „Kie pódemy z tela, to nos bedzie szkoda. Po górak, dolinak, płakać bedzie woda". Ale rysuje się tu już perspektywa nadziei, że jemu już jest lepiej, „bo siedzi u Pana Boga i gazduje razem z Nim".

Wypada jeszcze wspomnieć o moralności ludzi gór. Co prawda nie ma się czym tutaj chwalić, ale wspomnieć trzeba. Tischner zaznacza, że religia nie ma wielkiego wpływu na życie moralne Podhala. Główną wadą jest pijaństwo i to widać bardzo wyraźnie, kiedy zawieje halny wiatr. Wtedy, jak mówi stare powiedzenie, chłop w karczmie, baba w domu z dziećmi. Tischner nie zaniedbywał tego problemu w swoich kazaniach, jednak niczego nikomu nie nakazywał, bo i cóż by to dało... Wiedział, że każdy zrobi i tak jak będzie chciał. Przemawiał jednak grzecznie, ale tak, żeby poruszyć góralski honor, bo wiedział, że góral, jeśli nie ma honoru, to nie jest góral. Zachęcał jednak podczas mszy, by opiewano taką oto góralską frazę: „Hej, nie pij gorzołecki, bo cie z pola zniesie. Hej, lepiej ze się napij zimnej wody w lesie". Najczęściej jednak z gorzałką wygrywa religijność, a dokładnie Matka Boska Nieustającej Pomocy i Jej orędownictwo. Kiedy góral złoży przysięgę przed obrazem Najświętszej Panienki, to na czas tej przysięgi jest pod Jej szczególną opieką. Kiedy zaś wejdzie do karczmy i pokaże obrazek z Matką Boską, to nikt nie namówi go na kielicha, bo przysięgę uszanować trzeba – taki jest góralski honor. Dlatego nie ma co ganić – mówił Tischner – że na Podhalu lubią się napić, czasami jest to wręcz konieczne, bo życie tu nie jest lekkie, ale podkreślał, że trzeba mieć umiar we wszystkim. Przykazania są Bożym darem i trzeba się starać dorastać do ich wymagań. Musimy jednocześnie wiedzieć, że góral ma świadomość swego grzechu i nazywa go po imieniu. Tischner często w kazaniach zaznaczał, że spowiedź to nie tylko czas odpuszczania win, grzechów, ale i zadanie wychowywania siebie w miłości, to kluczowy moment odkrywania swego człowieczeństwa. Bo człowiek nie jest przegrany, kiedy grzeszy, i przegrany nigdy nie będzie, bo przecież Bóg jest Miłością, i jak „bees kochoł to bees wiedzioł" co robić i jak robić – tego uczył kapelan Podhala.

Gdzie dwók abo trzek...

Istnieje na Podhalu, inne niż w innych rejonach Polski, poczucie wspólnoty religijnej między mieszkańcami. Tej wspólnoty doświadczał ksiądz Tischner, kiedy trzeba było budować kaplicę na Turbaczu lub pomóc w odbudowie innego kościoła. Ofiarność jest zaletą górali, bo jakby wyczuwali, że dzięki temu stają się jakoś lepsi, bliżej siebie. Ludzie chcą budować jedność, bo w tym wspólnym zespoleniu człowiek doświadcza obecności Boga żywego. Góry to przestrzeń, gdzie bez drugiego, bez bliźniego łatwo popaść w tarapaty. Jest w nich coś takiego, że samemu źle chodzi się po górskich szlakach. We wspólnocie człowiek uczy się odpowiedzialności za bliźniego. Każdy dom w wiosce, co można spotkać jeszcze dzisiaj, ma wyznaczane tygodniowe sprzątanie kościoła i trzeba przyznać, że robota jest zrobiona sumiennie, z honorem. Wielka to była dla Kapelana ludzi gór odpowiedzialność bycia pasterzem dla tak wymagającej wspólnoty, jednak podjął się tego trudu budowania. Nierzadko spotykał się z ludźmi po mszach na Turbaczu. Doradzał, wyjaśniał i uczył budowania solidarności, na poziomie społecznym i rodzinnym, sięgając zawsze do przykładów z Ewangelii albo do znanych ludowych mądrości. Uczył ludzi bycia razem, bo tylko w taki sposób można budować miłość. I trzeba przyznać, że górale go słuchali, nie tylko z tego powodu, że był księdzem, ale i dlatego, że był jednym z nich. Pewnego razu powiedział bardzo pięknie o tym, co to takiego wspólnota religijna, wspólnota wiary. Mówił tak: „za chwile będzie msza..., i jak by nos tu nie było, to by tego Boga między nami niebyło tyz". W tych słowach tkwi siła wspólnoty, która, tworząc więź wiary, sprawia, że Bóg jest prawdziwie Emmanuelem, Bogiem z nami i między nami.

Ważnym elementem jest wspólnota rodzinna, wspólnota, w której dziecko uczy się bycia dobrym człowiekiem i bierze na siebie to, co jest przekazywane z pokolenia na pokolenie. Uczy się tego poprzez obcowanie z przyrodą, przez szacunek dla rodziców i przez uczestnictwo w Eucharystii. Na mszach gromadziły się dzieci, które przychodziły z rodzicami. Dzieci gospodarzy podhalańskiej ziemi. Tischner zachęcał je, aby nie lękały się kultywowania tradycji, szczególnie wzywał, by pielęgnowały ojcowską modlitwę i ojcowską wiarę. Dzieci tworzą swoisty rodzaj wspólnoty, to na nich spoczywa w dużej mierze odpowiedzialność kultywowania tradycji, kultury i wiary. Dlatego też jego obecność w czasie święta dzieci gór nie miała jedynie wydźwięku

płynącego z zamiłowania do góralskiej muzyki, ale miała wydźwięk duszpasterski. Karmił je przede wszystkim miłością do Boga, do ojcowskiej tradycji, do wszystkiego co piękne i dobre, a także uczył szacunku do człowieka i gór. Zachęcał dzieci, aby bardziej przykładały się do nauki, bo edukacja to dla nich lepsza przyszłość.

Kie pódziemy z tela...

Kiedy podczas – jak się później okazało – ostatniej dla Tischnera mszy na Turbaczu, zaśpiewano: „Kie pódziemy stela, to nos będzie szkoda, po górak, dolinak, płakać będzie woda", nikt nie przypuszczał, że to dopiero początek tego, czego podjął się kapelan Związku Podhalan. Początek, kiedy trzeba zacząć robić wszystko na nowo, ale po staremu. Kiedy trzeba jeszcze raz, na nowo wsłuchiwać się w słowa kaznodziei i zacząć nimi żyć. Uczestnicy jego ostatnich mszy widzieli jego upór, jego honor, który nie pozwalał mu się poddać, ale po góralsku znosić chorobę. Do ostatnich chwil chciał dodawać ducha, krzewić góralską wiarę. Zaświadczył swoim życiem o prawdziwości słów Chrystusa, że „gdzie dwóch albo trzech w imię moje, tam Ja będę między wami", tam będzie Miłość i śleboda.

Kościół był dla niego miejscem, gdzie człowiek powinien odkrywać prawdę, miejscem, gdzie człowiek gromadzić powinien skarby, których ani rdza nie gryzie, ani robak nie zjada. Religia była dla niego więzią, która jednoczy ludzi, więzią, dzięki której człowiek odkrywa Boga i drugiego człowieka. Wydaje się, że istotną sprawą, którą Tischner chciał na nowo odkryć przed wierzącym góralem, to było jego własne człowieczeństwo. Chciał, aby człowiek odkrył na nowo innego człowieka i zrozumiał, że Bóg jest bliżej nas niż my samych siebie. Śmierć Tischnera była wielką stratą, ale i wielką radością. Stratą, bo odszedł ktoś, kto prawdziwie troskał się o sprawy ludzkie, sprawy Podhala. Ktoś, kto potrafił docenić i ukazać piękno góralskiej muzyki, gwary i góralskiej mądrości. A radość była z tego, że zostawił wiele śladów, które zbliżają do Boga i człowieka.

Wierny Bogu, ale i wierny człowiekowi, na którym bardzo mu zależało. Myślę, że słowa dzieci gór wypowiedziane na jego pogrzebie najlepiej wyrażają wdzięczność za krzewienie kultury Podhala, za słowa prawdy i miłości, jaką człowiek obdarowuje człowieka: „Załość wielgo – mówiły – zalegla na nasyk dziedzinak i w sercak bez to, żeś się wzion w droge, z ftory się już nie wrócis. Tyś był pirsym harna-

siem nasyk dusycek. Tyś kamracil się s nami w miłości do Pana Boga, do nasyk wirchowyk dziedzin, do syckiego co pikne i dobre. Śadoles przy watrze nasygo Świynta Dzieci Gór i ucyłeś nos, co to godność, hyrność, prawość, śleboda. Wimy, ze woli bozej prociwiać się nie można, ale jakoz to bez Tobie, Ostomiły Księże Jozefie, nutom itańcom modlić się i kwolić urode gór, co jom Pon Bóg wyzbajoł? Jesce telo było przed nami wiecorow na holak, telo posiadow. Twoik słów serdecnyk i mądryk, telo ugwarzowania... Posedłeś na niebieskie polany. Widać, ze CiePan Bócek potrzebuje. I choć „płynom łzy jak woda", choć „jęcom gory, jęcom", choć z nasej załości jesce jedynie Tatry by wyzdajoł – zegnomy Cie, Nas Kapłanie, na malućkom kwile. I obiecujemy, ze Twoja nauka, pogoda dusy i serca, milość do Pana Boga, ludzi gór – zawse bedom nasym świyntym nakazym. A kieby się casem fto z nos straciył w tym marnym świecie – zaholokuj, gwizdnij na palcak, nute wywiydź wirchowym z nieba, a my już bedemy wiedzieli, co dalej robić momy. Co ta śmierzć, co ta cłowiece mijanie... Ty zawse bedzies s nami. Przy watrak, w sercak, w górak. Boś Ty harnaś nasyk dusycek, hej!"

Włodzimierz Wieczorek OP — ur. 1980, student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego Dominikanów, mieszka w Krakowie.

Myślę, że dominikanie właśnie głoszenie doktrynalne muszą mieć na uwadze, a formy, w jakich przyjdzie im ją przekazywać, nie mają już większego znaczenia. Syn św. Dominika powołany jest bowiem do każdego człowieka, bez względu na jego pochodzenie czy wykształcenie, który ma prawo otrzymać dobrą formację. Dominikanie natomiast do jej przekazywania są wręcz zobowiązani. a praktyki religijne charakterystyczne dla pobożności ludowej mogą być w tym pomocne, o czym świadczą dzieje polskich dominikanów

Marek Miławicki
dominikanin

Pobożność ludowa
w pracy duszpasterskiej dominikanów na ziemich polskich

> Apostolstwo to [dominikańskie] winno być zawsze głęboko doktrynalne, a przy tym umieć się przystosować do potrzeb umysłowych wszystkich warstw społeczeństwa, od najszerszych, mniej wykształconych, do najwyższych, nadających ton i kierunek całemu życiu duchowemu społeczeństwa
>
> Sł. Boży Jacek Woroniecki OP

Zakon dominikanów powstał w średniowieczu przede wszystkim po to, by poprzez ewangelizację, opartą na rzetelnej doktrynie katolickiej, głosić ludziom prawdy wiary. Dominikanie przez większość ludzi uważani są za – jak to określił F. D. Boespeflug OP – „patentowanych intelektualistów". „Stosownie do tego wyjątkowego uporczywego szablonu uważa się nawet – pisze – że dominikanie wraz z różnymi znakomitościami mają przywilej należenia do inteligencji duchownych"[1]. Niektórzy nawet uważają, że powołani są oni jedynie do pewnej elity ludzi, głównie inteligencji. Z tego też powodu krytykują różnego rodzaju formy pobożności, charakterystyczne dla społeczności „z poza elit" i z tego powodu odżegnują się od praktykowania nabożeństw charakterystycznych dla ludowej pobożności.

[1] F. D. Boespeflug, *Życie zakonne braci kaznodziejów*, [w:] *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, pod red. M. A. Babraja, Poznań 1986, s. 56.

Ojciec Woroniecki jednak w powyżej cytowanym fragmencie pisze, że my jako dominikanie jesteśmy posłani do wszystkich ludzi. Dominikanie od początku bowiem, podobnie jak i pozostałe zakony żebracze, powstali, by iść do wszystkich ludzi, do całych mas. Jedną z form były „misje ludowe", jak byśmy je dzisiaj nazwali, jak również szukanie takich form pobożności i kaznodziejstwa, by móc dotrzeć do ludzi. Nieuniknione więc było tutaj wejście w nurt owej pobożności, którą wierni propagowali.

Na temat pobożności ludowej w duszpasterstwie polskich dominikanów nic nie pisano. Jest to temat, który czeka na opracowanie. Niniejsza praca jest jedynie zarysowaniem problematyki, więc nie wyczerpuje tematu. Jest on zbyt obszerny i wymaga solidnych badań. W artykule tym próbuję zobaczyć, w jaki sposób i w jakim stopniu dominikanie angażowali się w szerzenie pobożności ludowej. Należy zaznaczyć tutaj, że ograniczyłem się jedynie do kilku zasadniczych przejawów pobożności – kultu maryjnego, eucharystycznego, pasyjnego i świętych oraz związanego z nimi oddawania czci relikwiom świętych. Nie podejmowałem natomiast tematu bractw i stowarzyszeń religijnych, których przy klasztorach dominikańskich było niemało, jak również zaangażowanie się braci kaznodziejów w rozwój misji ludowych[2].

Definicje religijności ludowej

Wielu badaczy, zarówno wśród socjologów, antropologów kultury, etnografów jak i historyków, zakłada inne, wręcz sprzeczne ze sobą, podstawowe założenia. Zagadnieniem tym najczęściej zajmują się socjologowie, dla których religia przejawiająca się w różnych formach jest przede wszystkim zjawiskiem społecznym. Próbując zdefiniować „religijność ludową", socjologowie zakładają przeciwieństwo, np.: „religijność ludu" – „religijność elit", „religijność przeżywana" – „religijność postulowana", „religijność spontaniczna" – „religijność zinstytucjonalizowana". Przeciwieństwa te wywarły pewien wpływ na konstruowanie się definicji religijności ludowej. Zaczęto ją pojmować jako „religijność niższych warstw społecznych", „religijność prostego ludu", „religijność laików" itp., a co za tym idzie, religijność „ma-

[2]Tematyką tą ostatnio zajmował się o. Sławomir Brzozecki OP.

giczna", „zabobonna", „nieoświecona", „prymitywna"[3].

W nowszych próbach zdefiniowania religii ludowej socjologowie nie zakładają już tak ostrego przeciwieństwa (elity–masy), ponieważ jedno i drugie się uzupełniają lub przenikają. Bardziej zwracają oni uwagę na specyfikę tego typu religijności, która w zależności od miejsca i czasu jest wielorakowo uwarunkowana – ekonomicznie, społecznie, kulturowo i politycznie.

U. Altermatt wyróżnił następujące elementy owej religijności:
a) pobożność ludu: praktyki religijne, zwyczajowe formy pobożności (kult świętych, pielgrzymki itp.), ludowa duchowość;
b) religijne wyobrażenia i poglądy ludu;
c) moralne zachowania ludu[4].

Religijnością ludową zajmują się również etnografowie, chociaż – jak podkreśla Ryszard Tomicki – określenie to jest „rzadko spotykane w pracach etnograficznych, choć z reguły występują w nich zagadnienia takie jak: wierzenia, magia, obrzędy religijne, sztuka sakralna itp.". Jednak trzeba zaznaczyć, że etnografia głównie zajmuje się – od początku swojego istnienia – zagadnieniem religijności chłopskiej (wiejskiej)[5].

Osiągnięcia zarówno socjologów, jak i etnografów, są bardzo przydatne w badaniach historycznych[6]. Wymienione przez U. Altermatta elementy religijności ludowej można wyróżnić również w pracach historyków, którzy uważają je za elementy typowe dla pobożności ludowej. Wielu z nich skłania się do tego, by między tym, co „popularne" i „ludowe" a „magiczne" i „zabobonne" postawić znak równości[7]. Spośród polskich historyków do tego grona można zaliczyć Karola Górskiego, który uważa, że religijność ludowa nie zawiera odrębnych zasad życia wewnętrznego, opartych na logice. Pisze on, że „źródeł

[3]W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, [w:] *Religijność ludowa. Ciaglość i zmiana*, pod red. tenże, Wrocław 1983, s. 7–8.

[4]W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, s. 9. Szerzej na temat definicji religijności ludowej zob. J. Mariański, *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*, [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmienność...*, s. 241–248; M. Sroczyńska, *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, pod red. W. Zdaniewicza, T. Zembrzuskiego, Warszawa 2000, s. 253–255.

[5]R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław 1981, s. 29, 30.

[6]J. Hochleitner, *Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)*, Olsztyn 2000, s. 27–28.

[7]G. Ryś, *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995, s. 27.

pobożności ludowej należy szukać w świecie marzeń"[8]. Inni historycy natomiast skłonni są przedstawiać pobożność ludową jako opozycję do pobożności promowanej przez hierarchów Kościoła. Tak więc skupiają się oni głównie na przedstawianiu herezji jako formy tej ludowej religijności[9].

Oczywiste jest jednak, że pobożność prostego ludu, jeżeli tak ujmiemy pobożność ludową, była często łączona z magią i czarami, jak też z innymi zabobonami[10]. Podobne praktyki można było również spotkać wśród światłego duchowieństwa[11]. Jednak nie mogą one świadczyć o istocie tej pobożności; one jedynie często jej towarzyszą. Ludowa pobożność – pisze ks. Jan Kracik – „nie może być traktowania w poznawczym założeniu jak wieczna, tępa i krnąbrna uczennica, przyjaźniąca się grzesznie z magią oraz zabobonem. Pobożność taka bowiem, nie we wszystkim zgodna z oficjalnym kultem i doktryną, obecna w każdej wielkiej religii, stanowi fenomen samoistny. [...] Religijność ludowa nie stanowiła ani prostego odbicia wiary Kościoła, ani nie była identyczna z przesądem. Poddawała się, ale i opierała korektom, wedle własnych praw rozwoju"[12]. Łatwiej bowiem człowiekowi było przyswoić sobie propagowane formy niż zawarte w nich treści.

Historycy, głównie mediewiści, pobożność ludową widzą różnie: jedni określają ją mianem religijności *illitteratorum*, czyli „masową dewocję", oddzielając od niej duchowieństwo i najwyższe warstwy społeczne (królów i książęta). Inni z tej grupy religijność tę określają jako wiarę ludzi prostych i bez wykształcenia, jako „ludzi bez archiwów i bez oblicza", którzy nie są zdolni do utrwalania swoich

[8]K. Górski, *Ankieta o Duchowości ludowej (Spiritualités populaires)*, [w:] tenże, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 94–95; tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 13–14.

[9]Do tego grona historyków zalicza się m.in.: B. Boltona, B. Hamiltona i J. Souttherna, (por. G. Ryś *Pobożność ludowa..., s. 28, przyp. 15)*.

[10]Zob. np. S. Bylina, *Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.*, [w:] tenże, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 168–185 (pierwodruk: „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 35:1990, s. 39–52); B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Łódz 1952; J. Tazbir, *Procesy o czary*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 29:1978, s. 151–177.

[11]Wystarczy wspomnieć dominikanów krakowskich, którzy w średniowieczu oddawali się alchemii. W 1462 r. to spowodowało, że dominikanie doprowadzili do spalenia części klasztoru i kościoła, nawet miasta (M. Rożek, *Kraków. Historie nieopowiedziane*, Kraków 2004, s. 304).

[12]J. Kracik, *Święte obrazy wsród grzesznych Sarmatów. Ze studiów nad receptą kultowego dziedzictwa*, „Nasza Przeszłość" R. 76:1991, s. 142.

przekonań z racji nieznajomości łaciny[13].

Należy jednak zauważyć, że od średniowiecza religijność ludowa była czymś masowym, a więc zarówno dla elit, jak i ludzi prostych, niepiśmiennych[14]. Od przełomu XIV i XV wieku Kościół staje się „Kościołem dla mas"[15]. W tak rozumianej pobożności ludowej niektórzy do jej przejawów zaliczają masowe pielgrzymki do sławnych sanktuariów i pogoń za cudownością co sławniejszych relikwii, a także cały ruch krucjatowy oraz trzynastowieczny ruch ubogich, na który odpowiedziały zakony mendykanckie[16]. Te przejawy pobożności obecne są we wszystkich okresach dziejowych i różnych terenach świata. Różnica polega jedynie na intensywności ich objawiania się i ewentualnie przenikanie do nich kultur danego państwa czy środowiska.

Jeden z prekursorów badań nad religijnością ludową, Etienné Delaruelle, podaje aż dziewięć cech, które ją wyróżniają, a mianowicie: pogoń za cudownością, magiczna wiara w interwencję świętych, naiwna forma modlitwy, przesada w praktykach, przesada w umartwianiu ciała, kult nadludzkiego heroizmu, obojętność na cnoty życia codziennego, patetyczność – pojawia się ona wraz z pojawieniem się w połowie XIV w. doloryzmu – oraz tragizm[17].

Istotnym problemem, coraz częściej rozważanym przez historyków, jest próba określenia religijności miejskiej. Dla nas jest to o tyle istotne, że właśnie tam dominikanie, podobnie jak i pozostałe zakony żebracze, głównie osiadali i działali[18]. H. Manikowska zaznacza, że w polskich badaniach nad formami życia religijnego w miastach czę-

[13]Por. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987, s. 6, 15–20.

[14]S. Kwiatkowski, *Klimat religijny w diecezji pomezańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Toruń 1990, s. 8.

[15]A. Witkowska, *Kult pątniczy piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984, s. 30.

[16]G. Ryś, *Pobożność ludowa* . . . , s. 30.

[17]K. Górski, *Uwagi o Rozmyślaniach Dominikańskich na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, [w:] tenże, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, s. 165–166; tenże, *Zarys dziejów duchowości*. . . , s. 13, przyp. 13.

[18]M. T. Zahajkiewicz, *Miejsce zakonów w duszpasterstwie średniowiecznych miast* [w:] *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 6–8 V 1999 r. przez Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego*, pod red. M. Derwich, A. Pobóg–Lenartowicz, Wrocław–Opole 2000, s. 309–313; A. Vauchez, *Zakony żebracze i ich oddziaływanie w społeczności miejskiej*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1057–1274*, pod red. tenże, Warszawa 2001, s. 652–657.

sto przyjmuje się niepisane założenie o specyfice religijności miejskiej i jej odrębności od innych typów religijności – wiejskiej czy środowisk dworskich[19]. Już wspominana przeze mnie Aleksandra Witkowska zauważa, że również w mieście, gdzie jest wielkie skupisko ludzi, zdawałoby się inne niż na wsi, mamy do czynienia z pobożnością ludową[20]. Podobnie również uważa Jerzy Kłoczowski, który twierdzi, że właśnie w wiekach XIV–XV można zauważyć bujny rozwój różnorodnych praktyk, zwyczajów religijnych, różnych form paraliturgicznej pobożności[21]. Wzrost religijności, opartej w mieście głównie na wielości kultów patronalnych (patron diecezji, miasta, cechu, bractwa, parafii itp.), a skupiającej się przede wszystkim w bractwach religijnych, przyczyniał się do „ureligijnienia" życia publicznego w mieście[22].

Większość jest jednomyślna co do tego, że owa religijność jest czymś, co wychodzi poza kanony liturgii, jest próbą wyrażenia swojej wiary i związanych z nią uczuć i poruszeń w formach pozaliturgicznych. Na pewno większość historyków za przejaw ludowej pobożności bierze udział w ruchach pielgrzymkowych (sanktuaria) i związanych z nimi kultem świętych (Maryja, święci), relikwii (Krzyża św., świętych itp.) lub innych „świętych" przedmiotów[23]. Do tego dochodzą różnego rodzaju uroczystości religijne (np. procesja Bożego Ciała i inne związane chociażby z szerzeniem pobożności eucharystycznej czy maryjnej). Na pierwsze miejsce wszędzie z pewnością wybija się kult maryjny.

Właściwe rozumienie pobożności powinno zawsze odnosić się do

[19]H. Manikowska, *Religijność miejska*, [w:] *Ecclesisa et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, pod red. taż, H. Zaremskiej, Warszawa 2002, s. 12–16.

[20]A. Witkowska, *Kult pątniczy...*, s. 171–226 („Religijność ludowa w świetle krakowskich kultów pątniczych").

[21]J. Kłoczowski, *Sens społeczny polskiej maryjności*, [w:] tenże, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII–XX w.*, Kraków 1990, s. 251 (pierwodruk: „Więź" R. 25:1982, nr 7 (285), s. 3–13).

[22]Por. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, przeł. H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 122–123; tenże, *Pojawienie się świeckich w życiu religijnym*, [w:] *Historia chrześcijaństwa...*, t. 5, s. 706; M. Bogucka, *Miasto: struktury społeczne i styl życia*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, pod red. B. Geremka, Warszawa 1997, s. 206–212; J. Wiśniewski, *Sacrum i profanum wpisane w codzienność katolików średniowiecznych*, Olsztyn 2002, s. 15–17.

[23]Zob. E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965; W. Piwowarski, *Refleksje o pielgrzymkach w Polsce, „Homo Dei"* 1977, nr 3, s. 204–211; A. Jackowski, *Zarys geografii pielgrzymek*, Kraków 1991; J. Boniak, *Pielgrzymka religijna*, „Przegląd Religioznawczy" 2004, nr 1 (211), s. 39–46.

jej form związanych ściśle z liturgią rzymską, która jest – jak pisze w adhortacji *Marialis cultus* papież Paweł VI – „złotą regułą pobożności chrześcijańskiej" (n. 23). Kościół oczywiście poza życiem liturgii zaleca inne formy pobożności, jednak muszą one zawsze zgadzać się z liturgią[24].

Pobożność ludowa w pracy duszpasterskiej polskich dominikanów

Chrystianizacja każdego kraju, który wcześniej posiadał własną kulturę – określaną często mianem kultury ludowej lub pogańskiej – dokonuje się nie bez wpływu i udziału tejże. Bardzo często można mówić tu o pewnej inkulturacji[25]. Jej niebezpieczeństwem jest bardzo często folkloryzowanie chrześcijaństwa, by mogło ono być bardziej przyswajalne. Jest to obecne we wszystkim krajach i plemionach, gdzie próbuje się głosić Ewangelię. To samo miało miejsce również w Polsce[26].

Wiek XIII był czasem wielkich zmian kulturalnych i religijnych w Europie. Zdaniem Jerzego Kłoczowskiego, ten nowy typ religijności i kultury wyrażany był przez szkoły, uniwersytety, sztukę gotycką, jak i zakony żebracze z dominikanami i franciszkanami na czele[27]. Głoszone w XIII w. hasło powrotu do prostoty ducha na wzór ewangelii, w sposób szczególny przez franciszkanów, ale także i dominikanów, znalazł wyraz w poszukiwaniu form bliskiego kontaktu z Bogiem z tendencją pomijania pośredniczej roli hierarchicznego kapłaństwa. Odchodziło się od liturgii, która była jedyną szkołą życia, modlitwy i duchowej formacji wiernych, szukając przeżyć religijnych poza nią. Jak pisze J. J. Kopeć, franciszkanie i dominikanie, kierując się tym nastawieniem wiernych, „starali się budować ich religijność

[24]Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003. Zob. uwagi J. Stefańskiego, *Pobożność ludowa w świetle dokumentów liturgicznych*, „Studia Theologica Varsoviensia" R. 18:1980, nr 2, s. 253–263, Cz. Krakowiaka, *Idee przewodnie Wstępu do Dyrektorium o pobożności ludowej*, [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, pod red. W. Nowaka, Olsztyn 2003, s. 11–24 i H.J. Sobeczko, *Relacje między pobożnością ludową a liturgią*, [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, s. 48–61.

[25]Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej...*, n. 91.

[26]J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo–Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej w średniowieczu*, Warszawa 1998, s. 299.

[27]J. Kłoczowski, *Sens społeczny polskiej maryjnosci*, s. 245–246.

na nowych zasadach, zwracając się ku dostępnym dla każdego tajemnicom Chrystusowego człowieczeństwa. Historia życia Chrystusa ulega rozbiciu na całą gamę szczegółów, z których każdy otrzymuje tak barwną szatę opisową, że jest w stanie zaabsorbować wyobraźnię człowieka prostego, stanowiąc dla niego zachętę do naśladowania Pana. Nie rezygnując bynajmniej z kontaktu z tajemnicą religijną na drodze oficjalnej liturgii, zakony w XIII w. starały się życie religijne wiernych powiązać z codziennymi praktykami dewocyjnymi. Powstają więc takie nabożeństwa ludowe jak: godzinki, różaniec, nowenny, koronki, droga krzyżowa, akty strzeliste i liczne popularne formy modlitewne. Treścią tych nabożeństw jest zasadniczo życie Zbawiciela, Jego Matki oraz świętych orędowników"[28]. Wraz z tymi zakonami przybyło ono również do Polski.

Kult maryjny

Niewątpliwie najbardziej charakterystycznym dla polskiej pobożności jest kult maryjny[29]. Jedną z przyczyn rozwoju kultu maryjnego w Polsce była reformacja, która między innymi go zakwestionowała. Reformatorzy mieli negatywny stosunek do maryjnych praktyk, obrzędowości i folkloru, uważając to za dewiację życia chrześcijańskiego, a nawet za przejaw kultu magiczno–pogańskiego. Szczególnie jednak krytykowali oni kult cudownych wizerunków NMP. W obronie stanęli m.in. dominikanie, jak np. wybitny kaznodzieja królewski, Fabian Birkowski czy przeor, a zarazem kustosz sanktuarium maryjnego

[28] J. J. Kopeć, *Przemiany ideowe w pasyjnej pobożności średniowiecza*, [w:] *Studia z dziejów liturgii*, t. 2, pod red. M. Rechowicza, W. Schenka, Lublin 1976, s. 502–503.

[29] Zob. np. J. Wojnowski, *Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, „Homo Dei" R. 26:1957, nr 6 (84), s. 846–862; Cz. Deptuła, *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie" R. 52:1960, t. 60, z. 3, s. 392–419; A. Datko, *Kult maryjny – jego tradycja i znaczenie*, „Przegląd Powszechny" 1982, nr 1–2, s. 49–60; J. J. Kopeć, *Uwarunkowania historyczno–kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności*, [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, s. 21–62; tenże, *Współczesna maryjność polska i jej związki z modelami religijności XV i XVI wieku*, „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne" R. 30:1983, z. 6, s. 126–144; tenże, *Formy kultu maryjnego w polskiej religijności XIX wieku*, „Roczniki Teologiczne" R. 43:1996, z. 4, s. 165–187; tenże, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, Lublin 1997; *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, pod red. B. Pylaka, Cz. Krakowiaka, Lublin 1988.

w Bochni, Tomasz Rościszewski[30]. Właśnie w tym okresie w symbolice religijnej pojawiało się najwięcej odwołań do Maryi. Kult maryjny i środki jego propagowania, w tym i wyrażania symbolicznego, stanowiły główny program kontrreformacji[31].

W kulcie maryjnym katolicki kult NMP kalwini porównywali z pogańskimi inwokacjami pod adresem Junony. Innowiercy krytykowali jezuitów (ich największych wrogów), że „z Panny Maryjej Boga uczynili" (Grzegorz z Żarnowca). Najbardziej niezrozumiałe było dla nich oddawanie czci niektórym relikwiom maryjnym, jak np. mleko, włosy, grzebień, szczotka, szaty, koszula, pierścień ślubny[32]. Warto już tu wspomnieć, że tego typu relikwie można było znaleźć również u dominikanów, którzy zarazem wraz z jezuitami walczyli z reformacją. „W Krakowie śś. Tróycy u OO. Dominikanów – pisał w XVIII w. ks. Benedykt Chmielowski – nie mało iest relikwiy, iako to Ciernie z Korony CHRYSTUSOWEY, mleko z piersi N. PANNY; z szat, z Rańtucha Jey, cząstka kamienia z Grobu Jey"[33].

W Polsce ponadto rozwojowi kultu wizerunków maryjnych sprzyjał słaby kult relikwii, który dla niemal całej Europy Zachodniej był bardzo popularny i praktykowany. Innym, równie ważny czynnikiem był związek ze światem bizantyjskim, a więc także kontakt z bizantyjskimi ikonami[34]. Nieodzownie z kultem maryjnym związany był

[30]F. Birkowski, *O świętych obrazach, jako maja być szanowane*, [w:] *Głos krwie b. Jozaphata Kuncewicza*, Kraków 1629; T. Rościszewski, *Puklerz złoty na obrone obrazów katolickich z Pisma Ś. z Doktorów Powszechnych, y z Wszechmocnych Dzielów Bozkich wysławiony przytym łza krwawa obrazu bocheńskiego Najświętszey Panny wyrażona*, Kraków 1639. Zob. H. Nelken, *O świętych obrazach, iako maja być szanowane. Kazanie Fabia na Birkowskiego*, „Muzealnictwo" 1955, nr 4, s. 10–15; J. Kracik, *Święte obrazy...*, s. 141–191.

[31]Por. J. T. Maciuszko, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 149–165.

[32]J. Tazbir, *Różnowiercy polscy wobec kultu maryjnego*, „Studia Claromontana" 1984, t. 5, s. 224–246.

[33]B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia...*, Kraków 1968 (pierwsze wyd. Lwów 1754–1755), s. 42, 361; por. M. Rożek, *Mistyczny Kraków*, Kraków 1991, s. 32. Czasami w swoich opowiadaniach o relikwiach Chmielowski dochodził wręcz do absurdu: „Mym zdaniem nie tylko to może być Mleko żyjącey ieszcze na Świecie Nays. Panny, ale też po śmierci z Nieba wizytuiącey swoim Dialektów y Dewotów, iakoto gdy na ięzyk zcgorzaly S. Fulberta Karnotenskiego krople z Piersi swoich Nayświętszych spuściła. [...] S. Bernarda Opata także Mlekiem z swych Piersi posilila MARYA; tego Mleka mogli co zachować".

[34]A. Witkowska, *Kult pątniczy...*, s. 110; taż, *Kształtowanie się tradycji pątniczych w średniowiecznym Krakowie*, „Kwartalnik Historyczny" R. 86:1979, z. 4, s. 982; taż, *Staropolski atlas Marianus*, „Roczniki Humanistyczne" 1986, t. 34, z. 2, s. 518, przypis 5; taż, *Peregrinatio religiosa w średniowiecznej Europie*, [w:]

ruch pielgrzymkowy do sanktuariów maryjnych. Rozpowszechnił się on dopiero w okresie nowożytnym. Kult pośrednictwa i orędownictwa Maryi w okresie tym wyrażał się w partykularnych formach jako kult Matki Bożej Różańcowej i Szkaplerznej, Matki Bożej Miłosierdzia, Pocieszenia, Wspomożenia Wiernych i Zwycięskiej[35]. W XVII w. większość ośrodków kultowych zarówno diecezjalnych (62,3%), jak i klasztornych (85,4%), zlokalizowanych było w miastach. Wysoki odsetek sanktuariów prowadzonych przez wspólnoty zakonne świadczy o roli, jaką owe wspólnoty miały w procesie powstawania ośrodków pielgrzymkowych na ziemiach polskich. Na terenie Korony klasztory prowdziły 65 ośrodków kultu maryjnego (stanowi to 57,5% wszytkich ośrodków w Koronie), natomiast na Litwie 17 (77,3% wszystkich sanktuariów litewskich)[36].

Zakon dominikanów zawsze miał silny kult do Matki Chrystusa. Z Nią jest związanych wiele legend, które w *Złotej Legendzie* wspomina bł. Jakub de Voragine (ok. 1230–1293). Dlatego też nic dziwnego, że to właśnie dominikanie na ziemiach polskich — obok oczywiście paulinów z ich częstochowską Madonną — będą najsilniej rozwijać kult Maryi, głównie jako Matki Miłosierdzia[37]. To właśnie dominikanie prowadzili najwięcej ośrodków maryjnych w XVII w. Stanowiło to 25,6% ogółu ośrodków przyklasztornych[38]. Inne zakony stanowiły już mniejszy procent, mianowicie: bernardyni – 14,6%, jezuici – 13,4%, augustianie – 12,2%. Pozostałe zakony, jak np. franciszkanie,

Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy, pod red. H. Manikowskiej, H. Zaremskiej, Warszawa 1995, s. 14; T. Trajdos, *Kult wizerunków maryjnych na ziemiach ruskich Korony i Litwy drugiej połowy XIV i pierwszej połowy XV w. w społeczności katolickiej i prawosławnej*, „Studia Claromontana" 1984, t. 5, s. 127.

[35] A. Witkowska, *Staropolski Atlas Marianus*, s. 517.

[36] A. Witkowska, *Staropolski Atlas Marianus*, s. 522 i przyp. 17; por. taż, *Pątnicze ośrodki maryjne na ziemiach Rzeczypospolitej w XVII w.*, [w:] *Peregrinationes...*, s. 207–208.

[37] Na temat kultu NMP u dominikanów zob. L. Balter, *Geneza i rozwój kultu Matki Miłosierdzia w Polsce*, „Częstochowskie Studia Teologiczne", 1985, nr 12–13, s. 57–75; A. Klima, *Średniowiecznych dominikanów ikona milosiernej Madonny*, „Summarium" 1991–1992, nr 20–21 (40–41), s. 85–94; S. Zinkiewicz, *Przedmiot kultu Matki Boskiej w rękopismiennym brewiarzu dominikańskim z Elbląga (Muzeum Elbląskie rkp nr 132 z XIII–XV w.)*, „Studia Warmińskie" 1982, t. 19, s. 185–213; B. Kochaniewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Roma 2004.

[38] Znajdowały się one w następujących miejscowościach: Bochnia, Borek pod Tyczynem, Dzików, Gidle, Kamieniec Podolski, Klimontów, Kraków–św. Trójca (dwa obrazy), Kraków–Gródek, Latyczów, Lublin, Lwów, Łuck, Ostrowno, Piotrków, Podkamień, Poznań, Przemyśl, Szkłów, Warka.

karmelici trzewiczkowi, karmelici bosi, bazylianie i inne, sanktuaria prowadziły sporadycznie. Część z nich była znana nawet za granicą. Świadczy o tym monumentalne dzieło jezuity W. Gumppenberga pt. *Altas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae imaginus miraculosarum origines. Duocedim Historiarum Centurijs explicantur* (Monachii 1672), które wśród 1200 opisywanych czczonych w świecie wizerunków maryjnych wymienia 32 obrazy pochodzące z ziem polskich, wśród nich kilka dominikańskich: Bochnia, Borek Stary, Gidle[39]. Historyk dominikański, o. S. Barącz, pisząc o cudownych wizerunkach NMP, jakie na przestrzeni wieków znajdowały się na ziemiach polskich, podaje, że na 463 wizerunki aż 106 było pod opieką dominikanów[40]. W samym XVIII w., jak to wynika z badań s. A. Witkowskiej, na 318 ośrodków maryjnych 101 prowadzili dominikanie. Drudzy po nich, bernardyni, mieli już tylko 54 takich ośrodków. Na ziemiach wschodnich dominikanie konkurowali z bazylianami, którzy mieli wówczas 32 sanktuaria[41].

Sława sanktuariów maryjnych zależała zazwyczaj od cudowności i wyjątkowości wizerunków. I tak np. w Bochni obraz NMP słynął z tego, że z oczu Matki Bożej leciały krwawe łzy. Według relacji o. Tomasza Rościszewskiego, cud ten miał wydarzyć się dwukrotnie, a jego świadkiem miała być nawet komisja duchowna[42]. W Borku Starym natomiast, w którym dominikanie byli od 1670 r., znajdował się obraz Matki Bożej, który według tradycji miał cieszyć się kultem już od XIV w.[43], chociaż źródła wskazują raczej na wiek XV[44]. Do tego sanktuarium przybywali przedstawiciele wszystkich

[39] A. Witkowska, *Staropolski Atlas Marianus*, s. 523.

[40] S. Barącz, *Cudowne Obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, [Lwów] 1891.

[41] A. Witkowska, *Ośrodki kultu maryjnego na ziemiach polskich w XIX wieku*, [w:] *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, pod red. B. Pylaka, Cz. Krakowiaka, Lublin 1988, s. 90–91.

[42] T. Rościszewski, *Puklerz złoty...*, s. 20–21. Często w relacjach o cudownych wizerunkach można było spotkać wiadomości o ich niezwykłych cechach. Łzy i pot pojawiające się na cudownych wizerunkach były najczęstszym niecodziennym cudownym zjawiskiem. Np. na Podkarpaciu zjawisko to dotyczyło wizerunków w Bochni, Kalwarii Zebrzydowskiej, Myślenicach i Ropczycach. Dwa pierwsze zostały zbadane i potwierdzone przez komisje kościelną (por. U. Janicka–Krzywda, *Legendy o cudownych wizerunkach Matki Bożej na Polskim Podkarpaciu*, „Peregrinus Cracoviensis" 1995, z. 2, s. 136–137).

[43] S. Barącz, *Klasztor WW. OO. Dominikanów w Starym Borku*, Lwów 1878, s. 4; por. M. L. Niedziela, *Sanktuarium maryjne dominikanów w Borku Starym w latach 1670–1823. Mentalność duchowieństwa i wiernych*, [w:] *Z dziejów Tyczyna i regionu*, praca zbiorowa, Tyczyn 1998, s. 273.

[44] I. Soljan, *Karpaty jako region pielgrzymkowy*, [w:] *Przestrzeń i sacrum...*,

grup społecznych, w tym także chłopów. Jednak najliczniejszą grupę stanowiła szlachta. Charakterystycznym dla tego sanktuarium był (i nadal jest) odpust na Uroczystość Wniebowzięcia NMP. Już dzień wcześniej jest organizowany pogrzeb Matki Bożej. Początkowo w ceremonii tej wielką rolę odgrywała „trumienka" Matki Bożej, która z czasem została zastąpiona figurą Zaśnięcia. Figura ta przechowywana była w mensie wielkiego ołtarza, jednak na czas drugich nieszporów niedzielnych poprzedzających Wniebowzięcie NMP była wystawiana. Mierząca ok. 2 m figura przedstawiała Maryję naturalnej wielkości „na łożu śmierci", z oczami otwartymi, wspartą na wysokiej poduszce. Po nieszporach była ona przenoszona do kaplicy św. Anny, stojącej na południe od klasztoru. Tam zwykle kilka dni, aż do odpustu, w godzinach popołudniowych odbywały się nabożeństwa. W tym czasie figurę myto, strojono w białe szaty i welon. Uroczystości boreckie głównie akcentowały wigilię Wniebowzięcia NMP, a więc zaśnięcie i pogrzeb Maryi. Głównym akcentem programu uroczystości była procesja z figurą niesioną przez dziewczyny w bieli, przypominającej ślubny strój panny młodej[45].

Trudno powiedzieć, czy obrzęd pogrzebu Matki Boskiej był odprawiany w innych dominikańskich sanktuariach maryjnych, jak w kalwariach (dominikanie prowadzili dwie kalwarie na Litwie, o czym będzie jeszcze mowa). O ile w kalwariach mogło to być oczywiste[46], to w sanktuariach maryjnych – niekonieczne. Można jednak przypuszczać, że dominikanie również w innych swoich pątniczych ośrodkach taką uroczystość obchodzili, zwłaszcza w kościołach pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Wizerunek zaśnięcia Matki Bożej, jaki można jeszcze zobaczyć na ścianie zniszczonego już kościoła podominikańskiego w Podkamieniu, za czasów bytności dominikanów określany Częstochową Podola, może sugerować, że również i tam taki obrzęd miał miejsce[47]. Warto ponadto zaznaczyć, że według danych na rok

s. 179, przyp. 8.

[45] M. L. Niedziela, *Sanktuarium maryjne dominikanów w Borku Starym...*, s. 303; por. Archiwum OO. Dominikanów w Krakowie (dalej: ADK), sygn. Bst 4, *Expensa Conventus Borecensis 1679–1729*, s. 145–150; P. M. Bełch, *Sanktuarium Maryjne w Borku Starym koło Rzeszowa*, Borek Stary 2002.

[46] J. Smosarski, *Religijne widowiska parateatralne w Polsce XVII wieku. Kilka przykładów*, [w:] *Dramat i teatr sakralny*, pod red. I. Sławinskiej, W. Kaczmarka, W. Sulisza, M.B. Stykowej, Lublin 1988, s. 114–115.

[47] Zob. E. Herniczek, *Miała pogrzeb dosyć wspaniały Marya... Przedstawienia Najświętszej Panny Marii na katafalku w Leżajsku i Podkamieniu*, [w:] *Sztuka Kresów Wschodnich*, t. 2, pod red. J. K. Ostrowskiego, Kraków 1996, s. 397–406. Dekoracja prezbiterium dominikańskiego kościoła, w skład której wchodzi scena

1772 r., kościołów podobnych wezwań jak kościoł borecki — Wniebowzięcia NMP — na ziemiach polsko–litewskich było 23. Jeden z kościołów ponadto nosił wezwanie Zaśnięcia NMP. Był to kościół w Kalwarii Żmudzkiej, który zarazem pełnił rolę kalwarii[48].

W Gidlach sanktuarium słynęło z cudownej figurki, którą w 1516 r. podczas orania pola rolnik Jan Czeczek miał wykopać z ziemi niewielką, liczącą zaledwie 6 cm, figurkę przedstawiającą Matkę Bożą z Dzieciątkiem. W 1615 r. do Gidel przybyli dominikanie i za ich staraniem już rok później władze kościelne uznały alabastrową figurkę NMP za cudowną.

To głównie oni zadbali o to, by sława tej figurki i tego miejsca rozeszła się po całej Polsce, a nawet Europie[49]. Nawet obradująca w 1626 r. w Lublinie kapituła prowincjalna poleciła pielgrzymkom bractw różańcowych, aby zawsze w drodze do Częstochowy wstępowali do Gidel[50]. Najważniejszym dniem w roku dla sanktuarium jest pierwsza niedziela maja, która od 1685 r. w miejscowym kalendarzu widnieje jako *Dominica Inventionis Miraculosae Imaginis BMV. Gidlensis*. W tym dniu dokonuje się obrzędu obmycia cudownej figurki w winie. W ten sposób odwołuje się do wydarzenia obmycia wydobytej z ziemi figurki z brudu. Obmywanie to weszło w zwyczaj, a wierni pielgrzymi wierzą, że wino, w którym został wykąpany posążek, ma cudowne właściwości. Cuda, jakie miały się wydarzyć za przyczyną figurki, w sposób ludowy zostały zobrazowane w wotywnych obrazkach, wiszących na ścianach kaplicy Matki Bożej[51].

Sanktuaria maryjne, jakie posiadali dominikanie, miały różne wyobrażenia Maryi. Jedne za wizerunki miały kopię Matki Boskiej Częstochowskiej, jak np. Bochnia[52] czy Klimówka[53] i Różanystok na

Zaśnięcia NMP, powstała w 1766 r.

[48] *Tabele źródłowe nr 1–69. Zakony męskie w Polsce w 1772 roku, [w:] Zakony męskie w Polsce w 1772 roku, pod red. L. Bieńkowskiego, J. Kłoczowskiego i Z. Sulowskiego, Lublin 1972, tabele nr 17, 18, 19, 20, 22.*

[49] Zob. K. Żukiewicz, *Matka Boska Gidelska*, Miejsce Piastowe 1929, s. 13–47; R. Świętochowski, *W 450 rocznicę wyorania cudownego posążka Matki Boskiej Gidelskiej*, Kraków 1966 (mps w ADK).

[50] R. Świętochowski, *W 450 rocznicę...*, s. 8–9.

[51] R. Świętochowski, *W 450 rocznicę...*, s. 9–11. Zob. także T. Kmiecińska–Kaczmarek, *Rola miejscowości kultowych regionu łęczycko–sieradzkiego w XVI–XVIII wieku*, „Euhmer–Przegląd Religioznawczy" 1971, nr 2 (80), s. 29–39.

[52] S. Barącz, *Rys dziejów Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce*, t. 2, Lwów 1861, s. 291; S. Wyrwas, *Dzieje kultu Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. Studium historyczno–liturgiczne*, [w:] *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 2, s. 427.

[53] S. Barącz, *Rys dziejów...*, t. 2, s. 349; S. Wyrwas, *Dzieje kultu...*, s. 427;

Suwalszczyźnie[54]. Inne nawiązywały do typu Matki Bożej Śnieżnej, przykładem jest chociażby obraz w kościele dominikanów w Krakowie[55]. Spośród figur, przedstawiających Matkę Bożą, poza Gidlami, można było czcić tzw. Madonnę Szafkową w Sejnach[56] oraz wszystkim znaną Matkę Bożą Jackową. W Polsce znajdują się dwie figurki M.B. Jackowej, jedna jest w Krakowie, a przed II wojną światową znajdowała się we Lwowie, druga od początku znajduje się w Przemyślu. Nazwa figurki wiąże się z tradycją, która mówi, że figurę tę św. Jacek miał przynieść z Kijowa. Dominikanie przemyscy uważali, że właśnie w ich klasztorze znajduje się oryginalna figurka[57]. Dominikanie lwowscy z klasztoru Bożego Ciała twierdzili natomiast, że początkowo św. Jacek figurkę pozostawił w klasztorze w Haliczu, a w XIV w. została ona przeniesiona do Lwowa[58]. Po wojnie, kiedy dominikanie musieli opuścić Lwów, figurka została zabrana i obecnie znajduje się u dominikanów w Krakowie.

Wołyniak [J. M. Giżycki], *Wiadomości o dominikanach prowincji litewskiej*, cz. 1, Kraków 1917, s. 112; L. Jasiełczuk, *Dzieje klasztoru ojców dominikanów w Klimówce 1686–1832*, Białystok 2005, s. 83, 123; J. Maroszek, *Klasztory Podlasia. Źródła kultury i świadomości narodowej*, Białystok 1995, s. 31.

[54]S. Barącz, *Ryś dziejów...*, t. 2, s. 370; Wołyniak [J. M. Giżycki], *Wiadomości o dominikanach...*, s. 196–197; S. Wyrwas, *Dzieje kultu...*, s. 427; J. Lotowski, *Sanktuarium Różanostockie*, Warszawa 1993, s. 57–66; J. Maroszek, *Klasztory Podlasia...*, s. 37–39.

[55]Zob. J. Mączynski, *Wiadomość historyczna o cudownym obrazie N. Maryi P. Różańca Świętego w kościele OO. Dominikanów w Krakowie*, Kraków 1863; K. Żukiewicz, *Cudowny obraz Matki Bożej Różańcowej w kościele krakowskich OO. Dominikanów*, Kraków 1921.

[56]Zob. J. Złotkowski, *Figura łaskami słynąca Matki Boskiej i Kościoła Sejneńskiego*, Łomża 1938; E. F. Klimaniec, *Sanktuarium Matki Boskiej w Sejnach. Bazylika Mniejsza i Zespół Poklasztorny jedyny zabytek renesansu w Suwalskim*, Sejny 1997; M. Amborsiewicz, *Zespół podominikański w Sejnach*, Suwałki 1997; tenże, *Madonna Sejneńska*, [w:] *Dominikanie w Sejnach 1602–1804. 400 lat obecności w Sejnach Figury Matki Bożej Łaskami Słynącej 1602–2002*, Sejny 2002, s. 21–24 (dodatek specjalny do „Przeglądu Sejneńskiego" 2002, nr 5–6); T. Jurkowlaniec, *Madonna szafkowa w Sejnach* [w:] *Litwa i Polska. Dziedzictwo sztuki sakralnej*, pod red. W. Boberskiego, M. Omilanowskiej, Warszawa 2004, s. 65–72.

[57]S. Barącz, *Rys dziejów...*, t. 2, s. 326. Zob. Wacław z Sulgostowa, *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 546–548; A. Fridrich, *Historye cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 2, Kraków 1904, s. 396–402.

[58]Por. D. Piątkowski, *Wiadomość historyczna o statuy alabastrowej Najśw. Maryi Panny Jackowej łaskami słynącej*, Lwów 1857, s. 14. Zob. także T. Trajdos, *Kult wizerunków maryjnych na ziemiach ruskich Korony i Litwy...*, s. 135–139; tenże, *Kult maryjny w kościołach mendykanckich średniowiecznego Lwowa*, [w:] *Ecclesia et civitas...*, s. 419–420, 422–424.

Warto również wspomnieć, że sanktuaria miały duży wpływ na tworzenie się kultury ludowej. Bardzo często bowiem miejsca pielgrzymkowe, a wiązało się to głównie z przygotowywaniem różnego rodzaju dewocjonaliów[59]. Np. w okolicy Częstochowy, takim ośrodkiem gromadzenia się malarzy ludowych były Gidle i Święta Anna, gdzie wówczas bernardyni prowadzili sanktuarium św. Anny, babki Jezusa (późnogotycki posąg św. Anny Samotrzeciej). To właśnie z nimi należy wiązać powstanie w początkach XIX w. 85. wotywnych obrazków, obecnie umieszczonych na ścianach kaplicy Matki Bożej[60]. Ponadto powstawały wyobrażenia Matki Boskiej, jak również historii odnalezienia figurki w formie miedziorytów i drzeworytów. Począwszy od 2 połowy XVII w. wizerunki zawierały zawsze scenę odnalezienia figurki Matki Bożej[61]. Wśród nich bardzo dużo było obrazków, które przeznaczano dla ofiarodawców i pielgrzymów. Wiadomo, że pewną ich część robili sami dominikanie[62]. Podobne obrazki czyniono także we wspomnianym już Różanymstoku. Wynika to z inwentarza powizytacyjnego tegoż klasztoru z 1817 r. Dominikanie posiadali nawet specjalną drewnianą prasę do odbijania obrazków i kopersztychów. Postać Matki Bożej często była korygowana, gdyż dominikanie chcieli mieć obraz ładniejszy niż oryginalny w kościele[63].

W okresie baroku bardzo powszechne było koronowanie cudownych wizerunków Matki Bożej. Tradycja ta, zapoczątkowana w Rzy-

[59]Por. T. Chodzidlo, *Kościół i kultura ludowa*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, pod red. M. Rechowicza, cz. 3, Lublin 1969, s. 130; J. S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1936, s. 191–193; A. Kunczyńska–Iracka, *Madonna w dawnej polskiej sztuce ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa" R. 42:188, nr 4, s. 244.

[60]A. Kunczyńska–Iracka, *Malarstwo ludowe kręgu częstochowskiego*, Wrocław 1978, s. 16, 107. Szerzej zob. taż, *Malarze ludowi z Gidel*, „Polska Sztuka Ludowa" R. 19:1965, nr 2, s. 79–100.

[61]A. Kunczyńska–Iracka, *Malarze ludowi z Gidel*, s. 81–84. Warto zaznaczyć, że większość wyobrażeń odnalezienia figurki pochodzi z pracy o. Jana Chryzostoma Trebnicy, pt. *Historya o Cudownym Obrazie Przenajświętszey Panny Mariey, który iest w Gidlach, w kościele Braciey Zakonu Kaznodzieyskiego świętego Dominika* z 1635 (opublikowana w Krakowie rok później), gdzie po raz pierwszy została przedstawiona legenda o znalezieniu figurki przez Jana Czeczka.

[62]Por. R. Świętochowski, *Zagadnienie autorstwa 2 cykli obrazów z lat 1668–1669 w Muzeum OO. Dominikanów w Gidlach*, „Biuletyn Historii Sztuki" R. 35:1973, nr 2, s. 163–164, 171.

[63]J. Lotowski, *Sanktuarium Różanostockie*, s. 67–70. Na temat tradycji i kultu medalików religijnych i dewocjonaliów, jakie powstawaly w niemal każdym ośrodku pątniczym, zob. J. Gacek, *Medaliki religijne – tradycja i kult*, [w:] *Od wieków w historię wpisana. Kult Matki Bożej w diecezji przemyskiej. Pamiętnik wystawy urządzonej dla uczczenia wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Rzeszowie w dniu 2 czerwca 1991*, Rzeszów 1992, s. 85–90.

mie w XIV w. ukoronowaniem obrazu Matki Bożej Śnieżnej z bazyliki Santa Maria Maggiore, potem rozpowszechniona przez papieża Klemensa VIII, w Polsce związana jest z koronacją obrazu jasnogórskiego w 1717 r. Najbardziej zasłynęły oprawy koronacji, które często trwały kilka dni, a organizatorzy koronacji – głównie były to klasztory – wykazywali wiele pomysłów, by te uroczystości urozmaicać. W uroczystościach brała udział cała kościelna i magnacka elita, która niejednokrotnie należała do głównych sponsorów koron lub uroczystości[64].

Największą koronacją, jaka miała miejsce w XVIII w. na ziemiach polskich, była zorganizowana przez dominikanów koronacja obrazu Matki Bożej w Podkamieniu. Obraz ten, będący naśladownictwem rzymskiego pierwowzoru Matki Bożej Śnieżnej z bazyliki Santa Maria Maggiore, miał przybyć z Bolonii. Szczególnie czczony był przez króla Jana III Sobieskiego, który sanktuarium w Podkamieniu nazwał „podolską Częstochową". Koronacja wizerunku odbyła się 15 sierpnia 1727 r.[65]. Po 20–letniej przerwie odbyła się koronacja obrazu Matki Bożej Różańcowej, znajdujący się wówczas w dominikańskim kościele w Łucku, który nazywano Rzymem Wołynia. Uroczystość ta również odbyła się wspaniale, jak poprzednia[66]. Również wielkim wydarzeniem była koronacja obrazu Matki Bożej w kościele Bożego

[64]Na temat koronacji wizerunków maryjnych w XVIII pisał głównie A.J. Baranowski: *Oprawy uroczystości koronacyjnych wizerunków Marii na Rusi Koronnej w XVIII*, „Biuletyn Historii Sztuki" R. 57:1995, nr 3–4, s. 299–320; *Rola rodzin magnackich w osiemnastowiecznych uroczystościach koronacyjnych na wschodnich terenach Rzeczypospolitej*, [w:] *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, pod red. J. Lileyko, Lublin 2000, s. 619–638; *The Coronation of Miraculous Images of the Holy Madonn in Poland, Bohemia and Moravia. A cultural and artistic phenomenon*, „Biuletyn Historii Sztuki" R. 64:2002, nr 1–4, s. 197–225; *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku. Zjawisko kulturowe i artystyczne*, Warszawa 2003. Zob. również A. Witkowska, *Uroczyste koronacje wizerunków maryjnych na ziemiach polskich 1717–1992*, [w:] *Przestrzeń i sacrum...*, s. 87–103.

[65]Zob. S. Barącz, *Dzieje klasztoru WW. OO. Dominikanów w Podkamieniu*, Tarnopol 1870, s. 162–180; K. M. Żukiewicz, *Dzieje cudownego obrazu Maryi w kościele oo. dominikanów w Podkamieniu*, Kraków 1907; A. J. Baranowski, *Oprawy uroczystości koronacyjnych...*, s. 301–306; tenże, *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku...*, s. 21–25. Z okazji koronacji obrazu w Podkamieniu powstał rękopis autorstwa A. Filipowicza, pt. *Święta Góra Różańcowa, z historią klasztoru w Podkamieniu i opisem koronacji*, z którego korzystał o. Sadok Barącz.

[66]T. Czelekowski, *Abrys koronacyi Najś. Nieba i ziemi Królowey w obrazie [...] w Łucku*, Kraków 1757, s. 185–192; por. A. J. Baranowski, *Koronacje wizerunków maryjnych...*, s. 26–29.

Ciała we Lwowie (1 lipca 1751 r.)[67]. Ikona ta, uważana za dzieło św. Łukasza Ewangelisty, była czczona szczególnie na dworze panującej dynastii Rurykowiczów. Dominikanom miał ją podarować książę halicki Lew i jego matka Konstancja wraz z zamkiem, który stał się siedzibą dominikanów lwowskich[68]. Malowidło powstało przypuszczalnie w XIV w. na zamówienie dominikanów, jako jeden ze starochrześcijańskich wariantów tzw. Hodegetrii. Prawdopodobnie na użytek koronacji mnożono legendy i relacje o cudach, wiążące wizerunek z Bizancjum, z chrztem Rusi, powstaniem Lwowa i dominikanami[69]. Podobnie zresztą, jak czynili to paulini na Jasnej Górze[70].

Wszystkie te koronacje ściągały wielką rzeszę pątników, przybywających z okolicznych miast i wsi, a nawet oddalonych o kilkadziesiąt lub kilkaset kilometrów miejscowości. Jak podaje S. Barącz, podczas koronacji obrazu Matki Bożej w Podkamieniu odprawiono 558 mszy św., a do komunii przystąpiło 18950 osób oraz rozdano 10 tys. medalików ze złota, srebra i miedzi, w kilku kompozycjach i rozmiarach, na których na jednej stronie widniało imię Maryi, a na drugiej – wizerunek Benedykta XIII i napis: „rok 1727 Podkamień" i herb Cetnerów, właścicieli miasta – Złamana Chorągiew[71]. Podobnie było na koronacji we Lwowie, gdzie komunię św. rozdawano w 39 kościołach łacińskich, 22 cerkwiach unickich i 4 świątyniach ormiańskich[72].

W XVIII w. najwięcej koronacji miało miejsce w klasztorach dominikańskich. Jak zaznacza Andrzej J. Baranowski, spowodowane był to tym, że dominikanie byli najliczniejszą grupą zakonną na ziemiach ruskich, cieszącą się specjalnymi względami Potockich. Ponadto do-

[67] A. J. Baranowski, *Koronacje wizerunków maryjnych...*, s. 33–36. Z okazji koronacji powstaly relacje, które dokladnie opisują przebieg ceremonii: T. Wilczek, *Hasło Słowa Bożego łaske, pokore, y chwale [...]*, Lwów 1754; K. Chodykiewicz, *Relatio coronationis Thamaturge Imaginis Deipare Virginis Mariae In Ecclesia Sacratisimi Corporis Christi [...] à Conventu Generali Leopoliensi oblata MDCCLII* [Leopolis 1752]. Zob. także П. Жолтоьский, *Декорація Львова на урочистостях коронаціï образа Домінікрської Богородний у 1751 роцi*, [w:] *Записки Наукового Товариства імені Т. Шевченка. Праці історично–філософскоï секціï*, т. 207, Львів 1993, s. 382–386.

[68] A. J. Baranowski, *Oprawy uroczystości koronacyjnych...*, s. 315.

[69] Taki charakter ma również napisana z okazji setnej rocznicy koronacji obrazu książeczka prowincjała ruskiej prowincji dominikanów, o. Leona Ulanowskiego, *Wiadomość historyczna w krótkości skreślona o cudownym obrazie Matki Boskiej, przez s. Łukasza Ewangelistę malowanym, w kościele Bożego Ciała WW. XX. Dominikanów, we Lwowie, łaskami słynącym* (Lwów 1851).

[70] A. J. Baranowski, *Koronacje wizerunków maryjnych...*, s. 33.

[71] S. Barącz, *Dzieje klasztoru WW. OO. Dominikanów w Podkamieniu*, s. 180.

[72] A. J. Baranowski, *Koronacje wizerunków maryjnych...*, s. 36.

minikanie pierwsi pod przewodnictwem św. Jacka rozpoczęli latynizację tych ziem, zakładając swe domy w głównych miastach na wschodzie. Także koronowane wizerunki maryjne wiązane były z misją trzynastowiecznych dominikanów, jak chociażby figurka Jackowa[73]. W tym czasie bowiem doszło między innymi do koronacji figurki Matki Bożej „Jackowej" (1766), znajdującej się w dominikańskim kościele w Przemyślu (obecnie mieści się w katedrze przemyskiej)[74].

Część maryjnych wizerunków, chociaż miała starą metrykę, z różnych powodów nie została tak wcześnie koronowana, jak te wspomniane lub w ogóle do dziś nie doczekała się koronacji. Kilka z nich doczekało się koronacji dopiero w XX w. Wystarczy tu wspomnieć koronowany w 1904 r. przez biskupa przemyskiego, św. Józefa Sebastiana Pelczara, obraz NMP w Tarnobrzegu–Dzikowie[75], jak również koronowany przez niego w 1919 r. obraz Matki Bożej w Borku Starym[76], koronowany 2 października 1921 r. przez bp. Adama S. Sapiehę wizerunek M.B. Różańcowej w Krakowie[77] albo koronowaną w 1923 r. figurkę gidelską[78]. Wiele wizerunków maryjnych, które znajdowały się w dominikańskich świątyniach przepadło wraz z kasatą zakonów przez władze zaborcze[79]. Dzięki opiece księży udało się tym obrazom przetrwać i do dziś są przedmiotem kultu w różnych częściach Polski. Obecnie w posiadaniu dominikanów jest mało wizerunków, głównie pochodzą one z klasztorów, które niegdyś znajdowały się na terenie

[73] A. J. Baranowski, *Oprawy uroczystości koronacyjnych...*, s. 315–316.

[74] Wacław z Sulgostowa, *O cudownych obrazach...*, s. 547; A. Fridrich, *Historye cudownych obrazów...*, t. 2, s. 401; J. Kłoczowski, *Zakony w diecezji przemyskiej...*, s. 65.

[75] P. P. Gach, *Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914*, Lublin 1999, 280–281.

[76] *W sprawie koronacji Cudownego Obrazu Matki Boskiej w kościele OO. Dominikanów w Borku Starym*, „Róża Duchowna" 1919, s. 157–164.

[77] K. Bakowski, *Kronika Krakowa od 1918 do 1923*, Kraków 1925, s. 73. Zob. K. Żukiewicz, *W hołdzie Marji, Koronacja cudownego obrazu Matki Boskiej Różańcowej w kościele krakowskich dominikanów i kazania podczas tej uroczystości wygłoszone*, Kraków 1922; S. Piech, *W cieniu kościołów i synagog. Życie religijne międzywojennego Krakowa 1918–1939*, Kraków 1999, s. 151–154.

[78] Opis uroczystości podał K. Żukiewicz, *Matka Boska Gidelska*, s. 139–145. Zapewne koronacja figurki przyczyniła się do wzrostu ruchu pielgrzymkowego, chociaż już wówczas ośrodek gidelski miał charakter sanktuarium regionalnego. W 1938 r. liczba pielgrzymów liczyla około 90 tys., co dawało Gidlom szóste miejsce w kraju (por. M. Ziółkowski, *Sanktuaria i pielgrzymki*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1990. Rocznik statystyczny*, Warszawa 1991, s. 227–228).

[79] P. P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984, *passim*; tenże, *Struktury i działalność...*, s. 254–292.

dzisiejszej Ukrainy, jak np. znajdujący się w Warszawie, na Służewie obraz z Żółkwi, w Warszawie na ul. Freta obraz z Czortkowa czy w Poznaniu – obraz z Tarnopola. Wspominane koronowane obrazy z Lwowa i Podkamienia obecnie znajdują się kolejno w Gdańsku i we Wrocławiu[80]. Obecnie więc dominikanie mają pod swoją opieką małą liczbę sanktuariów, w przeciwieństwie do wieku XVIII. Zazwyczaj są to pojedyncze sanktuaria w niektórych diecezjach. Jedynie na terenie diecezji przemyskiej do roku 1992, czyli do czasu podziału administracyjnego Kościoła katolickiego w Polsce, dominikanie posiadali najwięcej sanktuariów maryjnych, bo aż 3 (Borek Stary, Jarosław i Tarnobrzeg)[81].

W XIX wieku i na początku wieku XX poza ruchem pielgrzymkowym do sanktuariów maryjnych[82], rozwijał się również kult maryjny w kościołach parafialnych. Poczesne miejsce, zarówno w kościołach prowadzonych przez duchowieństwo świeckie, jak i zakonne, zajmują takie maryjne nabożeństwa ludowe jak litanie, koronki, godzinki do Najświętszej Maryi Panny, nabożeństwa majowe, różańcowe czy czerwcowe[83]. Nabożeństwa majowe, zwane krótko „majówką", były odprawiane m.in. w świątyniach dominikańskich[84]. W ramach sze-

[80]Zob. T. Kukiz, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w archidiecezji wrocławskiej i diecezji legnickiej*, Warszawa 1999, s. 59–67; tenże, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski (poza Śląskiem)*, cz. 1, Warszawa 2000, s. 65, 217; tenże, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski (poza Śląskiem)*, cz. 2, Warszawa 2001, s. 105, 177, 257; tenże, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski. Suplement*, Warszawa 2002, s. 238, 239, 241, 245, 249, 251, 252.

[81]A. Potocki, *Sanctuaries devoted to the Virgin Mary, indulgences and pilgrimages as social dimension of the marian cult in post–council diocesan Church*, [w:] *De cultu mariano saeculo XX. A consilio Vaticano II usque ad nostros dies. Acta Congressus Mariologici–Mariani Internationalis in Civitate Onubensi (Huelva–Hispania), anno 1992 celebrati*, vol. 6, Citta del Vaticano 1999, s. 751.

[82]Na temat ruchu pielgrzymkowego do sanktuariów maryjnych w XIX w. zob. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 180–201; A. Witkowska, *Maryjne loca sacra na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w początkach XIX wieku*, [w:] *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, pod red. A. Jackowskiego, Kraków 1996, s. 105–121; P. P. Gach, *Struktury i działalność duszpasterska...*, 254–292.

[83]Na temat tych nabożeństw zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, przeł. L. Balter, Poznań 1999, s. 591–594.

[84]W czasie zaborów władze zaborcze w nabożeństwie tym widziały okazje do manifestacji patriotycznych, dlatego też niemile je widziały. I tak np. władze pruskie w Poznaniu w raporcie z dnia 22 maja 1861 r. – a wiec w momencie, gdy Wielkopolska weszła w stadium największego nasilenia tzw. manifestacji patriotyczno–religijnych – za szczególnie niebezpieczne uznały nabożeństwa ma-

rzenia czci Maryi rozwijała się praktyka odmawiania Różańca św., za twórcę której tradycja uznała św. Dominika. Oczywiście historia różańca zaczyna się o wiele wcześniej niż św. Dominik i założony przez niego Zakon Kaznodziejski[85], ale niewątpliwie jego zakon znacznie przysłużył się w propagowaniu tej modlitwy. W Polsce początkowo była ona znana jedynie w zakładanych przez dominikanów bractwach różańcowych i w duszpasterstwie dominikańskim[86]. Już w XV w. mamy informacje, że kapituła prowincjalna w Płocku w 1429 r. zarządziła, aby wszystkie święta i nabożeństwa maryjne były przestrzegane zgodnie z zaleceniami kapituły generalnej, która miała miejsce rok wcześniej w Kolonii[87]. W 1470 r. dominikanie podjęli się organizacji bractw różańcowych, które w sposób szczególny zajmowały się recytowaniem *Psałterza Maryjnego*, składającego się ze 150 *Ave Maria*, przeplecionych piętnastoma pacierzami i medytacją nad tajemnicami chwalebnymi, radosnymi i bolesnymi. Przebywający na przykład w gronie dominikanów Jagiellonowie, bardzo szybko przyjęli tę formę modlitwy[88].

---

jowe w poznańskim kościele dominikanów. Władze uważały, ze nabożeństwa te zostały tam wprowadzone „pod wpływem jezuitów, którzy uważaja kult maryjny za dogodny środek dla osiągnięcia swoich celów i przyciągnięcia płci niewieściej do swojego zakonu" G. Kucharczyk, *Cenzura pruska w Wielkopolsce w czasach zaborów 1815–1914*, Poznań 2001, s. 382.

[85]Na temat powstania modlitwy różańcowej i jej rozwoju zob. A. d'Amato, *La devozione a Maria nell'Ordine Domenicano*, Bologna 1984, s. 57–117; K. Zalewska, *Modlitwa i obraz. Średniowieczna ikonografia różańcowa*, Wrocław 1994; B. Kochaniewicz, *Nowe spojrzenie na początki modlitwy różańcowej*, „Salvatoris Mater" 5:2003, nr 4, s. 299–322; tenże, *Origine e diffisione del Rosario*, [w:] tenże, S. M. Perrella, V. Battaglia, S. de Fiores i in., *Contemplare Cristo con Maria. Atti della Giornata di studio sulla Lettera Apostolica Rosarium Virginis Mariae di Giovanni Paolo II (Roma, 3 maggio 2003)*, cura di S. M. Cecchin, Cittŕ del Vaticano 2003, s. 1–60; tenże, *Historia modlitwy różańcowej. Nowe spojrzenie*, „Teofil" 2004, nr 1 (19), s. 145–168; S. Kałdon, *Zarys historii różańca*, „Communio" R. 24:2004, nr 5 (143), s. 3–37.

[86]Zob. np. K. Żukiewicz, *Królowa Różanca św. w Kościele i Polsce*, t. 1–2, Lwów 1934–35; J. J. Kopeć, *Bogarodzica w kulturze...*, s. 353–362; K. Zalewska, *Modlitwa i obraz...*, s. 16–21.

[87]*Acta Capitulorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, vol. 1, ed. R. F. Madura, Romae 1972, s. 20; por. *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. 3: *Ab anno 1380 usque ad annum 1498*, recensuit B. M. Reichert („Monumenta Ordinis Fratrum Praedictorum Historica", t. 8), Roma 1900, s. 202.

[88]Por. U. Borkowska, *Życie religijne polskich Jagiellonów. Zarys problematyki*, [w:] *Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, pod red. M. T. Zahajkiewicza, Lublin 1990, s. 168; taż, *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i poczatek XVI wieku)*, Lublin 1999, s. 204.

Bractwa różańcowe początkowo pojawiły się na Śląsku. Pierwsze z nich we Wrocławiu 12 stycznia 1481 r. założył dominikanin Jan z Kępnik (zm. 1490). Jeszcze tego samego roku zatwierdził je biskup wrocławski Rudolf. Kilka lat później Jan z Kępnik założył kolejne bractwa w Grotkowie (1481), Świdnicy (1489) i Brzegu nad Odrą (1489)[89]. W Krakowie początek bractwa jest niejasny. J. Muczkowski jako datę jego powstania podaje rok 1485 r.[90]. Nie jest wykluczone, że bractwo to istniało już wcześniej, nawet kilka lat przed rokiem 1484[91]. W 1486 r. papież Sykstus IV wszystkim odmawiającym *Psałterz Maryjny* udzielił odpustu[92]. Kilka lat wcześniej, w 1481 r., powstało bractwo różańcowe przy kościele Bożego Ciała we Lwowie[93]. W 1596 r. powstało bractwo przy kościele św. Jakuba w Sadomierzu, a w 1636 r. mamy pierwszą wzmiankę o istnieniu konfraterni różańcowej przy drugim kościele dominikańskim w tym mieście – przy kościele św. Marii Magdaleny[94]. W 1627 r. istniały również bractwa różańcowe przy dominikańskich klasztorach na terenie diece-

[89] J. Piróg, *Geneza i rozwój bractw różańcowych w Polsce do r. 1604*, Lublin 1966 (mps pracy mgr w ADK); B. Kochaniewicz, *The Contribution of the Dominicans to the Development of the Rosary*, „Angelicum" 2002, vol. 81, fasc. 2, s. 394; *Historia modlitwy różańcowej...*, s. 164–165; tenże, *Nowe spojrzenie na poczatki...*, s. 317–318. O rozwoju bractw różańcowych w diecezji wrocławskiej zob. W. Bochnak, *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików w diecezji wrocławskiej (od XVI w. do 1810 r.)*, Wrocław 1983, s. 76–80.

[90] J. Muczkowski, *Bractwa jezuickie i akademickie w Krakowie*, Kraków 1845, s. 10, 54. Za nim idzie Z. Wichrowicz, *Konwent dominikanów św. Trójcy ze szczególnym uwzględnieniem działalnośći bractwa różańcowego*, Wrocław 1988, s. 64–65 (mps pracy mgr w ADK). H. Zaremska (*Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Studium form społecznych życia religijnego*, Wrocław 1977, s. 52) uważa, że w średniowieczu nie istniało przy kościele dominikanów w Krakowie żadne bractwo różańcowe. Jej zdaniem zakony dominikański i franciszkański nie były w ogóle zainteresowane taką formą duszpasterstwa, ale włączyły się w rozwój ruchu tercjarskiego.

[91] B. Kochaniewicz, *Historia modlitwy różańcowej...*, s. 164–165; A. Bruzdzienski, *Bractwa religijne w Krakowie. Zarys problematyki*, w druku (praca ma ukazać się w pracy zbiorowej poświęconej ks. prof. M. Zahajkiewiczowi).

[92] T. Trajdos, *Kult maryjny w kościołach mendykanckich*, s. 417; por. W. Hinnebusch, *Dominikanie – krótki zarys dziejów*, s. 180; K. Zalewska, *Modlitwa i obraz...*, s. 13.

[93] ADK, Lw 1: *Summarium Archivi Conventus Leopoliensis SS. Corporis Christi Ord. Praed. comparatum cirka an. 1762*, s. 111. J. Krętosz (Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku, Lublin 1986, s. 283) powstanie Bractwa Różańcowego we Lwowie datuje na pierwszą połowę XVI w.

[94] D. Burzy, *Bractwa religijne w Sandomierzu w okresie przedrozbiorowym (XVI–XVIII)*, „Nasza Przeszłość" 2004, t. 101, s. 39, 56–61, 74–75.

zji poznańskiej, mianowicie we Wronkach, Środzie i Kościanie[95]. Już od początku powstawały one również poza dominikańskimi klasztorami, ale zawsze erygowane przez dominikanów[96]. Do bractw tych należeli ludzie różnego stanu, często wśród nich można było spotkać królów i magnatów[97]. Już w pierwszym roku istnienia bractwa przy św. Jakubie w Sandomierzu wpisało się do niego 119 osób, wśród nich znajdowali się przedstawiciele szlachty i mieszczaństwa, ponadto członkowie kapituły katedralnej, mansjonarze, przełożeni zakonni, bracia, beginki oraz wizytatorzy, ale także ludzie spoza miasta, jak np. dominikanie z Osięka czy cystersi z Wąchocka[98]. We Wrocławiu przy dominikańskim kościele św. Wojciecha w ciągu lat 1720–1810 do bractwa różańcowego zapisało się 25 438 członków[99]. W XVI w. pojawiły się także bractwa różańcowe Najświętszego Imienia Jezus, które powstały w celu szerzenia czci Imienia Bożego (wymawianego często bezmyślnie przez chrześcijan) oraz zadośćuczynienia za bluźnierstwa i krzywoprzysięstwa[100]. Np. takie bractwo powstało w 1585 r. w Krakowie[101]. Z rękopisu Kazimierza Jucewicza OP (zm. w 1925 r.), pt. *Zapiski dotyczące w znacznej części samego klasztoru OO. Dominikanów, wzięte przeważnie z rękopisów tego samego Konwentu*, możemy dowiedzieć się, jak w latach 70. XVII w. były odprawiane nabożeń-

[95] A. Kałużynski, *Rozwój form modlitwy różańcowej w archidiecezji poznańskiej*, Lublin 1971, s. 23 (mps w ADK).

[96] L. Fanfani, *Różaniec Najśw. Panny Marii, Historia – ustawodawstwo – praktyki pobożne*, przeł. G. Junik, Lwów 1935, s. 79–90.

[97] T. Chodzidło, *Kościół i kultura ludowa*, s. 125.

[98] D. Burzy, *Bractwa religijne w Sandomierzu...*, s. 58.

[99] C. Blasel, *Geschichte der Rosenkranzbruderschaft bei St. Adalbert in Breslau*, Breslau 1912, s. 78. W. Bochnak (*Stowarzyszenia religijne...*, s. 219–220) podaje rozwój bractwa różańcowego działajacego przy dominikańskim kościele św. Wojciecha we Wrocławiu. W 1720 r. bractwo to liczyło zaledwie 696 członków, a w roku 1805 – już 14 746.

[100] Bractwo Różańcowe Imienia Jezus (*Societas Nominis Dei*), popularne już w XVI w., jako jedna z form modlitwy, za odprawienie której można było otrzymać odpust, miało odmówienie „Różanego Wianek Imienia Pana Jezusowego". Podobnie jak różaniec św., składał się z trzech części, a każda z nich z pięciu tajemnic. Nazwy tajemnic pokrywały się z nazwami tajemnic różańcowych. Zamiast jednak odmawiać 10 razy *Zdrowaś Maryjo* odmawialo się: „Jezusie Synu Dawidowy, zmiłuj się nad nami" (nie było też na początku) *Ojcze nasz*) i po tym „modlitwa po rozmyślaniu..." każdej z tajemnic. Na koniec tego nabożeństwa odmawiało się jeszcze litanię do Imienia Jezus. Zob. *Różaniec Najświętszego Imienia Pana Jezusowego. Przydane są Godzinki krótkie Imienia Pana Jezusowego*, Kraków 1612; *Armatura fortium seu rosario Sanctissimi Nominis Jesu, Bmae Dei Genitricis Mariae cum orationibus [...] et sanctorum*, Wilno 1684.

[101] Por. A. Bruździński, *Bractwa religijne w Krakowie* – w druku.

stwa różańcowe. „Ksiądz Promotor – czytamy tam – na ambonie zaczynał go [różaniec – M.M.], intonując pieśń *Zawitaj ranna jutrzenko i grzechów naszych lekarko*, następnie wypowiedział intencję, *Boże ku wspomożeniu memu*, dalej wyłożył krótko a punktualnie daną tajemnicę, jak to w książce Różańcowej śp. o. Błażeja i śpiewał: *Nawiedza z nieba Gabriel Maryje* itd., zaś *Ojcze nasz* i *Zdrowaśki* odmawiał, w końcu *Chwała bądź Bogu w Trójcy Jedynemu* śpiewał, wiersze i modlitwa odmawiana i tak całą cząstkę odprawiono, *Wierzę w Boga* także recytowano, litanię i *Pod Twoją obronę* śpiewano, wiersz i modlitwę odczytywał. Później *Salve Regina* albo *Alma Redemptoris Mater* według czasu kościelnego, *Anioł Pański*, wiersz modlitwa, wreszcie odmawiano 3 *Ojcze nasz* i tyleż *Zdrowaś* na intencję podróżujących, chorych itd."[102].

Dopiero jednak od XIX w. różaniec charakteryzuje polską pobożność ludową, zwłaszcza w formie nabożeństw październikowych. O wzroście zainteresowania nim na ziemiach polskich zadecydowała encyklika papieża Leona XIII *Supremi Apostolatus* z 1 IX 1883 r., ustanawiająca październik miesiącem poświęconym Najświętszej Maryi Pannie Różańcowej. W kościołach parafialnych to nabożeństwo przyjmowało się powoli, jego upowszechnienie dokonało się dopiero w wieku XX[103]. W Krakowie w okresie międzywojennym słynęli z niego właśnie dominikanie. Ponadto w pierwszą niedzielę października dokoła Rynku Głównego krakowscy dominikanie organizowali procesję różańcową ze stacjami przy pięciu ołtarzach dla uczczenia pięciu tajemnic jednej części różańca, zazwyczaj chwalebnej[104].

Ważnym dla polskiej pobożności maryjnej było wiązanie Maryi z wydarzeniami narodowymi. Właśnie w okresie zagrożeń, jakie na przestrzeni dziejów towarzyszyły Polsce, cześć okazywana Matce Bożej coraz bardziej rosła. W końcu została Ona ogłoszona Królową Korony Polskiej[105]. Jej orędownictwu przede wszystkim przypisywano

[102]B. Pilichowska, *Kult Matki Bożej w minionych stuleciach w Krakowie*, [w:] *Orędowniczko nasza. Kult Matki Bożej w polskiej kulturze ludowej*, praca zbiorowa, Kraków 1996, s. 127–128.

[103]D. Olszewski, *Motywy maryjne...*, s. 78; J. J. Kopeć, *Formy kultu maryjnego...*, s. 178.

[104]S. Piech, *Życie religijne*, [w:] *Dzieje Krakowa*, t. 4: *Kraków w latach 1918–1939*, ped red. J. Bieniarzówny, J. M. Małeckiego, Kraków 1997, s. 260; tenże, *W cieniu kościołów i synagog*, s. 111–112.

[105]Zob. np. S. Wyrwas, *Dzieje kultu Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski...*, s. 403–460; J. J. Kopeć, *Geneza patronatu maryjnego nad narodem polskim*, „Roczniki Humanistyczne" t. 3:1986, z. 2, s. 275–292; R. Bender, *Władze zaborcze wobec kultu maryjnego w Królestwie Polskim w XIX wieku*, [w:] *Nie-*

zawarcie pokoju z Turkami po wojnie pod Chocimem w październiku 1621 r. Właśnie krakowscy dominikanie zorganizowali w niedzielę 3 października 1621 r. uroczystą procesję z obrazem Matki Bożej Różańcowej, na wzór procesji rzymskiej, jaka odbyła się przed bitwą w Lepanto, wierząc, że i tym razem Matka Chrystusa wstawi się za katolickim narodem i ochroni go przed wrogimi wojskami osmańskimi. Kilka dni później przyszła do Krakowa wieść o zawarciu korzystnego dla Polski pokoju z Turkami[106]. Z Chocimia chciano nawet uczynić polskie Lepanto[107]. Jak informował żyjący w XVII w. Piotr Hyacint Pruszcz, właśnie zwycięstwo nad Turkami pod Chocimem przyczyniło się do powstania tradycji, że co roku w dniu 1 października „procesye po rynku krakowskim *cum magna solemnitate et devotione* stanu różnego czynią, przypominając cudowne zwycięstwo, które Pan Bóg pokazał nad Turczynem"[108]. Podobna procesja została zorganizowana w dniu bitwy pod Wiedniem w 1683 r. Bractwa różańcowe, istniejące przy dominikańskich klasztorach, organizowały ponadto procesje brackie, głównie z okazji momentów zagrażających Polsce, kiedy decydowały się losy jakiejś bitwy albo w czasach morowego powietrza[109]. Warto również wspomnieć, że w 1920 r. w oktawie uroczystości św. Jacka właśnie przy tym obrazie modlono się o zwycięstwo nad bolszewizmem w Rosji[110].

W czasie PRL komuniści w kulcie maryjnym widzieli niebezpieczeństwo dla swojej misji ateizacji społeczeństwa. W znajdującym się w Archiwum Państwowym w Krakowie dokumencie Urzędu Bezpie-

pokalana..., s. 124–137; G. Kucharczyk, *Cenzura pruska...*, s. 370–390 (dot. cenzury w kwestii kultu maryjnego i kultu świętych).

[106]Por. J. Mączyński, *Wiadomość historyczna...*, s. 17–23; S. Barącz, *Klasztor i kościół Dominikanów w Krakowie*, Poznań 1888, s. 30; tenże, *Cudowne obrazy...*, s. 129; K. Żukiewicz, *Cudowny obraz Matki Bożej Różańcowej...*, Kraków 1921, s. 112–119; M. Rożek, *Uroczystości w barokowym Krakowie*, Kraków 1976, s. 230–232. J. Mączyński podaje, ze papież Grzegorz XV bullą apostolską dozwolił dominikanom, aby 10 pazdziernika każdego roku obchodzili *Festum Gratiorum Actionis pro Victoria ex Turcis*. Właśnie po zwycięskiej wojnie pod Chocimiem bardzo szybko w Polsce zaczęły rozpowszechniać się wizerunki Matki Bożej Śnieżnej (A. Karczmarski, *Kult Matki Bożej w tradycji ludowej*, [w:] *Od wieków w historię wpisana...*, s. 76).

[107]J. Tazbir, *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie. Po co nam Kościół*, Warszawa 2004, s. 182.

[108]P. H. Pruszcz, *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa albo Kościoły i co w nich widzenia godnego i znacznego*, wyd. K. J. Turowskiego, Kraków 1861 s. 83.

[109]B. Pilichowska, *Kult Matki Bożej w minionych stuleciach w Krakowie*, s. 126.

[110]K. Żukiewicz, *Cudowny obraz Matki Bożej ...*, s. 171; S. Piech, *W cieniu kościołów i synagog...*, s. 179.

czeństwa pisano o zagrożeniach, jakie mogą wyniknąć z ruchu pielgrzymkowego do ośrodków maryjnych, w tym przypadku na terenie województw krakowskiego. Wśród ośrodków „wyróżniających się pod względem stanu ilościowego nawiedzających, rangi pielgrzymowania i częstotliwości urządzanych uroczystości" władze komunistyczne zaliczyły m.in. sanktuarium przy kościele św. Trójcy w Krakowie. Z racji, że ośrodki maryjne miały przeciwstawiać się „wielkim zagrożeniom narodu polskiego przez zaprogramowaną ateizację i laicyzację" (słowa kard. S. Wyszyńskiego, cytowane w tym dokumencie), władze dawały więc różnym swoim organom i wydziałom Wojewódzkiej Rady Narodowej wytyczne, jak ruch pielgrzymkowy do sanktuariów maryjnych osłabić[111]. Również rozwijające się po II wojnie światowej sanktuarium Matki Bożej Królowej Tatr znalazło się pod obserwacją władz komunistycznych[112].

Kult eucharystii

Silny wśród polskich katolików był również kult eucharystyczny, chociaż często słabł na rzecz kultu maryjnego. Kult eucharystyczny szczególnie przejawiał się w różnych procesjach eucharystycznych, głównie procesji na święto Bożego Ciała[113]. W Polsce święto to przyjęło się dosyć szybko, pierwszy wprowadził je w diecezji krakowskiej w 1320 r. bp. Nanker.

Boże Ciało należało do świąt głównych, obchodzonych również przez lud (*festum fori*). Procesje natomiast w Polsce przyjęły się już

[111] Archiwum Państwowe w Krakowie (=APKr), sygn. KW PZPR 1305, s. 385–393 (tajny dokument pt. „Informacja dot. sanktuariów maryjnych w regionie krakowskim oraz założeń do programu przeciwdziałania politycznie ujemnym aspektom w uroczystościach urządzanych w tych ośrodkach").

[112] APKr, sygn. PWRNKr WSW TJN 29/79 (2), s. 41–48 (tajne dokumenty dotyczące dominikańskiego duszpasterstwa tatrzańskiego); por. K. Jarkiewicz, *Duszpasterstwa akademickie Krakowa po II Wojnie Światowej*, Kraków 2004, s. 188–190. Zob. także J. Puciłowski. *Dzieje*, [w:] *Królowa Tatr*, Poznań 1988, s. 11–22; J. Kruczek, *Duszpasterstwo na Wiktorówkach*, [w:] *Królowa Tatr*, s. 23–28.

[113] Na temat powstawania i rozwoju święta Bożego Ciała zob. J. Pikulik, *Oficjum o Bożym Ciele w świetle historyczno–krytycznym*, „Colectanea Theologica" 44:1974, fasc. 3, s. 27–40; W. Nowak, *Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej 1243–1939*, Olsztyn 2002, s. 40–42. M. Kunzler (*Liturgia Kościoła*, s. 682) pisze: „Przez dłuższy czas wysuwa się na czoło w obchodach tego święta procesja eucharystyczna, o której najstarsze świadectwa w ogóle nie wspominają, a bez której sama recepcja tej uroczystości przez wiernych (od dołu) byłaby faktycznie niemożliwa".

w XV w.[114]. W 1631 r. procesja weszła nawet do *Rytuału piotrkowskiego*. Procesje były robione z przepychem, a udział w niej brały wszystkie stany i instytucje społeczne. Kardynał J. Radziwiłł w 1594 r. wprowadził nawet zwyczaj, zwłaszcza w dużych miastach, organizowania jednej, ogólnomiejskiej procesji[115]. Procesje z poszczególnych kościołów parafialnych schodziły się do głównego kościoła w mieście i stamtąd rozpoczynała się główna procesja. Uczestniczyły więc w niej duchowieństwo, cechy, bractwa kościelne, szkoły, wojsko i rzesze wiernych; szczególne miejsce w procesji zajmowało oczywiście bractwo Bożego Ciała, jak i inne bractwa, np. Arcybractwo Męki Pańskiej, Bractwo Najświętszego Sakramentu, a nawet bractwa różańcowe[116]. Dotyczyło to również kościołów klasztornych, które były także zobowiązane do brania udziału w tych uroczystościach[117]. Wystarczy tu wspomnieć na przykład nawiązujący do postanowień trydenckich edykt ordynariusza przemyskiego, bp. Goślickiego, nakazujący przemyskim franciszkanom i dominikanom, by w święto Bożego Ciała oraz w jego oktawę, po odprawieniu w swoich kościołach mszy św. i procesji prywatnych oraz innych zwyczajowych nabożeństw, udali się do katedry procesyjnie, z jednym kapłanem ubranym w kapę oraz dwoma diakonami w dalmatykach, z chorągwiami i ze śpiewem. Po przybyciu do katedry w kaplicy mieli oni oczekiwać na zakończenie liturgii i rozpoczęcie procesji teoforycznej ogólnomiejskiej[118]. Podobnie dominikanie dołączali się do ogólnomiejskiej procesji w Płocku[119].

Wrocławscy dominikanie początkowo uczestniczyli w ogólnomiejskich procesjach, które rozpoczynały się w katedrze. Od 1525 r. było to już niemożliwe, gdyż luterańskie władze miasta i mieszczaństwo były temu przeciwne[120]. Dlatego też kościół św. Wojciecha we Wro-

[114]Zob. Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania rytuału piotrkowskiego (1631)*, [w:] *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 1, pod red. M. Rechowicza, W. Schenki, Lublin 1973, s. 95–161.

[115]H. Zaremska, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV–XVI wieku*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa...*, s. 33.

[116]Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała...*, s. 152–153; tenże, *Boże Ciało*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 861–862.

[117]Por. W. Nowak, *Kult eucharystyczny...*, s. 145.

[118]H. Borcz, *Z tradycji kultu Eucharystii w diecezji przemyskiej na kanwie nieznanego edyktu biskupa Wawrzyńca Goślickiego z roku 1597*, [w:] *Eucharystia drogą do wieczności. Świętej pamięci Księdzu Profesorowi Stanisławowi Potockiemu*, pod red. D. Dziadosza, Przemyśl 2005, s. 81–82.

[119]Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała...*, s. 142.

[120]J. Mandziuk, *Kult Najświętszego Sakramentu na Śląsku w okresie reformacji protestanckiej i reformy katolickiej*, [w:] *W blasku Eucharystii. Materiały. Eucha-*

cławiu uczestniczył w małej procesji, udającej się jedynie do kościoła NMP na Piasku. Wraz z dominikanami w procesji uczestniczyły kościoły św. Wincentego i św. Macieja[121]. Zostały one odnowione dopiero w połowie XVII w. Krystyn Matwijowski opisuje jedną z takich miejskich procesji z 1732 r., w której uczestniczyło 5 684 wiernych. Procesja wyruszała z katedry, a pierwszy ołtarz był zbudowany przy kościele św. Wojciecha. Ponadto dominikanie organizowali, podobnie jak i inne wrocławskie kościoły, procesje teoforyczne w oktawie Bożego Ciała[122]. Kiedy protestanci sprzeciwiali się procesjom, jak i innym uroczystym nabożeństwom, w końcu całkiem zabraniając dominikanom sprawowania sakramentów, wówczas zakonnicy musieli zrezygnować z ostencyjności obrzędów, ale z pewnością nie zrezygnowali – podkreśla o. Maurycy Niedziela – z typowej dla baroku wystawności i dodstojeństwa wewnątrz świątyni, tylko że za zamkniętymi drzwiami[123].

W XVI w. procesje, zarówno w kościołach parafialnych jak i zakonnych, obchodzone były zazwyczaj w oktawie Bożego Ciała. Procesje zakonne były zazwyczaj bardziej wystawne, co przyczyniało się do przyciągania do swoich kościołów wiernych, odciągając ich od kościołów parafialnych. Dlatego też na synodzie przemyskim w 1631 r. uchwalono wniosek na następny synod prowincjalny, by zabronić zakonnikom urządzania procesji z Najświętszym Sakramentem poza klasztorem i cmentarzem klasztornym. Procesja w święto Bożego Ciała powinna być odprawiana tylko przez kościoły parafialne[124]. Jak wiadomo, postulat ten nie przeszedł. W Krakowie dominikanie takowe procesje obchodzili aż do czasów zaborów, kiedy to austriacki zaborca zabronił organizowania jakichkolwiek publicznych uroczystości kościelnych, zwłaszcza procesji[125]. Jednak w dwudziestoleciu wojen-

rystia w dziejach Kościoła na ziemiach polskich ze szczególnym uwzględnieniem Śląska oraz z XXVI Wrocławkich Dni Duszpasterskich, pod red. I. Deca, Wrocław 1996, s. 70–71.

[121]Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce...*, s. 147.

[122]K. Matwijowski, *Uroczystości, obchody i widowiska w barokowym Wrocławiu*, Wrocław–Kraków 1969, s. 96; por. J. Mandziuk, *Kult Najświętszego Sakrakmentu na Śląsku...*, s. 71–72.

[123]M. L. Niedziela, *Niektóre przejawy kultu Eucharystii w dominikańskim kościele św. Wojciecha we Wrocławiu od XIV do XX wieku*, [w:] *W blasku Eucharystii...*, s. 50.

[124]Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce...*, s. 142.

[125]Por. *Rok Boży w liturgii i tradycji Kościoła świętego z uwzględnieniem obrzędów i zwyczajów ludowych oraz literatury polskiej. Księga ku pouczeniu i zbudowaniu wiernych katolików*, pod red. F. Marlewskiego, Katowice 1932 s. 357.

nym ponownie można było spotkać procesje dominikańskie w czasie oktawy Bożego Ciała[126].

Niewątpliwie kult eucharystii w sposób szczególny rozwijał się w kościele Bożego Ciała we Lwowie. Już w XIV w. był on ośrodkiem kultu eucharystycznego. Pierwszy przywilej odpustowy udzielił dominikańskiej świątyni abp Jakub Strepa w 1394 r. dla rozkrzewiania kultu eucharystycznego. Arcybiskup halicki przyznał wówczas dominikanom czterdziestodniowy odpust dla wiernych, którzy zechcą adorować Przenajświętszy Sakrament wystawiony w monstrancji. Odpustowa adoracja obejmowała szereg dni w roku kościelnym. Były m.in. święta patronów prezbiterium, apostołów Piotra i Pawła. Oczywiście było święto Bożego Ciała przyjęte jako *festum fori* w 1264 r. z formularzem mszalnym rzekomego autorstwa św. Tomasza z Akwinu, w Krakowie celebrowanego dopiero od 1320 r., a za czasów Jagiełły tłumnie i uroczyście obchodzone w całym Królestwie Polskim. Ponadto do dni odpustowych należały święta przypominające ustanowienie eucharystii, ofiarę na Krzyżu i zwycięstwo Odkupiciela: Wielki Czwartek (Ostania Wieczerza), Wielki Piątek (Męka), Wielkanoc (Zmartwychwstanie), Wniebowstąpienie (zamykający cykl Dni Krzyżowych po Wielkanocy) i Zielone Święta (Zesłanie Ducha Świętego). Abp Strepa zachęcał też do adoracji w Boże Narodzenie i trzy dni następne, w Nowy Rok (dzień Obrzezania) i w Trzech Króli. Podobnie należało obchodzić u dominikanów święto Trójcy Świętej. Było to wówczas święto z *ludem*, ogłoszone jako powszechne w 1334 r., rychło wprowadzone do Polski. Z racji wielkiej pobożności maryjnej, jaka cechowała arcybiskupa halickiego, a zarazem franciszkańskiego misjonarza, dominikanie również otrzymali wiele odpustów z okazji świąt maryjnych. Cykl maryjnych świąt zazwyczaj wspierał sanktuaria eucharystyczne. Ponadto dochodził wątek pasyjny, a więc wystawienie Najświętszego Sakramentu w dni Znalezienia i Podwyższenia Krzyża św. Dzięki temu przywilejowi z 1394 r. ugruntował się także zwyczaj procesji Bożego Ciała, rozpoczynającej się w kościele dominikańskim[127].

[126] S. Piech, *W cieniu kościołów i synagog...*, s. 104–105.

[127] T. Trajdos, *Kościół dominikanów lwowskich w średniowieczu jako ośrodek kultowy*, „Nasza Przeszłość" 1997, t. 87, s. 41–44; S. Gąsiorowski, *Proces o znieważenie hostii przez Żydów we Lwowie z roku 1636*, „Nasza Przeszłość" 1994, t. 82, s. 353–357; М. Капраль, *Національни громади Львова XVI – XVIII ст. (Соціально–правові взаємини)*, Львів 2003, s. 232. W połowie XVII w. w trakcie trwania procesji Bożego Ciała we Lwowie doszło do starcia między dominikanami a Żydami. Otóż dnia 26 maja 1636 r., w poniedziałek, w oktawie święta

Kult Męki Pańskiej

Obok kultu eucharystycznego można mówić jeszcze o kulcie pasyjnym polegającym szczególnie na oddawaniu czci Chrystusowi Cierpiącemu, jak również na wspominaniu Męki Pańskiej. Z tym wiąże się kult relikwii Męki Pańskiej, a więc przede wszystkim kult Krzyża św., a ponadto kult włóczni i gwoździ Pana, korony cierniowej, grobu Pańskiego, jak również całunu z grobu Chrystusa. Kult osoby Chrystusa Cierpiącego natomiast skupia się głównie na ranach Chrystusa, Jego wyniszczenia podczas męki oraz Jego Oblicza[128]. Z tym kultem związane są, odprawiane w każdy piątek Wielkiego Postu, nabożeństwo Drogi Krzyżowej oraz nabożeństwo Gorzkich Żali. To ostatnie nabożeństwo ma wybitnie polski rodowód[129].

Szczególnymi ośrodkami kultu Męki Pańskiej, prowadzonymi przez dominikanów, był wspominany już kościół Bożego Ciała we Lwowie

Bożego Ciała, szła procesja z Najświętszym Sakramentem ulicami w sąsiędztwie kościoła i klasztoru dominikańskiego. Kiedy wierni przechodzili przez Plac Dominikański, niespodziewanie, od ulicy Arsenalskiej, ukazał się kondukt pogrzebowy z cialem zmarłej żydowskiej dziewczyny na marach. Kondukt ten najkrótszą drogą udawał się na cmentarz żydowski. Żydzi, nie zamierzając udawać się dłuższą drogą, poprosili uczestników procesji, by pozwolili im przejść. Wówczas powstało zamieszanie. W wyniku przepychanek furtian klasztoru dominikanów upadł. Polała się krew, a nieszczęsny kondukt pogrzebowy rozpierzchł się w popłochu. Wśród Żydów byli tacy, którzy mieli na ciałach zadraśnięcia, siniaki, opuchlizny oraz krwawe rany „że skóra zdarta aż do kości". Żydzi następnego dnia złożyli do starosty skargę na dominikanów. Z tego zajścia wywołał się proces, trwajacy kilka miesięcy. Świadkowie wystawieni przez dominikanów oświadczyli, że to właśnie Żydzi potrącili furtiana, a następnie „mając niektórzy kije w rękach [tumult] uczynili [oraz] ludzi i kapłana Najświętszy Sakrament piastujacego i niosącego, sturbowali, nabożeństwu przeszkadzali i prawie środkiem ludzi za procesją nabożnie idących, trupa onego poprowadzili". Ogloszony 9 czerwca 1636 r. wyrok był na korzyść dominikanów. Trybunał Koronny uznał Żydów za winnych spowodowania zamieszek w mieście oraz obrazy Najśw. Sakramentu. W zwiazku z tym zakazano im kiedykolwiek przechodzic ze zwłokami przez Plac Dominikański, obok kościoła Bożego Ciała. Przełom XVI i XVII w. to czas, kiedy Żydzi byli oskarżani o różnego rodzaju mordy rytualne i bezczeszczenie hostii. Taki charakter miał również ów proces.

[128]Zob. J. J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, Warszawa 1975.

[129]Zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 588–591; M. Chorzepa, *Gorzkie żale, ich geneza i rozwój historyczny*, „Nasza Przeszłość" 12:1960, s. 221–258; H. D. Wojtyska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVIII wieku*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, pod red. H. D. Wojtyski, J. J. Kopcia, Lublin 1981, s. 61–79.

oraz sanktuarium Krzyża Świętego przy kościele św. Stanisława biskupa i męczennika w Lublinie. Pierwszy z nich jest ściśle związany z sanktuarium eucharystycznym, które stworzył jeszcze w XIV w. abp Strepa. Wspominałem już, że w przywileju z 1394 r., arcybiskup halicki udzielił 40–dniowego odpustu za odbytą adorację Najświętszego Sakramentu. Pośród świąt przeznaczonych na adorację wymienił on m.in. Wielki Czwartek, Wielki Piątek i Wielkanoc. Wiadomo jednak, że w XIV w. dominikanie lwowscy wygłaszali długie, barwne i patetyczne kazania pasyjne w Wielki Piątek. Poprzez nie wprowadzali słuchaczy w udręki i poniżenia Chrystusa, prowadzili ich w wyobraźni Drogą Krzyżową, tłumacząc sens ofiary[130]. W kolejnym przywileju (z 1401 r.) abp Strepa udzielił odpustu tym, którzy w Wielki Piątek „na klęczkach" adorowali cudowny, alabastrowy posążek Matki Bożej Jackowej. Tak w kościele Bożego Ciała Wielki Piątek stał się dniem podwójnego odpustu. Uczestnicy mszy św., godzinek i procesji, czciciele Najświętszego Sakramentu i figurki maryjnej zostali objęci tym przywilejem odpustowym[131]. Następny przywilej abp. Strepy, tym razem z 1406 r., związany był już z relikwiami: płótnem otartym o Kolumnę Biczowania, przywiezionym z Ziemi Świętej przez misjonarza dominikańskiego, Jana Janitora w 1391 r. oraz kamieniem z Ogrójca, na którym pochwycono Chrystusa, a podarowanym przez lwowskiego kupca Mikołaja Czecha. Charakterystyczna dla późnego średniowiecza pamiątka miała ściągać licznych wiernych zafascynowanych bliskością śladów Syna Bożego[132].

Drugim ważnym dominikańskim ośrodkiem kultu pasyjnego był kościół św. Stanisława w Lublinie. Świątynia ta cieszyła się z posiadania relikwii Drzewa Krzyża Świętego. Skąd jednak relikwie Krzyża św. trafiły do dominikanów w Lublinie? Ks. Adam Wadowski[133] i ks. Ludwik Zalewski[134], idąc za Janem Długoszem[135], podają, że cząstka Krzyża św., która początkowo dostała się do Konstantynopola i by-

[130]T. Trajdos, *Kult Męki Pańskiej w średniowiecznym Lwowie*, [w:] *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, pod red. S. Byliny, R. Kiersnowskiego, S. K. Kuczyńskiego i in., Warszawa 2000, s. 109.

[131]T. Trajdos, *Kult Męki Pańskiej...*, s. 109.

[132]T. Trajdos, *Kult Męki Pańskiej...*, s. 110, 115; tenże, *Kościół dominikanów lwowskich...*, s. 46.

[133]J. Wadowski, *Kościoły lubelskie*, Lublin 1906, s. 262–264.

[134]L. Zalewski, *Cząstka Krzyża Chrystusowego w kościele św. Stanisława OO. Dominikanów*, Lublin 1946, s. 7–9.

[135]J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, ed. A. Przeździecki, t. 3, Kraków 1864, s. 460.

ła tam przez sześć wieków, po chrzcie Włodzimierza, księcia Rusi, znalazła się w jego posiadaniu. Otóż przyjąwszy z rąk duchownych greckich chrzest, miał on poślubić siostrę cesarzów carogrodzkich Bazylego i Konstantyna, Annę. Ona to, wyruszając do nieznanego sobie ludu w dalekie kraje, wyprosiła dla siebie ową relikwię. Przybywszy do Kijowa, złożyła ją w skarbcu książęcym. Odtąd przechodziła ona drogą spadku w rodzinie Rurykowiczów. Rodzinne waśnie i zamieszki na Rusi spowodowały, że książęta kijowscy szukali schronienia i gościny w Polsce. Książę kijowski Grzegorz, który już przez jakiś czas był pod opieką króla polskiego Kazimierza Wielkiego, przed swoją śmiercią zabrane z Kijowa relikwie Krzyża św. przekazał lubelskim dominikanom. Ciała Grzegorza i jego żony spoczęły w kościele św. Stanisława.

Kult Krzyża św. w dominikańskim kościele w XV w. poświadcza Jan Długosz w swoim *Liber beneficiorum*. Według niego relikwia Drzewa Krzyża św. była wówczas szeroka i zaokrąglona w kształcie, a pod względem wielkości największa spośród relikwii Drzewa Krzyża św. na świecie. Ponadto Długosz kościół św. Stanisława zaliczał do znaczniejszych sanktuariów diecezji krakowskiej[136]. Rozwój kultu relikwii przypadł jednak dopiero na wiek XVII. W pierwszej połowie tego stulecia czyniono spisy cudów (Wargocki, Ruszel), które dają bogaty obraz funkcjonowania kultu[137]. Od czerwca 1619 do marca 1620 r. istniała nawet komisja, która zbierała zeznania o doznanych łaskach. Powstało wtedy 70 zapisów, na które złożyły się relacje ponad 50 pielgrzymów. Wywodzili się oni głównie z mieszczaństwa lubelskiego i okolicznych miast. Około 39 % stanowili ludzie pochodzenia szlacheckiego, w tym 2/3 to mężczyźni. Kilkakrotnie można napotkać przedstawicieli możnych rodów (20%) i nieznaczny udział duchowieństwa i chłopów. Najczęściej pielgrzymi doznawali uzdrowień z „gorączki", chorób oczu, kości, z dolegliwości brzusznych, połogowych, ale także można spotkać przypadki przywrócenia komuś życia. Z relikwią w sposób materialny kontaktowano się poprzez picie wody lub wina z jej obmycia, nacieranie „obmyciem" bolących

[136] J. Długosz, *Liber beneficiorum...*, t. 3, s. 460; por. L. Wojciechowski, *Sanktuarium Krzyża Świętego w Lublinie. Problem genezy*, [w:] *Peregrinationes...*, s. 288–289.

[137] Zob. S. Jaroszewski, *Ojciec Paweł Ruszel dominikanin lubelski (1593–1658) Promotor Krzyża Świętego*, Lublin 2000; L. Wojciechowski, *Drzewo przenajszlachetniejsze. Problematyka Drzewa Krzyża w chrześcijaństwie zachodnim (IV – połowa XVII wieku). Od legend do kontrowersji wyznaniowych i piśmiennictwa specjalistycznego*, Lublin 2003, s. 329–489.

miejsc na ciele[138]. Szczególnym świętem, które wiąże się z odpustem w lubelskim sanktuarium Krzyża św., jest Podwyższenie Krzyża św., przypadające na 14 września. Wówczas również miała miejsce procesja z relikwiami Krzyża św. po Rynku, o czym wspomina jeszcze w 1861 r., a więc przed wyrzuceniem dominikanów z Lublina (1886), o. S. Barącz[139].

Warto dodać, że relikwie Drzewa Krzyża Świętego można było czcić w innych kościołach dominikańskich. Wystarczy wspomnieć relikwie krakowskie, przy których do dnia dzisiejszego jest odprawiana Droga Krzyżowa[140]. Relikwie Krzyża św. można było również czcić w Kalwarii Wileńskiej we Werkach, pod Wilnem, gdzie kościół miał wezwanie Krzyża św.[141] czy w Mościskach (dzisiaj znajdujących się po stronie ukraińskiej, nieopodal granicy z Polską)[142]. Relikwia taka ponadto znajdowała się w Żółkwi. Wspominają o niej inwentarze kościoła dominikańskiego w Żółkwi z roku 1698 i 1797[143]. Kraków posiadał relikwię Krwi Pańskiej[144], jak również „trzy tarnie z korony cierniowej Pana Jezusa"[145]. Ks. Benedykt Chmielowski w swoich *Nowych Atenach* z 1755 r. pisał nawet o istnieniu w kościele św. Trójcy relikwii gwoździa, którym przybito do krzyża Jezusa Chrystusa[146].

[138]J. Wojciechowski, *Sanktuarium Krzyża Świętego...*, s. 296.

[139]S. Barącz, *Rys dziejów ...*, t. 2, s. 313. Na temat relikwiarzy Drzewa Krzyża św. zob. J. Wzorek, *Oprawa relikwii Drzewa Krzyża świętego u OO. Dominikanów w Lublinie*, „Biuletyn Historii Sztuki" R. 33:1971, nr 4, s. 418–422.

[140]B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, s. 362; por. M. Rożek, *Kraków. Historie nieopowiedziane*, Kraków 2004, s. 160. P. H. Pruszcz (*Klejnoty stołecznego miasta...*, s. 99) wspomina nawet, że za jego czasów, t.j. w XVII w., dominikanie krakowscy mieli w swoim kościele nawet dwie partykuły Drzewa Krzyża św.

[141]Z. Bania, *Święte miary jerozolimskie. Grób Pański – Anstasis – Kalwaria*, Warszawa 1997, s. 42.

[142]P. Krasny, *Kościół p.w. Matki Boskiej Nieustajacej Pomocy i św. Katarzyny Aleksandryjskiej oraz klasztor OO. Dominikanów, później OO. Redemptorystów w Mościskach*, [w:] *Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego* (seria: *Materialy do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, pod red. J. Ostrowskiego, t. 7), Kraków 1999, s. 197.

[143]ADK, sygn. Pr 28 i Z 37. Oba inwentarze zostały publikowane przez J. T. Petrusa, *Kościoły i klasztory Żółkwi*, s. 124–132 (aneks 1) i 135–155 (aneks 3).

[144]Por. K. Szczepkowska–Naliwajek, *Relikwiarze średniowiecznej Europy od IV do poczatku XVI wieku. Geneza, treści, styl i techniki wykonania*, Warszawa 1996, s. 223–224 i ilustr. 92; M. Rożek, *Kraków. Historie...*, s. 161.

[145]P. H. Pruszcz, *Klejnoty stołecznego miasta...*, s. 99; por. M. Rożek, *Kraków. Historie...*, s. 161. Zob. także J. J. Kopeć, *Przemiany ideowe pobożności pasyjnej na przykładzie kultu cierniowej korony Chrystusa*, „Studia Theologica Varsaviensia" R. 10:1972, s. 155–191.

[146]B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, s. 38.

Istotne w pobożności pasyjnej miejsce zajmują kalwarie i związane z nimi pielgrzymki. Wszyscy, którzy nawiedzali kalwarię, mogli otrzymać odpust. Były one związane z odprawianiem Drogi Krzyżowej. Oprócz odpustów za zwiedzenie całej kalwarii pielgrzymi mogli otrzymać odpust za nawiedzenie niektórych kaplic, którymi głównie były kaplica Grobu Pańskiego i Święte Schody[147]. W Polsce powstanie pierwszych kalwarii przypada na pierwszą połowę XVII w. Do połowy XVIII w. większość kalwarii wznoszono z motywów religijnych, a najważniejszym z nich był kult Męki Pańskiej. Na terenach, gdzie duże wpływy miała reformacja, budowa kalwarii była również jednym z elementów rekatolizacji. Większość kalwarii budowanych w Polsce nosiła nazwę „Nowe Jeruzalem" lub „Nowa Jerozolima". Kalwarie bowiem były zazwyczaj budowane według planu Jerozolimy[148]. Na Litwie do drugiej połowy XVIII w. istniały jedynie dwie kalwarie, w Kalwarii Żmudzkiej i w Werkach pod Wilnem, które prowadzone były przez dominikanów prowincji litewskiej[149]. Od drugiej połowy XVIII w., głównie na wzór kalwarii dominikańskich, powstały inne kalwarie litewskie[150]. Dominikanie litewscy ponadto pod swoją opieką posiadali jeszcze jedną kalwarię. Inicjatorem jej budowy był bp Jerzy Tyszkiewicz. Kalwaria ta, wybudowana w 1640 nad rzeką Szeszupą w augustowskiem, zaraz została obdarzona, przez papieża Urbana VIII (zm. 1644 r.) licznymi odpustami. Ze względu na znaczną ilość zamieszkujących tutaj żydów, miejscowość tę nazwano Kalwarią Żydowską[151].

[147] J. J. Kopeć, *Dzieje nabożeństwa drogi krzyżowej w Polsce*, „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne" R. 21:1974, z. 4, s. 37–65; tenże, *Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1987; E. Bilska–Wodecka, *Kalwarie europejskie. Analiza struktury, typów i genezy*, Kraków 2003, s. 55–69.

[148] Szerzej na temat kalwarii zob. E. Bilska–Wodecka, *Przemiany kulturowych i religijnych funkcji kalwarii w Polsce*, [w:] *Przestrzeń i sacrum...*, s. 220; taż, *Kalwarie europejskie...*, s. 104–109; A. Miktowska, *Polskie kalwarie*, Wrocław 2003, s. 62–91.

[149] E. Bilska–Wodecka, *Kalwarie europejskie...*, s. 108–109; S. Brzozecki, *Litewska prowincja dominikanów*, [w:] *Dominikanie. Gdańsk–Polska–Europa*, pod red. D. A. Dekańskiego, A. Gołembika, M. Grubki, Gdańsk–Pelplin 2003, s. 154; tenże, *Litewska prowincja dominikanów*, [w:] *Dominikanie w Sejnach 1602–1804...*, s. 4.

[150] Zob. I. Vaisvilaite, *Calvary complexes in Lithuania*, „Przegląd Kalwaryjski" 2002, nr 7, s. 33–36; A. Motuzas, *Drogi Krzyżowe litewskich kalwarii i ich związki z Polską*, tamże, s. 233–251.

[151] J. J. Kopeć, *Droga krzyżowa. Dzieje ...*, s. 56; tenże, *Dzieje nabożeństwa drogi krzyżowej w Polsce*, s. 51–52.

Kalwarie często były budowane na podstawie opisu Jerozolimy, jaki w XVI w. dokonał Chrystian Adrian Cruise, zwany Adrychomiuszem w dziele pt. *Urbis Hierosolimae quemadmodum ea Christi tempore fluorit,et suburbannorum eius brevis descriptio.* Było ono poświęcone głównie tym, którzy chcieli odbyć pielgrzymkę po drogach męki Zbawiciela, jednak nie byli w stanie udać się do Jerozolimy. Właśnie ów opis miał służyć im w pielgrzymce duchowej. Już w XIV w. była ona praktykowana przez Henryka Suzo (zm. 1356), który w kapitularzu i na krużgankach swojego klasztoru wytyczył Drogę Krzyżową i oznaczył miejsca medytacji. Jeszcze bardziej stało się to popularne, gdy reformacja zaczęła krytykować postawy wobec wszelkich pielgrzymek do miejsc świętych. Ponadto przyczynił się do tego również ruch *devotio moderna*, akcentujący odsunięcie od zrytualizowanego życia, zalecał raczej medytację indywidualną[152]. Na podstawie *Urbis Hierosolimae* Adrychomiusza została zaprojektowana np. Kalwaria Wileńska. Jak pisał fundator kalwarii, bp Białłozor, „drogi męki Chrystusowej wymierzyłem i rozłożyłem, stosując się do położenia obrotu słonecznego i dalekości jednego od drugiego miejsca, jako najpodobniej do samych dróg i ulic w mieście Jeruzalem". Zdecydowana większość obiektów Kalwarii Wileńskiej została wzniesiona na szerokim tarasie, którego wschodnią część wypełnia zabudowa Syjonu, zaś zachodnią – większość stacji Drogi Krzyżowej. Udało się tu nawet powtórzyć odległości pomiędzy stacjami określonymi przez Adrychomiusza. Początkowo stał tu drewniany kościółek, a od 1772 r. murowany kościół p.w. Krzyża Św., w którym przechowywano relikwię Drzewa Krzyża Świętego[153].

Kalwaria we Werkach była najważniejszą kalwarią na Litwie. Główny odpust przypadał na Zesłanie Ducha Świętego, chociaż było ich wiele więcej. E. Jeleńska wspomina o 14 odpustach w ciągu roku[154]. Na główny odpust przybywało około 40 tys. pielgrzymów, z różnych stron, m.in. z Litwy, Żmudzi, Białej Rusi i Polski. Trwał on przez trzy dni. P. Batnikowski w swoim przewodniku po kalwariach pisał, że „od drugiego dnia z rzędu są wyłącznie nabożeństwa wieśniaków litewskich (po litewsku). Drugi dzień świąt ludność z miasta (po polsku), a w pierwszy dzień po Zielonych Świętach katolicy niemieccy

[152]Por. Z. Bania, *Święte miary...*, s. 72–79.

[153]Por. Z. Bania, *Święte miary...*, s. 108–110; E. Jeleńska, *Kalwarya pod Wilnem*, Wilno 1903, s. 13; A. Mitkowska, *Kalwaria w Werkach pod Wilnem na tle kalwarii polskich i europejskich*, Kraków 1998, s. 61–108.

[154]E. Jeleńska, *Kalwaria pod Wilnem*, s. 17–18.

z Wilna (po niemiecku)". Zaznaczał ponadto, jak wielkie znaczenie dla wiernych miała pielgrzymka do Kalwarii: „Umrzeć podczas pielgrzymki do Kalwaryi i być tam pochowanym – to wielka łaska Boża. Leży się w tej świętej ziemi, tuż przy Jezusowym grobie, i o duszę można być spokojnym, gdyż corocznie z ust wielotysięcznego tłumu płynie *Anioł Pański* za tych, których ciała tu pogrzebane"[155].

Według wspomnień E. Jeleńskiej, w zwyczaju było trzykrotne obchodzenie dróżek kalwaryjskich. Można przypuszczać, że podobnie było jeszcze kilkadziesiąt lat przed Jeleńską, kiedy posługę duszpasterską w tym ośrodku pątniczym pełnili dominikanie. Pomocą w rozważaniach miały być umieszczone na poszczególnych kapliczkach rozważania Drogi Krzyżowej, autorstwa o. Macieja Magnuszewskiego, przeora kalwaryjskiego klasztoru. Chociaż nie mają one większej wartości literackiej, to jednak oddają ówczesną mentalność religijną wiernych[156]. Obchodzenie Drogi Krzyżowej, według miejscowej tradycji, rozpoczynało się od Ostrej Bramy, gdzie przed Cudownym Obrazem Matki Bożej kładziono się krzyżem na ziemi, wypełniając w ten sposób całą ulicę. Po modlitwie pielgrzymi, śpiewając pieśni oraz grając na różnych instrumentach muzycznych, udawali się do Kalwarii Wileńskiej. Po drodze nawiedzano Święte Schody w wileńskim klasztorze bernardynów, idąc po nich na kolanach. Następnie pielgrzymi odwiedzali trzy kolumny (z rzeźbami Chrystusa) oraz posągi, które znajdowały się przy Zielonym Moście. Po ich nawiedzeniu pątnicy przy śpiewie litanii dochodzili do kościoła św. Rafała, gdzie znajdowała się cudowna figurka Chrystusa niosącego krzyż. Potem docierali do kaplicy Matki Boskiej Bolesnej w Kalwarii Wileńskiej. Zwyczaj ten niestety zanikł podczas I wojny światowej[157]. Trudności jednak z odbywaniem nabożeństw i procesji po stacjach kalwaryjskich mieli już dominikanie, gdyż w 1845 r. władze zabroniły tego, ograniczając je jedynie do wnętrza kościoła. Władze zaborcze widziały w nich bowiem akcent polityczny. 10 lipca 1850 r. klasztor w Kalwa-

[155] Cyt. za: E. Bilska, *Pielgrzymki do sanktuariów męki pańskiej w Polsce – geneza, przemiany, współczesność*, „Peregrinus Cracoviensis" 1996, z. 4, s. 237–238.

[156] Wiersze zostały opublikowane przez samego o. Magnuszewskiego w 1838 r. w przewodniku dla pielgrzymów (*Przewodnik obchodzącym pamiatkę Zbawiciela naszego, Jezusa Pana, dróg Jerozolimskich, w diecezji Wileńskiej, na górach Werkowskich pod Wilnem położonych*, Wilno 1838). Rozważania te podają również E. Jeleńska (*Kalwarya pod Wilnem*, s. 57–63) i A. Mitkowska (*Kalwaria w Werkach...*, s. 114–121).

[157] A. Motuzas, *Drogi Krzyżowe litewskich kalwarii...*, s. 240–241.

rii Wileńskiej został skasowany, a dominikanie usunięci[158].

Alfonsas Motuzas, zastanawiając się, dlaczego biskupi litewscy, zarówno diecezji żmudzkiej, jak i wileńskiej, do prowadzenia kalwarii ściągnęli właśnie dominikanów, odpowiada, że w ich Zakonie tradycja kultu Męki Pańskiej jest bardzo długa i żywa[159]. Szczególnie należy mieć tu na uwadze powstawanie pierwszych dróg krzyżowych i pierwszych kalwarii w Europie Zachodniej. Hiszpański dominikanin, Ricaldo z Monte Crucis (zm. 1309), w swoim opisie pielgrzymki do Ziemi Świetej, pt. *Liber peregrinationis* z 1294 r., jako pierwszy podał wyraźną wzmiankę o drodze krzyżowej: „viam per quam ascendit Christus baiulans sibi crucem". Opisał nawet pretorium, miejsce spotkania Chrystusa z niewiastami, miejsce spotkania z Matką, z Szymonem Cyrenejczykiem oraz otwór, w którym umieszczony był krzyż; wreszcie miejsce złożenia Ciała i św. Grób. Dopiero po nim powstały relacje franciszkańskich pielgrzymów do Jerozolimy[160]. Niewątpliwie opis drogi krzyżowej Jezusa na Golgotę, wpłynął na późniejsze nabożeństwo. Dominikanie również jako pierwsi postawili kalwarię. W latach 1405–1420 w Kordobie, w oratorium przy dominikańskim klasztorze Scala Caeli, założył ją bł. Alvarez (zm. 1420), po swoim powrocie z pielgrzymki do Jerozlimy[161]. Potem zaczęły powstawać kolejne kalwarie, jak np. Kalwaria w Sacro Monte koło Varallo (ok. 1493), w Koblencji (1495) czy we Fryburgu Szwajcarskim (1511)[162].

Za istotną przyczynę powierzenia kalwarii litewskim dominikanom A. Motuzas uznał również zdolność łączenia kultu Męki Pańskiej z kultem Matki Zbawiciela. „Oprócz tego – pisze Motuzas – dominikanie w swej działalności pastoralnej rozpowszechniali kult maryjny, gdyż Najświętsza Maryja Panna pierwsza zaczęła odwiedzać miejsca Drogi Krzyżowej Chrystusa, w ten sposób upamiętniając Jego Mękę. Akurat w Kalwarii Żmudzkiej w dniach 2–9 lipca odbywają się tradycyjne odpusty Odwiedzin Najświętszej Maryi Panny, podczas których była i obecnie jest obchodzona Droga Krzyżowa z dziesięcioma kaplicami czy dwudziestoma miejscami (stacjami)"[163]. Z pewnością

[158] S. Barącz, *Rys dziejów...*, t. 2, s. 384; Wołyniak, *Wiadomośći o dominikanach...*, s. 244.

[159] A. Motuzas, *Drogi Krzyżowe litewskich kalwarii...*, s. 239.

[160] J. J. Kopeć, *Dzieje nabożeństwa drogi krzyżowej w Polsce*, s. 39–40.

[161] Z. Bania, *Święte miary...*, s. 42.

[162] J. J. Kopeć, *Dzieje nabożeństwa drogi krzyżowej w Polsce*, s. 48; tenże, *Droga krzyżowa. Dzieje...*, s. 48.

[163] A. Motuzas, *Drogi Krzyżowe litewskich kalwarii...*, s. 239; por. D. Olszewski, *Motywy pasyjne w religijności polskiej XIX i XX wieku*, [w:] *Męka Chrystusa*

wynika to z maryjnego charakteru polskiej religijności[164].

W pobożności ludowej bardzo ważną rolę odgrywały również inscenizacje teatralne, jak jasełka czy misteria pasyjne. Głównymi ich propagatorami byli przede wszystkim franciszkanie, jednak pewnie można było je spotkać również w kościołach dominikańskich. Wiadomo, że np. inscenizację przybycia Trzech Króli do Dzieciątka Jezus zapoczątkowali dominikanie mediolańscy w 1336 r. Szybko inscenizacje te rozprzestrzeniły się we Włoszech, gdzie nabrały mieszczańskiego charakteru. Jednak do Polski nie dotarły[165]. Tutaj jedynie były odgrywane, głównie z inicjatywy franciszkanów, jasełka, tzn. wystawianie w kościołach żłóbków, a w późnym średniowieczu również misteria pasyjne. Przez teatrologię i pieśni zakonnicy chcieli czynić swoje kaznodziejstwo wyraźniejszym i plastyczniejszym[166].

Jest jednak duże przypuszczenie, że również u krakowskich dominikanów przy kościele Trójcy Świetej odgrywano misteria pasyjne. Wskazywać na to mogą powstałe w XVI w. *Rozmyślania Dominikańskie*[167]. Powstałe u krakowskich dominikanów dzieło opisuje okrutne katusze, jakie zostały zadane Zbawicielowi, Jezusowi Chrystusowi. Opisom tym towarzyszą liryczne sceny z Maryją, uwydatniające Jej szczególną miłość macierzyńską, a także współuczestnictwo w męce Syna i w dziele zbawienia[168]. Karol Górski pisze, że *Rozmyślania Dominikańskie* są wyrazem religijności ludowej XV w. w obu jej nurtach, tj. w nurcie dolorystycznym i nurcie idyllicznym. „Dostarczają – pisze – dowodu, że od tego doloryzmu było bezpośrednie przejście do religijności potrydenckiej". „Widać więc tu u dominikanów – pisze

wczoraj i dziś, pod red. H.D. Wojtyska, J.J. Kopcia, Lublin 1981, s. 85.

[164] E. Bilska, *Pielgrzymki do sanktuariów męki pańskiej...*, s. 239.

[165] Zob. J. Kaliszuk, *Kult Trzech Króli w miastach Królestwa Polskiego*, [w:] *Ecclesia et civitas...*, s. 435.

[166] Por. S. J. Barcik, *Przejawy pobożności ludowej w okresie od XII do XVI wieku*, [w:] *Arcybractwo Męki Pańskiej. 400 lat wiernej służby (1595–1995)*, pod red. P. K. Sleckiego, Kraków 1997, s. 22–23; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa...*, s. 299. Na temat współdziałania teatru i sacrum bardzo ciekawą pracę poświęcił Andrzej Dąbrówka. Pisze w niej, że również dominikanie, wśród nich św. Tomasz z Akwinu, dla lepszego przekazu w kazaniach wykorzystywali przedstawienia teatralne. Zob. A. Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia – cywilizacja – estetyka*, Wrocław 2001.

[167] *Rozmyślania Dominikanskie*, t. 1, wyd. i oprac. K. Górski, W. Kuraszewicz, Wrocław 1965. Zob. K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach Dominikańskich"...*, s. 152–170.

[168] J. Kopeć, *Przemiany ideowe w pasyjnej...*, s. 527; J. Smosarski, *Męka Pańska w polskiej literaturze średniowiecznej*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, s. 97–98.

dalej – wyraźne powiązanie między przedreformacyjnym doloryzmem a duchem pokuty występującym w epoce potrydenckiej"[169]. O tym, że dzieło to spełnia cechy pobożności ludowej świadczy ponadto występujący w nich indywidualizm, subiektywizm, realizm. Odbiciem ich, jak zauważa J. J. Kopeć, jest „swobodna gra wyobraźni, plastyczność w odtwarzaniu wybranych szczegółów, głęboka analiza cierpienia z odwołaniem się do jego krwawych i wyszukanych faz, podkreślanie roli Matki Boskiej jako aktywnej uczestniczki męki i zbawienia dokonanego przez Chrystusa"[170].

O tym, że u dominikanów w Krakowie były odgrywane pasje wspomina Juszyński. Jego zdaniem taka pasja miała miejsce w 1533 r. Składała się ona ze 108 scen i była grana przez cztery dni[171]. S. Windakiewicz natomiast podaje, że u dominikanów krakowskich „misteria ludowe odgrywano, jak to jedna sztuka na Niedzielę Kwietną dowodzi"[172]. Prawdopodobnie to przedstawienie pasyjne, podobnie jak odbywane w tymże kościele komedie, odgrywali sami studenci. Teatr miał więc oddziaływać na wiernych, miał niejako stanowić narzędzie w kaznodziejstwie. Jednak można przypuszczać, że takie misteria pasyjne u dominikanów odbywały się rzadko (w przeciwieństwie do franciszkanów), zwłaszcza po tym, jak kapituła generalna w Awinionie z 1561 r. zakazywała wystawiania wszelkich przedstawień teatralnych pod karą grzechu ciężkiego i utratą stanowiska. Kolejne kapituły zakaz ten łagodziły lub ponownie zaostrzały, co sprawiało, że ostatecznie nie było jakichkolwiek możliwości angażowania się w inscenizacje teatralne[173].

Można jednak przypuszczać, że mimo tych obostrzeń kapituł generalnych, pasje nadal były odgrywane w niektórych kościołach dominikańskich. Na pewno w kościele Trójcy Świętej w Krakowie. Informację o grywaniu misteriów pasyjnych u krakowskich dominikanów możemy znaleźć w dodatku do trzeciego wydania dzieła Pruszcza, pochodzącego już nie od niego: „Przez cały post co dzień bywają pasye

[169] K. Górski, *Uwagi...*, s. 168.

[170] J. J. Kopeć, *Przemiany ideowe w pasyjnej pobożności średniowiecza*, s. 527.

[171] K. Górski, *Uwagi...*, s. 155; por. J. A. Spież, *Dominikanie w kulturze polskiego średniowiecza*, „Znak" R. 25:1973, nr 223, s. 110; J. Lewański, *Dramat i teart średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 168.

[172] S. Windakiewicz, *Teatr ludowy w dawnej Polsce*, Kraków 1903, s. 107.

[173] Por. R. Świętochowski, *Tradycje teatralne Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce 1500–1809*, „Pamietnik Teatralny" R. 18:1969, z. 1–2 (69–70), s. 48–62; J. Lewanski, *Na marginesie artykułu o tradycjach teatralnych Zakonu Kaznodziejskiego*, tamże, s. 63–64.

grane po *Salve Regina*. W niedzielę zaś po nieszporach i po kazaniu bywa pasya z muzyką, na której kilkadziesiąt par braci różańcowych odprawują swe dyscypliny w kapach czerwonych"[174].

Kult świętych dominikańskich w pobożności ludowej

Ważne miejsce w pobożności ludowej zajmuje także kult świętych, który rozwijał się głównie w mieście, chociaż znacznie wpływał na ludność wiejską z racji, że przybywała ona niemal na wszystkie ważniejsze święta związane z odpustami[175]. Kult świętych w religijności ludowej – jak zaznacza M. Paradowska – miał znaczną rolę, z jednej strony wpływając na zróżnicowanie przejawów kultury ludności wiejskiej, a z drugiej – kultura danej grupy społecznej inspirowała i kształtowała niektóre formy kultu. Święci byli orędownikami w wielu trudnych sytuacjach życiowych, patronami pewnych przedsięwzięć, opiekunami i dlatego oddawano im szczególną cześć, jednocześnie przypisując, w zależności od potrzeb, różne cechy, zalety i możliwości. Przejawami kultu były też różnego rodzaju opowieści i legendy, obdarzające świętych specjalnymi cnotami i możliwościami[176]. Istotna w religijności ludowej była wiara głównie w tych świętych, którzy stali blisko Chrystusa i Matki Bożej, a więc św. Józef, św. Anna, „babka Chrystusowa" oraz dwaj „karbowi niebiańscy", św. Piotr i Paweł. Niepoślednią rolę w wierzeniach ludowych odgrywali także i inni święci. Wśród wspaniałych obywateli nieba znalazł się również polski dominikanin – św. Jacek Odrowąż[177].

[174] P. H. Pruszcz, *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa...*, s. 98.

[175] Por. np. J. Duda, *Pierwiastki ludowe i folklorystyczne na ulicach i placach Krakowa przelomu XIX i XX wieku*, „Zeszyty Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne" 1989, z. 26, s. 13–34.

[176] M. Paradowska, *... I szedł przez pola, łaki, lasy. Święty Wojciech w tradycji ludowej*, Poznań 2000, s. 44.

[177] B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski środkowej*, Łódź 1971, s. 177–178. Bardzo często również w pobożności ludowej pojawiały się kulty „świętych", które nigdy przez Kościół nie były zatwierdzone. Często nawet dochodziło do wymyślania nowych świętych, jak to np. uczynił Florian Jaroszewicz (*Matka świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek wszelkiego stanu i kondycji*, Kraków 1767). Zob. W. Baranowski, *Kult świętych nie uznanych przez władze kościelne w tradycyjnym katolicyzmie ludowym*, „Euhmer – Przegląd Re-

Już w średniowieczu, jak wykazują średniowieczne *miracula*, rozwijał się kult dwóch dominikanów pochowanych w Krakowie, Jacka i Wita, pierwszego biskupa litewskiego. Szczegółowe studia temu zagadnieniu poświęciła A. Witkowska[178]. Wynika z nich, że głównie rozwijał się kult św. Jacka; Wit zaś kult odbierał zawsze w cieniu pierwszego.

Już w 1277 r. na kapitule generalnej w Bordeaux imiona obu wspomniał w sprawozdaniu o stanie prowincji i klasztorów całego zakonu Bernard Gui, mówiąc: „w klasztorze krakowskim leży brat Jacek, mocen wskrzeszać zmarłych i Wit, biskup, mocen cuda czynić"[179]. Po kanonizacji Jacka Odrowąża w 1594 r. kult Wita całkiem zanikł[180]. Już same uroczystości kanonizacyjne wyrażały kult, jakim cieszył się nowy święty[181]. Po niej, jak podaje Pruszcz, „każdego roku po kanonizacyi jego solemna z kazaniami i procesyami przy wystawieniu przenajśw. Sakramentu odprawuje się oktawa, przy wielkim konkursie ludzi"[182].

W średniowieczu rozwijał się również, tym razem we Wrocławiu, kult Czesława Odrowąża. Podobnie jak w przypadku św. Jacka, w klasztorze wrocławskim, gdzie został pochowany, istniała księga o życiu i cudach Czesława, jednak się nie zachowała[183]. Jego grób od początku był miejscem pielgrzymek. W 1710 r. papież wyniósł go na ołtarze jako błogosławionego.

Do grona polskich dominikanów wyniesionych na ołtarze doszło jeszcze 49 męczenników sandomierskich, z bł. Sadokiem na czele, któ-

ligioznawczy" 1971, nr 1 (79), s. 41–51; J. Tazbir, *łyżka dziegciu...*, s. 115–129.

[178] Zob. A. Witkowska, *Kult pątniczy...*, s. 58–62; taż, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium Źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne" 1971, t. 19, z. 2, s. 29–160 (zwł. 57–66); taż, *Kult Jacka Odrowąża w średniowiecznym Krakowie*, [w:] *Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego*, cz. 1, pod red. H. Gapskiego, Lublin 1998, s. 170–179.

[179] *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, edidit J. Quetif, J. Echard, voll. 1, Parisiis 1717, 1: *„In Caacoviensi iacet Frater Jascon potens in mortuis suscitandis, et Vitus episcopus potens in miraculis"*. Por. A. Witkowska, *Kult pątniczy...*, s. 79.

[180] J. Woroniecki, *Święty Jacek Odrowąż...*, s. 260.

[181] Obchody uroczystości z okazji kanonizacji św. Jacka opisał anonimowy świadek wydarzeń w *Kronice mieszczanina krakowskiego z lat 1575–1595* (wydał H. Barycz, Kraków 1930, s. 148–150). Zob. M. Rożek, *Uroczystości w barokowym Krakowie*, s. 226–228.

[182] P. H. Pruszcz, *Klejnoty miasta Krakowa...*, s. 80.

[183] J. A. Spież, *Średniowieczne świadectwa życia i kultu błogosławionego Czesława*, [w:] *Dominikanie w środkowej Europie w XIII–XV wieku. Aktywność duszpasterska i kultura intelektualna*, pod red. J. Kłoczowskiego, tenże, Poznań 2002, s. 97.

rzy zginęli podczas najazdu tatarskiego na Sandomierz w 1259 lub 1260 r.[184]. Pierwszym, który podał dokładne informację o tym, że zginęli oni z rąk tatarskich we własnym kościele 2 lutego 1260 r., gdy śpiewali *Salve Regina*, był kronikarz Jan Długosz[185]. Natomiast listę zakonników, jak również ich funkcje w klasztorze, dopiero w 1767 r. podał F. Jaroszewicz, a po nim dominikanin K. Chodykiewicz, przy czym ten ostatni powołał się na archiwum sandomierskiego klasztoru[186]. Dominikański historyk, Abraham Bzowski natomiast wokół męczeńskiej śmierci sandomierskich dominikanów stworzył legendę, według której jeden z nowicjuszy w wigilię męczeństwa czytający martyrologium na dzień następny ujrzał w księdze złotymi literami wypisane słowa: *„Sandomiriae XLIX Martyrum"*[187]. Publiczny kult Sadoka i Towarzyszy w 1807 r. zatwierdził papież Pius VII.

Z okazji przygotowywania procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, mających na celu wyniesienie wspomnianych polskich dominikanów na ołtarze, powstawały różne żywoty. Niewątpliwie oddają one specyfikę okresu, w którym były pisane. Są one właśnie wyrazem pobożności ludowej. „W legendach średniowiecznych – pisze Kazimierz Dobrowolski – każdy święty już za życia słynie cudami, które im bardziej uderzały niezwykłością, tym silniej miały świadczyć o świętości ich twórcy. Podobnie też jak rysy, którymi kreślono portrety duchowe świętych, odznaczały się wielką monotonią i były zwykle odbiciem programu, nie życia – tak samo i opowiadania cudowne cechowało wielkie ubóstwo inwencji"[188]. To cechuje zarówno *De vita et miraculis sancti Iacchonis [Hiacinthi] Ordinis Praedicatorum* Stanisława Lektora z XIV w.[189], jak również zachowane w dziele

[184]Zob. K. Stopka, *Męczennicy sandomierscy – legenda i rzeczywistość*, „Nasza Przeszłość" 1993, t. 80, s. 51–99.

[185]J. Długosz, *Liber beneficiorum...*, t. 3, s. 456.

[186]F. Jaroszewski, *Matka świętych Polska...*, s. 509, 511–512; K. Chodykiewicz, *S. Hyacinthus Odrovasius*, Cracoviae 1687, s. 237. Zob. także J. Woroniecki, *Poszukiwania w sprawie kultu męczenników sandomierskich*, „Biuletyn Informacyjny Polskiej Prowincji Dominikanów" R. 34:2001, nr 111, s. 26–44.

[187]A. Bzowski, *Proago divi Hyacynthi*, Venetiis 1606, s. 39–40.

[188]K. Dobrowolski, *Żywot św. Jacka. Ze studiów nad polską hagiografią średniowieczną*, „Rocznik Krakowski" 1926, t. 20, s. 28. Szerzej zob. S. Kwiatkowski, *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w.*, Warszawa–Poznań–Toruń 1980, s. 58–114.

[189]*De vita et miraculis sancti Iacchonis [Hiacinthi] Ordinis Praedicatorum auctore Stanislao Lectore cracoviensi eiusdem ordinis*, wyd. L. Ćwikliński, [w:] *Monumenta Poloniae Historiae*, seria I, t. 4, Lwów 1884, s. 818–894. Polski przekład: Lektor Stanisław, *Życie i cuda świętego Jacka Odrowąża z Zakonu Kaznodziejskiego*, przeł. W. Bojarski, przygot. Z. Mazur, Kraków 1994. Na temat dzieła

Abrahama Bzowskiego *Annales Monasterii S. Adalberti*, zawierający wypiski z żywota Czesława[190]. Przykładem mogą być powtarzane przez Stanisława Lektora w jego żywocie o św. Jacku legendy z innych żywotów, zarówno świętych polskich (np. św. Wojciecha, św. Stanisława), jak i innych, bardziej znanych, głównie jednak z legend o św. Dominiku[191]. Seweryn z Lubomla, główny promotor kanonizacji św. Jacka, wiele tych informacji po prostu przepisał, a ponadto wiele cudów dodał[192]. Podobnie żywot o bł. Czesławie, pod względem charakteru niczym się nie różni od średniowiecznych żywotów o św. Dominiku czy św. Jacku; autor garściami korzysta z dzieła Stanisława Lektora i żywota św. Dominika napisanego w końcu XIII w. przez Teoderyka z Apoldy, względnie siostry Cecylii (opis cudu wskrzeszenia kardynalskiego bratanka Napoleona). Zdaniem o. Jana A. Spieża również podana przez Długosza legenda o tym, że podczas najazdu na Wrocław Tatarów, Czesław miał ukazać się z płonącą kulą nad głową[193], została zaciągnięta z trzynastowiecznej hagiografii dominikańskiej (*Vitae Fratrum*)[194]. To wydarzenie przeszło również do ikonografii bł. Czesława[195].

To skupienie się na cudach było charakterystyczne dla ludzi średniowiecza i okresów późniejszych, aż do oświecenia. W średniowieczu

Stanisława Lektora zob. również G. Labuda, *Nowe spojrzenia na źródła dotyczące dziejów dominikanów w Polsce XIII–XIV wieku. Lektor Stanisław i jego Żywot św. Jacka*, [w:] *Dominikanie w środkowej Europie...*, s. 45–58.

[190] A. Bzowski, *Tutelaris Silesiae seu De vita rebusque praeclare gestis Beati Ceslai Odrovansii Ordinis Praedicatorum*, Wratislaviae 1862, s. 21–22, 24–25. Pierwsze wydanie tego dzieła miało miejsce w Krakowie w 1608 r. *Annales Monasterii S. Adalberti* zachowało się w formie ksiąg regestów przeorskich klasztoru. W pierwszej księdze, pochodzącej z lat 1487–1502, był zamieszczony tekst z żywotem błogosławionego dominikanina. Do dzisiaj zachowały się jedynie XVIII–wieczne wypisy z księgi regestów, które zawarte są w protokołach diecezjalnego procesu beatyfikacyjnego i spisanych wówczas w kilku kronikach klasztornych (por. J. A. Spież, *Średniowieczne świadectwa...*, s. 98–99).

[191] K. Dobrowolski, *Żywot św. Jacka. Ze studiów...*, s. 27–39; S. Kwiatkowski, *Powstanie ...*, s. 93–96.

[192] Seweryn z Lubomla, *De vita, miraculis et actibus canonizationis S. Hyacinthi*, Romae 1596. Zob. Z. Obertyński, *Dzieje kanonizacji św. Jacka*, „Prawo Kanoniczne" 1961, nr 1–4, s. 79–172.

[193] Por. M. Sikorski, *Błogosławiony Czesław Patron Wrocławia*, Nowa Ruda 1993, s. 25–30.

[194] J. A. Spież, *Średniowieczne świadectwa...*, s. 100–101.

[195] Zob. W. Kucharski, *Le développement de l'iconographie du bienheureux Celsas*, [w:] *Religieux, saints et dévotions France et Pologne, XIII–XVIII siècles* („Siècles" 2003, No 16), s. 119–140; M. Sikorski, *Globus igneus. Błogosławiony Czesław, Mongołowie i cud z ogniem*, Bystrzyca Kłodzka 2005.

były one, obok wizji, jednym z podstawowych środków komunikacji między światem doczesnym a zaświatami. Wszyscy wierzyli, że Bóg stale objawia się ludziom w cudach. Tych, którzy je dokonywali uważano za świętych. Wierni oczekiwali od nich głównie uzdrowień duszy i ciała. Do XII w. właśnie moc dokonywania cudów była jedynym warunkiem, jaki zmarły musiał spełnić, by zaczęto go czcić[196]. Nic więc dziwnego, że wokół tych zmarłych, których chciano wynieść na ołtarze, tworzono cuda. Jak zaznacza o. P. Kielar ten ludowy pogląd zwyciężył również w przypadku św. Jacka[197], ale również obecny jest w nowożytnych opisach pozostałych polskich dominikanów wyniesionych na ołtarze.

Wiele legend przyczyniło się do powstania w Polsce różnych powiedzeń i zwyczajów ludowych. Reliktem i świadectwem kultu św. Jacka jest polskie przysłowie: „Św. Jacku z pierogami, módl się za nami". Wiąże się ono z legendą o cudownym uratowaniu zboża zbitego gradem we wsi Kościelec, którą podaje oczywiście nasz hagiograf Stanisław[198]. Zasłynął stąd Jacek jako opiekun głodnych, a ponieważ święto jego przypada 17 sierpnia, kiedy kończą się żniwa, podanie głosi, że po przednówkowym głodzie przychodzi św. Jacek z pierogami[199].

W kulturze ludowej, zwłaszcza na Górnym Śląsku, istnieją jeszcze inne wierzenia związane ze św. Jackiem, które jednak nie mają już źródła w średniowiecznych podaniach czy legendach. Np. według wierzeń mieszkańców Bytomia, św. Jacek miał rzucić na nich klątwę za zamordowanie własnego proboszcza (podobna jest legenda o św. Janie Kantym, ale dotyczy Olkusza). W wyniku klątwy bytomskie kopalnie srebra miały być zalane wodą. Ponadto uważa się, iż św. Jacek wyklął hałaśliwe sroki, które przeszkadzały w nauczaniu wiernych, dlatego też nie pojawiają się w okolicach Bytomia[200].

[196] A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 137.

[197] P. Kielar, *Apostoł Boży ludów słowiańskich*, „W drodze" 1983, nr 8 (120), s. 24–33.

[198] W bulli kanonizacyjnej m.in. ten cud wymienia papież Klemens VIII – por. *Bulla kanonizacyjna św. Jacka wydana przez papieża Klemensa VIII (fragmenty)*, „W drodze" 1983, nr 8 (20), s. 20. Tłumaczenie calej bulli autorstwa Cyryla Jachera OP (w maszynopisie) znajduje się w Bibliotece Studium OO. Dominikanów w Krakowie.

[199] *Słownik Folkloru Polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, s. 141; Przysłowia ludowe o św. Jacku i Dominiku zob. [w:] *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* w oparciu o dzieło S. Adalberga oprac. zaspół redak. pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1969, s. 472, 812.

[200] *Słownik Folkloru Polskiego*, s. 141.

W wierzeniach ludowych św. Jacek uważany był za patrona urodzaju i żniw, a szczególnie zwózki zboża. Dawniej odmawiano specjalne modlitwy skierowane do tego świętego, prosząc o urodzaj. Istniały nawet zaklęcia, które należało wygłaszać w maju, czerwcu i w początkach lipca, chodząc boso po rannej rosie, między zbożem. Imieniem św. Jacka zaklinano grad i suszę, aby nie szkodziły zasiewom. W Polsce środkowej zwyczaj ten był obecny jeszcze w XIX w.[201]. Do dzisiaj natomiast na uroczystość św. Jacka święci się kłosy. Trudno powiedzieć, od kiedy ten zwyczaj istnieje, ale można przypuszczać, że ma on już długą tradycję. Nawiązuje do wspomnianej już legendy Stanisława Lektora, mówiącej o podniesieniu przez Jacka powalonego przez grad zboża. Warto byłoby tę tradycję zbadać! W Bochni w święto Jacka święcono również wodę na pamiątkę jego cudów, które z wodą były związane[202]. Wierni wierzyli, że woda ta ma moc przywracać chorym zdrowie. Jeżeli natomiast gospodarz pokropi nią swoje pole, jego ziemia będzie ochroniona przed klęskami[203].

Warto wspomnieć jeszcze ciekawostkę o cudownej studni o terapeutycznej mocy, która znajdowała się przy krakowskim klasztorze dominikanów. Wedle tradycji miał ją wybudować sam św. Jacek. Miały ukazywać się w niej dusze pokutujących, które z jękiem upraszały modlitw za dusze w czyśćcu cierpiące[204]. Natomiast kobiety pielgrzymowały do grobu św. Jacka, upraszając go o łaskę potomstwa, „uważając to miejsce za święce, a kontakt z sacrum – pisze M. Rożek – ułatwiało ponoć zajście w ciążę"[205]. Podobnie było również ze znajdującym się w krakowskim kościele św. Trójcy obrazem św. Dominika. „Z tego obrazu – pisał w XVI w. Pruszcz – biorą miary matronom ciężarnym, aby szczęśliwie mogły rodzić, i doznają łask świętego o. Dominika, jako osobliwego patrona w tej potrzebie"[206].

Przy grobie bł. Czesława również można było spotkać pewne ludowe zwyczaje. Jak podaje Bzowski, był np. zwyczaj zbierania z grobu ziemi i pyłu, który miał mieć cudowne i lecznicze właściwości.

[201] W. Baranowski, *Kult patronów gospodarstwa w katolicyzmie ludowym okresu powłaszczeniowego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno–Społeczne" 1970, seria I, z. 67, s. 62–63; B. Baranowski, *Kultura ludowa...*, s. 182.

[202] S. Fischer, *Matka Boska Bocheńska...*, s. 101–102.

[203] M. Siejkowski, *Świątnica Pańska to jest kościół Boga w Trójcy SS. Jedynego z klasztorem WW. OO. Dominikanów w Krakowie*, Kraków 1743, s. 29.

[204] M. Rożek, *Mistyczny Kraków*, s. 58.

[205] M. Rożek, *Mistyczny Kraków*, s. 139.

[206] P. H. Pruszcz, *Klejnoty stołecznego...*, s. 86.

Zwyczaj ten miał przetrwać aż do 1607 r., kiedy to święte szczątki umieszczono w murze kościoła[207].

Pewne elementy ludowe można także zaobserwować w kulcie męczenników sandomierskich. Otóż, według wierzeń, kościół, gdzie ponieśli śmierć męczeńską, o północy miał jaśnieć w wiekach późniejszych niezwykłym światłem, widywano tam 49 zakonników, chociaż nigdy potem tylu w klasztorze nie było. Miał także rozbrzmiewać śpiew *Salve Regina*[208]. Innym razem – jak podaje ks. Melchior Buliński, autor monografii Sandomierza – dominikanie zastawali o świcie 49 świec palących się na środku kościoła[209].

Z tym wydarzeniem jest również związana legenda o wzgórzu *Salve Regina* na Krakowskim Przedmieściu w Sandomierzu. Na widok męczeńskiej śmierci dominikanów z rąk tatarskich w 1260 r. z zagrody, która była przy dominikańskim klasztorze, wybiegł wół i zaczął gonić zabójców jego chlebodawców. Niestety nie udało mu się ich dogonić. Na wzgórzu więc rogiem wyrył napis: „Salve Regina"[210].

Polscy dominikanie poza swoimi polskimi świętymi szerzyli także kult innych świętych dominikańskich. Spośród nich najbardziej znani byli Dominik, Wincenty Ferreriusz, Piotr z Werony, Tomasz z Akwinu, jak również św. Katarzyna ze Sieny[211]. Ich kult głównie wyrażał się poprzez wznoszenie świątyń lub kaplic pod ich wezwaniem[212], jak również poprzez ikonografię. Niektórzy z nich przeszli

[207] Por. M. Sikorski, *Błogosławiony Czesław...*, s. 37–40. Poza cytowanymi pracami zob. J. Woroniecki, *Błogosławiony Czesław dominikanin 1175–1242*, Opole 1947; W. Urban, *Kult błogosławionego Czesława we Wrocławiu*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" R. 2:1947, s. 159–173; J. A. Spież, *Tutelaris Silesiae. W 150. rocznicę śmierci bł. Czesława*, „W drodze" 1992, nr 10, s. 71–79; M. L. Niedziela, *Stosunek społeczenstwa wrocławskiego do bł. Czesława w XVI–XX wieku*, [w:] *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, s. 363–371.

[208] *Słownik Folkloru Polskiego*, s. 229.

[209] M. Buliński, *Monografia miasta Sandomierza*, Warszawa 1879, s. 309n.

[210] J. Chadzyński, *Wspomnienia sandomierskie i opis miasta Sandomierza*, Warszawa 1850, s. 124; por. K. Seliga, *Legendy sandomierskie*, Lublin 1974, s. 40–41. Na temat tego wzgórza zob. M. Florek, *Zagadka wzgórza Salve Regina w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie" R. 10:2003, nr 17, s. 8–12.

[211] Na temat rozwoju kultu świętych dominikańskich w średniowieczu w Polsce zob. np. M. Zdanek, *Le Culte des Saints Dominicains au Couvent de la Sainte–Trinité ŕ Cracovie au Moyen Âge*, [w:] *Religieux, saints...*, s. 11–24. Zob. M. Siejkowski, *Dni Roczne Świętych, Błogosławionych, Wielebnych i Pobożnych Sług Bożych, Zakonu Kaznodziejskiego S. Ojca Dominika z diariusza księdza Markiezego Bzowiusza i innych ksiąg, z odpustami, przywilejami, łaskami od Maryi Panny świadczonemi, także z opisaniem kościołów i klasztorów Prowincji Polskiej [...]*, Kraków 1743.

[212] Zob. G. Karolewicz, *Wezwania kościołów dominikańskich w XVII–XVIII*

również do tradycji ludowej. I tak szczególną czcią, zwłaszcza wśród rolników, cieszył się św. Piotr z Werony. W dniu jego święta (29 kwietnia), w niektórych przynajmniej dominikańskich kościołach, święcono krzyżyki zrobione z palm, które potem umieszczano na kalenicach domów i stodół, przybijano do ścian chat albo zakopywano w ziemi. Wierzono bowiem, że ten palmowy krzyżyk chroni domy i pola przed piorunami i gradem. Taki zwyczaj był np. w dominikańskim sanktuarium bocheńskim[213]. Obrzęd ten można było spotkać jeszcze w naszych czasach w Borku Starym[214].

Na koniec warto wspomnieć, że podobnie jak cześć do NMP czy do świętych patronów Polski, miała charakter patriotyczny, tak też było w przypadku polskich dominikanów. Początkowo wiązało się to – jak to określa Janusz Tazbir – z polonizacją czy sarmatyzacją katolicyzmu w Polsce. I tak dla Sarmatów oczywistym było, że św. Jacek był szlachcicem, a rodzina Kostków (z niej wywodził się św. Stanisław Kostka) świętego dominikanina uznała za swojego patrona, mało tego – nawet swój ród wywodziła od niego[215]. Natomiast jeden z dominikanów, Dominik Frydrychowicz, udowadniał, że św. Jacek jest patronem Królestwa Polskiego[216]. Jeszcze w XVIII w. anonimowa *Litania do Świętych Patronów Polskich za Ojczyznę* z roku 1794 miała do niego następujące wezwanie: „Święty Jacyncie, szczególny Patronie i Cudotwórco polski, módl się za nami"[217]. Podobne przekonanie było wśród samych dominikanów nawet w XX w., jak to wynika z listu prowincjała Bertranda Czyrnka skierowanego do braci i sióstr polskiej prowincji dominikanów: „Nie możemy zapominać, że św. Jacek jest nie tylko założycielem naszej Prowincji, ale także patronem Polski"[218]. W czasie zaborów natomiast kult świętych mógł być okazją do wzniecania powstań patriotycznych. Dlatego gdy

wieku, [w:] *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL*, nr 19, Lublin 1972, s. 105–110.

[213] S. Fischer, *Matka Boska Bocheńska...*, s. 101.

[214] Por. M. L. Niedziela, *Klasztor dominikanów w Borku Starym koło Rzeszowa. 30.VIII.1983–7.X.1989*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej" R. 78:1993, nr 1, s. 86.

[215] J. Tazbir, *Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu*, [w:] tenże, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 110.

[216] D. Frydrychowicz, *S. Hyacinthus Odrowansius*, Cracoviae 1687.

[217] *Otwórz Twój skarbiec... Antologia modlitwy za ojczyznę*, wstep i oprac. P. P. Gach, Kraków 1995, s. 99.

[218] ADK, Segr. „Jubileusz 700–lecia śmierci św. Jacka" (bez sygn.), List prowincjała B. Czyrnka z okazji jubileuszu 700–lecia śmierci św. Jacka (Kraków, 10 V 1957), s. 5.

w 1807 r. papież Pius VII beatyfikował Sadoka i jego towarzyszy, zaborczy rząd austriacki zabronił organizowania w Sandomierzu jakichkolwiek uroczystości[219]. Podobnie było i z bł. Czesławem, którego po przyłączeniu Wrocławia do Polski w 1945 r. uważano za symbol polskości na tych ziemiach. Jak pisze M. L. Niedziela, ludzie widzieli w nim tego, który „jako dziedzic tych ziem, przez wieki czekał i doczekał się powrotu swych rodaków nad Odrę, aby oddać im wieczne posiadanie prastare Piastowskie Ziemie Śląskie"[220]. W 1963 r. Stolica Apostolska bł. Czesława ogłosiła Patronem Wrocławia[221].

Kult relikwii świętych

W średniowieczu i w okresie nowożytnym szczególne miejsce w pobożności ludowej zajmował kult relikwii. Czcił je zarówno kler, jak i świeccy wierni. Poprzez cuda, jakie przy nich się dokonywały, ludzie mieli namacalne znaki Bożej obecności[222]. Dla średniowiecznego człowieka bowiem relikwie miały duchową i magiczną moc, służyły wielu praktycznym celom, składano na nie przysięgi i posługiwano się nimi w sądach bożych. Ludzie średniowiecza gorąco wierzyli, że relikwie skutecznie ochraniają przed karą i wiecznym potępieniem nawet najgorszych grzeszników i mogą im zapewnić łaskę zbawienia wiecznego. Dla większości jednak relikwie były zewnętrznym i materialnym wyrazem wiary w Boga, śladem obecności świętych na ziemi. Popularność oddawania czci świętym poprzez kult relikwii doprowadziła ostatecznie do dzielenia ich na małe kawałki, bo każdy chciał mieć do nich dostęp. Ludzie po prostu lubowali się w zbieraniu relikwii[223]. Wraz z początkiem chrześcijaństwa kult relikwii pojawił się również

[219] Por. J. M. Malecki, *Pod rządami austriackimi i w Księstwie Warszawskim (1794–1815)*, [w:] *Dzieje Sandomierza 1795–1918*, t. III, pod red. tenże, Warszawa 1993, s. 5–8., s. 11–12.

[220] N. L. Niedziela, *Stosunek społeczeństwa wrocławskiego...*, s. 370.

[221] ADK, Segr. „Wrocław", teczka: „Kuria Arcybiskupia", Dekret Stolicy Apostolskiej ustanawiajacy bł. Czesława Patronem Wrocławia; „Wiadomości Kościelne" R. 18:1963, s. 217–218. Por. M. Ordylowski, *Kościół a życie codzienne na Dolnym Śląsku*, [w:] *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50–leciu*, pod red. K. Matwijowskiego, Wrocław 1996, s. 142.

[222] A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 137.

[223] Na temat kultu relikwii zob. K. Szczepkowska–Naliwajek, *Relikwiarze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1996, s. 39–54; J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002.

na ziemiach polskich[224]. Intensywnie rozwijał się on w okresie baroku, zwłaszcza w czasie kontrreformacji, tym bardziej, że zachęcał do tego sam sobór trydencki[225].

Dominikanie w swoich kościołach gromadzili różne partykuły świętych. Wystarczy przypomnieć ośrodek kultowy w kościele dominikanów lwowskich. Wspominany już lwowski kupiec M. Czech, poza relikwiami związanymi z Męką Chrystusa, ofiarował dominikanom wiele relikwii świętych, a wśród nich m.in. szczątki świętych Prokopa i Erazma[226]. Wiele relikwii posiadał również klasztor krakowski. Np. ks. B. Chmielowski w pierwszej połowie XVIII w. pisał, że w kościele u dominikanów „niemało jest relikwii [...] przy tym to apostolskich, to męczeńskich, to wyznawców i śś. panien w kilku relikwiarzach jest na 430 species"[227]. Ponadto pisze on, że w kościele św. Idziego „*sub regimine* (w zawiadywaniu) OO. Dominikanów będącym, zdobią *Sacra Lipsana*, toiest Relikwie 10 tysięcy Męczenników Thebańskich; oprócz tych więcey niżeli 30 *species* innych"[228]. Jeszcze więcej przykładów podaje siedemnastowieczny przewodnik po krakowskich kościołach Piotr Hyacint Pruszcz. W grobie świętego Jacka bp Piotr Gamrata miał złożyć relikwie świętych Stanisława biskupa krakowskiego, Floriana męczennika, Tomasza z Akwinu i Seweryna. W kaplicy M.B. Różańcowej, według relacji Pruszcza, miały być aż dwie kolumny „relikwij różnych świętych pańskich". Na szczególną uwagę zasługiwała relikwia św. Wincentego Ferreriusza, „wprowadzona solemnie z procesyami z kościoła kolegiaty św. Anny, do kościoła pp. Trójce" w 1740 r. W kaplicy Orlikowskich znajdowały się „różne relikwie świętych, także i głowy z jednenastu dziewic, także i innych świętych". W innym wymieniane są kolejne relikwie: „głowa św. Tarsycego, męczennika akolity, którego uroczystość bywa 15 sierpnia, posłana od o.ś. Urbana VIII, przez w. ks. Bzowskiego roku 1632", „kosteczki

[224]Por. S. Kwiatkowski, *Powstanie i kształtowanie się...*, s. 110–113; M. Starnawska, *Rozmieszczenie i struktura zbiorów relikwii w polskich miastach średniowiecznych. Problematyka badawcza*, [w:] *Ecclesia et civitas...*, s. 453–462.

[225]Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. 4: *(1511–1870) Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 781.

[226]T. Trajdos, *Dobroczyńcy mendykantów średniowiecznego Lwowa*, [w:] *Społeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 8, pod red. S. Kuczyńskiego, Warszawa 1993, s. 246; tenże, *Uposażenie klasztoru dominikanów lwowskich w średniowieczu*; „Nasza Przeszłość" 1999, t. 91, s. 65.

[227]B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, s. 361; por. M. Rożek, *Mistyczny Kraków*, s. 32.

[228]B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, s. 362.

śś. pańskich apostołów: Jędrzeja, Macieja, Filipa, Barnaby, Marka, Mateusza, Wawrzyńca i Wincentego męczenników ramiona", „małe śś. panien, Barbary, Agnieszki, ś. Kordule i ś. Erazma m. partykuły, palec z ręki ś. Maryi Magdaleny"[229].

Każdy klasztor starał się posiadać relikwie świętych. Dominikański kościół św. Mikołaja w Kamieńcu Podolskim miał nawet specjalną dla relikwii kaplicę, zwaną właśnie Kaplicą Relikwii. Np. w roku 1743 r. papież Benedykt XIV fundatorowi tego kościoła, Michałowi Franciszkowi Potockiemu, podarował przepiękny relikwiarz św. Aleksandra[230]. Dominikański kościół p.w. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy i św. Katarzyny Aleksandryjskiej posiadał srebrny pacyfikał z relikwiami patronki kościoła – św. Katarzyny Aleksandryjskiej, jak również relikwie świętych Apostołów i św. Marcjanny[231]. Klasztor w Choroszczy, który był jednym z ważniejszych ośrodków kultowych Podlasia, również zgromadził liczne relikwie świętych. W 1755 r. o. Grzegorz Szymaka w książce pt. *Prerogatywa zakonu kaznodziejskiego...* pisał, że w tym kościele prócz cudownego obrazu Ukrzyżowania, dominikanie zgromadzili liczne relikwie, z których największą czcią otaczali relikwie św. Kandyda, św. Walerii dziewicy i męczennicy, św. Wita męczennika i św. Wiktorii męczennicy. Szczątki ich były eksponowane w kościele w szklanych, rokokowych trumnach–relikwiarzach. Najbardziej rozwinął się tu kult św. Kandyda[232]. Relikwie jego, ubrane w osiemnastowieczny strój, z podniesioną prawą dłonią, dominikanie sprowadzili w ostatnim dziesięcioleciu XVIII w. Z relikwiarzem tym nawet była związana przepowiednia. Wzniesiona dłoń świętego miała znamionować bliski koniec świata[233].

W okresie baroku bardzo popularni byli rzymscy męczennicy, których relikwie były przywożone również do Polski. Dominikanie w Choroszczy od swojego fundatora Jana Klemensa Branickiego otrzymali wspomnianą już relikwię św. Kandyda. Stanisław Szczęsny Potocki dominikanom w Tulczy w 1784 roku ofiarował relikwie św. Piu-

[229] P. H. Pruszcz, *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa...*, s. 79, 83, 84, 86, 99.

[230] Н. Урсу, *Інтер'єр домініканського костьолу у Кам'янці на Поділлі*, [w:] *Традиції та новації у вищій архітектурно–художній освіті. Збірка наукових праць вузів Художньо–будівельного профілю України і Росії, випуск 6–1, Харків* 2000–2001, s. 101–102.

[231] P. Krasny, *Kościół i klasztor p.w. Matki Boskiej...*, s. 97.

[232] Św. Kandyd zginął 22 września około 285 r. za odmówienie udziału w uczestnictwie w pogańskim kulcie w Aganum (dziś St. Moritz).

[233] Por. J. Maroszek, *Dominikanie choroscy w XVII–XIX w.*, „Białostocczyzna" 1994, nr 1, s. 24–27; tenże, *Klasztory Podlasia...*, s. 13–14.

sa Męczennika, natomiast dominikanie lwowscy w 1751 roku otrzymali relikwie świętych Mansweta i Koronata[234]. Również wiele relikwii świętych męczenników posiadał klasztor krakowski. W kościele św. Trójcy można było czcić relikwie świętych Kandyda, Aleksandra, Agnes, Cecyli, Apolonii, a nawet relikwie świętego Jozafata Kuncewicza, biskupa unickiego. Kościół ten posiadał ponadto relikwie takich świętych jak Ignacy Loyola, Helena, matka Konstantyna Wielkiego, św. Marii Magdaleny, Jana Chryzostoma, Rocha, Alfonsa Marię Liguori i wiele innych[235]. O wielu tych relikwiach wspomina również Piotr Pruszcz[236].

Istotne miejsce wśród relikwii świętych z pewnością zajmowały partykuły świętych dominikańskich. Osoba, która w znaczny sposób uzupełniła o dalsze wiadomości trzecie wydanie dzieła Piotra H. Pruszcza[237], podaje, że w 1727 r. Franciszka Tarłowna „abbastysa klasztoru sandmierskiego św. Benedykta" ofiarowała małą relikwię św. Dominika, rok później przybyła relikwia św. Piotra z Werony, natomiast 5 czerwca 1725 r. ks. Seweryn Oczko przywiózł małą partykułę św. Piusa V. Ponadto były relikwie św. Tomasza z Akwinu, św. Katarzyny ze Sieny, św. Wincentego Ferreriusza, a także relikwia bł. Czesława, którą „przywiózł z autentykiem z Wrocławia ks. Apolinary Bielowicz, powracając z Rzymu, i tę oprawić kazał"[238].

Szczególną sławą z pewnością cieszyły się relikwie św. Jacka. Sam grób świętego pełnił funkcję relikwii[239]. Relikwie św. Jacka jednak nabrały znaczenia dopiero po jego kanonizacji.

2 kwietnia 1595 r. miało miejsce podniesienie relikwii św. Jacka

[234]R. Mączyński, *Włoscy męczennicy pod niebem północy. Rozważania nad problematyką importu i kultu relikwii świętych*, [w:] *Artyści włoscy w Polsce XV–XVIII wiek*, pod red. J. A. Chrościckiego, R. Sulewki, Warszawa 2004, s. 97, 108, 129.

[235]Por. ADK, Kr 455: *Akta do relikwii świętych w kościele św. Trójcy...*

[236]P. H. Pruszcz, *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa...*, *passim*. Zob. także M. Maćkowiak, *Piotr Hiacynt Pruszcz o krakowskich relikwiach*, [w:] *Kult świętych w Polsce średniowiecznej. Materiały z sympozjum naukowego 31 maja 2001*, Kraków 2003, s. 19–25.

[237]Pierwsze wydanie dzieła P. H. Pruszcza pojawiło się w Krakowie w 1647 r., drugie w 1650 r., a trzecie znacznie pomniejszone w 1745 r. Cytowana praca jest reprintem wydania z 1745 r., do którego nieznany wydawca tego wydania dodał pochodzący z 1732 r. druk *Klejnotów Duchownych stołecznego miasta Krakowa Aukcya znakomita*. Dzieło to posiada zatem informacje, które dotyczą już wieku XVIII, których Pruszcz nie mógł podawać (por. dodatek: *Wiadomości o Piotrze Pruszczu*, s. 229–232).

[238]P. H. Pruszcz, *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa...*, s. 105.

[239]Por. S. Kwiatkowski, *Powstanie...*, s. 111.

przez kard. Radziwiłła. Wówczas ramię świętego umieszczono w oddzielnym relikwiarzu[240]. Natomiast relikwia głowy tego świętego, jak podaje Pruszcz, była noszona przez „4 zakonników w pluwiały przystrojonych, po rynku na procesyi solemnej między oktawą Bożego Ciała". Przed relikwiami św. Jacka król Jan III Sobieski wyjednywał zwycięstwo, wyruszając pod Wiedeń przeciw Turkom. Pruszcz podaje ponadto, że relikwie dominikańskiego świętego znajdowały się w 27 kościołach dominikańskich w Polsce i 45 „w cesarskiem państwie niemieckiem, węgierskiem i innych prowincyach"[241].

W przypadku szczątków bł. Czesława rozdzielenie nastąpiło 23 listopada 1715 r. Ciało zostało podzielone do relikwiarzy: fragment czaszki i jedną z kości ręki umieszczono w srebrnym relikwiarzu przeznaczonym dla kościoła dominikanów we Wrocławiu, natomiast inną kość ręki przeznaczono dla katedry wrocławskiej. Z 13 żeber Czesława siedem wysłano do Rzymu dla generała Zakonu. Inne części ciała, jak pozostałe jeszcze żebra czy kości nóg porozdawano do różnych kościołów, głównie na terenie Prus. Te szczątki, które pozostały, zostały złożone w skrzyni, która obecnie znajduje się w alabastrowym sarkofagu w kaplicy bł. Czesława we Wrocławiu[242]. Gdy po II wojnie światowej powrócili do Wrocławia dominikanie i zaopiekowali się grobem swojego błogosławionego, za cel postawili sobie odnowienie kultu Czesława. Dlatego też wprowadzili przy grobie bł. Czesława tzw. dziewięciodniowe nabożeństwa ku jego czci oraz Msze św. za jego wstawiennictwem. Tym nabożeństwom zawsze towarzyszyło ucałowanie relikwii błogosławionego[243].

Pobożność ludowa jako wyzwanie dla duszpasterstwa dominikańskiego

Z tej krótkiej prezentacji wynika, że pobożność ludowa była obecna również w duszpasterstwie dominikanów polskich. Weszli oni w wir religijności, jaki już od dawna istniał. Jak większość historyków zaznacza, dominikanie, wraz z innymi zakonami żebrzącymi, przyczynili się do rozpowszechnienia tej formy religijności. „Duszpasterstwo

[240] Z. Obertyński, *Dzieje kanonizacji św. Jacka*, s. 168.
[241] P. H. Pruszcz, *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa...*, s. 99–100, 103.
[242] M. Sikorski, *Błogosławiony Czesław...*, s. 41–42.
[243] ADK, Ww 1, *Księga ogłoszeń w kościele św. Wojciecha we Wrocławiu o I Niedzieli Adwentu 1951 r.*; Ww 2, *Księga ogłoszeń 5 VI 1955–20 IV 1958.*

zakonów żebrzących – pisze Stanisław Bylina – dynamizowało życie religijne mas chrześcijańskich trzynastowiecznej Europy. Poruszeni kazaniami braci słuchacze chętnie przystępowali u nich do spowiedzi, wzmagała się ofiarność i mnożyły pobożne fundacje. Franciszkanie i dominikanie propagowali nowe kierunki pobożności, wywierali również silny wpływ na dewocję ludową. Wpływ ten, zapoczątkowany w pierwszym stuleciu ich działalności, miał się okazać bardziej widocznym w późnym średniowieczu, również na terenie Europy Środkowej"[244]. Już od średniowiecza należeli oni w Polsce m.in. do grona duchownych, wokół których gromadzili się monarchowie[245].

Uczeni w monarchii Jadwigi Andegawenskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434), czy środowiska akademickie (np. w Krakowie dominikanie prowadzili przez krótki czas, od 1621 do 1630 r., Bractwo Różańcowe Akademii Krakowskiej, zwane *Oratorium Sacratissimi Rosarii Academiae Cracoviensis*[246]). W połowie XVIII w., za przykładem jezuitów i misjonarzy, dominikanie podjęli pracę na polu misji ludowych, głównie na Litwie[247], a w XIX w. również na terenie Cesarstwa Rosyjskiego[248]. Jednak jak widać, nie przeszkadzało to, by angażowali się oni w zwykłe duszpasterstwo, nawet parafialne. Mało tego, wielu z dominikanów stawało się kapelanami przy dworach szlacheckich[249]. To nawet, jak sugeruje o. Maurycy L. Niedziela, doprowadzało, że pracujący na dworach czy w sanktuariach zakonnicy, niejako utożsamiali się z wiernymi, niedbając już o podwyższanie swoich kwalifikacji i jakości kaznodziejstwa. Mentalność zarówno wy-

[244]S. Bylina, *Zakony i papiestwo w średniowieczu (X–XIV w.)*, [w:] *Szkice z dziejów papiestwa*, t. 1, pod red. I. Koberdowa, J. Tazbir, Warszawa 1989, s. 47.

[245]Zob. K. Ożóg, *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, Kraków 2004; J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, pod red. M. Rechowicza, Lublin 1974, s. 289–292.

[246]Zob. K. Gumol, *Oratorium Św. Różańca Akademii Krakowskiej czyli Akademickie Bractwo Różańcowe u ojców dominikanów*, „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego" R. 1:1968, s. 175–196; A. Bruździński, *Bractwa religijne w Krakowie* – w druku.

[247]E. Tyszkiewicz, *O klasztorach zgromadzeń istniejacych obecnie w dyecezyi wileńskiej*, „Teka Wileńska" 1858, nr 3, s. 229–230.

[248]P. Kielar, *Działalność misyjna dominikanów prowincji litewskiej w XIX wieku*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 1, pod red. J. Kłoczowskiego, Warszawa 1975, s. 687–696.

[249]Por. J. Flaga, *Działalność duszpasterska zakonów w drugiej połowie XVIII wieku 1767–1772*, Lublin 1986, s. 41–138; tenże, *Zakony męskie w Polsce w 1772 roku*, t. 2, cz. 1.: *Duszpasterstwo*, Lublin 1991, s. 11–38 oraz tabele nr 10 -13a (s.71–81).

kształconego i niewykształconego kapłana niczym się nie różniła[250].

Taka sytuacja na przełomie XVIII i XIX w. doprowadziła do rozdrobnienia dominikanów, co ostatecznie przyczyniło się do upadku dyscypliny zakonnej i zakonnej obserwancji. Zwycięstwo sarmatyzmu nad protestantyzmem natomiast zamiast przyczyniać się do rozwoju kultury intelektualnej na ziemiach polskich, jak również w samym zakonie dominikańskim, sprawiło coś odwrotnego. Zakonnicy zaczęli skupiać się na powierzchownych praktykach, jak również na walkach między zakonami o strefy wpływów i konkretne interesy. Zakon stawał się coraz bardziej – jak to określił J. Kłoczowski – „zakonem szlachecko–ludowym"[251]. W ten sposób stawał się zakonem drugiej kategorii, uchylając pierwszeństwa jezuitom, pijarom czy misjonarzom św. Wincentego a Paulo, a nawet bazylianom i teatytom, którzy zajmowali się oświatą[252].

Sarmatyzacja potrydenckiego katolicyzmu w Polsce doprowadziła – jak zauważa J. Tazbir – do spłycenia doktryny religijnej, sformalizowania kultu i sprowadzenia go na tory dewocji. Miało to szczególnie miejsce w XVIII i XIX w., kiedy nie zauważa się żadnych większych osiągnięć w dziedzinie teologii i kaznodziejstwa[253]. Coraz bardziej podkreśla się w pobożności rolę uczuć i indywidualny charakter praktyk i przeżyć religijnych, czego początek dało późnośredniowieczne *devotio moderna*. W wyniku tego religijność zaczęła charakteryzować się sentymentalizmem i indywidualizmem w religijności, jak również fideizmem. Jako przykład, w jaki sposób ów sentymentalizm przejawiał się w nabożeństwach, warto przytoczyć słowa podróżującego po Polsce w drugiej połowie XVII w. dworzanina francuskiego opata de Paulmiers, Fryzyjczyka Werdum. „Polacy – pisał – wyznający reli-

[250] Por. M. L. Niedziela, *Przełożeni klasztoru dominikańskiego w Borku Starym; ich pochodzenie społeczne, wykształcenie, mentalność oraz oddziaływanie na otoczenie w latach 1668–1821*, [w:] *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, pod red. M. Derwicha, A. Pobóg–Lenartowicz, Opole–Wrocław 1996, s. 527–538.

[251] J. Kłoczowski, *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce 1222–1972*, [w:] *Studia nad historią...*, t. 1, s. 100; por. J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Poznań 1998, s. 117.

[252] Por. J. Flaga, *Z problematyki szkolnictwa publicznego zakonów w Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne" 2000, t. 48, z. 2 (z. specjalny), s. 133–144; P. P. Gach, *Szkoły i drukarnie zakonne na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XVIII–XIX wieku*, „Roczniki Nauk Społecznych" 2002, t. 30, z. 2, s. 107–118.

[253] J. Tazbir, *Kultura szlachecka...*, s. 126. J. Kłoczowski (*Młodsza Europa...*, s. 300) zaznacza, że polonizacja katolicyzmu pojawiła się już w późnym średniowieczu.

gię rzymskokatolicką są w nabożeństwie swoim więcej zabobonni niż pobożni. Kiedy się modlą lub mszy słuchają, chrapią lub charkają, dychając tak, że z daleka ich słychać, upadają na ziemię, biją głową o mur i ławki, uderzają sami siebie w twarz i wyprawiają inne w tym rodzaju dziwactwa"[254]. Również prowadzone głównie przez duchownych zakonnych misje ludowe miały podobny charakter. Kazania miały na celu przede wszystkim wywołać w wiernych uczucia, niekoniecznie dbając o ich formację duchową. Przykładem może być relacja misjonarza z zakonu franciszkańskiego, który po jednym ze swoich kazań – oczywiście z wielką dumą – pisał: „gdy miałem kazanie o Męce Pańskiej w chwili, gdy mówiłem o ukrzyżowaniu Pana Jezusa, powstał wśród ludzi taki płacz i jęk, że zaalarmowało to wojsko i policję z miasta, a nawet księża, którzy wówczas byli na plebani wyskoczyli, aby zobaczyć co się stało, gdyż myśleli w pierwszej chwili, że mnie zabito i dlatego lud tak płakał"[255].

Nawet dominikanie, którzy stawiali na wysoką formację intelektualną, jak również na dobrą jakość kazań, oddawali się takiemu duszpasterstwu. Zaczynają angażować się w pracę parafialną, szerząc nabożeństwa ludowe, jak również wprowadzenie misji ludowych. Jako przedstawiciela tej formy duszpasterstwa dominikańskiego można wymienić np. cieszącego się wielkim autorytetem o. Konstantego Marię Żukiewicza (zm. 1948)[256]. To głównie on przyczynił się do koronacji wizerunków maryjnych, mieszczących się w dominikańskich świątyniach (Kraków, Gidle i Żółkiew). Do jego dorobku należy również wiele książek i artykułów o tematyce maryjnej, które często miały charakter dewocyjny, chociaż, jak podkreśla o. Stanisław Kałdon, zawarta w nich była „mariologia tomistyczna"[257].

Dominikanie, stawszy się zakonem drugiej kategorii, zaczęli przeżywać stagnację. Kryzys ten później pogłębił się w wyniku antyzakon-

[254]Cyt. za: B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach...*, s. 170–171.

[255]Cyt. za: D. Olszewski, *Przemiany polskiej religijności ludowej w drugiej połowie XIX wieku (na przykładzie działalności misyjnej i rekolekcyjnej polskich zakonów 1864–1914)*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 3: *Franciszkanie w Polsce w XIX wieku*, pod red. J. Kłoczowskiego, Niepokolanów 1996, s. 191.

[256]Zob. A. J. Bojarski, *O. Konstanty Maria Żukiewicz O.P. Apostoł kultu Marii*, Kraków 1954 (mps w ADK); S.M. Kałdon OP, *Pobożność maryjna i jej rola w kształtowaniu postawy chrześcijanina O. Konstantego M. Żukiewicza OP*, Kraków 1993.

[257]Por. S. Kaldon OP, *Rozmyślania o Matce Bożej... o. Konstantego M. Żukiewicza OP (1874–1948), jako paradygmat polskiej mariologii tomistycznej początku XX wieku*, „Polonia Sacra" R. 3 (21): 1999, nr 5 (49), s. 137–158.

nej polityki władz zaborczych, likwidującej prawie wszystkie klasztory[258]. Dla odrodzenia zakonu dominikanie musieli znaleźć takie formy oddziaływania na polskie społeczeństwo, które pomogłyby ponownie odzyskać pozycję, którą niegdyś mieli. Dużą rolę w tym miał odegrać nie kto inny, jak cytowany na początku artykułu o. Jacek Woroniecki.

Woroniecki z pewnością uważał, że właśnie dominikanie mają być tymi, którzy zajmą się formacją religijną polskiej inteligencji[259]. Widział on, że dominikanie, którzy do tej pory niczym szczególnym, poza prowadzeniem parafii i sanktuariów maryjnych, się nie zajmowali, będą tymi, którzy najbardziej zaczną oddziaływać na tę grupę społeczną. Dążył więc on do likwidowania małych placówek, kierując swój wzrok ku miastom uniwersyteckim, jak Wilno, Warszawa, Poznań czy Lublin, by tam wchodzić do środowisk uniwersyteckich i inteligenckich (chociażby za pomocą bractw różańcowych). Jego wizja polskiej prowincji dominikanów spotkała się z wielkim sprzeciwem wśród współbraci, którzy uważali, że to, co teraz robią, jest słuszne. Jednak Woroniecki uważał, że charyzmat dominikański, jaki św. Dominik przekazał swoim duchowym synom, jest całkiem inny. Dominikanie nie powstali po to, by prowadzić parafie, ale po to, by pracować na uniwersytetach i formować ludzi z nimi związanych. Dlatego też powstała idea założenia środowisk akademickich. Rozumiał to także kard. August Hlond, prymas Polski w okresie międzywojennym, który właśnie dominikanom polecił założenie duszpasterstwa akademickiego w Poznaniu[260].

Z tego mogłoby wynikać, że o. Woroniecki był przeciwnikiem angażowania się dominikanów w pracę parafialną i duszpasterstwo dewocyjne, jedynie w formowaniu religijnym inteligencji widząc główne zadanie braci kaznodziejów. Wydaje się jednak, że taki osąd mógłby

[258]Dominikanie posiadający w 1772 r. 174 klasztory (wraz ze Śląskiem Pruskim), w przededniu odzyskania przez Polskę niepodległości posiadali ich tylko 14, głównie w Galicji.

[259]Woroniecki uważał, że polska inteligencja, powinna otrzymać rzetelną formację religijną, która nie będzie opierała się na sentymentalizmie, fideizmie i indywidualizmie, ale na rzetelnej formacji religijnej i intelektualnej. Raziło go, że wielu duchownych, nawet w łonie jego zakonu, ciągle opiera się na sentymentach, na uczuciach (*Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, [w:] tenże, *U podstaw kultury religijnej*, Lublin 2002, s. 23–54).

[260]Z. Mazur, *Udział ojca Jacka Woronieckiego w reformie polskiej prowincji dominikanów (1909–1945)*, [w:] *Dominikanie. Szkice...*, s. 417–424; M. L. Niedziela, *Jacek Woroniecki OP i jego troska o nową świadomość chrześcijańską w Polsce*, [w:] *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, pod red. J. Gałkowskiego, tenże, Lublin 2000, s. 59–79.

być niewłaściwy. Woroniecki zapewne wiedział, że do wszystkich Polaków nie da się od razu pójść. Zakon przecież dopiero się odradzał, liczba zakonników była ciągle mała. Dlatego też uważał, że dominikanie powinni pozostawić pracę parafialną i działalność odpustową w sanktuariach – mogą tym bowiem zajmować się inne zakony, jak również księża świeccy – a oddać się ewangelizacji środowisk akademickich, od których przecież będą zależeć zarówno losy kraju jak i Kościoła. Oni także, gdy sami zostaną dobrze religijnie wychowani, będą mogli pomagać ludziom innym warstw społecznych. Przy tym nie odrzucał on form pobożności ludowej. Niektóre z nich, jak np. nabożeństwa różańcowe, gorzkie żale czy pielgrzymki, sam praktykował. Sam w nich często uczestniczył, widząc w nich zapewne okazję dotarcia do większej rzeszy ludzi. Również nie negował roli sanktuariów maryjnych. Sam napisał broszurę z okazji dwusetnej rocznicy koronacji obrazu NMP w Podkamieniu, w której ukazał znaczenie kultu maryjnego[261]. Ważne dla niego było, aby nawet w tych miejscach, gdzie wdrażanie wiary jest szczególnie specyficzne, uczyć wiernych właściwego podejścia do przeżywania więzi z Bogiem. Dla niego wielkie znaczenie w tym bez wątpienia miały: głoszenie głęboko zakorzenionej w Biblii i Tradycji Kościoła doktryny katolickiej, jak również i liturgia[262].

Podsumowując, należy stwierdzić, że dominikanie powinni stać na straży głoszenia Słowa Bożego, opartego o rzetelną doktrynę katolicką. Myślę, że dominikanie właśnie głoszenie doktrynalne muszą mieć na uwadze, a formy, w jakich przyjdzie ją przekazywać, nie mają już większego znaczenia. Syn św. Dominika powołany jest bowiem dla każdego człowieka, bez względu na jego pochodzenie czy wykształcenie, który ma prawo otrzymać dobrą formację. Dominikanie natomiast do jej przekazywania są wręcz zobowiązani. A praktyki religijne charakterystyczne dla pobożności ludowej mogą być w tym pomocne, o czym świadczą dzieje polskich dominikanów.

Marek Miławicki OP — ur. 1978, mgr teologii, mieszka w Krakowie.

[261] J. Woroniecki, *Podkamień. W dwóchsetletnią rocznicę koronacji cudownego obrazu Najświętszej Marii Panny*, Lwów 1927. Zob. uwagi B. Pylaka, *Maryjność Jacka Woronieckiego*, [w:] *Człowiek – moralność – wychowanie...*, s. 189.

[262] Zob. np. *Pełnia modlitwy*, Poznań 1988; *Doniosłość wychowawcza liturgii eucharystycznej*, [w:] *U podstaw...*, s. 109–130. Zob. także T. Kwiecień, *Aktualność koncepcji Jacka Woronieckiego OP...*, [w:] *Człowiek – moralność – wychowanie...*, s. 236–237.

Wojciech Gołaski
dominikanin

O śpiewie nabożnym

Śpiewający pełnym głosem kościół lub pobożne zgromadzenie w domu – widok dla wielu dziś rzadki, przez niektórych może nigdy nie spotkany. Tym bardziej, gdy się uściśli, że chodzi o społeczność złożoną z przedstawicieli różnych pokoleń, a nawet taką w której – poprzez repertuar – jest miejsce dla pokoleń, które już odeszły. Taki śpiew istnieje. Można się z nim spotkać w społecznościach wiejskich. W nich bowiem zachował się, zwłaszcza w niektórych regionach Polski, żywy międzypokoleniowy przekaz kultury religijnej, której bez śpiewu nie sposób sobie wyobrazić.

Mowa nie tylko o śpiewie, posiadającym wiele swoistych, wartościowych cech lokalnych, tak pod względem repertuaru, jak sposobu śpiewania, jaki możemy spotkać na przykład na Kurpiach, na ziemi lubelskiej, zamojskiej, radomskiej, na Śląsku czy w innych regionach. Chodzi także o polski śpiew religijny w szerszym znaczeniu, który żyje wszędzie tam, gdzie modląca się społeczność – w kościołach, kaplicach czy w domach – ma zwyczaj wyrażania swej modlitwy śpiewem, łączącym różne pokolenia, nie tylko żyjące obecnie. Ten zwyczaj jest wciąż jeszcze dość powszechny i choć w miastach bywa mocno zatarty, nie jest w nich nieobecny[1]. Przedmiot artykułu pokrywa się z tym, co soborowa Konstytucja o Świętej Liturgii nazywa *cantus popularis religiosus* – „religijnym śpiewem ludu"[2]. Tytułowe określenie „śpiew

[1] W praktyce potwierdza się reguła, że śpiew istnieje wszędzie tam, gdzie ktoś o niego dba, zwłaszcza przez szereg lat. Z tej przyczyny można spotkać rozśpiewane parafie nawet w najbardziej „niemych" pod względem śpiewu metropoliach.

[2] Dosłowne tłumaczenie *popularis* przez „ludowy" nasuwa w języku polskim mylące skojarzenia, związane z epoką PRL-u bądź z komercyjnymi wytworami spod znaku cepelii. Aby więc uniknąć wypaczenia pierwotnego sensu, *popularis*

nabożny", które będzie powracać w toku naszych rozważań, jest ukłonem w stronę dawnego zwyczaju językowego, który może okazać się także dzisiaj pożyteczny i pomocny.

Celem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się temu śpiewowi od strony jego wartości duchowej, z uwzględnieniem kontekstu, jakim są współczesne przemiany w kulturze. Aby tego dokonać najpierw sięgniemy po naświetlenie biblijne, następnie skupimy się na roli pobożności, zanalizujemy znaczenie „mocy" jako charakterystycznej cechy śpiewu tradycyjnego, przybliżymy układ treści w pieśniach religijnych, poświęcimy uwagę nauczaniu Kościoła o muzyce kościelnej, by na koniec odnieść to wszystko do współczesnych zjawisk w kulturze i pokusić się o wstępne wnioski.

Duch, który woła

Opowiadając o uzdrowieniu głuchoniemego, ewangelista Marek pisze, że Jezus „wziął go na bok, osobno od tłumu, włożył palce w jego uszy i śliną dotknął języka; a spojrzawszy w niebo, westchnął i rzekł do niego: «Effatha», to znaczy: Otwórz się!" (Mk 7, 33–34)[3]. Spośród wielu szczegółów tego opisu łatwo może umknąć uwadze to, że Jezus „westchnął". W oryginale odnajdujemy tu czasownik *stenadzo*, oznaczający 'wzdychać ciężko', 'zawodzić'[4]. Wzięcie pod uwagę także innych miejsc w Nowym Testamencie, w których występuje ten wyraz, każe przypisać mu większe znaczenie niż to, jakie zdaje się posiadać na pierwszy rzut oka, także dla tematu tego artykułu. Tym samym słowem i jego pochodnymi posłużył się św. Paweł w swoim kluczowym tekście na temat modlitwy:

> Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha (*systenadzei* – 'wzdycha wspólnie z', 'jęczy wspólnie z') w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze

jako określenie śpiewu tłumaczymy najczęściej przydawkowo, odnosząc go wprost do ludu (*populus*): *cantus popularis* = śpiew ludu, co zapewne chcieli wyrazić Ojcowie Soborowi.

[3]Cytaty z Pisma Świętego, jeśli nie zaznaczono inaczej, podawane są w przekładzie Biblii Tynieckiej (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich, wyd. 5, Poznań 2000).

[4]Wszystkie znaczenia wyrazów greckich Nowego Testamentu podane są za: Remigiusz Popowski SDB, *Wielki Słownik Grecko–Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.

> dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy (*stenadzomen*), oczekując «przybrania za synów» – odkupienia naszego ciała (Rz 8, 22–23).

Jak podpowiada kontekst, mowa o tęsknocie stworzenia, które „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych" i uwolnienia z „niewoli zepsucia" do „wolności chwały dzieci Bożych" (w. 19 i 21). Tęsknota stworzenia idzie w parze z naszą, w której obecny jest przez swoje dary Duch Święty. W obu przypadkach wyraz tej tęsknoty św. Paweł określił tym samym słowem[5]. Tak samo uczynił w dalszym ciągu wywodu, gdzie jeszcze dobitniej wskazuje na udział Ducha Świętego w naszym wołaniu:

> Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami (*stenagmois alaletois*; Rz 8, 26)[6].

Przekład Biblii Tynieckiej trochę zasłania w tym miejscu to, co zgodnie z oryginałem i Wulgatą przekazuje tłumaczenie ks. Jakuba Wujka: „sam Duch prosi za nami wzdychaniem niewymownym". Obecny w oryginale rzeczownik „wzdychanie" (*stenagmos*) ma ten sam rdzeń co użyty w Ewangelii i we wcześniejszych wersetach ósmego rozdziału czasownik *stenadzo* – 'wzdychać' i wywodzi się wprost od niego. Ostatni z przytoczonych wersetów przypisuje czynność określoną słowem *stenadzo* Duchowi Świętemu, ujmując ją jednoznacznie jako modlitwę. Określa też te westchnienia jako „niewymowne" czy, w innym tłumaczeniu, „nie dające się wyrazić słowami".

Te z pozoru niezwiązane z tematem obserwacje prowadzą nas do uchwycenia roli muzyki w modlitwie. Słowo *stenadzo* i pokrewne wskazują bowiem na element niewyrażalny przy pomocy słów, który jednak jest w modlitwie obecny. Co więcej, znajduje się w niej na skutek działania Ducha Świętego. Otóż, gdy chcemy wyrazić stan naszego ducha inaczej niż przez mówienie, wśród dostępnych sposobów odnajdziemy czyny, milczenie i niewątpliwie także śpiew[7]. Ten ostatni wydaje się najbliższy znaczeniu *stenadzo*, do którego polskich odpowiedników należy także „zawodzić".

[5] Z tą różnicą, że przejaw tęsknoty stworzenia wyraża czasownik z przedrostkiem *syn-* (*systenadzo*).

[6] Tekst ten w podobnym kontekście przytacza Joseph Ratzinger w rozdziale *Muzyka i liturgia* swojej znanej książki *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 134.

[7] Por. na ten temat: Joseph Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 159, 175 i 215.

Znamienne, że na dziesięć pojawień się w Nowym Testamencie słowa *stenadzo* i wszystkich pokrewnych, aż w ośmiu wypadkach[8] dotyczy ono modlitwy. W dwóch pozostałych chodzi o uskarżanie się na bliźnich, nie skierowane do Boga i nie zalecane przez piszących[9]. Warto przypomnieć, że westchnienie Jezusa podczas uzdrawiania głuchoniemego było poprzedzone spojrzeniem ku niebu, co nadaje mu jednoznaczny kierunek i adres.

Dokładniejsze przyjrzenie się pozwala dostrzec pokrewieństwo *stenadzo* z przymiotnikiem *stenos*, oznaczającym 'wąski, ciasny'. W tym świetle 'wzdychać ciężko', 'zawodzić' nabiera sensu przełamywania przez człowieka tego, co wąskie i ciasne, dotyczy zatem usiłowań przezwyciężenia sytuacji ucisku – prób wyłamania się i wyjścia z niego. Na tej podstawie możemy rozumieć, że Duch Święty, który „prosi za nami wzdychaniem niewymownym", pomaga nam przeciwstawiać się wszystkiemu, co może się sprzeciwiać modlitwie i kontaktowi z Bogiem. Przy pomocy Ducha Świętego przezwyciężamy te przeszkody, zarówno zewnętrzne, jak wewnętrzne. Ta i wcześniejsze obserwacje pozwalają na traktowanie śpiewu jako sposobu umocnienia się przeciwko trudnościom w modlitwie, niezależnie jakiej byłyby natury. A to dlatego, że śpiew religijny, jaki zna chrześcijańska tradycja, w pełni odpowiada – choć go nie wyczerpuje – natchnionemu elementowi modlitwy, znajdującemu się poza słowami, a jednak wyrażanemu na zewnątrz, mobilizującemu do duchowych zmagań, na określenie którego ewangelista Marek i św. Paweł używają wyrazu *stenadzo* i pochodnych.

Ewangelie ukazują nam podobną modlitwę, także posługując się innymi słowami. Przykładem są dwaj niewidomi (Mt 9, 27), którzy szli za Jezusem i „wołali głośno". Biblia Wujka za Wulgatą i oryginałem tłumaczy dosłownie „wołając i mówiąc" (*kradzontes kai legontes*). Także w tym przypadku mamy do czynienia z treścią zawartą w słowach („Ulituj się nad nami, synu Dawida") oraz elementem, który znajduje się poza słowami, wyrażonym przez czasownik „wołać". Słowo to znajduje w Nowym Testamencie o wiele szersze zastosowanie, stąd jego kontekst znaczeniowy jest szerszy niż w przypadku *stenadzo*, lecz modlitwa śpiewem zdecydowanie mieści się w tym kontekście. Tym bardziej, że słowem *kradzo* ('krzyczę', 'wołam', 'mówię głośno') została także nazwana ściśle związana z modlitwą czynność

[8] *stenadzo*: Mk 7, 34; Rz 8, 23; 2 Kor 5, 2.4; *anastenadzo*: Mk 8, 12; *systenadzo*: Rz 8, 22; *stenagmos*: Dz 7, 34 (przetworzony cytat z Wj 2, 24), Rz 8, 26.

[9] *stenadzo*: Hbr 13, 17, Jk 5, 9.

Ducha Świętego, „który woła «Abba, Ojcze»" (Ga 4, 6) i w którym my wołamy to samo (Rz 8, 15).

Znajdujemy w Nowym Testamencie fragment mówiący wprost o śpiewie religijnym, przynoszący potwierdzenie jego pochodzenia od Ducha Świętego:

> Kiedy się razem zbieracie, ma każdy z was już to dar śpiewania hymnów (*psalmon*), już to łaskę nauczania albo objawiania rzeczy skrytych, lub dar języków, albo wyjaśniania: wszystko niech służy zbudowaniu (1 Kor 14, 26).

Modlitwa śpiewem została tu wymieniona przez św. Pawła na równi z innymi darami Ducha Świętego: nauczaniem, objawianiem (prorokowaniem), mówieniem językami, tłumaczeniem[10].

Istnieje więc, jak widzimy, szereg nowotestamentalnych ujęć modlitwy, wskazujących zgodnie na trzy cechy: 1° pochodzenie od Ducha Świętego, 2° zawieranie treści, nie mieszczących się w samych tylko słowach, lecz pomimo to 3° znajdujących dobitny zewnętrzny wyraz w „wołaniu", „westchnieniu" (zawodzeniu) lub „hymnie" (psalmie), skierowanym do Boga. Śpiew można w tym kontekście rozumieć jako sposób na wyrażenie w modlitwie tego, co nie daje się wyrazić przy pomocy samych tylko słów, a jednocześnie domaga się wyrażenia, gdyż pochodzi od wstawiającego się za nami Ducha Świętego.

Duch Święty ożywia, a zarazem jednoczy. Zesłany na Apostołów i uczniów, tworzy wspólnotę Kościoła jako jeden żywy organizm. Stąd wszystko, co ma związek z natchnieniem przez Ducha Świętego, posiada aspekt wspólnotowy. Wspólny śpiew zgromadzonych na modlitwie jest jednym z przejawów i sposobów realizacji organicznej kościelnej jedności. Ta jedność wykracza poza jedną epokę, łącząc różne pokolenia. Śpiew nabożny to uzewnętrznia i przez to stanowi widzialną płaszczyznę jedności z tymi, którzy nas poprzedzili w drodze do Boga. Wspomnimy o tym poniżej, mówiąc o zwyczaju. Wynika z tego szereg postulatów praktycznych, którymi zajmiemy się w ostatniej części artykułu.

Nie każda znana nam dzisiaj forma śpiewu odpowiada takiemu jego rozumieniu, na jakie naprowadzają nas przywołane teksty biblijne. Śpiew nabożny, zachowany w żywej tradycji i do dzisiaj w Polsce praktykowany, harmonizuje z nimi bardzo dobrze. Wymienione wyżej trzy cechy modlitwy są w istotniej mierze charakterystycznymi

[10] Zwraca na to uwagę Joseph Ratzinger, op. cit., s. 165. Por. tenże, *Duch liturgii*, s. 129.

cechami tego śpiewu. Konsekwencją pierwszej i najważniejszej z nich – pochodzenia od Ducha Świętego – jest ścisły związek śpiewu z miłością do Boga i pobożnością. Na te aspekty warto zwrócić uwagę, gdyż dzięki nim odsłania się najgłębsza istota śpiewu nabożnego.

Jest modlić się czego

Działanie Ducha Świętego w człowieku owocuje uczynkami miłości, do których przynagla On tych, w których przebywa. Do uczynków tych należy także śpiew.

Istnieje naturalne powiązanie między miłością a śpiewem. Miłość ze swej natury jest skłonieniem się i wyjściem ku temu, co umiłowane[11]. Śpiew pozwala to uzewnętrznić, jest bowiem wyjściem poza siebie, które umożliwia głos. Napełniając dźwiękiem przestrzeń, która nas przekracza, wyrażamy wewnętrzną postawę wyjścia ku temu, co miłujemy. Ciągłość i trwanie śpiewanego dźwięku, różniące go od zwykłej mowy, wyrażają ciągłość i trwanie miłości. Analogicznie, siła i pełnia dźwięku obrazuje siłę i pełnię miłości[12]. Ze swojej natury zatem śpiew jest predysponowany do tego, aby być wyrazem miłości[13].

Co więcej, śpiew wydaje się uprzywilejowanym sposobem wyrażania miłości ku Bogu. Głos śpiewającego nie ma bowiem wyraźnego punktu dojścia w ziemskiej przestrzeni. Dzięki temu szczególnie nadaje się do wypowiadania miłości ku Temu, który „zamieszkuje światłość niedostępną" i jest niewidzialny (1 Tm 6, 16). Mamy więc do czynienia z wewnętrznym pokrewieństwem między śpiewem a modlitwą.

Wpływa na to różnica między śpiewem a dziełami plastycznymi. One z chwilą, gdy są ukończone, rozpoczynają własne odrębne życie, oddzielone od twórcy. Śpiew, choć jest uczynkiem zewnętrznym, zawsze pozostaje złączony ze śpiewającym: „płótnem" śpiewaka jest jego ciało. Mimo że jest wytworem, śpiew nigdy nie przestaje być

[11]Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, cz. *Prima*, kw. 16, art. 1; kw. 27, art. 4 i kw. 82, art. 3.

[12]Przy wzięciu pod uwagę zastrzeżeń wypowiedzianych w punkcie trzecim, gdzie mowa jest o mocy śpiewu.

[13]Por. J. Ratzinger: „Śpiew Kościoła wynika więc ostatecznie z miłości. To miłość rodzi śpiew. *Cantare amantis est* – mówi św. Augustyn – śpiewanie to sprawa miłości. (...) Duch Święty jest miłością i to On powoduje śpiew. Jest On Duchem Chrystusa, pociąga nas ku miłości do Chrystusa i tak prowadzi nas do Ojca", *Duch liturgii*, s. 128.

czyjąś c z y n n o ś c i ą. Dzięki temu może być modlitwą, a także stanowić integralną część liturgii. Dlatego to Kościół przyznaje muzyce i śpiewowi wyższą rangę niż plastyce, choć i tę ostatnią wysoko ceni[14].

Jak uczy św. Tomasz, miłość wobec przedmiotu nieobecnego przybiera postać tęsknoty, a wobec przedmiotu obecnego – postać radości[15]. Oba te elementy odnajdujemy w religijnym śpiewie. Ich współobecność jest wyrazem napięcia i równowagi pomiędzy chrześcijańskim „już" a „jeszcze nie" czy, od innej strony, między misterium Krzyża a tajemnicami Wcielenia i Zmartwychwstania. Ta równowaga jest charakterystyczna także dla katechezy Nowego Testamentu. Radość, wychodząca na pierwszy plan w okresie Bożego Narodzenia i Wielkanocy, współbrzmi z wezwaniem z *Listu do Filipian* i zachętą św. Jakuba[16]. Tęsknota koresponduje z wymową *stenadzo* i *stenagmos* z *Listu do Rzymian*. Jest przejawem trzeźwej świadomości, że na tym świecie „jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana"[17] i że dopiero zmierzamy tam, gdzie będziemy Go oglądali twarzą w twarz. Nie bez powodu więc śpiew pobożny jest wyrazem zarówno radości, jak i tęsknoty[18].

Z umiłowania Boga – by odwołać się znów do św. Tomasza – rodzi się pobożność, to znaczy trwała postawa oddania się Bogu[19]. Jako pojedynczy uczynek śpiew jest więc wyrazem miłości. Gdy uczynki

[14] Por. pierwsze punkty rozdziałów o muzyce i sztukach plastycznych (112 i 122) *Konstytucji o Świętej Liturgii II Soboru Watykańskiego*.

[15] Św. Tomasz z Akwinu, op. cit., cz. *Prima secundae*, kw. 25, art. 2.

[16] „Radujcie się zawsze w Panu, jeszcze raz powtarzam, radujcie się", Flp 4, 4; „Jest ktoś radośnie usposobiony? Niech śpiewa hymny!", Jk 5, 13. Por. 1 P 1, 6: „Dlatego radujcie się, choć teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnorodnych doświadczeń".

[17] 2 Kor 5, 6.

[18] Przejawem elementu tęsknoty w naszej obyczajowości religijnej jest wyraźne ożywanie zwyczajów i praktyk śpiewaczych w okresie Wielkiego Postu. Udokumentowaniem radości jest chociażby liczba i popularność kolęd. Por. także to, co pisze na ten temat J. Ratzinger: Muzyka „wyrasta z miłości, która jest odpowiedzią na miłość Boga wcieloną w Chrystusie, na miłość, która dla nas weszła w śmierć. Ponieważ po zmartwychwstaniu Krzyż nie staje się bynajmniej przeszłością, miłość ta naznaczona jest także bólem z powodu ukrycia Boga, wołaniem z głębi niedoli – *Kyrie eleison*, nadzieją i prośbą; ponieważ zawsze jednak może ona poprzez antycypację doświadczyć Zmartwychwstania jako prawdy, cechuje ją także radość bycia kochaną", *Duch liturgii*, s. 134.

[19] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologii*, cz. *Secunda secundae*, kw. 82, art. 1 i 3. Na określenie pobożności biblijna greka używa najczęściej terminu *eusebeia*, co Wulgata tłumaczy prawie zawsze jako *pietas*. Ponieważ św. Tomasz rezerwuje dla *pietas* inne szczegółowe znaczenie, w jego terminologii sens biblijnej *pietas* przejęła *devotio*.

przechodzą w ugruntowany zwyczaj, staje się także wyrazem pobożności. Tej ostatniej warto poświęcić szczególną uwagę.

Pobożność – cnota apostolska i biblijna – nie ma dziś dobrej prasy. Wydaje się, że w dużym stopniu okrył ją cień, rozsnuwany przez współczesnych „mistrzów podejrzeń". W rezultacie, w potocznym odbiorze warstw wykształconych, także wśród wierzących, stała się rzeczywistością *a priori* podejrzaną. Podobnie, czymś podejrzanym stały się zewnętrzne uczynki pobożności, w tym modlitwa śpiewem. Wynikający stąd dystans skutecznie uniemożliwia, niestety, docenienie skarbu, jakim jest zarówno sama pobożność[20], jak i to, co się z niej rodzi. Tymczasem w Nowym Testamencie jest to cnota wysuwana na plan pierwszy[21]. Patrząc od strony śpiewu nabożnego, absurdem byłoby odrywanie go od jego gleby, czyli pobożności. Pominięcie związku z nią czyni niemożliwym uchwycenie jego istoty.

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii, podkreślając rozróżnienie między liturgią a aktami pobożności ludowej i akcentując właściwą hierarchię między nimi, potwierdza jednocześnie, że działanie Ducha Świętego jest źródłem modlitw także innych niż ściśle liturgiczne.: „(. . .) bez obecności Ducha Chrystusowego nie może istnieć prawdziwy kult liturgiczny ani też jakiekolwiek formy prawdziwej pobożności ludowej"[22]. To między innymi jest przyczyną wartości, jaką Kościół przypisuje pobożności ludowej, i szacunku, jakim ją otacza, dając temu wielokrotnie wyraz w swoich wypowiedziach[23].

[20] Zob. 1 Tm 6, 6.

[21] Por. fragmenty Nowego Testamentu mówiące o pobożności, m.in.: Dz 10, 2; 1 Tm 2, 2; 3, 16; 4, 7–8; 6, 3–6.11; 2 Tm 3, 5; Tt 1, 1; 2, 11–12; 2 P 1, 3–8; 2, 9. „Pozostawił wszystkim niezwykłe świadectwo pobożności" – głosi w ostatnim zdaniu życiorys Jana Pawła II (tzw. rogito), złożony w jego trumnie.

[22] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, s. 65. Por. także: „Pierwotne formy pobożności ludowej stanowią także owoc działania Ducha Świętego i wyraz pobożności Kościoła, gdyś sprawowane są przez wiernych żyjących w jedności z nim, w przynależności do jego wiary i w przestrzeganiu jego dyscypliny kultycznej. Wiele z tych form zostało ponadto wyraźnie zatwierdzonych i zaleconych przez sam Kościół", tamże, s. 68.

[23] „Pobożność ludowa, stanowiąca «prawdziwy skarb ludu Bożego», «nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrzności, obecności stałej i dobroczynnej miłości. Rodzi w wewnętrznym człowieku takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek»". Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *op. cit.*, s. 18 (obszerny cytat wewnątrz po-

Gdyby nie pobożność, nie mielibyśmy do czynienia z tak obszernym zbiorem pieśni religijnych[24]. Bez podstawowej motywacji, jaką jest potrzeba i chęć zwrócenia się do Boga, pieśni te nie byłyby w stanie przetrwać. Te same pieśni, śpiewane z innych pobudek, nabierają już innej natury, choć nadal pozostają zjawiskiem cennym. Z jednej strony, motywacja pobożnościowa wydaje się najbardziej krucha i niepewna. Wrażenie to wywołane jest w dużej mierze przez wspomniany „cień podejrzenia", okrywający pobożność i pobożne praktyki. Z drugiej strony, żadna inna motywacja nie jest w stanie dorównać religijnej pod względem siły i zasięgu. To pokazuje, że ilekroć dotykamy w człowieku potrzeby Boga, dotykamy jednego z najsilniejszych żywiołów, jakie istnieją w naturze ludzkiej, którego nie są w stanie powstrzymać nawet najbardziej „uczone" zaklęcia.

Cyprian Kamil Norwid w swoich *Częstochowskich wierszach* pisał:

> Aż upadniesz kolanem,
> Jakby drzewem złamanem,
> I zanucisz: „O! Matko
> Zbawiciela naszego,
> Toć jest modlić się czego,
> A modlim się tak rzadko!"[25]

Wraz z odkryciem, że „jest modlić się czego" – i to właśnie nie „rzadko", lecz często – rodzi się pobożność, z niej zaś wypływają m.in. zwyczaje związane ze śpiewem. Wyrastanie z pobożności to jedna z głównych cech śpiewu religijnego, pozwalająca odróżnić go od innych zjawisk i stanowiąca o jego istocie i wartości.

Nie oznacza to, że śpiewać religijne pieśni mogą w sposób autentyczny tylko ci, którzy są zaawansowani w życiu duchowym. Motywem śpiewu może być nie tylko już posiadana pobożność, ale także chęć jej zdobycia lub umocnienia się w niej. Śpiewa się Bogu nie tylko dlatego, że się Go kocha, ale także po to, aby Go pokochać lub pokochać Go bardziej. Istotne jest to, że pobożność uznaje się za wartość, o którą warto się starać i w której warto się ćwiczyć[26].

chodzi z Adhortacji Apostolskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi* nr 48). Por. także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nry 1674–1676 i 1679.

[24] Tzw. „Śpiewnik pelpliński" opracowany przez ks. Szczepana Kellera i wydany w Pelplinie w r. 1868 i 1871, na początku tego wieku zaś dwukrotnie przedrukowany w Stanach Zjednoczonych, z którego do dziś korzystają m.in. śpiewacy na Kurpiach, zawiera 1102 pieśni, okolicznościowe i na wszystkie okresy roku kościelnego.

[25] Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, t. 1 *Wiersze*, Warszawa 1971, s. 149.

[26] Por. 1 Tm 4, 7.

Pochodzenie od Ducha Świętego i wynikanie z pobożności pociąga za sobą wiele ważkich konsekwencji, ale najważniejsza dotyczy samej istoty śpiewu nabożnego: pieśń religijna (i w ogóle śpiew będący modlitwą) jest rzeczywistością duchową. Żyje wtedy, gdy jest śpiewana z intencją, właściwą dla uczynków religijnych[27]. Z tego z kolei wynika, że najważniejszy proces, związany ze śpiewem, dokonuje się w duchu człowieka. Chociaż tekst i melodia są dla śpiewu nabożnego czymś niewątpliwie istotnym, nie w nich spoczywa główny punkt ciężkości. One są narzędziem, służącym przybliżaniu się do Tajemnic, które przekraczają ludzki język i środki wyrazu. Te Tajemnice i nasze przybliżanie się do nich – oto główny nurt nabożnego śpiewu. Z tej przyczyny funkcjonowanie pieśni nigdy nie polegało na jej jednorazowym zaśpiewaniu, ale zawsze na p o w r a c a n i u do niej. Podobnie, powtarzanie fragmentów zwrotek czy refrenów – w przypadku wielu pieśni zwyczaj żywy i powszechny – nie jest przykładem marnotrawstwa czasu, ale przejawem prawdy, że sedno tego, co się dzieje podczas śpiewu, nie znajduje się na powierzchni słów czy melodii, ale we wnętrzu człowieka, który – posługując się słowami i melodią – tylko stopniowo może przybliżać się do tego, co go przekracza[28].

Skoro to co najistotniejsze dla śpiewu religijnego dokonuje się w sferze duchowej, owoce jego praktykowania również tam dojrzewają. Należy do nich m.in. narastająca zdolność do wyrażania swojej religijnej postawy poprzez śpiew. Chodzi o specyficzną i właściwą dla osób często śpiewających gotowość do zaśpiewania danej pieśni. Dzięki temu zaśpiewanie jej jest dla nich czymś naturalnym i należy do zachowań znajdujących się niemal zawsze w zasięgu ręki.

Gdy pobożność jest przymiotem nie tylko jednostki, ale całej spo-

[27] Znaczenie intencji dla wartości uczynku zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, punkty 1752–1753.

[28] Z tego powodu oparte na nieporozumieniu i szkodliwe wydają się regulacje prawne niższego stopnia, usuwające pieśni pasyjne z liturgii w pierwszych tygodniach Wielkiego Postu i umieszczające je jedynie w ostatnich dwóch tygodniach tego okresu (*tempus passionis*; zob. oficjalny *Śpiewnik liturgiczny*, Lublin 1991). Praktycznie uniemożliwia to powrót tej samej pieśni w czasie Wielkiego Postu. Tymczasem zgłębianie tajemnic Męki Pańskiej dokonuje się stopniowo, a nie skokowo. Dlatego śpiewano te pieśni wielokrotnie, wiedząc że dopiero dłuższy czas obcowania z nimi sprawia, że serce człowieka napełnia się tym, o czym one mówią. Temu służył cały okres Wielkiego Postu. Taki też był i jest niepamiętny polski zwyczaj (por. przypis następny). Zarazem, takie funkcjonowanie pieśni jest przejawem ich duchowej, a nie tylko materialnej natury. Dlatego nietrafne są takie dotyczące ich kwalifikacje i regulacje, które kierują się głównie materialnymi, zewnętrznymi kryteriami. Kwestia ta zasługuje na dokładniejsze naświetlenie i omówienie.

łeczności, wówczas śpiew nabożny wkracza w sferę społecznego zwyczaju. Zwyczaj religijny jest rzeczywistością wysoko cenioną przez Kościół, do tego stopnia, że zyskał także walor prawny i to wysokiej rangi[29]. Ze swej natury jest rzeczywistością trwającą długo w czasie. Dzięki temu wiąże ze sobą różne pokolenia, nie tylko aktualnie żyjące, ale także te, którzy żyły wcześniej. W ten sposób wyraża siłę więzi kościelnej. Trudno wśród zwyczajów religijnych odnaleźć taki, który by tę więź wyrażał i umacniał dobitniej i powszechniej niż wspólny śpiew, respektujący modlitewne dziedzictwo wieków.

Kolejną konsekwencją duchowego charakteru śpiewu jest to, że realizuje się on tylko i wyłącznie „tu i teraz". Tekst i melodię pieśni można zapisać, podobnie dźwięk, lecz mamy wówczas do czynienia z zapisem, nie z samą pieśnią[30]. Ten na pozór oczywisty fakt godny jest podkreślenia, gdyż w innych dziedzinach analogiczne rozróżnienia nie odgrywają równie istotnej roli. Dla melomanów nierzadko nie stanowi dużej różnicy, czy źródłem dźwięku są obecni tu i teraz muzycy, czy też wysokiej jakości sprzęt odtwarzający – a nieraz, dla swych walorów, preferowany jest sprzęt.

Z analogicznych powodów, „prezentacje" śpiewów religijnych (np. w postaci koncertu), choć cenne, nie należą do głównego nurtu śpiewu nabożnego jako wyrazu pobożności, będącego częścią domeny publicznej. Wprawdzie granica między tym, co jest kontaktem z Bogiem, a tym, co nim nie jest, jest niewidzialna, tym niemniej jest ona realna. Nie ma więc powodów, aby ją dodatkowo zacierać, tam gdzie potrzebny jest jej publiczny wyraz. Gdy więc dana społeczność zwraca się wspólnie do Boga, nie powinno się tworzyć pozorów, jakoby chodziło o coś innego (na przykład o prezentację śpiewu), gdyż byłoby to publicznym zapieraniem się własnej pobożności. Gdy zaś celem jest zaprezentowanie śpiewu – także takiego, który w innych, zwyczajnych dla siebie warunkach jest modlitwą – pobożność, jeśli jest wówczas obecna, to na polu prywatnym, nie publicznym, z natury samego przedsięwzięcia[31]. Dlatego, choć mają miejsce prezentacje

[29]Por. KPK, kan. 27: „zwyczaj jest najlepszą interpretacją ustaw" i kan. 28: „(. . .) ustawa nie odwołuje zwyczajów stuletnich lub niepamiętnych, ani też ustawa powszechna nie odwołuje zwyczajów partykularnych" (kanon zaznacza, że chodzi o zwyczaj „czy to przeciwny prawu, czy obok niego", *praeter legem*).

[30]Bezpośrednia transmisja dźwięku (i obrazu) na odległość może odegrać jakąś rolę w tworzeniu wspólnoty osób modlących się, lecz jest to rola pomocnicza. Polem doświadczeń w tym zakresie są transmisje wydarzeń religijnych w środkach masowego przekazu.

[31]W każdej sytuacji potrzeba rozwagi, aby tego, co święte nie zdegradować,

śpiewów religijnych, nie ma wątpliwości, że należą one do dziedziny innej niż ta, którą zwykło się nazywać w ścisłym sensie śpiewem nabożnym[32].

Pan, moja moc i pieśń

Konsekwencją pochodzenia od Boga i związku z pobożnością jest charakterystyczne nacechowanie śpiewu religijnego siłą i mocą. Tradycja zachowała sposób śpiewania, polegający na tym, że śpiewający się nie oszczędza. Używa pełnego głosu, takiego jaki otrzymał od Boga, bez manipulowania nim, by osiągnąć taki czy inny „efekt", i bez małodusznego „dozowania" swojego zaangażowania. Można powiedzieć, że śpiewając, nie przeznacza żadnej części swoich sił na cokolwiek innego niż śpiew (na przykład na upewnianie się, jak jest odbierany przez innych). Rodzi to niepowtarzalną szczerość porozumienia między człowiekiem a Bogiem, a także szczerość porozumienia między ludźmi, którzy tego ducha i to podejście podzielają. Rysu mocy i szczerości nabiera też sam śpiew[33].

Siła śpiewu łączy się z hojnością i ofiarnością ze strony śpiewającego. Lecz w pierwszej kolejności są one atrybutami Bożymi. „Wszystko przekazał mi Ojciec mój" (Mt 11, 27); „Nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego" (J 15, 15); „Za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie" (J 17, 19). Wyrażona w tych wersetach hojna ofiarność samego Boga tkwi u źródeł ofiarności, jaka staje się

używając instrumentalnie do celów innych niż uświęcenie – ani wprost, ani pośrednio, jako ludzki środek nacisku na tych, którzy nie wyznają wiary.

[32]Sprawy tej dotyczy odrębna dyskusja na temat publicznych prezentacji muzyki liturgicznej (np. chorału gregoriańskiego), które przybierają formę koncertu. Niektóre okoliczności zdają się być uzasadnieniem takich przedsięwzięć (przychodzą na myśl śpiewy bizantyńskie, wykonane przez greckiego mnicha o. Spirydona podczas Festiwalu Muzyki Dawnej w Jarosławiu w r. 2002). Tym niemniej trudno się oprzeć wrażeniu, że wydarzenia takie z natury rzeczy mają charakter wyjątku.

Omówienie w dalszym ciągu artykułu wzajemnych relacji śpiewu nabożnego i zjawisk we współczesnej kulturze szerzej naświetli przyczyny dzisiejszych kłopotów ze współistnieniem sfery religijnej i świeckiej.

[33] „Szczerość" w jednym ze swoich znaczeń (zachowanym m.in. w wyrażeniu „szczere złoto") posiada sens 'braku obcej domieszki', bliski dzisiejszej 'jednoznaczności'. To, co w ten sposób jest szczere, jest też i mocne. Por. Ps 12, 7: „Słowa Pańskie to słowa szczere, wypróbowane srebro, bez domieszki ziemi, siedmiokroć czyszczone".

cechą wierzących. Mocny i szczery śpiew jest jednym z jej przejawów.

Siła i szczerość wyrazu pobożności opiera się na mocy Boga, której użył on dla wybawienia potrzebującego, nie mającego znikąd pomocy. Śpiew z całego serca i pełnym głosem jest reakcją ubogiego na to, że Bóg użył swojej potęgi, aby wybawić go od silniejszych wrogów. Moc pochodzi od Boga, śpiew za nią dziękuje i ją wyraża[34]. Tego rodzaju współobecność mocy i śpiewu jest charakterystyczna dla *Księgi Psalmów*. Przykłady są tak liczne, że można mówić o regule[35].

Pełny i donośny głos ma w religii opartej na objawionym słowie wymiar głoszenia, rozgłaszania Słowa Bożego. Także tutaj wzorcem pozostają psalmy, gdzie śpiew i głoszenie występują często razem i w powiązaniu ze sobą[36]. Z kaznodziejskim charyzmatem można więc wiązać opisywany przez świadków zwyczaj św. Dominika, który po nocach spędzonych na modlitwie „stawał na modlitwie porannej obchodząc obie części chóru, napominając i pobudzając braci, aby głośno i pobożnie śpiewali"[37].

[34] J. Ratzinger wskazuje na pieśń Izraelitów po przejściu Morza Czerwonego (Wj 15, 1–21) jako na „pierwszą wzmiankę o śpiewie w Biblii", gdy Izrael „w swej bezradności w przejmujący sposób doświadczył wybawiającej mocy Boga". Według tegoż autora „dla Izraela wybawienie z Morza Sitowia pozostało na zawsze główną inspiracją pieśni wychwalającej Boga". Apokalipsa (15, 2–3) rozwija ten wątek objawiając, że „pieśń Mojżesza, sługi Bożego" (...) „staje się teraz pieśnią Baranka". J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 123–124.

[35] Oto tylko najbardziej wyraziste świadectwa (wyrazy odnoszące się do mocy wyróżniono wytłuszczeniem, a dotyczące śpiewu i muzyki kursywą): „Powstań, Panie, w swej 'potędze', będziemy *śpiewać* i 'moc' Twoją sławić" (Ps 21, 14); „Serce moje jest 'mocne', Boże, 'mocne' serce moje; *zaśpiewam* i *zagram*" (Ps 57, 8); „A ja *opiewać* będę Twą potęgę' i rankiem będę się weselić z Twojej łaskawości, bo stałeś się dla mnie 'warownią' i ucieczką w dniu mego ucisku. Będę *śpiewał* Tobie, 'Mocy' moja, bo Ty, o Boże, jesteś moją 'warownią', mój łaskawy Boże" (Ps 57, 17–18); „Z powodu wielkiej Twej 'mocy' muszą Ci schlebiać Twoi wrogowie. Niechaj cała ziemia Cię wielbi i niechaj *śpiewa* Tobie, niech imię Twoje *opiewa*!" (Ps 66, 3b–4); „*Śpiewajcie* Bogu, królestwa ziemi, *zagrajcie* Panu, który przemierza niebo, niebo odwieczne. Oto wydał głos swój, głos 'potężny': Uznajcie 'moc' Bożą! Jego majestat jest nad Izraelem, a Jego 'potęga' w obłokach" (Ps 68, 33–35); „Ja zaś będę się radował na wieki, *zaśpiewam* Bogu Jakuba. I połamię cały 'róg' niegodziwych, a 'róg' sprawiedliwego się wzniesie" (Ps 75, 10–11); „Radośnie *śpiewajcie* Bogu, naszej 'Mocy', wykrzykujcie Bogu Jakuba! (Ps 81, 2) „Pan, moja 'moc i *pieśń*, stał się moim Zbawcą" (Ps 118, 14).

[36] „Psalm *śpiewajcie* Panu, co mieszka na Syjonie, pośród narodów 'głoście Jego dzieła" (Ps 9, 12); „*Śpiewajcie* Panu, błogosławcie Jego imię, z dnia na dzień 'głoście' Jego zbawienie!" (Ps 96, 2); „Sławcie Pana, wzywajcie Jego imienia, 'głoście' dzieła Jego wśród narodów! *Śpiewajcie* i *grajcie* Mu, 'rozpowiadajcie' wszystkie Jego cuda" (Ps 105, 1–2).

[37] *Et nihilominus stabat in matutinis circumeundo utramque partem chori, momendo et sollicitando eos, ut alte et devote cantarent*, Acta canonizationis S. Do-

Ten, który głosi Słowo Boże, najpierw musi napełnić nim samego siebie, aby stać się zdolnym do przekazania go innym. Śpiew pełnym głosem to wyraża: śpiewak napełnia dźwiękiem najpierw siebie samego, a dopiero potem swoje otoczenie – podobnie jak w kaznodziejstwie. W tym tkwi, być może, różnica między użyciem pełnego głosu a śpiewem z dodatkiem agresji. W tym drugim wypadku śpiewak nie dba o napełnienie siebie, lecz „wyrzuca z siebie dźwięk", nie karmiąc się sam tym, co śpiewa, a tylko posługując się tym w jakimś ubocznym celu.

Różnica pomiędzy p e ł n i ą głosu a o b e c n o ś c i ą w nim agresji tylko z pozoru jest subtelna, w gruncie rzeczy jest diametralna. Domieszka agresji oznacza siłę, lecz nie tę, której źródłem jest tęsknota za Bogiem, ale tę, którą jeden człowiek wywiera na drugim. Różne mogą być tego motywy: chęć wyróżnienia się, okazania się silnym, znaczącym w oczach bliźnich, cele związane z przemocą lub jeszcze inne.

Źródłem i Wzorem dla śpiewu nabożnego – podobnie jak w przypadku ofiarności – jest moc i potęga Boża, gdyż ona nadaje specyfikę także sile religijnego śpiewu. *Księga Mądrości* w taki sposób charakteryzuje Bożą potęgę:

> Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy (Mdr 11, 23).
>
> Podstawą Twojej sprawiedliwości jest Twoja potęga, wszechwładza Twa sprawia, że wszystko oszczędzasz. (. . .) Potęgą władasz, a sądzisz łagodnie i rządzisz nami z wielką oględnością, bo do Ciebie należy moc, gdy zechcesz. (Mdr 12, 16.18).

Według tego Wzoru, śpiewak tradycyjny śpiewa pełnym głosem nie po to, aby zademonstrować swoją siłę. Bóg nie potrzebuje udowadniać swojej siły – nie mają takiej potrzeby także Jego naśladowcy i czciciele. Moc, która pochodzi z Bożego źródła i upodabnia się do Jego mocy, jest prawdziwa, a jednocześnie nie brak jej łagodności[38]. Jest to możliwe dlatego, że cała jest przyjmowaniem, a nie kreacją.

---

minici, [w:] *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. 16, Romae 1935, s. 156. Także J. Ratzinger pisząc o związku muzyki liturgicznej z Bożym działaniem i słowem, mówi że „taka muzyka jest wyższą formą przepowiadania", *Duch liturgii*, s. 134.

[38] *List św. Jakuba*, nowotestamentalny odpowiednik ksiąg mądrościowych, także zawiera świadectwo powiązania siły pochodzącej od Boga z łagodnością: „Przyjmijcie w duchu łagodności zaszczepione w was słowo, które ma moc zbawić dusze wasze" (Jk 1, 21).

Posługiwanie się siłą „dla efektu" jest bardziej dowodem maskowanej słabości. Taka postawa właściwa jest tylko stworzeniom, Bogu jest obca i z pobożnością nie ma nic wspólnego.

Siła i szczerość śpiewu nabożnego sprawiają, że śpiewak lub śpiewacy stają się narażeni na wyśmianie. Włożyć w śpiew całe swoje serce, oznacza odsłonić się. To zaś pociąga za sobą ryzyko zranienia na skutek ataku z zewnątrz. Poznał smak takiego ataku król Dawid po tym, jak tańczył przed Arką Przymierza. Płynący z pobożności, szczery i pełen zapału taniec przed Panem naraził go na wzgardę i krytykę ze strony własnej żony Mikal[39]. Chociaż w tamtym wypadku nie chodziło o śpiew, istnieje pełne podobieństwo między tą sytuacją a gorliwym pobożnym śpiewem, obecnym w naszej tradycji. Podobne jest ryzyko wyśmiania, do którego niejednokrotnie dochodzi.

Król Dawid, także jako psalmista, i w ślad za nim wielu śpiewaków z wielu pokoleń, mimo iż byli świadomi opisywanego ryzyka, podejmowali je, gdyż przynaglenie do chwalenia Boga całym sercem było silniejsze niż ziemskie zagrożenie. Zdarza się jednak, gdy motywacja jest słabsza, że „argument śmiechu" przeważa i przyczynia się do rezygnacji z wyrażania pobożności śpiewem, zawsze ze szkodą dla Kościoła, często także ze szkodą dla kultury, czasem poszczególnych środowisk, a czasem całych narodów[40].

Dotychczasowe uwagi skupiały się na wewnętrznych cechach śpiewu nabożnego. Wymagają dopełnienia przez spojrzenie na cechy zewnętrzne, a konkretnie przyjrzenie się układowi treści w tekstach, na przykładzie polskich pieśni.

Cztery etapy modlitwy

Pieśni nabożne w dużym stopniu respektują monastyczny schemat czterech etapów modlitwy *lectio – meditatio – oratio – contemplatio*,

[39] Zob. 2 Sm 6, 12–23, 1 Krn 15, 29.

[40] Marcin Bornus-Szczyciński w artykule *Dlaczego Kościół przestaje śpiewać?* tak pisał o śpiewie ludowym: „Niestety, śpiew ten został w ostatnich kilkudziesięciu latach kompletnie zdezawuowany. Bynajmniej nie tylko w kościele. W powszechnym mniemaniu wydaje się po prostu śpiewem prymitywnym, niegodnym zajmowania poczesnego miejsca w sprawach tak ważnych jak liturgia. Tymczasem to właśnie w tym śpiewie przechowało się najwięcej elementów tradycyjnego liturgicznego śpiewu jednogłosowego. Właśnie w tej chwili, bardzo szybko odchodzi w niepamięć ów powszechnie wyśmiewany śpiew starszych kobiet w kościele", „Więź", 3 (1999), s. 26.

z których każdy kolejny wyrasta z poprzedniego[41]. Aby się o tym przekonać, wystarczy uważnie przyjrzeć się tekstom, najlepiej korzystając z pełnych wersji, zawierających komplet zwrotek.

Lectio oznacza zebranie[42], przywołanie, z możliwie wielką uwagą i pilnością, kolejnych wydarzeń mówiących o Bogu i będących Jego dziełem. Oznacza dokładne przypomnienie ich sobie według tego, jak opowiada o nich Pismo Święte bądź Tradycja. Ten etap dostarcza modlitwie treści, na bazie których następuje cały dalszy jej rozwój. Niektóre pieśni w sposób szczególny rozwijają etap *lectio*. Należy do nich pieśń wielkopostna *Ogrodzie oliwny*, zwłaszcza w pełnej 39–zwrotkowej wersji, która krok po kroku przywołuje kolejne wydarzenia Męki Pańskiej, przekazane przez ewangelie. Podobnie jest w pieśni *Rozmyślajmy dziś wierni chrześcijanie*, a także *Jezus Chrystus Bóg-Człowiek*[43], przypomnianej przez zespół *Bornus Consort* na płycie *Media Vita*. Należą tu także pieśni adwentowe poświęcone Zwiastowaniu NMP: *Archanioł Boży Gabryjel* i *Po upadku człowieka grzesznego*. Wszystkie one rozwijają etap *lectio*, choć zawierają także elementy etapów następnych.

Meditatio jest rozważeniem przywołanych podczas *lectio* treści. Oznacza położenie ich niejako na wadze umysłu, aby na ile to możliwe pojął i przyswoił sobie znaczenie rozważanych słów i zdarzeń. W ten sposób stają się one częścią własnego myślenia i postrzegania tego, kto się nimi karmi. Medytacja może sięgać do przyczyn i konsekwencji rozważanych zdarzeń bądź okoliczności dokonywania się i sposobów przejawiania Bożych dzieł. Element *meditatio* znajduje się w większości pieśni religijnych. W pewnym sensie już użycie mowy wiązanej, stroficzna budowa i inne środki poetyckie, stanowią narzędzie medytacji, nawet w pieśniach typu *lectio*. Niektóre jednak pieśni na medytacji się koncentrują. Przykładem może być pieśń adwentowa *Hejnał wszyscy zaśpiewajmy*, a spośród wielkopostnych – *Krzyżu święty*. Śpiewana w Adwencie pieśń *Zdrowaś bądź Maryja*, gdzie każda zwrotka rozpoczyna się od kolejnych słów *Pozdrowienia Anielskiego*, jest ciekawym połączeniem *meditatio* z etapem następnym.

[41] Na temat czterech etapów zob. *Lectio divina. Boże czytanie*. Seria *Z tradycji mniszej*, t. 2, Kraków 1991.

[42] Pierwotnym sensem łacińskiego *lego* („czytać") jest 'zbierać'. Por. *col-lego*, *collectio*.

[43] Jest to szesnastowieczna wersja najstarszej polskiej pieśni pasyjnej, pochodząca z Kancjonału Walentego z Brzozowa z r. 1554. Przedruk [w:] *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*. Zebrał i opracował Mirosław Korolko, t. 1 *Teksty i komentarze*, t. 2 *Opracowanie muzyczne*, Warszawa 1977.

Oratio, czyli bezpośrednie zwrócenie się do Boga (lub do pośrednika jeśli pieśń jest do niego skierowana), rodzi się z etapów poprzednich. Także w tym wypadku można znaleźć pieśni, w których ten etap dominuje. W Adwencie, obok pieśni wspomnianej wyżej, należy do nich *Boże wieczny, Boże żywy*, a w Wielkim Poście *Witam Cię witam Przenajświętsze Ciało*, by pozostać przy dwóch wymienianych wcześniej okresach liturgicznych.

To, co rodzi się z natchnienia Ducha Świętego – Ożywiciela, jest żywe. Składniki żywego organizmu nie mogą pozostawać we wzajemnej izolacji. Dlatego w pieśniach cztery etapy modlitwy nigdy nie występują w oderwaniu od siebie nawzajem. Przeciwnie, łączą się ze sobą i przenikają (dotyczy to zresztą także innych modlitw). Jeden może dominować, jak we wskazanych przykładach, ale pozostałe zawsze również są obecne. Charakterystyczne dla pieśni jest to, że bardzo często *oratio* pojawia się na koniec jako zwieńczenie, do którego prowadzą poprzedzające ją *lectio* lub *meditatio*. Przykładów jest bardzo wiele. Pieśń *Archanioł Boży Gabryjel* od dziewiątej zwrotki (od słów „O Aniele Gabryjelu") jest prośbą, do której prowadzą *lectio* i *meditatio* zwrotek poprzednich. W pieśni *Po upadku człowieka grzesznego* dwie ostatnie zwrotki stanowią *oratio*, w naturalny sposób wynikającą z poprzedzającej całości. Znajduje to wyraz w odwołaniu się do zdarzeń rozważonych wcześniej: „O Panno, gdyżeś takowej mocy/ wołamy k'Tobie we dnie i w nocy (. . .)". Krótką modlitwą zwróconą do Matki Bożej są ostatnie słowa pieśni *Krzyżu święty nade wszystko* (w zwrotce szesnastej), która począwszy od siódmej zwrotki jest medytacją bólu Matki Najświętszej, stojącej pod krzyżem. Do Boga i Chrystusa zwraca się w ostatniej strofie pieśń *Jezus Chrystus Bóg Człowiek*. Inaczej jest w pieśni *Ogrodzie oliwny*, gdzie *oratio* jest zwieńczeniem każdej zwrotki, a nie tylko całej pieśni. Łączą się niejednokrotnie nawzajem nie tylko *oratio* i pozostałe etapy, ale także *lectio* i *meditatio* (np. *Jezu Chryste Panie miły*, *Wisi na krzyżu*).

Pojawia się pytanie: co z ostatnim etapem modlitwy wymienianym w monastycznej tradycji, *contemplatio*? Czy pieśni uwzględniają ten punkt dojścia modlitwy? Etapy modlitwy nazywają rzeczywistość duchową. W niej zaś nie wszystko daje się wskazać palcem, zwłaszcza dalsze etapy życia duchowego. Nie znaczy to, że tych etapów nie ma. Jest miejsce na *contemplatio* w pieśniach, tak jak w całej pobożności. Pieśni stanowią żywy organizm nie tylko same w sobie, ale także w zespoleniu z resztą życia wierzących. Miejsce na *contemplatio* jest więc w milczeniu, które następuje po pieśni, ale i w całym życiu mo-

dlącego się człowieka[44]. Gdyby śpiewanie pieśni nie posiadało silnych więzi z życiem i nie znajdowało w nim swego przedłużenia, utraciłoby swoją tożsamość.

Warto zwrócić uwagę na to, że współistnienie czterech etapów modlitwy ma swoje źródło już w Piśmie Świętym, co jest szczególnie widoczne w psalmach. Cały Psałterz jest przeniknięty *oratio*. Ona stanowi jego dominantę i jest cechą określającą jego relację względem innych ksiąg Starego Testamentu. Nie brakuje wszakże psalmów z przewagą medytacji (np. w nurcie sapiencjalnym, lecz nie tylko). Znajdujemy też psalmy typu *lectio*, będące zebraniem i przypomnieniem wydarzeń historii zbawienia (Ps 78; 89; 99; 105; 106)[45].

Ut fidelium voces resonare possint

Przyjrzawszy się układowi treści w pieśniach, łatwiej zrozumieć miejsce, jakie przyznaje religijnemu śpiewowi ludu (*cantus popularis religiosus*) Rozdział VI *De musica sacra* Konstytucji o Świętej Liturgii ostatniego soboru.

Rozdział ten stanowi mały traktat o świętej muzyce[46], niezwykle zwarty i logiczny w treści i układzie. Rzuca kluczowe światło także na zagadnienie śpiewu nabożnego, włączając go w swą całościową wizję. Nie jest zadaniem tego artykułu szczegółowa analiza tej wizji, ale zbyt wielki jest jej wkład w rozumienie śpiewu, aby można od niej całkiem abstrahować.

Rozdział rozpoczyna się wprowadzeniem pojęcia „tradycji muzycznej całego Kościoła", nazwanej „skarbcem nieocenionej wartości"[47]. Sobór poleca go zachowywać i wspierać[48]. Tym samym, wszystkie rodzaje śpiewu, jakie następnie wymienia: śpiew gregoriański, po-

[44]Niektórzy autorzy ostatni etap określają jako *contemplatio et actio*. Por. Ludwik Mycielski OSB, *Jak czytać Pismo Święte?*, Kraków 2003.

[45]Elementy *lectio* zawiera także psalm 135, a psalm 136 łączy je z refrenem, rozważającym wieczne miłosierdzie Pana. Swoistą *lectio* dzieła stworzenia jest psalm 104 i na swój sposób psalmy 147 i 148.

[46]Choć w języku polskim wyrażenie „święta muzyka" na ogół nie jest używane, warto pamiętać, że w oryginale zarówno muzykę w Rozdziale VI, jak liturgię w całej Konstytucji określa ten sam przymiotnik *sacra*, który w odniesieniu do muzyki tłumaczony jest najczęściej jako „sakralna" lub „kościelna".

[47]*Konstytucja o Świętej Liturgii*, pkt 112. Mając na uwadze oddanie precyzji oryginału, nie zawsze idziemy za wydanymi polskimi tłumaczeniami, niektóre fragmenty *Konstytucji* przytaczając we własnym przekładzie.

[48]tamże, pkt 114.

lifonia[49] i religijny śpiew ludu[50], włączone zostały do jednej organicznej całości nazwanej muzyczną tradycją i skarbcem Kościoła.

Jest to równoznaczne z ustanowieniem pierwszego kryterium oceny wartości śpiewów religijnych, jakim jest łączność z muzyczną tradycją Kościoła. Drugim kryterium, pośrednio obecnym w tekście, jest *vera ars*, czyli spełnianie rygorów „prawdziwej sztuki", to znaczy kompetencji i umiejętności[51]. Przeczy to funkcjonującemu dość szeroko przekonaniu, jakoby liturgia ze swej natury dopuszczała tandetę. Trzecim kryterium jest respektowanie celu muzyki kościelnej, „którym jest chwała Boża i uświęcenie wiernych"[52].

O pierwszym i drugim kryterium w zastosowaniu do śpiewu nabożnego powiemy niżej. Trzeciemu kryterium, czyli skierowaniu ku właściwemu celowi, czyni zadość tekst i intencja śpiewu. O obu tych elementach już mówiliśmy. Ilekroć śpiewający w jakikolwiek sposób „dzielą się" z Panem Bogiem Jego chwałą, przyciągając uwagę zgromadzonych ku sobie kosztem celebrowanych Tajemnic, to kryterium zostaje naruszone.

Muzyczna tradycja góruje nad innymi sztukami dzięki temu, że staje się częścią liturgii, co z kolei zawdzięcza temu, że złączona jest ze słowami[53]. Lecz także muzyka sama z siebie wnosi do czynności liturgicznych swój specyficzny wkład. Konstytucja ujmuje go w trzech punktach: 1. serdeczniejsze wyrażanie modlitwy[54], 2. wspieranie jedności duchowej wiernych[55], 3. nadawanie obrzędom świętym bardziej uroczystego charakteru[56]. Widać, że kolejność tych elementów odpowiada ich wadze: wnoszenie pewnego niewyrażalnego słowami elementu (*suavius*) do wyrazu modlitwy pociąga za sobą większe zjednoczenie duchowe wiernych, a to z kolei sprzyja ujawnianiu się uroczystego

[49] tamże, pkt 116–117.

[50] tamże, pkt 118. Por. przypis 2.

[51] *Ecclesia autem omnes verae artis formas, debitis praeditas dotibus, probat easque in cultum divinum admittit,* Konstytucja, pkt 112.

[52] tamże.

[53] tamże.

[54] *orationem suavius exprimens*, tamże. Przymiotnik *suavis*, od którego pochodzi przysłówek w stopniu wyższym *suavius*, posiada znaczenia: 1. przyjemny, miły; 2. słodki; 3. łagodny, dobrotliwy, łaskawy (za: A. Jougan, *Słownik łaciny kościelnej*, wyd. 3, Poznań – Warszawa – Lublin, [b.r.]). Tłumaczenie „serdeczniej" (tak w obu polskich przekładach dokumentów Soboru) jest więc przybliżone, choć wydaje się uprawnione. Można rozumieć, że modlitwa wyrażana śpiewem jest „milsza" samemu Bogu, przez to, że dzięki śpiewowi jest serdeczniejsza.

[55] *unanimitatem fovens*, *Konstytucja o Świętej Liturgii*, pkt 112. Wyrażenie „jedność duchowa" lepiej oddaje sens słowa *unanimitas* niż „jednomyślność".

[56] *ritus sacros maiore locupletans sollemnitate*, tamże.

charakteru liturgicznego zgromadzenia.

Warto zwrócić uwagę na to, że trzy rodzaje śpiewu: chorał gregoriański, śpiew ludowy i polifonia, korespondują odpowiednio z trzema wymienionymi przez sobór elementami, wnoszonymi przez muzykę. Śpiew gregoriański, mianowicie, szczególnie odpowiada serdeczniejszemu wyrażaniu modlitwy, religijny śpiew ludu – sprzyjaniu jedności duchowej wiernych, a polifonia – wzbogacaniu obrzędów w uroczysty charakter. Przypisanie to nie rządzi się, rzecz jasna, zasadą wyłączności. Chodzi o wskazanie na pewną predylekcję danego rodzaju śpiewu do wzmacniania konkretnego elementu. Wolno ufać, że ta obserwacja nie sprzeciwia się intencjom Autorów dokumentu.

Rozdział VI zawiera pokrewną sugestię dotyczą wzajemnych związków wymienionych trzech rodzajów śpiewu. Zawarta jest ona w określeniu miejsca śpiewu gregoriańskiego względem pozostałych: „Śpiew gregoriański Kościół uznaje za własny śpiew liturgii rzymskiej. Dlatego w czynnościach liturgicznych powinien on otrzymać pierwsze miejsce wśród innych równorzędnych rodzajów śpiewu”[57]. Określając jako „pierwsze” miejsce, które winien otrzymać śpiew gregoriański, w oryginale nie użyto słowa *primum* ani *priorem*, lecz *principem*. W odróżnieniu od pierwszych dwóch wyrazów, które oznaczają prostą kolejność bądź wyższość, przymiotnik *prinicipem* wyraża także głębszą i silniejszą relację między chorałem a polifonią i śpiewem ludu. *Principem* odsyła bowiem do *principium*, a więc terminu, posiadającego nawarstwiony przez wieki refleksji teologicznej sens początku, źródła czy też tego, z czego coś innego się rodzi[58]. Użycie zatem przez sobór w tym kontekście przymiotnika *princeps* pozwala dopatrywać się relacji wywodzenia się czy też pochodzenia pomiędzy z jednej strony chorałem, a z drugiej strony polifonią i śpiewem ludowym.

Pobieżna nawet znajomość skarbca polskich śpiewów religijnych pozwala potwierdzić tę intuicję. Znajdujemy bowiem pośród polskich pieśni przykłady wielu takich, których melodia jest bądź zaczerpnięta z szeroko rozumianego chorału[59], bądź nim zainspirowana. *O Zbawcza Hostio*, *Sław języku tajemnicę*, *Zbliżam się w pokorze*, to tylko najbardziej znane polskie tłumaczenia hymnów łacińskich, powtarzające

[57] *Ecclesia cantum gregorianum agnoscit ut liturgiae romanae proprium: qui ideo in actionibus liturgicis, ceteris paribus, principem locum obtineat.* tamże, pkt 116.

[58] Podstawowym kontekstem jest waga i znaczenie terminu *principium* w teologii Trójcy Świętej.

[59] A więc obejmującego także hymny i sekwencje. To doprecyzowanie zawdzięczam p. Bartoszowi Izbickiemu.

dosłownie melodię oryginału. Stały się one, jak wiadomo, powszechnie śpiewanymi pieśniami eucharystycznymi. Pieśń *Głos wdzięczny z nieba wychodzi* jest muzycznym cytatem nieszpornego hymnu adwentowego *Creator alme siderum*. Przykładem mniej dosłownej zależności jest pieśń *Gwiazdo morza głębokiego*, której melodia jest muzycznym przetworzeniem hymnu *Ave maris stella*, podczas gdy słowa są poetyckim tłumaczeniem oryginału łacińskiego. Te i inne liczne przykłady potwierdzają, że relację między szeroko rozumianym śpiewem gregoriańskim a pieśniami w języku narodowym można porównać do relacji między źródłem a rzeką. Z jednej strony wiadomo, że są czymś wzajemnie różnym, lecz z drugiej strony trudno wskazać dokładną granicę, gdzie kończy się jedno, a zaczyna drugie. W przypadku wspomnianych *Ave maris stella* i *Gwiazdo morza głębokiego* nasuwa się porównanie do relacji pomiędzy matką a córką. Zgadza się to z soborową sugestią: łaciński hymn stał się *principium* dla powstałej na gruncie polskim pieśni. Bliskie pokrewieństwo śpiewu ludowego i chorału potwierdza fakt, że w odchodzącym już pokoleniu wiejskich kantorów, pamiętających czasy liturgii łacińskiej, normą była praktyczna znajomość sporej części łacińskiego repertuaru gregoriańskiego. Śpiewając go, z całą naturalnością wkładali weń to samo zaangażowanie, z jakim śpiewali pieśni polskie[60]. Jeżeli chodzi o polifonię, nie jest tajemnicą, że w gregoriańskiej glebie głęboko tkwią korzeniami najlepsze utwory wielogłosowe, jakie zna kościelna tradycja.

Otwierając w ten sposób drogę do rozumienia muzyki kościelnej jako jednej organicznej całości, sobór precyzuje, że religijny śpiew ludu „winien być umiejętnie wspierany, tak, aby głosy wiernych mogły rozbrzmiewać podczas nabożeństw, a nawet w czynnościach liturgicznych, stosownie do zasad i przepisów rubryk”[61]. To kapitalne normatywne stwierdzenie przyznaje, że śpiew ludowy żyje na gruncie nabożeństw (*in piis sacrisque exercitiis*), ale jednocześnie otwiera mu drogę do tego, by stał się częścią działań ściśle liturgicznych (*in ipsis*

[60] Okazuje się, że dowody ścisłego pokrewieństwa przynosi także materia czysto muzyczna: W ludowych pieśniach, śpiewanych przez Adama Struga, ucznia śpiewaka z Mątwicy pod Łomżą, śp. Jana Nasiadki, specjalista od chorału gregoriańskiego Marcin Bornus-Szczyciński odkrył intonacyjną specyfikę poszczególnych *modi* gregoriańskich, przede wszystkim tonów II, III, IV i VI. Spotkania, będące okazją wspólnych śpiewów, miały miejsce w Warszawie w r. 2002.

[61] *Cantus popularis religiosus sollerter foveatur, ita ut in piis sacrisque exercitiis et in ipsis liturgicis actionibus, iuxta normas et praecepta rubricarum, fidelium voces resonare possint*, pkt 118.

liturgicis actionibus). W obu rodzajach modlitw należy postępować tak, aby – jak pisze sobór – *fidelium voces resonare possint*, „głosy wiernych mogły rozbrzmiewać". Słychać w tym wezwaniu podobną troskę o Bożą chwałę, jaka brzmi w zachętach Księgi Psalmów do chwalenia Pana pełnym głosem i z całego serca. Znamienne, że sobór nie posłużył się w tym miejscu swoim preferowanym terminem *actuosa participatio*, który sam z siebie nie zmusza do rozumienia zewnętrznego i materialnego[62], ale dokładnie precyzuje, że chodzi o to, aby „głosy wiernych" (*fidelium voces*) mogły „rozbrzmiewać" (*resonare*).

Na koniec sobór wzywa muzyków, aby „uważali się za powołanych do uprawiania muzyki kościelnej i do powiększania jej skarbca"[63]. Wobec braku uszczegółowień wolno rozumieć, że śpiew ludu również jest tym wskazaniem objęty. Na uwagę zasługuje powrót w ostatnim punkcie określenia „skarbiec", obecnego od początku. Można z tego wyciągnąć dość istotne wnioski. Skarbiec to miejsce, w którym znajdują się skarby. Skarb zaś to rzeczywistość, której wartość nie przemija – w przeciwnym bowiem razie nie byłaby zaliczona do skarbów. Tym bardziej, że chodzi o skarbiec, jak mówi sobór, „nieocenionej wartości". To uświadamia, jak wielkie zadanie powierza sobór muzykom. Są wezwani do tworzenia śpiewów mających wartość tak wielką, aby mogły wzbogacić bezcenny skarbiec. Łatwo dojść do wniosku, że niezbędnym warunkiem realizacji tego wskazania jest dogłębna znajomość tego, co już się w skarbcu znajduje. Stąd muzycy mają się uważać za powołanych nie tylko do „powiększania" (*augendum*) skarbca muzyki świętej, lecz jeszcze przedtem do jej „pielęgnowania" (*colendam*[64]). Tylko bowiem praktyczne i głębokie zaznajomienie się z tym, co już zasłużyło na miano skarbu, może dostarczyć kryteriów pozwalających na tworzenie kolejnych skarbów, czyli dzieł wartościowych na tyle, aby mogły dołączyć do wcześniejszych. Z całą pewnością zatem powodem soborowej zachęty nie jest ubóstwo skarbca kościelnych śpiewów ani też zagrożenie jego „dezaktualizacją". Przeciwnie, jest nim raczej chęć dodania odwagi współczesnym muzykom, by uwierzyli że „napojeni duchem chrześcijańskim", uprawiając muzykę

[62] Zob. tamże, pkty 14, 19, 27, 30, 114, 121, 124. Dopowiedzenie w punkcie 19 świadczy, że może istnieć czynne uczestnictwo, które nie jest zewnętrznie dostrzegalne.

[63] *Sentiant musicae artifices, spiritu christiano imbuti, s. ad Musicam sacram colendam et ad thesaurum eius augendum esse vocatos.* tamże, pkt 121.

[64] Dosłownie: 'uprawiania'. Por. tamże, pkt 121.

kościelną[65], będą w stanie dodać do skarbów odziedziczonych takie, które powstały w naszych czasach. Przy czym chodzi tu o wzbogacenie trwałe, nie zaś takie, które zdewaluuje się po upływie jednego sezonu lub kilku.

W ten sposób może zostać spełnione kryterium „prawdziwej sztuki", *verae artis*, o którym była mowa wyżej. Kompetencja, umiejętność czy też maestria, o których mówi słowo *ars*, odnosić się może do melodii, słów lub samego śpiewu. Jak wielka musi być umiejętność kompozytorska, uprzytamnia rozważenie, że śpiew – u źródeł którego są dar i natchnienie Ducha Świętego – stanowi narzędzie przybliżania się do największych Tajemnic Wiary. Nie jest możliwe, aby temu wyzwaniu mogła sprostać inwencja jednego człowieka czy nawet jednego pokolenia. W tym punkcie spotykają się kryterium *verae artis* i łączności z tradycją. Dlatego umiejętności kompozytorskie w dziedzinie *musica sacra* uwarunkowane są – oprócz talentu – głębokim wsłuchaniem się przez muzyka w tradycję Kościoła, tak, by stała się częścią jego wewnętrznego świata. Przykładem nabożeństwa, które na trwałe zasiliło skarbiec polskiej muzyki kościelnej dzięki zakorzenieniu w poprzedzającej je tradycji, są „Gorzkie Żale". Po raz pierwszy odprawione w Warszawie w roku 1707, swoje szybkie i trwałe upowszechnienie w całej Polsce zawdzięczają m.in. nawiązywaniu zarówno słów, jak melodii do wielu śpiewów znanych wcześniej[66]. Z wcześniejszymi współbrzmią także pieśni *Bądźże pozdrowiona, Hostyjo żywa*, *Upadnij na kolana* czy *O mój Jezu w Hostii skryty*[67]. Ich stałe zadomowienie się w zbiorze polskich pieśni potwierdza oczywistą, zdawałoby się, zasadę, że jedność z całością tradycji mogą stanowić tylko te dzieła, które z niej wyrastają. Jednocześnie, właśnie dzięki swojemu silnemu zakorzenieniu w podłożu tradycji wymienione pieśni noszą na sobie znamiona jej jakości.

To samo dotyczy szaty językowej. Ona również włączona jest w nurt tradycji, która wyznacza poziom sztuki poetyckiej. Niezastosowanie się do tego kryterium rodzi teksty kalekie bądź płytkie, na co przykładów nie brak.

Jeśli chodzi o sztukę śpiewaczą, kłopot jest największy. Na tle rozejścia się kultury i religii, o czym będzie mowa niżej[68], oficjalny

[65] Por. tamże.

[66] Powstanie i źródła „Gorzkich Żali" przybliżył Jan Gołaski w artykule „Snopek mirry. O Gorzkich Żalach", [w:] „Ruah", 10 (2000), s. 23–24.

[67] Powstały one kolejno: w drugiej połowie w. XIX, w pierwszej i w drugiej połowie w. XX.

[68] Zob. następny punkt artykułu.

nurt edukacji muzycznej, mając na uwadze cele nie związane z kultem religijnym, wykształcił model głosu nie przystający do nabożeństwa czy liturgii, głównie ze względu na jego nienaturalność i tendencję do skupiania uwagi na sobie i na śpiewaku[69].

Mimo to, *ars* śpiewacza, która modlitwę nie tylko toleruje, ale z nią współdziała, nie zanikła. Przechowali ją kantorzy na terenach wiejskich. Ponieważ Opatrzność rozdaje zdolności hojnie i według własnego uznania, nie stosując się do ludzkich pojęć i kierunków inwestowania, także wśród wiejskich kantorów nie zabrakło prawdziwych talentów. Nie ma żadnego powodu, by ich śpiewu – będącego zarazem szczerą modlitwą – nie zaliczyć do tzw. sztuki wysokiej, o ile ta kategoria ma mieć sens i walor. Piszący te słowa słyszał takich śpiewaków, tkwiących w nurcie żywej polskiej tradycji, zna osoby, które kontaktu z ich śpiewem miały o wiele więcej. Spełnia on wszelkie kryteria prawdziwej sztuki, związku z tradycją, respektowania celu, którym jest chwała Boża i uświęcenie. A jednocześnie jest niemal doskonale nieobecny w oficjalnej kulturze, co więcej, wydaje się nieznany także na terenie kultury religijnej. Dlaczego? To jedno z pytań, które zmusza do refleksji nad ścieżkami naszej kultury w dawniejszej i nie tak dawnej przeszłości.

Źródła i skutki chaosu

Niełatwo zgromadzone w tym artykule refleksje skonfrontować z sytuacją we współczesnej kulturze. Analiza zmian, jakie się dokonują w jej sferze, jest zadaniem ogromnym i nie jest celem tego artykułu. Zbyt silnie jednak wpływają one na sytuację śpiewu nabożnego, aby można było dojść do wskazań praktycznych, bez szkicowego przyjrzenia się niektórym zjawiskom i procesom.

W inspirującej książce *Nowa pieśń dla Pana* Joseph Ratzinger przedstawia syntetyczne spojrzenie na aktualny stan stosunków między wiarą a kulturą. Może ono stanowić dobry punkt wyjścia dla naszych rozważań. Wspominając, że pierwszy kryzys przypadł już na czasy Renesansu i reformacji, Ratzinger pisze, że w dobie Oświecenia dochodzi „do zdecydowanego wyemancypowania się kultury spod

[69] Zdominowanie liturgii przez muzykę operową we Włoszech pod koniec XIX w. było jednym z impulsów przeprowadzenia reformy muzyki kościelnej przez św. Piusa X. Zob. Joseph Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 205.

wpływu wiary", których „drogi się teraz rozchodzą"[70]. Doprowadziło to z biegiem czasu do sytuacji, w której Kościół „był bardzo szybko spychany w coś w rodzaju subkultury, która znalazła się na marginesie wielkiego nurtu kulturowego rozwoju". Współczesnym efektem tego po stronie Kościoła stała się „bezradność w kwestii, jak w dzisiejszym świecie wiara powinna i może wyrazić się kulturowo"[71]. Płaci za ten rozziew także sama kultura, która „od kiedy utraciła swoją religijną podstawę, żyje w znacznej mierze w stanie samozwątpienia"[72].

Dla lepszego zrozumienia warto wskazać parę szczegółowych czynników i przejawów opisanego procesu. Główną przyczyną wydaje się brak proporcji pomiędzy ilością sił, w skali społecznej, poświęcanych z jednej strony zagadnieniom duchowym i moralnym, a z drugiej – materialnym i technicznym. Zachwianie się tej proporcji na korzyść techniki jawi się jako przejaw kierunku, obranego przez cywilizację zachodnią począwszy od renesansu. Od tamtej pory znacząca większość ogólnego wysiłku społecznego skierowana została na dziedzinę materialną. Doprowadziło to stopniowo – od strony pozytywnej – do coraz dalej idących odkryć i wynalazków, których wszyscy jesteśmy beneficjentami. Jednak ta sama cząstka energii społecznej nie może być skierowana jednocześnie w dwóch różnych kierunkach. Przeznaczenie przeważającej części sił wspólnoty ludzkiej na zagadnienia materialne siłą rzeczy szło w parze ze znacznym osłabieniem – w wymiarze społecznym – nakładu pracy i refleksji w dziedzinie duchowej, w tym religijnej. Pojawił się efekt w postaci niedoinwestowania sfery duchowej, który uszedł uwadze cywilizacji zachodniej, pochłoniętej i zafascynowanej kolejnymi odkryciami[73].

Konsekwencją tego stał się opisywany przez Ratzingera chaos kulturowy, będący odbiciem zagubienia duchowego, jakie wynikło z osłabienia zainteresowań duchowych. Imponujące spektrum osiągnięć i wynalazków technicznych nie było i nie jest w stanie samo z tego zagubienia wyprowadzić, będąc owocem zainteresowań i wysił-

[70] Joseph Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 150. Zdaniem Ratzingera do oświecenia „kultura – jak w całej historii, tak też w chrześcijańskiej Europie – wyrastała z korzeni religijnych i nawet w swoich świeckich formach wyrazu była związana z tym podłożem". Całość wywodu mieści się na stronach 150-153.

[71] tamże. s. 151.

[72] tamże, s. 153.

[73] Tego tematu zdaje się dotykać modlitwa, wieńcząca jedno z ostatnich orędzi Jana Pawła II (na Niedzielę Zmartwychwstania 27 marca 2005 r.), z jaką zwrócił się do Zmartwychwstałego Pana: „Spraw, by materialny postęp ludów nigdy nie usunął w cień wartości duchowych, które są duszą ich cywilizacji". Cyt. za: „Tygodnik Powszechny" nr 14 (2005), s. 2.

ków skupionych na wyizolowanej niejako sferze materialnej. Kultura zaś, jako ze swej natury zapełniająca przestrzeń publiczną, stawała się coraz bardziej zależna od dobrodziejstw rozwijającej się cywilizacji technicznej, tak pod względem bazy materialnej, środków wyrazu, jak i wypowiadanych treści. W tej sytuacji rozziew między kulturą a wiarą musiał być coraz większy.

Pozbawiona religijnej podstawy kultura zaczęła pilnie potrzebować substytutu Boga i religijności. Stąd wynikła tendencja do wyszukiwania i kreowania ziemskich obiektów kultu. Powstało pole rozwoju zastępczej religijności, kreującej bóstwa, otaczane zastępczym kultem. Coraz śmielej w rolę przedmiotu kultu zaczął wchodzić sam człowiek, tworząc model, najpierw, natchnionego artysty, a z czasem – gdy środki techniczne na to pozwalały – idola mas[74].

Łagodniejszą, za to bardziej ugruntowaną postacią tej samej tendencji, jest pojmowanie realizacji artystycznych jako „prezentowania się" jednych wobec drugich. Działa tu zasada skupiania uwagi innych na sobie. Niuansem jest, czy prezentowanie dotyczy własnej umiejętności czy po prostu siebie. Generalnie rzecz biorąc, od czasu upowszechnienia się opisywanych przemian, kultura zwykła gromadzić ludzi wokół nich samych i ich wytworów, nie zaś przy tym, co ich przekracza. Wyrazicielem tego stał się „koncert" – nie jako forma muzyczna, lecz jako forma społecznego funkcjonowania muzyki. Sztuka nie zrezygnowała z poszukiwań wykraczających poza codzienność[75]. Próby te jednak coraz częściej ograniczały się do płaszczyzny horyzontalnej, bądź zamykały w niej same struktury życia kulturalnego.

Omawiane procesy doprowadziły bowiem do wytworzenia się utrwalających te tendencje szablonów kulturowych, które upowszechniły się i zawładnęły przestrzenią publiczną. Należą do nich instytucje kulturowe, ale także – albo przede wszystkim – schematy i utarte tropy myślowe (z których instytucje się rodzą), wyrażające rządzący sferą

[74]Ta cecha wykorzenionej duchowo kultury jest szczególnie widoczna dzisiaj, gdy obserwujemy potężne mechanizmy kreowania idoli i równie potężny rynek zbytu już wykreowanych, zapełniany masowo przez adeptów ich kultu. Por. uwagi J. Ratzingera o dzisiejszej muzyce mas, *Nowa pieśń...*, s. 152.

[75]Por. Jan Paweł II, *List do artystów*, pkt 10. W *Liście* tym, utrzymanym w tonie zdecydowanie pozytywnym, przy omawianiu nowożytności nie została pominięta „inna forma humanizmu, którą cechuje nieobecność Boga, a często sprzeciw wobec Boga. Ten klimat prowadził czasem – pisze dalej Papież – do rozejścia się dróg sztuki i wiary, przynajmniej w tym sensie, że wielu artystów okazywało mniejsze zainteresowanie tematami religijnymi", tamże.

publiczną brak proporcji pomiędzy tym, co religijne i duchowe, a tym, co świeckie i materialne. W ten sposób narodziła się, wskazana przez Ratzingera, bezradność w dziedzinie kulturowego wyrażania wiary. Jeszcze większa bezradność towarzyszy kwestii kulturowego wyrażania modlitwy. Modlitwa – ze swej natury najbardziej kulturotwórczy czynnik, jaki zna historia – w nowej sytuacji zaczęła stawać się coraz bardziej wygnańcem współczesnej kultury. Wspomniane szablony nie przewidują bowiem w oficjalnej przestrzeni miejsca na wyraz osobistego kontaktu z Bogiem. Dlatego smak wygnańczego chleba zna każdy wierzący, obdarzony bodaj minimum smaku, który często bierze dziś udział w publicznym wyrażaniu wiary przy pomocy muzyki bądź sztuk plastycznych. Dzisiaj bowiem społeczność, chcąc publicznie wyrażać swoją wiarę i modlitwę, o ile nie jest mocno zakorzeniona w długotrwałej tradycji kulturowej Kościoła – a często już nie jest – skazana jest na posługiwanie się najrozmaitszymi kodami swoistej, jak mówi Ratzinger, „subkultury", doraźnie zapożyczanymi i adaptowanymi na potrzeby kultu[76]. Przypadkowość i degeneracja środków wyrazu[77] powoduje i potęguje kłopoty wierzących z samoidentyfikacją we współczesnym świecie. Za to relacje tych, którzy uczestniczyli w wyrażaniu wiary w innych kręgach kulturowych, gdzie nie doszło do podobnego kryzysu, brzmią dla nas jak opowiadania o wolności, przestrzeni i słońcu w uszach więźnia, trzymanego w ciemnym lochu[78].

Skąd wzięło się owo zastępcze tworzywo muzyczne (i plastyczne), ów płaski język estetyki masowej, coraz mniej chętnie dopuszczający względem siebie jakąkolwiek alternatywę?

[76]Por. uwagi J. Ratzingera o muzyce pop, *Nowa pieśń...*, ss. 152 i zwłaszcza 170–173. Uzasadniając sprzeciw wobec użycia tej muzyki w ewangelizacji, Ratzinger podsumowuje: „Banalizacja wiary nie jest żadną nową inkulturacją, lecz zaprzeczeniem jej kultury i prostytucją uprawianą z antykulturą", tamże, s. 173.

[77]Skrajnym i niesławnym – choć wcale nie marginalnym – przykładem jest opisywane nieraz „sacro-polo", tak w dziedzinie plastycznej, jak muzycznej, będące symbolem i zarazem najpowszechniejszym przykładem współczesnego tryumfu tandety na terenie Kościoła. Znamienne jest jednak, że wielokrotnym utyskiwaniom na jej zalew nie towarzyszy zdolność do praktycznego zaradzenia tej pladze. M.in. to właśnie każe domyślać się, że za tego typu zjawiskami stoją głębokie mechanizmy, których początek sięga daleko w kulturową przeszłość.

[78]Takie wrażenia budzą np. spotkania z Grekami, pielęgnującymi śpiew bizantyński, odbywające się z okazji Festiwalu Muzyki Dawnej w Jarosławiu. Podobnie brzmią opisy muzycznych zwyczajów mnichów koptyjskich, u których gościł Marcin Bornus-Szczyciński. Nie trzeba dodawać, że najczęstszą reakcją więźnia na słyszane rewelacje jest to, że odmawia im sensu, wagi, wiary bądź wszystkich tych rzeczy naraz.

Wiele wskazuje, że dokonało się to na tle procesów dotykających ogólnej wrażliwości na piękno. Wspomniane skierowanie większości sił społecznych na sprawy materialne w konsekwencji oznaczało również pierwszeństwo wygody jako celu dążeń. Było to skuteczne: mnogość wynalazków wszechstronnie podniosła wygodę życia, mieszkania, podróżowania, porozumiewania się etc. Nie jest to niczym złym. Problem powstaje, gdy w hierarchii celów wygoda wyprzedzi wartości większe, np. szczerość, prawdę. Do takiej zmiany w hierarchii doszło w naszej cywilizacji. To, co niewygodne, choćby było prawdziwe, musi ustąpić wobec tego, co wygodniejsze i łatwiejsze, nawet jeśli zawiera kłamstwa, zafałszowania – w pierwszym rzędzie kłamstwa ukryte, to jest spłycenia. W kolejnym stadium przemian prymat wygody objął także przeżycia i emocje. W ten sposób zrodziła się koniunktura dla łatwizny muzycznej i plastycznej. Zbudowała ona z czasem potężny rynek, wypierając twórczość, która prymatowi wygody ulec nie chciała. Czyż zachodniej muzyki popularnej nie cechuje postępujący banał harmonicznych schematów, melodii, sposobów wykonania[79]?

W sukurs tym tendencjom przyszedł rozwój środków technicznych, który umożliwił taśmową produkcję dóbr kultury. Stały się one przez to tańsze i łatwiej osiągalne, lecz ekonomiczna korzyść szła w parze z banalizacją treści. Jest to szczególnie dotkliwe w dziedzinie sztuki religijnej, gdzie tak wiele zależy od wierności wobec głębi depozytu wiary. Wyrazić ją adekwatnie może tylko ktoś, kto 1) bierze osobistą odpowiedzialność za swoje życie wiarą i 2) sam angażuje się w kształtowanie swojej wypowiedzi. Przemysłowe metody produkcji dóbr kultury pierwszego nie wymagają, a na drugie nie zostawiają miejsca. Nie jest to zresztą tylko kwestia techniczna: Aby nakładca zebrał finansowy plon, liczba odbiorów „przemysłowej sztuki" musi odpowiadać jej „produkcyjnym mocom" i poniesionym kosztom. Stąd, nawet gdyby banalizacji nie wymusił sam sposób wytwarzania, to „zadba" o nią producent, obniżając wymagania względem odbiorców, aby maksymalnie zwiększyć ich grono.

Te czynniki miały (i mają nadal) udział w postępującej społecznej zapaści w dziedzinie gustów. Jej forpocztą w dziedzinie sztuk plastycznych była w XIX i XX wieku kariera oleodruków. Na gruncie muzycznym wtórowała jej pierwsza fala szlagierów (świeckich i religijnych). Dziś zastąpiły je wytwory nowocześniejszych technik, lecz

[79]Ratzinger przytacza m.in. stwierdzenie amerykańskiego autora Johanssona, że zalew muzyki popularnej sprawia, iż popadamy w głuchotę – „muzyczną śpiączkę": *we become musically comatose*, *Nowa pieśń...*, s. 172.

pozostał ten sam (lub pogorszył się) duch banału i płycizny. W ten sposób to, co miało być wyrazem religijnej postawy (rozumianej również jako dobro społeczne) stało się towarem, znajdującym masowego odbiorcę na szeroko rozpościerających się zgliszczach dobrego smaku.

Opisywane procesy znacząco nabrały tempa z chwilą wkroczenia na scenę środków masowego przekazu oraz technik umożliwiających zapisywanie dźwięku i obrazu. Doprowadziło to z czasem do autonomizacji zapisu jako sposobu istnienia i funkcjonowania muzyki. Odtąd coraz częściej punktem dojścia i celem pracy muzyków było sporządzenie nagrania, płytowego, radiowego bądź telewizyjnego. „Artystyczna prezentacja" nie wymagała już bezpośredniego spotkania, za to mogła rozpocząć marsz ku masowości. W miarę jego postępów, upowszechniała się bierna forma kontaktu z muzyką - odtworzenie zapisu. Gdy w powszechnym zwyczaju techniczne odtworzenie dźwięku wypiera postawę czynną, to jest śpiew, cierpi na tym obyczajowość w ogóle, ale szczególne straty ponosi kultura religijna, a zwłaszcza kultura modlitwy. Kwestią czasu było utożsamienie przez szerokie kręgi obecności w mediach z sukcesem artystycznym, co zasiliło stereotyp głoszący, że prawdziwa sztuka nie może być obecna w codziennym, bezpośrednim otoczeniu ludzi.

W jednym z aspektów opisywany kryzys można określić jako „zemstę akademizmu". Jego rządy zostały obalone przez sprzeciw indywidualnych artystów w XIX w., lecz swoją klęskę powetował on sobie na terenie sztuki popularnej. Źródłem słabości akademizmu było uznanie, iż drogą do piękna jest naśladowanie wzorców uznanych za najlepsze. Sprzyjało to uwolnieniu twórcy od osobistej odpowiedzialności za własną wypowiedź, co w konsekwencji oznacza zwolnienie ze szczerości i otwartości. W zamian za to twórcza działalność zyskiwała asekurację, dzięki wyeliminowaniu elementów ryzyka. Masowa sztuka chętnie przejęła tę zasadę, zmieniając jedynie kryterium wartościowania wzorców: najlepsze jest to, co się najlepiej sprzedaje. W rezultacie powstawały i powstają w dużych ilościach dzieła bez wyrazu, mdłe i nijakie, w których nie sposób dopatrzyć się ani głębokiego przekazu, ani indywidualnych rysów ich twórców. Ulegając pokusie „duszpasterskiego" zdyskontowania łatwej popularności akademizmu, Kościół stał się jego azylem[80] – w tym większym stopniu,

[80] Pouczającą dokumentacją autentycznej kościelnej sztuki, wypartej przez akademizm, jest album „Ukrzyżowany" zawierający zdjęcia drewnianych krucyfiksów z XVI–XIX w. z Lwowa i okolic. Indywidualny wyraz (świadczący o kontemplacji twórcy) posiadają zarówno rzeźby wysublimowanych mistrzów lwowskich, jak

im słabsze były związki łączące go z własnymi kulturowymi źródłami. Z drugiej strony, wymierzony przeciwko akademizmowi przewrót sztuki elitarnej nie dokonał się w imię odbudowy związków kultury z religią. Reprezentujące go dzieła nosiły znamiona indywidualnego wyrazu, zarazem jednak swoją treścią oddalały się od religii, a formą – od możliwości zastosowania w chrześcijańskim kulcie[81]. Dotyczy to sztuk plastycznych, a może zwłaszcza muzyki[82]. W dodatku, sukces „taniej twórczości" na terenie kościelnym[83] zaczął umacniać – sam doznając z ich strony umocnienia – dwa stereotypy: sztuki religijnej jako nie owocującej wartościowymi przedsięwzięciami i artysty jako osoby z natury dalekiej od wiary.

Warto było dokonać tego spojrzenia na zawikłane dzieje religijnej sztuki, gdyż uświadamia ono znaczenie, jakie posiada zachowany w ustnej tradycji śpiew nabożny. Jest on w dużym stopniu wolny od zniekształceń kryzysu kulturowego. Funkcjonuje poza ciasnym schematem „prezentacji artystycznej", ponieważ służy celom większym – przede wszystkim modlitwie. Nie dotyka go rozziew między wiarą

i lokalnych twórców z innych miejscowości (uboższe środki artystyczne tych ostatnich nie zmniejszają siły oddziaływania, a nieraz ją potęgują!). W posłowiu Borys Woźnicki podsumowuje: „W XIX wieku ekspresję i dynamizm lwowskiego baroku zastąpiły kanony akademizmu. Jedynie ludowa rzeźba, przez całe stulecia pozostająca pod wpływem malarstwa ikonowego, zdołała zachować emocjonalną bezpośredniość", [w:] Ukrzyżowany, fot. Piotr Kłosek, oprac. graf. Lech Majewski, Warszawa 1999, s. 59. Analogiczne słowa można by napisać o muzyce religijnej tego samego czasu. Najpowszechniej dziś spotykana forma krzyża domowego czy kościelnego jest kwintesencją akademizmu (kontrast względem sztuki szczerej i autentycznej można dostrzec biorąc do ręki wymieniony album). Jej żywotność można tłumaczyć łatwością, tak produkcji, jak odbioru: nie wytrąca nas z obojętności.

[81]Ewoluująca tymi szlakami forma dochodziła niekiedy do takich przerostów nienaturalności i pretensji, że prowokowała w kulturze reakcje obronne. Ich przykładem jest brawurowa satyra wiersza *Tenorzy* Stanisława Barańczaka. Zob. „Zeszyty Literackie", nr 61 (zima 1998), s. 5.

[82]W tym czasie rodziło się i utrwalało jej wewnętrzne rozdwojenie, na które zwraca uwagę J. Ratzinger, nazywając je „współczesną kulturową schizofrenią": „Muzyka uległa rozczepieniu na dwa światy, które właściwie nie mają już ze sobą nic wspólnego. Oto po jednej stronie znajduje się muzyka mas, która za pomocą etykiety „pop" pragnie prezentować siebie jako muzykę popularną, muzykę ludu. (. . .) Z drugiej strony mamy konstruowaną według racjonalnych zasad, artystowską muzykę o maksymalnych wymaganiach technicznych, która nie jest w stanie przekroczyć wąskiego elitarnego kręgu słuchaczy", *Nowa pieśń. . .* , s. 152.

[83]Budził on niepokój w różnych środowiskach, nie tylko kościelnych. Por. Jan J. Lipski, *O dekanonizację świętej szmiry*, „Znak" nr 4 (1984), s. 473-476; Marta Szoka, *Między elitarnym estetyzmem a duszpasterskim pragmatyzmem*, „Ruch Muzyczny" nr 21 (2000).

a kulturą, gdyż sam jest przejawem kultury ożywianej i karmionej przez wiarę. Nie bierze udziału w budowaniu religijności zastępczej, będąc jej przeciwieństwem. Modlitwy nie eliminuje, lecz stawia ją w centrum. Jest wolny od tendencji do przypochlebiania się odbiorcom, nie hołduje łatwiźnie emocjonalnej i unika spłycenia treści, gdyż nie uczestniczy w walce o nabywców. Nie jest towarem i nie stawia sobie za cel zdobycia widowni medialnej. Wreszcie, nie osłabia go ani bezosobowa miałkość akademizmu, ani narcyzm czy pretensja „artystycznego ja". Śpiew nabożny przetrwał jako nisza pomimo opisywanych zmian i na przekór nim. W dużym stopniu dzięki temu, że znajdował się i znajduje na obrzeżach oficjalnego życia kulturowego. Zarazem – dzięki swemu pięknu, w którym nie ma nic taniego – jest świadectwem stanu, gdy wiara i kultura wspierały się żyjąc w bliskiej symbiozie[84].

Czy to znaczy, że kryzysowe zjawiska go nie dotknęły i nie zagrażają mu? Wręcz przeciwnie. Wiele wskazuje na to, że jest to nisza, która pod naporem masowej kultury coraz bardziej się kurczy[85]. Nie brakuje miejsc, w których zanikła bądź zanika. Wszystkie zasygnalizowane procesy, zwłaszcza te, w których biorą udział media, i wiele innych czynników, wpływają na śpiewaków, uczestniczących w nurcie żywej tradycji. Jest to presja silna i nie zawsze „niszowa" aktywność potrafić się wobec niej ostać[86]. To skłania, aby na zakończenie tego artykułu naszkicować wstępnie kilka praktycznych wniosków.

Effatha

Wiele praktycznych konsekwencji w odniesieniu do muzyki religijnej wynika z uwzględnienia jej duchowych źródeł. Przede wszystkim tego, że wywodzi się z natchnienia Ducha Świętego, co poświadczają zarówno teksty biblijne, jak i dokumenty Kościoła. Także z uwzględ-

[84] Wymownym świadectwem tęsknoty za takim stanem rzeczy są dwa ostatnie ogniwa („22. Miejcie zrozumienie" i „23. Piękna Pani") poematu *Traktat Teologiczny* Czesława Miłosza. Zob. [w:] *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 86-87.

[85] Pod znakiem zapytania, także w regionach wspomnianych na początku artykułu, stoi ciągłość kulturowa i funkcjonowanie przekazu między starszymi a młodszym czy nawet średnim pokoleniem.

[86] Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na analogiczny proces, który dotkną tradycyjną muzykę świecką. Pięknym freskiem, ukazującym tradycyjną muzykę polskiej wsi oraz jej odchodzenie, jest książka Andrzeja Bieńkowskiego *Ostatni wielcy muzykanci*, Warszawa 2001, s. 304.

nienia faktu, że jego glebą jest pobożność, a istotą – wyrażanie miłości względem Boga i umacnianie się w niej. Wypływa z tego postulat, by pobożność najpierw docenić, następnie zaś – chronić. Bez niej trudno liczyć nie tylko na rozwój, ale nawet na przetrwanie religijnego śpiewu.

Natchnienie Ducha Świętego sprawia, że śpiew modlących się ludzi jest rzeczywistością żywą. Tak też powinien być traktowany. Niepotrzebne i szkodliwe jest przejmowanie inicjatywy i sterowanie śpiewem według modelu dyrygent – zespół. Śpiewu ludu, śpiewu nawy kościelnej nie potrzeba k r e o w a ć. Taka potrzeba zachodziłaby, gdybyśmy nie mieli żadnych śpiewaczych zwyczajów. Tymczasem te zwyczaje są i wystarczy stworzyć im najlepsze możliwe warunki, by mogły wydawać owoce. Wszędzie tam, gdzie wkracza dyrygent, śpiew ludu będzie doznawał utrudnień – tymczasem także w dziedzinie śpiewu obowiązuje zasada *primum non nocere*. Całkiem inną rolę niż dyrygenta spełnia prowadzący śpiew – czyli kantor[87]. Tam, gdzie zwyczaj śpiewania jest ugruntowany, wystarcza, że kantor rozpoczyna pieśni. Rolą kantora jest służenie śpiewowi, a nie tworzenie go. Co lepiej wyraża prawdę, że modlitwy także nie tworzymy. Zadaniem kantora jest przyczynienie się do tego, aby w liturgii jak najpełniej zajaśniała osobowość nawy. Powierza się mu bowiem wspieranie rozmowy Pana z Jego Oblubienicą, którą jest Kościół.

Czynnikiem najczęściej szkodzącym dzisiaj śpiewowi jest to, że ludzie śpiewając, n i e s ł y s z ą siebie samych. Często z powodu złej akustyki kościołów, jeszcze częściej dlatego, że są zagłuszani przez głośniki i organy. Ironią jest, że jedne i drugie używane są po to, aby pomóc śpiewowi. W rzeczywistości stanowią dla śpiewających silniejszą, zniechęcającą konkurencję lub wygodnie ich wyręczają[88]. Stosowanie wielogłosu tam, gdzie wiekowym zwyczajem jest śpiew jednogłosowy (a więc na większości ziem polskich), również wycisza lud. Powodem jest nawyk bierności, wyzwalany skojarzeniem z sytuacją koncertu czy „prezentacji". Wspólny śpiew nawy (śpiewającej

[87]Por. W. Gołaski *Tradycje kantorskie w śpiewie liturgicznym*. Artykuł ukazał się równolegle [w:] „Ruah", nr 17, s. 60–61 i „Wędrowiec", nr 1 (2001), s. 26.

[88]O mikrofonach i ich wpływie na śpiew zob. także wywiad z Marcelem Pérèsem [w:] *Reconstruire la liturgie*, pod red. Claude'a Barthe'a, Paris 1997; przedruk w tłum. Błażeja Matusiaka OP [w:] „Canor", nr 30, s. 13-24 oraz materiały w miesięczniku „List" 4 (2003). Jeśli chodzi o miejsce organów zob. uwagi Tomasza Kwietnia OP [w:] *Błogosławione marnowanie. O mszy świętej z Ojcem Tomaszem Kwietniem OP rozmawiają Jacek Borkowicz i Ireneusz Cieślik*, Kraków 2003, s. 51.

jednym głosem) i zespołu czy scholi wielogłosowej nie prowadzi do szczęśliwych rezultatów z powodu trudności w zestrojeniu się: wychodzi na jaw, że ludzie nie ćwiczyli razem z zespołem. Inną przeszkodą jest podniesienie tonacji, wymuszone koniecznością zmieszczenia się w skali śpiewających głos basowy. Oprócz tego, harmonizacja pieśni idzie w parze z jej rytmizacją (w wykonaniu przez dyrygowaną scholę), która najczęściej nie pokrywa się z rytmem, jakim oddycha kościół. Tam, gdzie nie ma zakorzenionych tradycji wielogłosowego śpiewu ludu, tam polifonia winna być realizowana przez pracujący ze sobą zespół (wtedy śpiewają „w imieniu" wszystkich), jeśli jej wprowadzanie nie ma się odbywać kosztem fałszów. Gdzie zaś wielogłos zdominował w całości śpiewy mszalne, w ofierze składa się mu także śpiew tradycyjny, którego lud się wówczas stopniowo, lecz skutecznie oducza.

Prawda, że śpiew wyraża życie duchowe danej wspólnoty, znajduje zewnętrzny wyraz w tym, że dane zgromadzenie ma pewne sobie właściwe tempo śpiewu i sobie właściwą tonację, także rytmikę (nie mówiąc o lokalnych wariantach melodii). Dwa pierwsze parametry zmieniają się zależnie od ilości ludzi, ich aktualnej dyspozycji, wielkości wnętrza, charakteru dnia lub celebracji itp. Miarą umiejętności kantora jest wyczucie tych okoliczności i zaproponowanie tempa i tonacji najodpowiedniejszych dla danej wspólnoty i chwili. Dobrym kantorem można być tylko znając wspólnotę, której się służy, i mając z nią dobry kontakt – od duchowego po akustyczny.

Na ochronę zasługuje wielopokoleniowy charakter śpiewu. Dzięki temu przymiotowi śpiew objawiał swoje jednoczące działanie i w efekcie stawał się dobrem ponadpokoleniowym, łączącym ludzi z różnych epok. Także ludziom żyjącym w tym samym czasie wspólnota wielopokoleniowa daje możliwość zakosztowania, czym jest Kościół – rzeczywistość wielopokoleniowa ze swojej natury. Przyczynia się do tego szacunek do odziedziczonego repertuaru, który potwierdził swoją wartość przez to, że towarzyszył wielu generacjom[89]. Kontaktom,

[89]Nie sposób nie przytoczyć w tym miejscu dwóch świadectw. Pierwsze pochodzi od Jana Pawła II, który w przedostatniej książce pisał: „(...) staropolskie pieśni zawierają całą chrześcijańską teologię. Stanowią skarb żywej tradycji przemawiający do serc każdego pokolenia, kształtujący wiarę. (...) Jakież bogactwo tkwi w tej ludowej poezji śpiewanej do dzisiejszego dnia! Jako biskup starałem się pielęgnować te zwyczaje, a młodzież była szczególnie chętna, by podtrzymywać tradycję. Sądzę, że razem dużo korzystaliśmy z tego skarbca prostej i głębokiej wiary, jaki ojcowie zawarli w pieśniach". *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 82. Drugie świadectwo pozostawił prof. Stefan Swieżawski, który powiedział w jed-

łączności i wymianie między pokoleniami służyły tradycyjnie bractwa. W tej mierze, w jakiej również dzisiaj potrzebujemy specyficznych dla Kościoła więzi społecznych, bractwa mogą być przydatne. A potrzeba ocalania więzi między ludźmi jest nader widoczna.

Przez jeden rok (2002/2003) przy dominikańskim kościele w Warszawie na Służewie spotykało się, za zgodą władz klasztoru i pod jego duszpasterską opieką, nieformalne bractwo śpiewacze, które służyło także podczas jednej z mszy niedzielnych. Zgodnie z tradycyjną formułą, wiek uczestników rozciągał się od emerytalnego po studencki, z wszystkimi stopniami pośrednimi. Wbrew schematom i wyobrażeniom, żadna grupa wiekowa nie odczuwała dyskomfortu z powodu obecności innej. Wzajemne uzupełnianie się przynosiło radość i jawiło się najbardziej naturalne. Bo istotnie jest to naturalne, a dla Kościoła – z samej jego istoty – charakterystyczne. Na Korsyce i Sardynii bractwa odrodziły się; ich liczba, po drastycznym spadku, zaczęła rosnąć[90] – może dokona się to także w Polsce?

Odnalezienie, poprzez śpiew i formy pokrewne bractwom, wspólnego kościelnego gruntu ponad przedziałami pokoleniowymi stanowić może – niezależnie od zysku, jakim jest samo w sobie – cenną zaporę przeciwko zjawisku wyśmiania, podkopującemu wiarę w wartość odziedziczonych tradycji. Strach przed wyśmianiem rodzi się często na linii starzy – młodzi. Odważne przekraczanie w myśleniu i działaniu tego antagonizującego schematu może przynieść wielkie owoce. Obśmianie jest zabójcze dla kultury. Wprowadza w błąd nie tylko wyśmiewanych, ale i wyśmiewających, dając im fałszywe poczucie wyższości. Członkowie korsykańskiego zespołu *E Voce di u Cumune* opowiadali w Jarosławiu w roku 1995, że tradycyjny śpiew na ich wyspie bliski był wymarcia – odchodziło ostatnie pokolenie, które go znało. W ostatniej chwili młodzi ocknęli się, zobaczyli wartość, jaką nieśli ich dziadkowie, i nie pozwolili im umrzeć, zanim jej od nich nie przejęli. W wielu regionach Polski – tam gdzie nie jest za późno – tradycyjny śpiew religijny jest w podobnej sytuacji, jak wtedy na Korsyce. Czy młodzi Polacy zdążą się zorientować, jaki skarb może być na zawsze stracony, i czy uda im się go uratować? Dużo zależy od duchownych, ich duszpasterzy. Pierwszym krokiem jest postawie-

nym z wywiadów: „Mówi się, że Sobór zniszczył polskie tradycje. Oczywiście byłoby to fatalne. Mamy przecież wspaniałe własne śpiewy, które nie powinny być zastępowane bardzo wątpliwej wartości nowymi śpiewami". Cyt. za: *Lampa wiary. Rozważania na przełomie wieków,* Kraków 2000, s. 145.

[90] Według relacji Marcela Pérèsa na Festiwalu Muzyki Dawnej w Jarosławiu w roku 2000.

nie tamy wyśmianiu, drugim – nabranie smaku wspólnej modlitwy ze starszymi.

Jako że śpiew jest uprzywilejowanym sposobem wypowiadania serca, dobrze jest, gdy sercu przychodzi z pomocą pamięć. W rezultacie posoborowych zmian w liturgii skrócił się czas śpiewu podczas mszy św. i w pamięci ludzi pozostały w najlepszym razie dwie–trzy zwrotki pieśni, które kiedyś pamiętane były w całości. Bez ingerowania w liturgię, można temu zaradzić. Bractwo na Służewie (wcześniej także schola z mszy o godz. 12 w kościele św. Jacka przy ul. Freta) śpiewało pieśń na zakończenie zawsze w całości, bez względu na liczbę zwrotek. Ponieważ ten śpiew już do liturgii mszy św. nie należy, nie było kolizji, tym bardziej, że pozwalał na to odstęp czasu do następnego nabożeństwa. Była to wspólna praca nad pamięcią, a zarazem okazja poznania całości, jaką stanowi każda z pieśni. Całości prowadzącej przez kolejne etapy modlitwy. Nie brakło chętnych, by dać się poprowadzić aż do końca. Za każdym razem wśród uczestników mszy znajdowali się ludzie, którzy zostawali w ławkach aż do ostatniej zwrotki i wychodzili z kościoła dopiero po jej zakończeniu. Powtarzało się to nawet przy pieśniach liczących kilkanaście zwrotek.

Wreszcie sprawa najważniejsza. Przy całej swojej specyfice i odrębności, śpiew ludowy nie byłby sobą, gdyby nie dziedzina szeroko pojętego śpiewu gregoriańskiego. Wiele wskazuje na to, że kryzys śpiewu w językach narodowych nie jest bez związku z upadkiem chorału. Jeżeli tak, to także odrodzenia śpiewu ludu nie należy się spodziewać, zanim chorał nie otrzyma tego miejsca, które postuluje dla niego ostatni sobór (a więc *principem locum*). Nie należy zwlekać z przyznaniem mu tego miejsca.

Wiara i kultura cierpią dzisiaj z powodu wzajemnego oddalenia. Śpiew gregoriański sięga epok na długo wyprzedzających ten bolesny rozbrat. Nabożny śpiew ludu, zachowany w żywej tradycji ustnej, przechował wiele cech kultury z czasu, gdy jej więź z religią była silna. Dostrzeżenie tych wartości i podjęcie ich może nas skierować na długą, żmudną, ale ozdrowieńczą drogę – drogę przywracania modlitwy kulturze, a przez to przywracania kultury sobie samej, a inaczej mówiąc, przywracania człowieka jemu samemu.

***

Gdy Jezus rzekł do głuchoniemego *Effatha* (to znaczy: otwórz się!), „zaraz otworzyły się jego uszy, więzy języka się rozwiązały i mógł

prawidłowo mówić”[91]. Tej samej mocy, otwierającej na łaskę z nieba, potrzebujemy i my. Abyśmy mogli dołączyć do chórów śpiewających całą duszą chwałę Bogu – najpierw niedoskonale na ziemi, a potem w niebie.

Wojciech Gołaski OP — ur. 1964, lic. teol. Akademi Teologii Katolickiej, mieszka w Świetej Annie.

[91] Mk 7, 35

Marek Krysztopik
dominikanin

Kilka refleksji o powołaniu do bycia z ludźmi

Nie można (...) pobożności ludowej lekceważyć ani traktować jej z obojętnością czy pogardą, jest ona bowiem bogata w różnorakie wartości i już sama w sobie wyraża religijne nastawienie wobec Boga. Jednak pobożność ta stale potrzebuje ewangelizacji, aby wiara, którą wyraża, stawała się wciąż bardziej dojrzała i autentyczna. Zarówno rozmaite nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, jak też inne formy pobożności są pożądane i godne zalecenia, pod warunkiem, że nie będą zastępowały ani nie będą mieszane z nabożeństwami liturgicznymi. Autentyczne duszpasterstwo liturgiczne potrafi się oprzeć na bogactwie ludowej pobożności, oczyszczać ją i poprowadzić ku Liturgii, jako dar ofiarny różnych narodów.

Jan Paweł II, List apostolski
Vicesimus quintus annus 18

Nasz naród jak lawa,
Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa,
Lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi;
Plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi.

Adam Mickiewicz, *Dziady* cz. III

– Wcale nie jesteś cudowna
westchnął
masz nieforemną głowę
szorstko cię ociosali
przynajmniej o półtora metra za długi palec – Mój ty cymbale –

pomyślała
Cudowna – bo mnie ludzie pokochali

Ks. Jan Twardowski, *Rozmowa z Cudowną Figurą*

Pobożność to nic innego jak ofiarna służba Bogu i bliźnim. Należy przy tym pamiętać, że to konkretny człowiek, nie zaś *„jakotaki"* jest drogą Kościoła. Dlatego też sposoby dotarcia do tej już zastanej *wielości*, *inności* i *konkretności* ludzkiej nie zamykają się w jakimś jedno – czy „nawet" dwuwymiarowym pomyśle na świętość, będącej przecież celem wszelkiej aktywności chrześcijanina („Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie" – 1 Kor 10, 31). Tym bardziej dotyczy to liturgii i nabożeństw jej towarzyszących, nawet tych najbardziej „prząśnych" i „wsiowych", jak mówią tyleż zmanierowani, co wyalienowani esteci.

Dla mnie natomiast każda próba zbliżenia się do Bożej tajemnicy jest godna szacunku, który jest tym większy, im bardziej ludzie zbliżający się do Stwórcy pragną Go poznać, wręcz dotknąć i zobaczyć nawet za cenę narażenia się na śmieszność za swoją nieporadność artystyczną. Jest to, jak sądzę, nie mniejsza brawura niż zaatakowanie armią ociężałych sylogizmów Tego, Który Jest *Nieuchwytny* i *Niewyrażalny*, Który Jest DUCHEM. Dlaczegóż to „bezczelność" intelektualna miałaby być czymś bardziej wzniosłym niż „bezczelność" manualna? Czy tylko z tego powodu, że ta druga „bije po oczach" i jest „obrazą Boską" (a nie obrazem Boga) już na pierwszy rzut oka? Trzeba bowiem pamiętać, że to, co widzimy w większym stopniu oddziałuje na nas niż to, co czytamy lub słyszymy i dlatego wzbudza w nas tak gwałtowne nieraz reakcje, podczas gdy zgrabnie powiedziana głupota przechodzi często niezauważona, nie mówiąc już o sytuacjach, kiedy jawnie stroi się w piórka mądrości.

Jednakże Bóg na co innego zwraca uwagę: „nie tak bowiem człowiek widzi jak widzi Bóg, bo człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce" (1 Sm 16, 7). Zresztą Chrystus zapewnia św. Faustynę, zżymającą się na poczynania artysty malarza, że „nie w piękności farby ani pędzla jest wielkość tego obrazu, ale w łasce mojej" (*Dzienniczek* nr 313). A zatem chodzi przede wszystkim o to, ażeby umieć dostrzec autentyczny głód żywego kontaktu z żywym Bogiem nawet w tym, co razi wysublimowane gusta koneserów. Wszak to właśnie nie kto inny, jak zwykli pastuchowie pierwsi oddali pokłon Dziecięciu, dostrzegając Boski majestat w rzeczywi-

stości, która na pierwszy rzut oka tej godności się przeciwstawiała. W ten sposób wolny od schematów Bóg po raz kolejny zadrwił z umysłów, chcących Go umieścić w jedynie słusznym formacie („Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom" – Mt 11, 25).

Prosta wrażliwość zwykłych ludzi winna być więc pielęgnowana i pogłębiana, nie zaś poddawana tylko bezwzględnej krytyce („Ducha nie gaście" – 1 Tes 5, 19). Wiedział coś o tym nasz wieszcz, zachęcając, by „mieć serce i patrzeć w serce" wbrew temu, co sugerowaliby trzeźwi, bo zdystansowani obserwatorzy. Jednakże nie mniej trzeźwy Whitehead zauważył, iż „rzeczywisty świat prześliznął się przez oczka sieci zarzuconej przez naukę". Nawet bowiem najbardziej wyrafinowane teorie nie są w stanie wyczerpać bogactwa świata realnego, fizycznego. A cóż dopiero, jeżeli rzecz dotyczy świata w jeszcze większym stopniu realnego, bo duchowego! Tutaj trzeba prawdziwej kultury duchowej, wręcz mistyki, by nie uronić nic z tego, co Bóg włożył w serca wiernych (*primum non nocére!*). A to jest właśnie zadanie dla mistagoga, wyćwiczonego w dawaniu pierwszeństwa miłości do Boga i ludzi *przed* własnymi poglądami, by przypadkiem „nie zagasić knotka o nikłym płomyku" (Iz 42, 3). Był już bowiem taki, który usłyszał od Chrystusa cierpką uwagę pod swoim adresem: „Ty jesteś nauczycielem Izraela, a tego (co powinieneś wiedzieć z racji pełnionego urzędu) nie wiesz?" (J 3, 10).

Sądzę, że za dużo w różnego rodzaju dyskusjach o Kościele, obecnym w Nim kiczu, pobożności ludowej czy liturgii, jest zwykłego bicia piany i wzajemnej niechęci, a za mało troski o to, co święte, co sprzyjałoby właściwemu rozwojowi wiary; za dużo ideologicznie zabarwionego snobizmu, a za mało pokory, tzn. uznania, że punktem wyjścia jest ten oto człowiek (*ecce homo*), a nie opinia o nim. Takiej postawy uczy św. Dominik, zatroskany o zbawienie konkretnych ludzi, cierpliwie znoszący ich różnego rodzaju uwarunkowania zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Dzięki temu, że nie był wobec nich wyniosły, mógł wpływać również na ich życiowe wybory, dotyczące najbardziej doniosłych spraw. Dzięki temu, że każde z nimi spotkanie traktował jako szansę na własne nawrócenie, wpływa on po dziś dzień na losy świata wszędzie tam, gdzie znajduje swoich naśladowców.

Co zatem z pobożnością ludową? To zależy, ile w nas będzie z ducha naszego Założyciela, który był wolny od jakichkolwiek uprzedzeń i gotowych recept na wszystko. Te ostatnie bowiem wynikają z tyleż kategorycznych, co pośpiesznie wypowiadanych sądów. A św. Domi-

nik kochał Kościół, nie zaś taką lub inną ideę Kościoła – tyleż sterylną, co kiczowatą.

Marek Krysztopik OP — ur. 1971, mgr polonistyki, student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego Dominikanów, mieszka w Krakowie.

Norwid chciał, żeby wiara przemieniała rzeczywistość, stojąc się zaczynem jej odnowy. w życiu bowiem chodzi o realizację Bożego wezwania. Wtedy przez człowieka i jego ograniczone możliwości działa w historii Bóg. Z postępem łączył poeta walkę o świat zbudowany na prawdzie. Może ona tylko wtenczas wydawać owoce, kiedy będzie przemieniać życie – bez abstrakcyjnych uteoretyzowań. Prawda wzywa do odnowy, owocuje wolnością, jej przejawem jest męstwo oraz prawdziwa chrześcijańska nadzieja, oparta na tym, co już zaistniało – zwycięstwie Chrystusa.

Katarzyna Bielatowicz

Jakże możemy śpiewać pieśń Pańską w obcej krainie?

„Prawda się r a z e m d o c h o d z i i c z e k a." (PW II, 66)[1] – źródło poznania religijnego

W jednym ze swoich utworów Goethe napisał, że aby zrozumieć poetę, trzeba pójść do jego kraju. W przypadku Norwida postulat znajomości i rozumienia chrześcijaństwa jest fundamentem rozumienia poglądów poety. Określenia „katolicki" czy „katolik" pojawiają się u Norwida niezwykle rzadko, miał on bowiem szczególne upodobanie do zastępowania ich bardziej ogólnymi pojęciami: „chrześcijaństwo" i „chrześcijański"[2]. Dzięki nim nie ogranicza się do jednej konfesji, lecz obejmuje wszystkich wyznawców Jezusa Chrystusa, scalając jednocześnie źródłową jedność. Autor *Promethidiona,* jak stwierdza Stefan Sawicki, „patrzy i rozumie poprzez sacrum"[3]. Myśląc o sacrum, kieruje się metodą całościowego traktowania tradycji oraz trwałych wartości przez nie reprezentowanych obecnych w różnych epokach i przynależnych im kulturach. Otwarta koncepcja objawienia, jakiej zwolennikiem był Norwid, kazała mu śledzić wszystko, co zapowiadało antycypacje Kościoła. Uważał, że ciąg dziejów jest miejscem

[1] *Pisma wszystkie,* zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. I –XI, Warszawa 1971–1976 (dalej: PW, w cytatach i odnośnikach, cyfra rzymska oznacza tom, arabska – numer strony).

[2] Por. I . Sławińska, *Chrześcijaństwo w przemyśleniach Norwida*, „Znak", 1966, nr 144 (6) s. 724. Autorka uważa, że dla leksyki Norwida rzeczą charakterystyczną jest „niemal zupełna nieobecność terminu k a t o l i c k i, przy tak wielkiej częstotliwości takich słów jak c h r z e ś c i j a ń s t w o czy c h r z e ś c i j a ń s k i". Według I. Słowińskiej jest to „jeszcze jeden dowód na ponadkonfesyjne, uniwersalistyczne myślenie poety" (tamże).

[3] S. Sawicki, *Religijność Liryki Norwida* [w:] tenże, *Norwida walka z formą,* Warszawa 1995, s. 212.

przejawiania się i obecności odwiecznej prawdy, gdyż „Chrystus Pan był i jest" (PW VI, 432). W *Notatkach z mitologii* pisał, że „każda religia starożytna składa się (...) z cząstki jakiej Ewangelii" (PW VII, 274). W utworze tym wspominał też o wierzeniach starożytnych Egipcjan, dla których „dysk słoneczny ze wszystkich manifestacji znaczył wszelako jedynego Boga" (PW VII, 274). Wedle Cypriana Norwida wszystko, co niegdyś było pomyślane i uczynione, stanowiło zalążek i zapowiedź wielkiego wydarzenia Chrystusa. W tym kontekście widział wymiar eklezjalny dziejów ludzkości. Wspólną podstawę dla wielu wierzeń upatrywał w idei jednego Boga w ramach religii naturalnej, która miała prowadzić do chrześcijaństwa, „chrystianizm podnosi i stawia historię poprzez j e d y n o ś ć Boga i jedyność rodu ludzkiego" (PW VII, 366). Wyraźnie dostrzegał zbieżność pomiędzy poglądami i postawami niektórych starożytnych a przesłankami i wymogami chrześcijaństwa (do grona „przedchrześcijańskich świętych". „m e c z e n n i k ó w p r z e c z u c i a", zaliczał m.in. Sokratesa i Cycerona). Wszyscy, którzy antycypują chrześcijaństwo, tworzą w ujęciu autora *Vade–mecum* swoisty „Kościół pogan" zmierzający ku wypełnieniu odwiecznej prawdy – tajemnicy Chrystusa. Fundamentem prawdziwej wiedzy o Bogu jest oczywiście Biblia – bo w niej Bóg „usta swoje otworzył, aby dać się znać człowiekowi" (PW IX, 398), dał nam Słowo – „to, c o O n s a m o S o b i e powiedział; (...) to jest świadectwo Boga o Bogu". Przymioty Stwórcy Norwid często metaforyzuje, czerpiąc obficie inspiracje również z tradycji mistycznej Ojców Kościoła – zanurza człowieka w Bogu – w tym, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17,28).

„TEN, który jest wszystko, jest wszędzie" (PW I, 293) – przedmiot poznania religijnego

„Dla współczesnych Norwida Bóg jest przede wszystkim *Deus Caritatis* – Bóg poety to na pewno *Deus Veritatis* i *Verbum"*. Norwid próbuje w swojej twórczości przedstawić obraz Boga–Ojca, Syna i Ducha Świętego. W określeniu wizji Boga używa głównie peryfraz, metafor, których dużą cześć stanowią antropomorfizacje.

W [*Pierwszym liście, co do mnie doszedł z Europy...*] fundamentalna prawda o różnicy pomiędzy koniecznym istnieniem Boga a zakorzenionym w Bogu bytem ludzkim wpleciona zostaje w modlitwę: „O! Boże... jeden który JESTEŚ Boże, / ja także jestem... / ... choć jestem przez Ciebie" (PW I, 219). „Przedwieczny wszędzie jest" (PW VII, 28). Jego ślady odnajdujemy w dziejach, społecz-

nościach, w każdym człowieku. Pełnie boskiego istnienia w różnych przejawach w świecie może kontrastować peryfraza z wiersza *Dookoła ziemi naszej*, gdzie Bóg jest określany jako „T e n , k t ó r y n i e i s t n i e j e" (PW I, 126). Poeta prowadzi nas przez „noc ciemną" św. Jana od Krzyża aż do zaprzeczenia istnienia Najwyższego, aby tym bardziej ujawniła się Jego pełnia. Można tutaj również doszukiwać się odwołania do tradycji apofatycznej, która, orzekając o nieistnieniu Boga, zaprzecza jakimkolwiek Jego określeniom – jakoby Bóg w ogóle nie istniał w ludzkim rozumieniu istnienia. W nurcie tej tradycji – mówieniu o całkowicie innym niż nasz Boskim byciu, mówi Norwid w wierszu *Do Zeszłej...* – „jest N i k t i jest O s o b ą" (PW II, 120). Bóg Norwida jest całkowicie inny, niewysłowiony i tajemniczy. W liście do Józefa Bohdana Zalewskiego w 1869 r. pisał: „Wszyscy śmiertelni ludzie i twory na globie bardzo mało znają, kto? i jaki jest Bóg?" (PW IX, 397). Poeta ma pełną świadomość nieadekwatności nazywania Najwyższego, dlatego z wielkim dystansem czerpie z rezerwuaru możliwych Jego określeń, zarówno pozytywnych jak i negatywnych. A oto jeszcze kilka prób opisu: „Niewidzialny" (PW II, 119), „N i e – O b r a – c h o w a n y n a N i e b i e s i e c h" (PW IX, 235), „Jest i pokuszeń nie zna, ani granic" (PW I, 107), „a r c y – s u b t e l n y i s k r y t y" (PW I, 234), „z n i k a – j ą c y n a m p r z e z d o s k o n a ł o ś ć" (PW II, 158). Wszystko to prowadzi do wyznania bytowej zależności od Boga – ujawnia ontyczną przepaść pomiędzy Najwyższym „JESTEŚ" a kruchym człowieczym „jestem". „Przedwieczny wszędzie jest" (PW VII, 28) i „jest jeden" (Pwt 6, 4). Objawia się wśród różnych ludów i w różnych miejscach – jak pisze poeta w wierszu *Do Emira abd el Kadera w Damaszku* – w sumieniach, „gnębionych ludzi, (...) w dziecku" (PW I , 327); poprzez pogańskie bóstwo – czasem jedyny możliwy kod doPW I, zienia Boga Jedynego: „[Człek] rdzenia własnej samotności szukał, / A potem w w y o b r a ź n i ę... potem w granit szukał! / Aż wyjrzał mu bóg– fetysz z głuchego granitu, / Ten sam, co był w sumieniu i w gwiazdach u szczytu; / Ten sam, CO JEST" (PW III, 572). Niedościgniona doskonałość Boga jest przyczyną Jego transcendencji – w konfrontacji z nią podmiot mówiący *Modlitwy* (PW I, 139) doświadcza swojej małości i fałszu własnego istnienia[4]. Majestat Najwyższego jest tak wielki, że nawet kontemplujące go Anioły – istoty czyste – patrzą

[4] I . Sławińska, dz. cyt., s. 729. Por. P. Chlebowski, *Wartość w świecie paradoksu. O „Modlitwie" Cypriana Norwida,* [w:] *Interpretacje aksjologiczne,* pod red. W. Panasa i A. Tyszczyka, Lublin 1997, s. 55–73.

na Jego oblicze „przez zasłonę uchyloną / Przez rozpiętych skrzydeł kratę. . . ” (PW I, 201). Jednocześnie, przez rozpoczęcie dialogu z człowiekiem, Bóg staje się dla Norwida „NAJBLIŻSZYM” (PW I, 233), przenikającym jestestwo i małość człowieka mimo ogromu swojej wielkości. „On, który jest jeden – taki szeroki / Taki bezdenny naokoło człeka, / Taki straszliwy i tak wszystkooki, / Że gdyby lekka przynajmniej powieka / Tę zasłoniła nam światłości przepaść, / Byłoby łacniej stać, podobniej nie paść, / Serdecznie westchnąć, prosić mniej straszliwie” (PW I, 190). W obrazie tym pojawia się element *tremendum* – bojaźń boża i *fascinosum*[5] – zachwyt człowieka boskością, tym, co potężne i nieznane. Bóg staje się wszechogarniającym, wszechobecnym i zarazem bliskim człowiekowi. Jest dany, ofiarowany darmo i jednocześnie zadany jako ostateczny cel ludzkich dążeń. W licznych obrazach poetyckich, metaforach Stwórca jest przedstawiany jako nieruchomy punkt, w kierunku którego zmierza całe życie człowieka (por. PW I, 91), ku któremu płyną wszystkie modlitwy, i który ostatecznie będzie sądził wszelkie ziemskie „sny, czucia, myśli i pieśni, i czyny” (PW I, 150). Boża bliskość zacieśnia także relacje międzyludzkie. W liście poetyckim [*Na jakie stać mię, Bracie. . .*] braterstwo jest spokrewnione „w M i s t r z u” (PW I, 240). Naturą Boga jest miłość. Jest określany jako „T e n, co mię lepszym czeka” (PW III, 490), „Bóg uciśnionych, bezbronnych i ku wolności tułających się” (PW IX, 398) oraz „Bóg sierot i szaleńców świata tego” (PW VIII, 103). Bóg „Najmiłosierniejszy”, którego sąd jest sądem „w ł a s c e” (PW I, 106) obcej logice ludzkiej sprawiedliwości; i w innym miejscu Norwid żartobliwie dodaje: „Pan Bóg pożyczył nam nas samych i nie przyjmie, skoro mu oddamy brutto, co nam dał – bo oddać b e z p r o c e n t u jest – o d r z u c i ć” (PW VIII, 212). Norwidowski Bóg jest aktywny – sprawia, że wszelkie stworzenie ku niemu dąży, „ON – pieśni i czynów przy – czyna!” (PW I, 150), jest uczestnikiem i opiekunem świata, „Opatrzności – Panem” (PW VIII, 322). Pochyla się nad człowiekiem i go strzeże, ale także karze występnych i pysznych, którzy nań nie zważają (por. PW I, 374). Bóg jest „Ojcem ojców” (PW I, 310). O obecności Ojca Niebieskiego mówi bohater wiersza *Sieroty*: „Patrząc w górę, ze świętym uśmiechem proroctwa / Mówił do mnie, że nie ma bynajmniej sieroctwa!” (PW I, 7).

[5]Definicje te po raz pierwszy ukuł Rudolf Otto; por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych,* Warszawa 1991.

Zygmunt Łapiński pisał o chrystocentryzmie Norwida[6], jego fascynacji osobą Jezusa – dwoistością bosko–ludzkiej natury tej osoby Trójcy Świętej. Wielokrotnie akcentuje poeta „Bożo–człowieczeństwo Chrystusa Pana naszego" (PW VI, 199) oraz niepodważalną prawdę o wcieleniu: „(...) bezforemny – w ludzkie zamknął się maleństwo / I nie dotkliwy ludzkie wycierpiał męczeństwo" (PW I, 95). Chrystus jest nazywany metonimicznie „Prawdą", „Słowo – Słowa", jest centrum, ku któremu dążą wszystkie zamiary – „miłości środek, co zowie się Chrystus" (PW I, 393), „Zbawiciel i Oswobodziciel" (PW VIII, 158). Obecność Ducha Św. możemy odnaleźć w pismach Norwida jako przejawiającego się w świecie: „Duch Św. (...) to jak płomień, to jak człowiek, to jak słowo do nas przystępuje, w tysięczne się postacie, treści niższej (...) przemieniając..." (PW VI, 614), „jest gwarantem ludzkiej wolności, wypowiedzianej Bogu AMEN – «niech się tak stanie»" (PW VI, 439).

Bóg Norwida jest Prawdą, Odwiecznym Słowem, Miłością Czystą, Osobą bliską człowiekowi; pełen czucia i współczucia bez beznamiętnego dystansu.

„Co kreska i co jota – wszystko jest prawdą nieledwie równoważną" (PW VI, 624) – niezmienność prawdy

Nie ulega wątpliwości, że dla Norwida jedną z funkcji słowa literackiego jest służba Słowu Objawionemu. Chrześcijanin powinien nieustannie konfrontować znaki czasu i osiągnięcia nauki z Odwieczną Prawdą, interpretowaną przez Kościół. Zaniedbanie ludzkich praw – zwłaszcza co do duchowego życia, godności – było jednym z najczęstszych zarzutów kierowanych przez Norwida do współczesnych (por. PW I, 226; VIII,207). Norwid był świadomy tego, że proces cywilizacyjny nie tylko nie chroni wartości, ale ich nie tworzy, sprzyja duchowej ślepocie, obojętności (np. polemika z Norwida z ewolucjonizmem). A chciał, żeby wiara przemieniała rzeczywistość, stając się zaczynem jej odnowy. W życiu bowiem chodzi o realizację Bożego wezwania. Wtedy przez człowieka i jego ograniczone możliwości działa w historii Bóg (por. PW IX, 232). Z postępem łączył poeta walkę o świat zbudowany na prawdzie. Może ona tylko wtenczas wydawać owoce, kiedy będzie przemieniać życie – bez abstrakcyjnych uteoretyzowań. Prawda wzywa do odnowy, owocuje wolnością, jej przejawem jest męstwo oraz prawdziwa chrześcijańska nadzieja, oparta na tym co już zaistniało – zwycięstwie Chrystusa: „Dlatego to ś w i a t

[6] Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1984, s. 106.

z w y c i ę ż o n y, a zwyciężony wciąż Zbawiciel tylko sztandar Swój zetknął, to jest p e w n o ś ć. I dlatego, choć odszedł, jest. Bo odszedł Ten Zmartwychwstały i pociągnął, a został T e n Męczony i pociąga. Tak jest i w biegunach globu tego naszego" (PW VII, 163). Poetyczno – profetyczna postawa – czytamy w *Promethidionie* – powinna dokonywać się „w Nadziei razem, w Miłości i Wierze" (PW II, 456). Te trzy cnoty wskazują na teologiczny wymiar działania poetów – „kapłanów nadziei". Pisarze współcześni mają „mowę chrześcijańską stworzyć" (PW VI, 413), ale także „filozofię uczłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznić" (PW VI, 418) – a wszystko to oznaczało wielką potrzebę oświecenia umysłów prorockim słowem, wieszczym słowem poety, bo: „my prorokujemy i (...) c o n t e m p l u j e m y nie przez Kościół" (PW VIII, 230). Głosicieli odważnego słowa heroizował poeta w *Quidamie* – tych co „przez miłość Prawdy Wiecznego kościoła" nie zniżyli się do „cieniowania swojej mowy" (PW III, 116). Prawda jest wartością, z której nie można rezygnować w żadnych okolicznościach, nawet podczas zagrożenia śmiercią. We wstępie *Promethidiona – Do Czytelnika* prawda jest czymś, co warunkuje piękno i dobro, to „światłość obu" nierozerwalna z mądrością. Poeta walczy o prawdę, mądrość, zmierza się ze złem. We wstępie do *Promethidiona* pisze*:* „Autor (...) mając na celu *mądrość,* która zaczyna się od bojaźni Bożej, bo «*początkiem* mądrości jest bojaźń Boża », a która jest od *bojaźni w Bogu* zaczynając, kończy się w *wolności w Bogu,* musi sobie *krzyżem,* to boleśnym bojowaniem, drogę pierwej otwierać i dlatego czytelnik wiele niemiłych rzeczy tam napotka, których smutno było *dożyć w sobie* – smutniej dowiedzieć się (...)[7]". Krzyż jest znakiem cierpienia człowieka związanego z prawdą, bo „tylko czyste powietrze prawdy" (*Wiesław*, w. 227) warunkuje przestrzeń godnego życia. Walka o nią związana jest z nędzą, różnego rodzaju śmiercią, z prześladowaniem – „Co dzień, co chwila, co słowo, co groza / Co oklask..." (*Wiesław*, w. 94–95). W *Promethidionie* Norwid mówi do tych, którzy chcą słuchać głosu prawdy absolutnej, który „orzeka prawdę, by ją orzec" (*Wiesław*, w. 107), głosu proroka wysłanego przez Boga, a więc samego Stwórcy, który chce podnieść i uleczyć raniącą się ludzkość. W *Pięciu Zarysach Obyczajowych* stwierdza, że „w tym, co

[7]C. K. Norwid, *Promethidion. Rzecz o dwóch dialogach z epilogiem,* Kraków 1997, s. 70 (dalej: wszystkie cytaty z zaznaczonymi wersami daję wg tego wydania, chyba, że zaznaczę inaczej; w wyżej wymienionym wydaniu *Pism wszystkich:* PW III, 423)

się spysznili umiejętnością" Bóg zakrył właściwą drogę przedwiecznej mądrości, a objawił ją „prostaczkom ciemnym i wzgardzonym" – pokornym w słuchaniu. Gdyby ludzkość poszła tą drogą „jakżeby dziś już równo było na planecie" – „wtedyby w porządku przedwiecznym dojrzewano i zmartwychwstano", a „kropidło rozsądku umiejętności nie wodziłoby ludzkości na manowce" (PW III, 473).

* * *

„Kto kocha (. . .)
(. . .)
Chce w apostolstwo, czyn, dziecię – wcielenia:
Bohater – w dzieło wielkie lub w Ojczyznę,
Bóg – w Kościół, człowiek – w poważną siwiznę."

(Bogumił, w. 280–285) – miłość – widzialne dotknięcie Najwyższego

Z idealizacji kultury ludu, z filozoficznych dysput o sztuce oraz z różnych doświadczeń wyniesionych z wędrówek wśród zabytków sztuki powstał w Paryżu w 1851 roku wspomniany już tutaj *Promethidion. Rzecz o dwóch dialogach z epilogiem.* Piękno pojmowane jest w nim jako „kształt miłości" – zaczyna się tam, gdzie miłość się wciela. Miłość reprezentuje świat dobra, ujawnia rozumienie sztuki przez Norwida, gdzie „drugą osobą" piękna jest dobro. Koncepcje wiążące sztukę poprzez piękno z miłością (i prawdą; por. *Wiesław,* w. 131: „piękność *kształtem* Prawdy i Miłości") rozumiane przez poetę w duchu chrześcijańskim[8]. Poeta pisze: „o pięknem rzekłem, że to profil Boży" (*Bogumił*, w.156), jeden z przejawów Boga – Wielkiego Artysty, który udziela swego piękna wszelkiemu stworzeniu.

„*Kształtem miłości piękno jest*; i tyle
Ile ją człowiek oglądał na świecie,
W ogromnym Bogu albo w sobie – pyle,
Na tego Boga wystrojonym dziecię,
Tyle o pięknem człowiek wie i głosi
Choć każdy w sobie cień *pięknego* nosi

[8]Por. A. Mierzejewski, *„Kształtem jest Miłości". U źródeł Norwidowskiego pojęcia piękna,* „Studia Norwidiana" nr 5–6 (1987–1988), s. 3–29.

I każdy – każdy z nas – tym *piękna pyłem.*"

Bogumił, w. 115–121

Sztuka łącząca boski pierwiastek z ludzkim wysiłkiem – pracą, ujmowana od strony sumienia, ma prowadzić do dojrzałej miłości wyzwalającej piękno. „Miłości! W tobie jednej odpocznienie / I moc, bytu oś; w tobie – s u m i e n i e" (PW III, 315,VII utwór z cyklu *Psalmów – psalm*, w. 170–171). Konkretna praca może być też uszlachetniona, wspomagana, zachęcana przez piękno: „Bo piękno na to jest, by zachwycało / Do pracy (. . .), (*Bogumił*, w.185–186). Poeta nazywa sztukę „Kościołem pracy" (PW VI, 375), drogą, która ma historycznie i eschotologicznie prowadzić do zmartwychwstania. Norwid był przekonany o bliskości sztuki i religii, nie tylko w procesie odbudowania właściwego obrazu człowieka, Boga i świata, ale także, że „w idealnym piękna uprawianiu leży pewne u c z u c i e – w y ż s z e g o – p o r z ą d k u – r z e c z y" (PW VI, 345). Sztuka, przekraczając pracę, każe iść dalej – do kontemplacji prawd w sobie zawartych, które nieodzownie zbliżają do tajemnic wiary. W broszurze *O sztuce (dla Polaków)* pisał: „Jakoż wobec religii sztuka, samoistność swą tracąc, wstępuje już w porządek potęgi wyższej życia, gdzie o tyle tylko żywa jest sobie, o ile litery światłem staje się, o ile kona sobie, a n a j j a ś n i e j s z y m – t a j e m n i c o m wiary objawionej, jako uświadamiające ciało, postać i forma, przysługuje" (PW VI, 343). Sztuka ma być tworem człowieka, jego dobrem i dla dobra bliźniego, na świadectwo prawdzie. Norwid określa sztukę jako „kształt miłości", wchodząc jednocześnie w głąb fenomenu miłości, który w proponowanej przez niego definicji jest niezwykle ważny. I to miłość tak dalece skupia uwagę poety, że przestaje być w *Bogumile* tylko elementem definicyjnym piękna, a otrzymujemy wewnątrz *Promethidiona* poemat o miłości:

„Kto kocha, widzieć chce choć cień obrazu
Choć ślad do lubej wiodący mieszkania,
Choć rozłożone ręce drogowskazu,
Choć krzyż, litanii choć nawoływania,
Choćby kamienną wieżę w błyskawice
Idącą – Boga by oglądać lice.
Bo miłość strachu nie zna i jest śmiała,
Choć wie, że konać musi, jak konała;

Choć wie, że krzyżów ze sobą pociąga
Pułk
(. . .)
I wszelka inna miłość bez wcielenia
Jest upiorowym myśleniem myślenia. . . ”

Bogumił, w. 237–246, 249–250

Miłość przybliża zjawisko wcielania piękna, pogłębia, poznaje i przybliża jego rozumienie, jest drogą docierania do prawdy.

* * *

„Tak wierzę – tak jest – ile człowiek może
Że jest, powiedzieć – tak jest, Wielki Boże! (*Wiesław*, w. 209–210) – odpowiedź na wezwanie Boga

Prawda nie jest subiektywnym odczuciem artysty czy naukowca, ale sensem i celem życia człowieka, do której dochodzi się w procesie ogromnego wysiłku, bolesnego rodzenia, pełnego wyrzeczeń. Prawda została dana przez Boga, złożona w Kościele. I tylko w nim można według poety ją poznać: „Naród (. . .) jest to najstarszy po Kościele obywatel na świecie / I nie unosi się jak dziecko”. W 1872 roku, w liście do Bronisława Zaleskiego (PW IX, 503) naszkicował diagram, który stał się fundamentem jego poglądów.

Trójkąt równoboczny łączy konstytutywne przestrzenie ludzkiej działalności. W środku umieszcza ofiarę Jezusa, której znakiem jest krzyż – staje się on łącznikiem pokoleń, usensawnia dzieje (Nowe Przymierze), ofiarę miłości; zawiera w sobie kultury, narody i cały ich materialny i intelektualny dorobek. W 1859 roku pisze: „To więc w nawiasie kładąc, dodać mam niewiele, / Jedno iż do dziś jeszcze mądrość nasza cała / Składa się z greckiej, rzymskiej i tej, co w Kościele / (A która przez żydowski ród nam się dostała)". Człowiek, historia ludzkości może tylko wtenczas zwyciężyć, gdy trwa przy krzyżu Chrystusa. To mistyczne zjednoczenie, ofiara z siebie, ze swego „cało–człowieczeństwa" wprowadza rzeczywisty postęp. „Ale - - ale - - / Na to potrzeba, ażeby to nie była tylko jedna jako *facultas* człowieka – jedno jego myśl – uczucie jedno – władza jedna – organ jeden – wytężenie się jedno – *idea fixe* jedna... tylko na to trzeba, ażeby był cały – człowiek – od stóp do głów – cały!
(...)
Człowiek jeden zwycięży i wygra.
Wygra często po wiekach, ale wygra!"
I nie będzie takowej Golgoty stopach zapłakanej matki jednej ani szlochającej Magdaleny, ani zaszłego krwią księżyca, ani ciemności otchłani firmamentu – i będzie czczość wielka pustki doczesnej naokoło walczącego męża – ale on wygra jak Sokrates – wygra jak Kolumb – bo wygra jak Bóg" (PW IX, 59). Norwid odrzuca ograniczenia miejsca i czasu. Czuje się obywatelem świata i wieczności. Ojczyzna to nie tylko tu i teraz. Ojczyzna to nie tylko historia, obyczaje, ziemia; lecz także tradycja ponadnarodowa, której istotnymi elementami w naszym obszarze kulturowym są: Rzym i Bibila. W tym kontekście pisał w utworze *Moja ojczyzna*:

Kto mi powiada, że moja ojczyzna:
Pola, zieloność, okopy,
Chaty i kwiaty, i sioła – niech wyzna,
Że – to jej stopy
(...)
Ojczyzna moja n i e s t ą d wstawa czołem;
Ja ciałem zza Eufratu,
A duchem sponad Chaosu się wziąłem:
Czynsz płace światu.

Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieczność pamiętam przed wiekiem;
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
Rzym nazwał człekiem.

Ojczyzny mojej stopy okrwawione
Włosami otrzeć na piasku
Padam: lecz znam jej i twarz, i koronę
Słońca słońc blasku.
(. . .) (PW I, 336)

Podstawą do weryfikacji postaw ludzkich stanowiła dla poety nie tylko religia chrześcijańska, lecz także jego własna, choć oparta na Piśmie Św. personalistyczna koncepcja. Z faktu samego człowieczeństwa wypływa wielka wartość. Niezależnie od potencjału – grzechu i świętości – jaki człowiek nosi w sobie, bycie homo sapiens nadaje wielką godność. Celnie tę dwoistość człowieka formułuje poeta: „doczesny jest co chwila, a wieczny zawsze" *(*PW VI, 29*, Bransoletka I)* „pył marny i rzecz Boża"

Postawa wobec drugiego człowieka w sposób istotny rzutuje na więź z Bogiem. We fragmencie listu do Marii Trębickiej (z 17 VI 1847) pisał: „Kto nie kochając nic, rozumie, iż przez to samo kocha Boga – ten musi zarazem utrzymywać, że obojętność jest religią. Pogardzić w s z y s t k i m oprócz Boga jest to zarazem w pewnym względzie i Jego samego mieć w pogardzie" (PW VIII, 48). Czyny dobre są czynami bożymi, bez względu na to, kto je spełnia, i wobec kogo. Czyniąc dobro, oddajemy cześć Bogu. Jest to postawa, dla której „glob jest Kościołem". W poetyckim rozwinięciu słów Modlitwy Pańskiej – *[Bądź wola Twoja. . .]* – wola Boża jest tożsama z obiektywnym dobrem : „[(. . .) nie wygodniej jak . . . lecz jak jest godnie]."

* * *

„Człowiek nie tylko samym żyje chlebem i nie tylko o to idzie jemu, ażeby z czego żyć miał, ale ażeby miał dlaczego umierać. . . " – Norwid o sobie współczesnych

Wrażliwość Norwida na dolę narodu i człowieka, tak ważną w wypełnieniu rzeczywistej prawdy i wolności, wyraża i jednocześnie przeraża znieczulicą *Fraszka (!)* – drobny utwór, błahostka, która chce wykrzyczeć rzeczy ważne:

„Dewocja krzyczy: „Michalet wychodzi z Kościoła!
Prawda; Dewocja tylko tego nie postrzegła,
Że za kościołem c z ł o w i e k o ratunek woła,
Że kona – że ażeby krew go nie ubiegła,
To ornat drze się w pasy i związuje rany.
A faryzeusz mimo idzie zadumany. . . ."
(PW I, 168)

Opuszczenie Kościoła przez Juliusza Michaleta, naukowca i pisarza profesora College de France, wywołuje wśród lichych, powierzchownych katolików poruszenie. Michalet stanąwszy przed problemem pogodzenia dogmatu z wolnością, wedle niego niemożliwą, opuścił wspólnotę wierzącą i stał się nieprzejednanym wrogiem „rzymskiego klerykalizmu". Norwid nie szuka przyczyn jego postępu ani nie ma pretensji do Kościoła, chodzi mu raczej o postawę tak zwanych „ludzi pobożnych", którzy potrafią się tylko zgorszyć, nie stać ich bowiem na autentyczną chrześcijańską miłość i współczucie – wejście w głąb, w ducha Kościoła. Bardzo bolało poetę, że ówczesne pokolenie to generacja w której „Człowieczość odmówiona, Bóstwo wiadomością niedostępne, Anielstwo przedwczesnym zestarzeniem; po – za – obywatelscy w niebie, na ziemi i na każdym miejscu, kędy są; istni podrzutkowie – f a k t ó w żarty" (PW VIII, 85).

Drażni Norwida faryzeizm, brak miłosierdzia, brak żywej, głębokiej wiary, brak wrażliwości na to, co przekracza doświadczenie empiryczne, wąskie rozumienie Kościoła, płytka salonowość w życiu religijnym, zasłanianie się i oddalenie od Stwórcy przez niepotrzebne konwenanse i fikcyjną postawę.

Krytyczna ocena współczesności, której daje Norwid niejednokrotnie wyraz, ma swoje podstawy w konfrontacji nauk ewangelicznych z rzeczywistością, prowadzi do wniosków o całkowitym rozmijaniu się życia współczesnych społeczności z ideałami Chrystusa. Szczególnie głęboko przeżywał wszystkie trudności, jakie nakłada na chrześcijanina obowiązek miłości bliźniego, ponieważ „(. . .) nieposzanowanie człowieka, to czysto ludzki wynalazek" (PW VII, 205). Dehumanizacja współczesnej cywilizacji i oderwanie etyki chrześcijańskiej od rzeczywistości powoduje, iż „chrześcijańska moralność pozostała na stanowisku swoim pierwszym", rozminęła się z rozwojem społeczeństw, nie „rozszerzyła się (. . .) i w moralność społeczną nie rozrosła się" (PW IV, 178). Obojętność, nieznajomość lub wrogość ludzi wobec prawdy ewangelicznej powoduje, zdaniem Norwida zapóźnie-

nia w rozwoju cywilizacji ku ideałowi wskazanemu przez Chrystusa „(...) gdyby to ludzie ruszyli się chórem prawdy onej (...) – pisał z goryczą – gdyby to nie z krzyżem Zbawiciela za s o b ą, ale z swoim Zbawicielem szło się (...) Ale gdzież to dziś uczą, że połowa umiejętności – k r z y ż a s w o j e g o s z u k a ć, a druga połowa – nieść go za Zbawicielem i na grobie swym stawiać? Gdzie to uszanowano d o t y l a ż y c i e (ten wielki klejnot), ażeby czasu i zdrowia wpierw nie tracić? I wielu to jest, którzy krzyż swój znaleźli, bojowanie na s z e r z już rozwodząc?" (PW VIII, 121).

Norwid, podobnie jak Jan Paweł II w Liście Apostolskim *Salvifici dolores*, odnajduje sens cierpienia w tajemnicy odkupienia, w którym każdy człowiek ma swój udział i każdy jest wezwany do uczestnictwa w cierpieniu. Takiemu rozumieniu przez poetę Ewangelii „cierpienia przezwyciężonego miłością" przeczy niestety ówczesna rzeczywistość. Pojawiające się przede wszystkim „kwasy" krzywd społecznych omijanych lub pielęgnowanych „wydojrzewają i rakiem w ciele ludzkości się stają". Określenie rewolucji jako „postu – nieszczęścia" zsyłanego przez Opatrzność dla „opamiętania" owych „kwasów" i niedopuszczenie do „wydojrzenia gangreny" (PW IX, 69) zostaje sformułowane na konkretnej obserwacji wstrząsających wówczas ludzkością krwawych przemian. Sprzeniewierzeniem wobec ewangelicznych zasad moralnych tłumaczy poeta nieszczęścia będące udziałem jego narodu. Stąd z przykrością w liście do J.Kuczyńskiej z 10 stycznia 1866 r.określa ironicznie szlachcica polskiego, który wiele różni się od Boga, mimo że „na obraz i podobieństwo Onego pierwszego udziałany na padole naszym glinianym pozostawa" (PW IX, 205–206). Norwid widzi powierzchowność polskiej religijności, która przez swą płytkość i słabość nie potrafi przeciwstawić zaborcy swej siły moralnej. Nasze chrześcijaństwo „jest na stanowisku entuzjazmu i mazurka". W liście do K. Ruprechta pisał: „Każdy urzędnik Petersburskiego rządu wie bardzo dobrze, że s z l a c h c i c e p o l s k i e rzadko umieją katechizm i są zupełnie obojętne na losy ducha człowieczego w wieczności" (PW IX, 316). Mimo „świętości ducha" wypełnianie wezwania Chrystusa poprzez Jego naśladowanie bywa u nas „imitowaniem" nie zaś „wyznawaniem", które wyraża się potwierdzaniem ewangelii życiem swoim: „(...) niedość prawdy się dorobić, trzeba ją jeszcze obrobić i obronić, i piersiami zastawić, i pieczęć swą położyć jej na piersiach. Bo jak się o to nie dba – to potem członek narodu nie dba o wioskę swą i Żyd ją bierze – a chłop nie dba o czas swój – życie – pracę – grzbiet i kości – i jest z tego N i e w o l a" (PW VIII, 133). Speł-

nianie ewangelii jest według Norwida źródłem odrodzenia moralnego i narodowego, najskuteczniejszym sposobem terapii społecznej. Postawa poety wobec wezwania Pisma Św. jest postawą czynną, pełną odpowiedzialności; wyraża się w pragnieniu realizowania jej w życiu osobistym i zbiorowym. Współczesne chrześcijaństwo jest tylko parodią i karykaturą, potrzebuje powrotu do źródła. Naród postawiony w samo–bóstwie przez mesjanistów domaga się innych dróg i powinien je odnaleźć w Miłosierdziu: „nie ofiary – pisał do J. B. Zaleskiego w 1852 – ofiary Polski nie wybawią, bo ona już tak czystych ofiar chce, jaką była O f i a r a Pańska, która jeżeli powtórzoną być mogła, to Chrystus nie Chrystus – to Odkupienie nie Odkupienie – to zwycięstwo nie zwycięstwo" (PW VIII, 157). Odkupieńcza ofiara Chrystusa domaga się wedle Norwida realizacji miłosierdzia: „polarna kontradykcja o f i a r y i m i ł o s i e r d z i a ekwacjami dziejów harmonizująca się" (PW VIII, 163). Naśladowanie Chrystusa poprzez miłosierdzie zbliża do Niego, „(. . .) każdy ma nad sobą w niebiosach i w łonie wnętrzności swych Bożą przytomność" (PW IX, 37), ona uświęca świat, pozwala bardziej rozumieć Boga. Wielkość wszelkich poczynań, musimy, zdaniem Norwida, odczytywać przez wieczne idee i tęsknoty, którym człowiek służy, a w których objawia się Najwyższy. Cały wysiłek współczesnej poecie cywilizacji zmierza niestety do tego, by ukryć i zataić prawdziwą wielkość człowieka. Światło Chrystusa nie może być do budowania tylko „mitologii planetarnej", ale musi stać się powodem odrodzenia moralnego. Wobec Prawdy objawionej nie wolno stać chrześcijaninowi bezczynnie, szczególnie wówczas gdy „wszelkie ś w i a t ł o dziś jest sfałszowane i popsowało drogi swoje". Cała prakseologia Norwida wyrasta z ducha Nowego Testamentu: „(. . .) jako Zbawiciel raz się narodził, tak nie raz, ale milion razy krzyżowany jest w każdym zbawicielstwie, w każdej prawdzie bezinteresownej, b o O n k o r z e n i e m w s z e l k i e j p r a w d y j e s t i b y ł , i b ę d z i e , i d o p u s z c z a r ó w n i e ż j e j o b r o n ę. (. . .) On źródło wszelkiej żywotnej prawdy" (PW VIII, 212–213).On też, zdaniem Norwida, pracuje przez wieki z tymi, którzy podejmuja prace „mniej lukratywne, mniej wdzięczne (. . .), mniej dla zysku, a wiecej dla owoców przyszłych" (PW VIII, 214). Sam poeta, jak przystało na „wolnego chrześcijanina" i jak wyznaje w liście do ks. A. Jełowieckiego, daje świadectwo „modlitwą, czuwaniem, przekonywaniem, natchnieniem i przykładem" (PW IX, 13).

Czesław Miłosz pisał o Norwidzie: „Jego odraza do zła i głupoty jest wręcz fizyczna, jak wstręt niektórych ludzi do gadów i karalu-

chów... Najsilniejsze słowo pogardy u Norwida to «lokajstwo»". Za tę tak bezkompromisową, niezależną postawę stał się łatwym obiektem różnych „skorpionów". Krytykując uleganie presji łatwego patriotyzmu, skłonności do pustych frazesów i teatralnych gestów Norwid pisał: „i zawsze są między karczmą – flamandzką a salonem francuskim i nigdy są niczym polskim oprócz łez narodowych i kolorów narodowych". Występując na rzecz ukształtowania nowoczesnego, krytycznego modelu patriotyzmu, ostrzegał: „Kto patriotyzm zmieni na wyłączność... jak to Polacy pojmują, pojmują jedynie przez naśladowanie Mikołaja i przez ucisk cenzury Mikołajowskiej, ten musi koniecznie z ojczyzny zrobić sektę i skończyć z fanatyzmem – oto CO SIĘ DZIEJE!". Szczególnie ostro protestował przeciw wszelkim formom narodowej parafiańszczyzny, nazywanej przez niego „powiatowością". Krytykował też w swoich pismach polską „lotność porywania się za lada echem – za lada wykrzyknikiem", „żywienie nadziei kosztem prawdy", „położenie akcentu na wypadkach niespodziewanych, europejskich, na trafach nieprzewidzianych, a nie na postępkach". Norwid był przekonany o jedności i ciągłości historii; „nie tylko stanowcze wypadki, ale i ciągłość idei zbawia społeczeństwo ze swej moralności wytrącone". M. Janion opisywała przed kilkoma laty znaczenie Norwidowskiego zafascynowania historią: „Norwid określając przeszłość »dziś tylko cokolwiek dalej«, wyciągnął wnioski z polskiego romantyzmu. Oswoił on historię, zdemokratyzował jej przeżycie... Historię pojmował jako dziedzinę nieustannego ruchu i zmiany, a przed człowiekiem postawił moralny obowiązek uczestniczenia w niej i kształtowania jej w duchu «boskiej myśli – wolności świata»". Człowiek powinien być „trzeźwy w rzeczach potocznych", a jednocześnie „zachwycony w wieczne, treść niewidzialną z onych zgadując widocznych". Uzdrowienie ludzkości poprzez niezachwianą wierność najwyższym wartościom zakłada ostatecznie optymistyczną wizję przyszłości. „Nie jestem Manichejczyk, pisał do Marii Trębickiej w 1856 r., i nie wierzę, że złe i dobre równej są długości: pierwsze jest krótsze od drugiego. (...) często żadnych sił nie mając, można być silnym. To to jest odkupienie! Bo Pan nasz jest nad wszystko dobry" (PW VIII, 276). Poeta domaga się wiarygodnego dawania świadectwa tak od Kościoła, jak i jego wyznawców: „(...) wciąż trzeba, aby silny i doświadczony człowiek powtarzał głośno rzeczy, których widzieć i czytać każdy się leni!"(PW VIII, 410). Na każdego nakładał obowiązek utwierdzania się w prawdzie, albowiem: „(...) kto w prawdzie jest, tylko musi iść naprzód".

Powodem krytyki współczesnej filozofii m.in. Hegla i filozofów niemieckich, różnych tendencji i dewiacji, była jej dehumanizacja i oderwanie od etyki chrześcijańskiej. Jako terapię proponował Norwid „przeczytanie dobre" Homera i Biblii. Oba bowiem teksty prowadziły poetę do całkowicie przebóstwionej wizji świata, ogarniały wszelkie obszary refleksji nad rzeczywistością. Uczyły miłości, stałości i odpowiedzialności wobec konkretu i szczegółu, a także odczytywania wyższych sensów, ogólnych refleksji, celowości wszelkich działań. Wedle poety człowiek:

„W y r o b i ć m u s i p i e r w u m y s ł u s t a ł o ś ć,
Bez której nie ma siły – nawet zysku!
. . . . . .
Nie! – pracą pierwszą jest: u m y s ł u s t a ł o ś ć!" (PW II, 91)

Norwidowy człowiek jest stworzony jako niepowtarzalny, autonomiczny, odpowiedzialny; przekracza ograniczenia: niebezpieczeństwa wolności i determinizm konieczności. Jego powołaniem jest panowanie „n a d w s z y s t k i m n a ś w i e c i e – i n a d s o b ą" (PW II, 63). Wtenczas nabiera godności osoby – której obcy jest faryzeizm. „(. . .) Człowiek?. . . jest to kapłan bezwiedny / I niedojrzały. . . ." (PW II, 33). Człowiek jawi się jako pielgrzym – bez stałego domu i jako kapłan – ma być szafarzem Boga na ziemi, każdy ma dojrzewać do kapłaństwa, które jest drogą do Boga.

* * *

„Nie Bóg stworzył przeszłość i śmierć, i cierpienia Lecz ów, co prawa rwie (. . .)." (PW II, 18) – nieśmiertelność Boga i człowieka

„Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących – czytamy w Księdze Mądrości – Stworzył bowiem wszystko po to, aby było i byty tego świata niosą zdrowie (. . .). Bo sprawiedliwość nie podlega śmierci" (Mdr 1, 13–14). Nie Bóg stworzył śmierć, przyszła sama jako konsekwencja ludzkiego upadku. Dlatego śmierci nie można uniknąć, ale można zrozumieć jej sens. „Ciężka wiara", o której w ironiczny sposób mówi poeta w wierszu zatytułowanym *Śmierć*, należy do tego, co ziemskie, to wiara fałszywa, pełna beznadziei:

„Przed – chrześcijański tu i błogi sposób
Tworzenia sobie l e k k i c h rekreacji,

Lecz c i ę ż k i e j wiary, że śmierć t y k a o s ó b,
N i e s y t u a c j i" (PW II, 116)

Śmierć rozrywa materialny kontekst osoby, materialne jej uwarunkowania w świecie, ale człowiek transcenduje śmierć, jest od niej „starszy".

„A jednak ona, gdziekolwiek dotknęła,
T ł o – nie istotę, co na t l e – rozdarłszy,
Prócz chwili, w której wzięła, nic nie wzięła –
Człek od niej starszy!" (PW II, 196)

Śmierć jest granicą – odmienia tylko sposób naszego istnienia. „Całe życie człowieka jest życiem ku śmierci", dojrzewaniem do pogodnej i radosnej nadziei. Norwid rozróżnia dobrą i złą śmierć, czyli „śmierć" i „zgon". Śmierć to odejście bez zgody, w bólu, nieporządku, to rozłam i roztrzaskanie w człowieku, odejście bez wiary na dalsze, pośmiertne życie. Zgon (s–kon) to odejście dojrzałe, pogodne, chrześcijańskie, spełnione, „zamknięcie żywota" z „królewskim wczasem i pogodą", co stało się udziałem Józefa Zalewskiego:

„Twoja śmierć, Szanowny Mężu Józefie,
Doprawdy, że ma podobieństwo
Błogosławionego jakby u c z y n k u!
Może byśmy już na śmierć zapomnieli
O chrześciajańskim skonu pogodnego tonie
I o całości żywota dojrzałego...
Może byśmy już zapomnieli, doprawdy!...
Widząc – jak wszystko nagle rozbiega się
I jak zatrzaskuje drzwiami przeraźliwie –
Lecz mało kto je zamknął z tym królewskim wczasem i pogodą,
Z jakimi kapłan zamyka Hostię w ołtarzu" (PW I, 380)

Zaprzeczając „bezbożnym" poeta roztacza wizję tego, co czeka nas po śmierci:
„Sieni tej drzwi – otwieram – poza sobą
Zostaw – wzlećmy już dalej!...
Tam, gdzie jest Nikt, i jest O s o b ą
Podzieleni wszyscy, a cali!...
Tam – milion rzęs, choć jedną łzą pokryte,

Kroć serc – łaknących: g d z i e T y?
Tam stopy dwie – gwoździami przebite –
Uciekające z planety
****
Tam – milion moich słów; tam – lecą i te" (PW II, 20)

Poeta roztacza tu wizję zaświatów, zjednoczenia z Bogiem transcendentującym wszelki byt, który jest ostatecznym wypełnieniem człowieka. Życie się nie kończy, lecz tylko zmienia swą jakość bo kończy się pielgrzymka, a człowiek znajduje swój dom.
Śmierć ofiarnicza Krakusa, Wandy wrasta w symbol pamięci ludu, mocny fundament tradycji narodowej i wezwane do walki ze złem[9]. Krakus umiera z rąk zazdrosnego brata, mimo zwycięstwa nad smokiem dzięki swej sumienności, pobożności, miłości do ojca i narodu. Wanda decyduje się na śmierć, gdy przed jej oczyma roztacza się wizja Chrystusa i Jego przebitej dłoni:

„Dobrzy ludzie!... widziałam cień ogromny Boga,
Przechodzący po polach jak szeroka droga,
A to był tylko ręki jednej cień – ta ręka
Jakby przebita była, bo słońce padało
Przez wnętrze dłoni, na wskroś, jak przez wypaść sęka.
Ja stałam – i patrzyłam w to rozdarte ciało,
Jak ptak z ciemności w jasną pogląda szczelinę,
I dano mi widzieć – to...
Bierze gromnicę zapaloną z rąk P i a s t a i wchodzi na stos – potem, ciszej, kończy
...że dla was zginę" (PW IV, 125; obraz XI, w. 52–58)

Poeta wychodzi poza czas i przestrzeń, ku wieczności świętości, gdzie „msza – wieczna" może się wydarzać w jednym wiecznym momencie, jednej chwili, która jest jak lat tysiące.

Znamiona nieskończoności posiada człowiek, który jest starszy od wiadomości o dobru i złu. Do rozdarcia doprowadził wąż – szatan. I byłby został człowiek osamotniony na zawsze, gdyby nie Obietnica Boga, że Niewiasta – Maryja – Matka Ukrzyżowanego zetrze głowę węża – zwycięży zło. Biblijny motyw niewiasty „wciąż wyglądanej na sierpie miesiąca ku złagodzeniu pierwotnej zmazy" (PW I, 188)

[9]I. Sławińska, *Chrześcijańska drama* Norwida, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Śławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1996, s. 221.

podkreśla rolę Matki Boskiej w dziele odkupienia świata. Gdyby zabrakło Maryjnego *fiat*, „Rozpacz by chyba przegonem jałowym/ Jako Lewiatan obwiła kłąb ziemi" (PW I, 188). Maryja zwycięża bronią bez walki: „Oh! – już by dzisiaj te rany bolesne / Ledwo to czuły, co zna noga bosa, / Na węża nodze postawiona płaskiej" (PW III, 543).

* * *

„Lecz nie tu koniec prób – ja wyznam – oni
Poczekać zechcą na harfy rozpadek,
(. . .)
By tylko kamień i Bóg był ci świadek.
-Miłości otchłań i twardość granitu
Jak monument utwierdzony w wieczność,
Że k o c h a ć śmiałeś, wierzyć i konać (. . .) (PW III, 475) – droga do Wiecznej Ojczyzny

Kultura chrześcijańska kreślona piórem Norwida oparta jest na wolności, miłości, prawdzie, szacunku dla człowieka, jego pracy, twórczości, rodzinie. Znajduje nadzieję na piękną miłość – a m o r e s a c r o (np. *Kleopatra i Cezar),* heroizm: „H e r o i z m / Podobno jest jedynym prawdziwym spoczynkiem / Alić on sam to tylko jest d z i e w i c t w o w o l i / I m y ś l i!. . . " (PW V, 7); możliwość odnalezienia w kulturze „całoczłowieczeństwa" – wbrew wszechobecności przeciw chrześcijańskiego świata. Bo „jesteśmy synami narodu szlachetnego i idziemy do ojczyzny, Ziemi Obiecanej, nie dlatego, że winne grona w niej będą większe niż gdzie indziej, i że mleko i miód płynąć będzie – ale dlatego, że zapowiedziano nam na Golgocie, że prawda zwyciężyła i że my w sukcesję dokonanej onej prawdy wchodzimy" (PW VI, 463). Krainą prawdziwego mieszkania, domem człowieka, jest Miasto Święte – Jerozolima Niebieska, do której poeta całym swym życiem dążył.

Katarzyna Bielatowicz — absolwentka filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, obecnie studiuje filozofię w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

Myślę, że my, zakonnicy, możemy mieć ogromny wkład w rozwój zmysłu etycznego we współczesnej Europie. Lecz by to uczynić, musimy nauczyć się poszukiwać z tymi, którzy poszukują, być towarzyszami w pielgrzymowaniu. Wymaga to pokory zarówno, by się uczyć, jak i by nauczać. Możemy to czynić jako ci, którzy mają uczyć innych tego, co wyzwala serce i rozum i przynagla do wyruszenia w podróż.

Timothy Radcliffe
dominikanin

Cnoty pielgrzymie

Ojciec Timothy Radcliffe OP przedstawił poniższe rozważania i propozycje na zgromadzeniu generalnym wyższych przełożonych zakonnych w Ljubljanie w Słowenii w lutym 2004 roku. Timothy wykładał Pismo Święte w Oksfordzie, dopóki nie zaczął pełnić obowiązków prowincjała Anglii, a później generała zakonu (1992–2001). Timothy ponownie zamieszkał w Oksfordzie, lecz jego wystąpienia na całym świecie cieszą się nieustannym zainteresowaniem, dlatego też w wielu miejscach jest poszukiwanym kaznodzieją i wykładowcą.

Kiedy na święta Bożego Narodzenia byłem w Brukseli, jeden z moich braci podarował mi dwie książki Erica-Emmanuela Schmitta, były to: „Pan Ibrahim i kwiaty Koranu" oraz „Oskar i pani Róża". Książki te stały się wydawniczą sensacją. „Oskara" w ciągu roku sprzedano w ponad 400 000 egzemplarzy. Obie są na listach bestsellerów we Francji, Belgii, w Niemczech i we Włoszech. Najwyraźniej odpowiadają na głębokie pragnienie odczuwane przez Europejczyków. *The European Values Study: 1981–1990* (EVS)[1] tak się od nich różni, jak tylko możecie to sobie wyobrazić. Kiedy czytałem Schmitta, płakałem ze wzruszenia, wywołując konsternację stewardesy w samolocie, którym wracałem do Anglii. Przyznaję, że chwilami płakałem z nudy, kiedy czytałem EVS (jak będę je nazywał), ale badania te potwierdzają, że Schmittowi udało się przywołać wartości etyczne bliskie dużej części współczesnej Europy.

Te dwie książki Schmitta są częścią trylogii, której bohaterami są buddysta, żyd, muzułmanin i chrześcijanin. Pokazują one zatem, że Europa jest teraz rzeczywiście wielokulturowa, przede wszystkim w

[1] Studium Wartości Europejskich 1981–1990 (przyp. tłum.).

związku z ogromną imigracją muzułmanów. W każdej z tych książek widzimy dziecko w obliczu śmierci. Momo, młody żyd, musi być świadkiem śmierci swego ukochanego sufijskiego nauczyciela Ibrahima; Oskar jest dzieckiem bez jakiejkolwiek religii, któremu pomaga zmierzyć się ze śmiercią starsza pani – chrześcijanka i zapaśniczka, ciocia Róża. Dzieci i śmierć to w naszym społeczeństwie dwa najważniejsze obszary etycznego niepokoju. To przede wszystkim w obliczu śmierci Europejczycy zwracają się ku religii.

Za każdym razem widzimy tu kogoś pragnącego coś zrozumieć. EVS potwierdza, że istnieje pewne zainteresowanie religią, ale stała się to religia mocno zindywidualizowana. Europa jest „raczej akościelna niż zsekularyzowana"[2]. Religia jest teraz sprawą osobistego wyboru, a nie zobowiązania i w obu książkach jest raczej związana z osobistym doświadczeniem niż doktryną. W należącej do Ibrahima księdze Koranu znajdują się dwa zasuszone kwiaty i list od przyjaciela. One bardziej niż doktryna Islamu są dla niego inspiracją. W jednym z wywiadów Schmitt powiedział, że jego zadaniem było raczej postawić pytania niż dać odpowiedzi: „*Les questions rassemblent alors que les reponses divisent*"[3]. EVS potwierdza tę nieufność wobec dogmatu. Podkreśla także znaczenie zaangażowania w prawa człowieka i ekologię, jako europejskie wartości.

Europa na początku XXI wieku jest zatem kontynentem, na którym wartości są głęboko obecne. Nasze zadanie nie polega na narzucaniu ich z zewnątrz. Zresztą, biorąc pod uwagę znaczenie jakie prawie powszechnie przypisuje się dziś osobistej autonomii, nie powiodłoby się nam, gdybyśmy próbowali. Narzucony system wartości byłby postrzegany jako obcy i podważający wartości autentyczne. Możemy za to starać się odkryć, jak można pomóc w kształtowaniu i rozwijaniu tych wartości. Społeczeństwo nawet w pewien sposób oczekuje tego od nas. Religia w Europie bardziej zmienia się niż zanika. Przyjmuje nową formę. Przechodzimy od zaufania instytucjom i doktrynom do nowej wrażliwości religijnej, skoncentrowanej bardziej na doświadczeniu i osobistym wyborze. Jeśli będziemy wyczuleni na tę religijną wrażliwość i na problemy etyczne młodych Europejczyków, będziemy mogli pomóc w budowaniu zmysłu etycznego.

Oczywiście, Europa jest bardzo złożona. Jej centrum przesuwa się na wschód, zwłaszcza w związku z przyjęciem do Unii Europejskiej

[2] Grace Davie, *Religion and modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000, s. 38.

[3] *La Libre Beligique,* Monday 29 December 2003, s. 17.

pierwszego maja tego roku[4] dziesięciu nowych członków. Wspólnota europejska jest katolicka i protestancka; niektóre kraje żyły w komunizmie, inne zaś nie. Jednakże, według Grace Davie[5], nie ma wielkiej różnicy między Zachodem a wcześniej komunistycznym Wschodem, lecz pomiędzy krajami w kręgu kultury zachodniego chrześcijaństwa, takimi jak Polska, Włochy i Wielka Brytania, a tymi, które zostały ukształtowane przez chrześcijaństwo wschodnie, jak Rosja czy Grecja.

Pojęcie pielgrzymowania

Oscar i Momo obaj są pielgrzymami. Oscar odbywa pielgrzymkę w swym szpitalnym łóżku, gdy wypytuje Boga i przeżywa swój ostatni tydzień, a Momo odbywa prawdziwą pielgrzymkę do ojczyzny swego mistrza Sufi. Chciałbym rozpocząć od pojęcia pielgrzymowania, ponieważ właśnie w tym punkcie religia i systemy wartości spotykają się w sposób najbardziej czytelny. Pojęcie to wyznacza najlepsze ramy dla rozważań o naszym, osób zakonnych, dzisiejszym wkładzie w etykę. We współczesnej Europie następuje wielkie ożywienie zainteresowania pielgrzymkami, a dzieje się tak z różnych powodów. Santiago de Compostela jest aktywnie promowane przez Hiszpańską Radę Turystyki. Częstochowa była centrum oporu wobec komunizmu, ale nadal przyciąga miliony. Lourdes również przyciąga miliony, przede wszystkim ze względu na nadzieję uzdrowienia lub przynajmniej pocieszenia chorych. Jest także wiele innych miejsc takich jak Fatima[6], Medjugorje i Rzym. Fascynujące jest to, że pielgrzymki pociągają nie tylko wierzących, ale także tych, którzy poszukują, pielgrzymów serca. Grupa moich przyjaciół idzie w maju do Santiago de Compostela. Większości z nich nie da się określić jako praktykujących czy ortodoksyjnych chrześcijan, jednak mają w sobie pewien głód, choć często dokładne rozpoznanie motywacji nie jest łatwe.

Miliony odwiedzają takie piękne miejsca jak Vezelay. Czy jest to pielgrzymka, turystyka czy zainteresowanie historią sztuki? Któż to wie? Ale po to, by mieć dziś kontakt z wartościami młodych, my, zakonnicy, potrzebujemy być pielgrzymami. Musimy być gotowi, by iść razem z nimi. Księżna Diana była typowym współczesnym pielgrzymem. Została wychowana jako anglikanka, ale zawsze fascynowały

[4] Chodzi o rok 2004 (przyp. tłum.)
[5] *op. cit.*, *passim*
[6] *ibid.*, s. 157.

ją inne religie i wciąż była poszukująca. Zwróciła się ku kardynałowi Hume'owi, ponieważ on był naprawdę pielgrzymem. Jego najsławniejsza książka nosi tytuł *To Be a Pilgrim*[7]. Dlatego też był tak kochany i poważany w Wielkiej Brytanii.

Zakonnicy są również strażnikami pamięci

Momo i Oscar wychowali się poza jakąkolwiek religijną tradycją. Ich rodzice, jako byli żydzi i byli chrześcijaninie, nie przekazali im żadnej religijnej mądrości. Ibrahim i pani Róża są strażnikami pamięci, która została zagubiona między pokoleniami. Jedną z ról należących do nas, zakonników, jest być strażnikami pamięci. Każda z tradycji naszych rodzin zakonnych przechowuje pewną mądrość: franciszkańską, salezjańską, jezuicką i inne. Wielu młodych nie ma pojęcia o nauczaniu Kościoła, Piśmie Świętym i odziedziczonych przez nas prawdach. Nasze wspólnoty powinny zachowywać żywą pamięć jak oazę na pustyni.

Przechodzimy teraz do trudnego zagadnienia. Grace Davie wykazała, że podczas gdy utrzymuje się wrażliwość religijna, rośnie nieufność wobec doktryny i ortodoksji[8]. Doktryny traktuje się jako coś opresywnego i ingerującego w ludzkie życie. Panuje przeświadczenie, że czynią one człowieka ograniczonym i nietolerancyjnym. „Doktryny indoktrynują". Możemy pokładać naszą ufność raczej w doświadczeniu Boga niż w nauczaniu o Bogu, szczególnie, gdy nauczają chrześcijanie! Wierzę, że mamy tu do odegrania ogromnie ważną rolę, która polega na ukazaniu, że doktryna chrześcijańska pomaga w poszukiwaniu. Nie prowadzi do zamknięcia umysłu, ale do otwarcia go na tajemnicę.

Zmagania pierwotnego Kościoła dotyczyły zawsze tego, w jaki sposób ortodoksja może chronić nas przed zabrnięciem w ślepe zaułki, herezje, które dławią tajemnicę ładnymi, łatwymi i spójnymi „odpowiedziami".

Doktryna nie jest abstrakcją ani czymś oderwanym od doświadczenia. Jest pielgrzymią laską w czasie podróży. To oznacza, że jeśli mamy pielgrzymować wraz z młodymi, potrzebujemy odkrycia piękna doktryny, tego co G. K. Chesterton nazywał „romancą Ortodoksji",

[7] Być pielgrzymem (przyp. tłum.).
[8] *ibid.* passim: e.g., s. 7.

jej przygodą. To jest właśnie pamięć, którą musimy zachować żywą. Zamierzam tu w bardzo ogólny sposób zaproponować właśnie naszą tradycję doktrynalną jako jedno z naszych bogactw w kształtowaniu współczesnej europejskiej etyki. To, co mamy do powiedzenia o etyce, jest zakorzenione w naszym rozumieniu Boga i Chrystusa. Mamy pewną mądrość, by się nią podzielić.

Współczesny indywidualizm a system wartości

Bycie pielgrzymem ujawnia również coś fundamentalnego o tym, co to znaczy posiadać system wartości. W ciągu ostatnich kilkuset lat Europejczycy byli skłonni sądzić, że wartości tkwią w etycznych systemach przykazań, które można zastosować w każdym czasie i w każdym miejscu. Wartości były otoczone świętością między innymi w dziesięciu przykazaniach. One mówią ci o tym, jak masz postępować zawsze lub nigdy.

Współczesny indywidualizm świadomie opiera się bezdyskusyjnej akceptacji jakichkolwiek tego typu wartości, grożąc przez to relatywizmem. „Mogę wybierać sobie wartości tak, jak wybieram moje buty i moje drinki". Niestety Kościołowi zdarzało się być zwiedzionym przez to kantowskie rozumienie etyki. Jednak ludzie na całym świecie, chrześcijanie i nie tylko, ponownie odkrywają jej dawne znaczenie, które można znaleźć u św. Tomasza z Akwinu. Naturalnie, jako dominikanin, jestem tym zachwycony! Zwłaszcza w świecie anglosaskim obecna jest fascynacja etyką cnót, w której chodzi raczej o stawanie się pewnego rodzaju osobą niż poddanie się zasadom i prawom. Cnoty kształtują każdego jako osobę, która znajdzie swoje szczęście jedynie w Bogu. W etyce cnót chodzi o ukształtowanie całego życia ku jego kresowi, ku osiągnięciu szczęścia w Bogu. To jest właśnie etyka pielgrzyma, kogoś, kto jest w drodze.

Zmysł przeznaczenia – dłuższej narracji

Wielu współczesnych Europejczyków zatraciło jakiekolwiek poczucie, że ich życie dokądś zmierza. Często nie odnosimy już wrażenia, że znaczenie naszego życia wymaga, by widzieć je jako podróż, która

prowadzi od narodzin do śmierci i poza nią. Tak naprawdę, wartość mojego życia jest, w opowieści, która odsłania jego znaczenie, a dla nas chrześcijan, moja opowieść jest częścią większej i dłuższej historii, która rozciąga się od stworzenia aż po Królestwo. Wiele kultur w Europie traci jakiekolwiek poczucie tej długiej narracji. Żyjemy w tej chwili, żyjemy w tym momencie: jesteśmy „pokoleniem chwili".

Historia ostatniego stulecia była tak brutalna, że zatraciliśmy ten zmysł celu. Jak powiedział francuski filozof François Lyotard: „Czy jest jakaś myśl, która byłaby w stanie usunąć znacznie Auschwitz w ogólnym... procesie powszechnego wyzwolenia"[9]. Pielgrzymki przyciągające miliony ludzi, są być może echem ostatniego odległego wspomnienia o tym, że życie ludzkie samo jest pielgrzymką, nawet jeśli nie wiadomo, dokąd zmierza.

My, zakonnicy, jedynie wówczas będziemy mogli kształtować etyczny zmysł w Europie wielu kultur, jeśli oprzemy nasz zmysł wartości na tej dłuższej narracji, która prowadzi do Królestwa. Ludzie będą potrzebowali zobaczyć, że naprawdę jesteśmy pielgrzymami. Wartości, które są nam drogie, nie są abstrakcyjnymi przykazaniami; nie są narzuconymi z zewnątrz zasadami i prawami. Są wartościami pielgrzyma. W naszej etyce chodzi o zbieranie sił na podróż.

Ślub ubóstwa jest znakiem również dla nas

Czy istnieją cnoty, których pielgrzym potrzebuje szczególnie? Powiedziałbym, że są dwie takie cnoty pielgrzymie, których potrzeba nam przede wszystkim: prostota życia i odwaga. Na zakończenie synodu o życiu zakonnym przemawiał kardynał Etchegaray. Powiedział, że w życiu zakonnym istnieje jeden priorytet, jeśli ma ono odzyskać swą witalność: ubóstwo.

Młody pielgrzym daje się łatwo zwieść konsumpcjonizmowi. Rynek jest wszechwładny i głęboko zatruwa nasz język, nawet kiedy mówimy o religii. Religię postrzega się często jako jeden z możliwych sposobów na życie, konkurujący na rynku z innymi. Jeśli chcesz być spełnioną, nowoczesna osobą, wybierz nieco buddyzmu, odrobinę sufizmu, trochę duchowości New Age i cotygodniową wyprawę na salę gimnastyczną. Nasz ślub ubóstwa powinien być jednak znakiem, że dla nas religia nie jest wyborem stylu życia. Tego, by stać się domini-

[9] cyt. za Z. Bauman, *Liquid Modernity,* Cambridge 2002, s. 134.

kanami czy benedyktynami nie wybieraliśmy z wachlarza możliwości w religijnym supermarkecie. Bóg nie jest „istotny dla naszego życia" lub „dobry dla naszego zdrowia". Bóg jest Bogiem. Prawdziwa prostota życia kieruje się ponad całym światem konsumpcyjnych możliwości ku Bogu, który jest wybierany tylko dlatego, że jest Bogiem. Bóg nie jest istotny ze względu na cokolwiek innego. Wszystko jest istotne jedynie w odniesieniu do Boga. Ubogie i proste życie wskazuje na to i jest od razu zrozumiałe. Pewien angielski biskup sprzedał swą olbrzymią rezydencję i zamieszkał z katedralnym klerem. Podejrzewam, że nie byli tym szczególnie uszczęśliwieni, ale prasa była zachwycona. W końcu widzimy ubogiego chrześcijanina. Jeśli zbyt wiele posiadamy, nie możemy wędrować.

Odwaga: świadomość dłuższej narracji?

Pielgrzym przede wszystkim potrzebuje odwagi podróżowania. Oscar doprowadził mnie do łez, kiedy czytałem o jego odwadze w obliczu śmierci. W *Listach starego diabła do młodego* C. S. Lewisa stary diabeł szkoli młodszego w sztuce wprowadzania ludzkich istot w błąd. Rozpacza nad faktem, że każdy, nawet jeśli nie wierzy w Boga, kocha piękno odwagi. Można by nawet twierdzić, że to odwaga męczenników nawróciła Cesarstwo Rzymskie. Żyjemy w czasach, kiedy świat chrześcijański, który narodził się z Konstantynem, zdaje się przemijać. Ponownie więc, tak jak za czasów męczenników, potrzebujemy odwagi. Każdy docenia odwagę. Trzeba zapytać, czy nasze wspólnoty formują braci i siostry, którzy są odważni i gotowi do podjęcia ryzyka. Według mojego doświadczenia, w najbardziej niebezpiecznych miejscach można często znaleźć małe zakonne wspólnoty, które pozostały wówczas, gdy wszyscy inni odeszli. Z takich miejsc jak Kongo, Rwanda czy Burundi wyjeżdżają biznesmeni, dyplomaci, większość przedstawicieli organizacji pozarządowych, a zakonnicy jednak zostają. W jaki sposób możemy być świadkami tej odwagi również w Europie? Czy nasze wspólnoty kształtują w młodych, kiedy do nas przychodzą, odwagę serca i umysłu?

Arystoteles uważał za najważniejszą odwagę, która cechuje żołnierza. Tomasz z Akwinu najwyżej cenił odwagę wytrwałości. Chesterton mówi, że chodzi tu o cierpliwą odwagę matki, która nosiła nas w swoim łonie przez dziewięć miesięcy. Jest to odwaga ludzi świeckich, którzy trwają w oddawaniu swego życia Kościołowi, kiedy wydaje się,

że przynosi to znikome owoce. Jest to odwaga zakonników, którzy pozostają, gdy inni odchodzą. Pokusą dla współczesnego pielgrzyma jest bycie turystą i powrót do domu, kiedy pielgrzymka stanie się trudna. Szuka się doświadczenia, poczucia bycia pielgrzymem, dopóki nie jest to zbyt bolesne i nie trwa zbyt długo. Odwaga jest znakiem, że rzeczywiście zamieszkujemy wewnątrz dłuższej narracji, która prowadzi nas ku śmierci i poza nią. Złożenie ślubów *usque ad mortem* jest dziś aktem odwagi. Nie jest ona po prostu jedną z wartości, ale jak mówił Yves Congar, fundamentem całego moralnego życia. Na odwadze opiera się istnienie każdego systemu etycznego, szczególnie tego odwołującego się do cnót.

Odwaga w ostatniej decydującej chwili

Ostatecznie to odwaga uzdalnia do konfrontacji ze śmiercią. Chesterton ujął to jak zwykle najlepiej: „odwaga stanowi niemal zaprzeczenie samej siebie i oznacza silne pragnienie, by żyć, a przyjmuje formę gotowości, by umrzeć”[10]. W obu książkach, „Oskar i pani Róża” i „Pan Ibrahim i kwiaty Koranu”, kulminacją jest śmierć. Jest tym momentem, w którym większość Europejczyków zwraca się ku religii. Siedemdziesiąt procent wszystkich Francuzów zwraca się do Kościoła, gdy zbliżają się do śmierci, mimo że poziom praktyk religijnych we Francji jest jednym z najniższych w Europie. „Pokolenie chwili” nie ma nic do zaoferowania w obliczu tego ostatecznego kresu każdego ludzkiego „teraz”. Gdy śmierć jest blisko, Oskar zagląda do słownika medycznego, by zobaczyć jakie ten podaje informacje. Mówi:

> „Ciociu Różo, mam wrażenie, że w *Słowniku medycznym*, są tylko rzeczy bardzo konkretne, kłopoty, które mogą spotkać tego czy innego człowieka. Nie ma tam nic o sprawach, które dotyczą nas wszystkich, takich jak Życie, Śmierć, Wiara, Bóg”[11].

W takim momencie nadal spoglądamy ku Kościołom, by udzieliły nam swego rytuału i słów w obliczu śmierci.

[10] G. K. Chesterton, *Ortodoksja,* Gdańsk–Warszawa 1996, s. 100.
[11] Eric–Emmanuel Schmitt, *Oskar i pani Róża,* Kraków 2004, s. 68.

Une messe est possible

Grace Davie wykazuje, jak było to jasne, gdy umarła księżna Diana. Żadna inna instytucja, oprócz Kościoła, nie mogła zaproponować kontekstu, w którym należałoby widzieć jej odejście. Nawet francuski prezydent Mitterand napisał przed swą śmiercią słynne i zagadkowe zdanie: *une messe est possible* i rzeczywiście odprawiono mszę! Dlatego to, w jaki sposób my, zakonnicy, odnosimy się do śmierci, do rozmaitych „śmierci" dotyczących naszych spraw osobistych, do umierania naszych instytucji, a czasem nawet naszych zgromadzeń, to wszystko jest częścią naszego świadectwa o pielgrzymowaniu. Czy wierzymy, że życie każdego z nas jest włączone w większą opowieść, która prowadzi do Królestwa? Widać tu, jak głęboko etyka jest zakorzeniona w doktrynie. Etyka nie jest podtrzymywaniem abstrakcyjnych wartości. Jest zakorzenioną w życiu opowieścią.

Nowoczesne pielgrzymowanie w Europie

Pojęcie pielgrzymowania pozwala nam dostrzec możliwe powiązania między życiem zakonnym a poszukiwaniem wartości we współczesnej Europie. Chciałbym przyjrzeć się pokrótce trzem wartościom, które dla współczesnego pielgrzyma Europejczyka mają centralne znaczenie: wolności, tolerancji i prawom człowieka. Co my, zakonnicy, możemy mieć do zaoferowania dla owocnego rozwoju tych pielgrzymich wartości?

EVS wskazuje na indywidualizm jako prawdopodobnie główną cechę współczesnego Europejczyka[12]. Oznacza to akcentowanie najwyższej wartości jednostki, jej osobistej autonomii, naszego prawa do decydowania o własnym życiu. Przywiązujemy wielką wagę do wolności rozumianej jako wolność rozwijania siebie i decydowania o tym, jakie są nasze wartości moralne. Jest to wolność od nadmiernej ingerencji instytucji jakiegokolwiek rodzaju, czy to będzie państwo czy Kościół. Podejrzliwość wobec instytucji zdaje się narastać w całej Europie. Jest to wolność konsumenta, wolność wybierania spośród różnych możliwości.

[12]zob. *EVS*, s. 5.

Dla współczesnego Europejczyka religia nie wiąże się z przynależnością do jakiejś instytucji. Jest to, ujmując rzecz słowami Grace Davie, „wiara bez przynależności”[13]. (Skandynawia jest wyjątkiem. Wygląda na to, że występuje tu często przynależność bez wiary! Podobnie było w Polsce czasach komunizmu, gdzie praktyki religijne stanowiły wyraz sprzeciwu, także wówczas, gdy ktoś w nie niewierzył!) Etymologia słowa „religia” zwraca nas ponownie ku przynależności. *Religio* dosłownie oznacza więź. Wierzący są związani między sobą i z Bogiem. Jest to jednak powiązanie, co do którego Europejczycy są bardzo podejrzliwi, zarówno w małżeństwie, jak i w religii czy polityce. Przeszliśmy, by ponownie zacytować Grace Davie, od religii obowiązku do religii konsumpcji. Jeśli kaznodzieja nudzi, przełącz na inny program. Jeśli Kościół zbyt wiele wymaga, kieruj się do najbliższego wyjścia. Współczesne rozumienie wolności jest tym, co sprawia, że młodzi, licząc na duchowe prowadzenie przez Kościół, jednocześnie odmawiają mu jakiegokolwiek prawa „ingerowania” w prywatne życie ludzi[14]. Religia, która wchodzi w konflikt z autonomią osoby, zostanie odrzucona.

Tej pięknej „pielgrzymiej wolności” bycia tym, kim się pragnie być i robienia tego, co się chce, często towarzyszy również głęboka niepewność i zagubienie. Po co nam ta wolność? Mogę być wolny, by wybierać coś na rynku, ale czy to nadaje jakikolwiek sens mojemu życiu? Jeśli wolność ostatecznie uzdalnia nas do wyboru między pepsi colą i coca colą, nie może okazać się satysfakcjonująca. Wolność konsumenta to wybieranie spomiędzy ogromnej ilości niemal identycznych dóbr. W trakcie pisania tego wykładu usiłowałem kupić nową mysz do mego komputera i omal nie wpadłem w rozpacz! Możemy stać się wolnymi tylko po to, by odkryć że jest to wolność pusta. Jak pisał Zygmunt Bauman:

> „W wybornym balsamie wolności, warzonym w kotle indywidualizmu, pływa obrzydliwa mucha niemożności. To uczucie bezsiły jest tym bardziej drażniące, niepokojące i nienawistne wobec niespełnionych oczekiwań co do mocy, jaką miała dać wolność”[15].

W zakończeniu EVS Bart Mc Getrick mówi o potrzebie „pedagogii wolności”. To z pewnością nasze powołanie, by zaoferować pedagogię wolności. Trzeba, byśmy przedstawili wizję wolności, która jest prawdziwie wyzwalająca, a nie pusta wewnętrznie. W samym sercu życia

[13] „believing without belonging”, *ibid.,* ss. 3, 12, etc.
[14] *EVS,* nr 9.
[15] *op. cit.,* s. 35.

zakonnego znajduje się ogromna i pełna radości wolność oddawania naszego życia. W sposób wolny wydajemy siebie samych naszym zakonom i zgromadzeniom dla głoszenia Ewangelii, dla wychowania, troski o chorych czy czegokolwiek innego, co może być naszym charyzmatem. To sposób naszego życia upajającą wolnością Chrystusa, który oddał swoje życie mówiąc: „To jest moje Ciało i daję je wam". To jest wolność eucharystyczna. Wolność jako autonomia i wybór jest dobra, lecz to zaledwie pierwszy krok ku tej głębszej Chrystusowej wolności Ostatniej Wieczerzy.

Dans les délais convenus...

Przede wszystkim ludzie muszą zostać poruszeni tajemniczą wolnością oddawania życia *usque ad mortem*. Muszą poczuć smak naszej radości, która z tego płynie. Jeden z moich braci, Jean–Jacques Pérennes, został wysłany do pracy w Algierii. Był znawcą systemów nawadniania i był zachwycony swoją misją. Pewnego dnia zadzwonił do niego prowincjał i poprosił, by wrócił do Francji, przyjechał i uczył na Uniwersytecie w Lyonie. Początkowo był załamany. Ostatecznie jednak zdał sobie sprawę z radości, którą odczuwał, gdy oddawał w sposób wolny swoje życie. Poszedł więc i kupił butelkę szampana, by uczcić to z przyjaciółmi. Kiedy zostałem wybrany generałem zakonu, pilnie potrzebowałem asystenta do spraw misji. Zadzwoniłem do Jean-Jacquesa i zapytałem, czy mógłby przyjechać do Rzymu. On zaś spytał, czy mógłby się nad tym zastanowić. Odpowiedziałem: „tak, oczywiście, ale jak długo?". Zasugerował miesiąc, a ja poprosiłem, by rozstrzygnął to w ciągu jednego dnia. Kolejna butelka szampana. Jest teraz przełożonym wikariatu arabskiego i chce, bym pomógł w misji w Iraku. Kto inny rozdaje karty. Nosił wilk razy kilka... Więcej szampana!

We współczesnej Europie zakłada się, że wolność i przynależność pozostają w zdecydowanym konflikcie. Przynależność zagraża mojej autonomii i dlatego podejrzliwie patrzy się na roszczenia instytucji. Europejczycy przypisują wielką wartość małżeństwu, ale równocześnie twierdzą, że jeśli związek się nie uda, wówczas muszą być wolni. Musimy rozwijać instytucje, które będą postrzegane jako wyzwalające, a nie tłamszące człowieka. Ludzie muszą zobaczyć, że przynależność dodaje siły a brak zaangażowania ostatecznie człowieka osłabia. Bez instytucji nie byłoby żadnych drużyn piłkarskich ani orkiestr

symfonicznych!

Każda z dużych rodzin zakonnych jest owocem instytucjonalnej kreatywności. I tak na przykład Benedykt, Dominik, Ignacy i św. Franciszek Salezy wynaleźli instytucje, które uwalniają nas do życia i misji. Nie miał tego szczęścia ukochany św. Franciszek, ale później franciszkanie mieli dominikanów, którzy pomogli im wypracować nowa formę zarządzania! My, zakonnicy, mamy ogromne doświadczenie, gromadzone przez setki lat, wynajdowania i przekształcania instytucji tak, by raczej ludzi umacniały niż ograniczały. Nadal możemy widzieć tę kreatywność w nowych ruchach i organizacjach takich jak Opus Dei i Neokatechumenat. Jeśli się wam nie podobają, stwórzcie inne. Współczesność oferuje szeroką gamę nowych form przynależności, od internetowego chatu po organizacje pozarządowe. Zróbmy z nich użytek.

Tolerancja

Drugą wartością współczesności jest tolerancja. Współcześni Europejczycy lubią na ogół myśleć o sobie jako tolerancyjnych, otwartych na pluralistyczne społeczeństwo. Na przykład w Wielkiej Brytanii książę Walii chce zmienić monarszą rolę „obrońcy wiary chrześcijańskiej" po prostu na „obrońcę wiary"[16], uznając wolność wszystkich ludzi do oddawania czci religijnej tak, jak sami sobie tego życzą. Kościół jest oceniany według swojej tolerancji lub jej braku. Pewien Argentyńczyk rozbiera się do naga przed kościołami różnych wyznań, by zobaczyć jak zareagują. Nazywa to testem tolerancji. Mam nadzieję, że nie jest zbyt zimno! EVS wykazuje, że młodzi ludzie są zazwyczaj bardziej tolerancyjni niż ich rodzice. Z drugiej jednak strony, pojawiają się oznaki wzrastającej nietolerancji. Poczucie braku bezpieczeństwa spowodowane imigracją, długotrwałym bezrobociem i słabnącym zaufaniem sprawia, że w niektórych częściach Europy pojawiają się sygnały wzrostu przemocy wobec tych, którzy są postrzegani jako „inni". EVS mówi, że „na ogół to nie tożsamość rasowa czy religijna sąsiadów wywołuje obiekcje, lecz sposób, w jaki się zachowują, lub to, że są postrzegani jako zagrożenie dla porządku społecznego"[17].

Jak mamy rozumieć te przeciwne sobie oznaki rosnącego uzna-

[16] Trudność tłumaczenia „defender of the faith", „defender of faith"
[17] *EVS*, s. 23.

nia dla tolerancji jako wartości przy jednocześnie mocnych oznakach nietolerancji? Nie mam ani czasu, ani potrzebnego doświadczenia, by na to odpowiedzieć, moją intuicją jest, że współczesna tolerancja jest stwierdzeniem jednakowości. Jest odmową przypisania znaczenia różnicy. Jeśli wzrasta tolerancja wobec rasy czy religii, to dlatego, że różnic tych nie uznaje się za ważne. Czy wszyscy, pod warstwą naszej skóry i wierzeń, nie jesteśmy dokładnie tacy sami? Pewien afrykański biskup, który przebywał w Anglii na wygnaniu, usłyszał od znajomych, że nie uważają go za czarnego. Odpowiedział na to: „Otwórzcie więc oczy i spójrzcie, bo taki jestem!".

Na spotkaniach ekumenicznych mówi się często, że różnice, na przykład między katolikami i protestantami, są nieważne. Czy nie jest tak, że wszyscy wierzymy w to samo? Różnica jest „w porządku", jak długo pozostaje egzotyczna, powierzchowna lub ma charakter folkloru. Rzeczywista różnica w wierze lub życiu jest przedmiotem obawy, bo zagraża naszemu kruchemu porządkowi społecznemu.

Richard Sennet pisał:

> „Obraz społeczności jest oczyszczony ze wszystkiego, co mogłoby przywoływać uczucie różnicy, nie mówiąc już o konflikcie, co do tego kim «my» jesteśmy. W ten sposób mit solidarności społecznej jest rytuałem oczyszczenia... Charakterystyczne dla tego mitycznego udziału w społeczności jest to, że ludzie czują, iż wzajemnie do siebie należą i wspólnie w czymś uczestniczą, ponieważ są tacy sami"[18].

Pani Thatcher powiedziała kiedyś: „Czy jesteś jednym z nas?". Kiedy tolerancja opiera się na podobieństwie, jest ostatecznie formą miłości własnej!

Jak my, zakonnicy, możemy odpowiedzieć na tę podstawową wartość tolerancji? Przede wszystkim musimy zmierzyć się z faktem, że religie, ponieważ głoszą pewne doktryny, są uważane za nietolerancyjne z samej swej istoty. Paradoksalnie uprzedzenie do religii, szczególnie do chrześcijaństwa, wynika z faktu, że postrzega się je jako źródło uprzedzeń. Paradoks taki wydarzył się w zeszłym roku w bibliotece publicznej w High Wycombe w Anglii. Miejscowy Kościół nie otrzymał pozwolenia na umieszczenie notki z ogłoszeniem o nabożeństwie kolędowym, ponieważ zostało ono uznane za rodzące podziały, podczas gdy „bibliotekarz usług wielokulturowych" mógł być gospodarzem przyjęcia przy okazji muzułmańskiego święta Id, ponieważ przyczyniało się ono do pluralizmu!

[18] R. Sennet, 'The myth of purified community', *The uses of Disorder: Personal Identity and City Style*, London 1996, s. 36, cyt. za Z. Bauman, *op. cit.*, s. 180.

Odkrywanie tożsamości i różnicy

Naszym zadaniem jest wcielać w życie inną formę tolerancji, która obejmuje to, co jest prawdziwie różne. Wzywa nas ona do tego, by znosić różnicę nie poprzez udawanie, że drugi jest taki sam jak ja, lecz poprzez budowanie wspólnego życia przez dialog i negocjację. Tu widzimy, jak zasadnicze jest znaczenie doktryny w tym, co proponujemy. Spora część chrześcijańskiej doktryny jest właśnie odkrywaniem tożsamości i różnicy. Dzielenie wspólnego życia przez żydów i pogan leżało u podstaw wczesnego chrześcijaństwa. Jak mówi nam List do Efezjan, Chrystus „obie części uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość" (2,14), ale nie ma to oznaczać popadnięcia w mętną jednakowość. Zatem, jak zaczynamy to sobie po prawie 2000 lat przypominać, w sercu naszej kościelnej tożsamości zawiera się różnica. Diecezja Rzymu jest ufundowana na grobach dwóch apostołów, którzy zawsze się ze sobą spierali, Piotra i Pawła.

Zachodnie rozumienie osobowości jest zakorzenione, przynajmniej częściowo, w trwającym przez wieki najgłębszym odkrywaniu jednakowości i różnicy, w doktrynie o Trójcy Świętej. Współczesna koncepcja osoby częściowo opiera się na tej głębokiej refleksji nad relacjami wewnątrztrynitarnymi. Chrystologia Soboru Chalcedońskiego jest owocem czterystu lat rozważań, w jaki sposób można twierdzić, że Chrystus jest prawdziwie ludzki i prawdziwie Boski, zjednoczony bez zmieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Czy ludzie kiedykolwiek zmagali się równie głęboko z problemem jedności i różnicy? Chrześcijańska doktryna zakorzeniona jest w zgłębianiu tego, co oznacza jedność między rzeczami całkowicie różnymi. Nigdzie nie widać tego lepiej niż na przykładzie jedności Stworzyciela ze swym stworzeniem. Oznacza to, że możemy odegrać nadzwyczajną rolę w ewolucji wyzwalającego rozumienia tolerancji, jako różnicy w ramach jedności.

Le foulard

Grace Davie wskazuje również, że tym, którzy mają głębokie zrozumienie swej własnej wiary, przypuszczalnie łatwiej jest zrozumieć inną wiarę. W sporach o to, czy zezwolić na noszenie w szkole *foulard*,

chusty, przez dziewczęta muzułmańskie, często właśnie chrześcijanie najlepiej rozumieli trudną sytuację muzułmanów. Arcybiskup Canterbury skrytykował ostro prezydenta Chiraca za to, że nie potrafił zrozumieć. Nie wszyscy byli z tego zadowoleni!
Jest to zaproszenie dla naszych wspólnot, by były miejscami, w których naprawdę uczymy się żyć z tymi, którzy są od nas różni, którzy mają różne poglądy teologiczne, różne style życia, należą do różnych pokoleń i mają różne zapatrywania polityczne. Zawsze trudniej jest radzić sobie z różnicą, wówczas gdy jesteśmy właśnie najbardziej podobni, a przede wszystkim, gdy chodzi o naszych własnych braci i siostry. Według Enzo Bianchi, założyciela benedyktyńskiego monasteru w Bose, pierwszym wyzwaniem i celem zakonnego życia jest:

> „. . . zaakceptować przede wszystkim wszelką inność naszych braci, naszych sióstr. Inny pozostaje inny, różni się ode mnie. Potrzeba, bym osiągnął komunię z nim lub z nią w tym co istotne – do tego jestem wezwany – ale co do reszty muszę pozwolić jemu czy jej na wolność bycia całkowicie sobą. Nie może być żadnej agresji wobec innego, ale nie może być również napiętego wyczekiwania, by uczynić innego podobnym do mnie"[19].

Wspólnoty jednakowo myślących braci i sióstr nie są żadnym świadkiem Królestwa. Poza tym są nudne!

Prawa człowieka i wspólnoty

Pragnę na koniec powiedzieć parę słów o prawach człowieka. Kiedy zamierzamy dyskutować o problemach etycznych w Europie, zazwyczaj wyraża się to w języku praw człowieka. Język praw człowieka ma korzenie chrześcijańskie, ze swą północną odmianą protestancką i tradycją katolicką, która narodziła się w XVI wieku pośród dominikanów w Salamance. Dziś jednak, a szczególnie od czasu Deklaracji Praw Człowieka ONZ, jest on wspólnym językiem ludzi każdej wiary i niewierzących. EVS pokazało, że w całej Europie ruch praw człowieka ma niemal powszechne poparcie[20]. W jaki sposób my, zakonnicy, możemy przyczynić się do lepszego rozumienia praw człowieka?

[19] *Ricominciare nell'anima, nella Chiesa, nel mondo,* Genoa 1999, s. 32.
[20] zob. EVS, s. 14.

Prawa owszem, lecz nie bez troski o dobro wspólne

Ian Linden, dyrektor Katolickiego Instytutu Stosunków Międzynarodowych w Londynie, stwierdził, że pomimo iż język ten jest konieczny i użyteczny, sam nie wystarcza. Język praw człowieka rozwinął się razem z bardzo indywidualistyczną koncepcją człowieka. Prawa człowieka to *moje* prawa, często ponad i przeciw twoim prawom. Są to prawa, które powinienem posiadać, jeśli mam się rozwijać, a zazwyczaj idą one w parze z bardzo indywidualistyczną koncepcją rozwoju.

Poza tym, język praw człowieka rozkwitł i rozprzestrzenił się, obejmując prawie wszystko. Mamy konkurujące ze sobą prawa, prawo nienarodzonego dziecka do życia i prawo matki do wyboru. A po pierwsze mamy prawo, by mieć dzieci. Mówi się, że zwierzęta mają prawa. Język praw człowieka rozprzestrzenia się wszędzie i nie zawsze w sposób przyczyniający się do jego jasności. Ian Linden nie twierdzi, że powinniśmy przestać mówić o prawach człowieka, ale sugeruje, że potrzeba bardziej podkreślić wspólne dobro ludzkości. Pisze:

> „Gdy chodzi o indywidualistyczną, bogatą północ powinniśmy być oszczędniejsi w mówieniu o prawach, a dokładniejsi w mówieniu o powszechnym dobru wspólnym. Musimy ograniczyć naszą dyskusję o prawach człowieka, a rozwinąć dyskusję o dobru wspólnym[21]"..

Musimy przesunąć akcent ze stwierdzenia, że mam „moje prawa, jeśli mam się rozwijać", w stronę pytania, „czego potrzebujemy jako ludzka wspólnota, jeśli ludzkość ma nie zginąć w katastrofie". Ta kwestia nie dotyczy jedynie tego, co stawiam na pierwszym miejscu, siebie czy wspólnotę. Zakłada inną antropologię. To znaczy inne rozumienie tego, co to znaczy być ludzką istotą. Język praw człowieka zakłada w pierwszym rzędzie, że chodzi o mój rozwój osobisty. Jest również prawdą, że tylko wtedy będę zdolny do rozwoju, jeśli będę żył w stabilnym społeczeństwie, zatem będzie miał miejsce ciągły proces negocjacji między moimi prawami, tym co dobre dla mnie, a ustępstwami, które muszę uczynić ze względu na prawa innych. Ma to na przykład miejsce, kiedy mówimy o poziomach opodatkowania. Ale kiedy mówimy, jak Akwinata, o dobru wspólnym ludzkości, zakłada to, że nie mogę być w pełni człowiekiem, w oderwaniu od rozwoju

[21] A New Map of the World, DLT, London 2003, s. 149.

całej ludzkości. Wiąże się to z głęboko Pawłowym myśleniem w kategoriach jednego ciała, którego wszyscy jesteśmy członkami. Gdy cierpi jeden z nich, cierpią wszystkie.

Tożsamość nie tylko europejska

My, zakonnicy, jesteśmy zdolni, by być w Europie świadkami głębokiego sensu tego, co znaczy być człowiekiem, ponieważ należymy do zakonów i zgromadzeń, które zazwyczaj nie są wyłącznie europejskie. Mamy braci i siostry z całego świata. Kiedy składamy nasze śluby, wówczas przestajemy być wyłącznie Europejczykami. Nasza tożsamość jest niesiona przez braci i siostry z całego świata. Kiedy w Iraku miała rozpocząć się wojna, amerykańska Rodzina Dominikańska produkowała naklejki z napisem „mamy w Iraku braci i siostry". Chodziło po pierwsze całkiem dosłownie o to, że mamy braci dominikanów i siostry dominikanki w Iraku. Wskazywało jednak na głębszą prawdę, że wszyscy Irakijczycy, muzułmanie tak samo jak chrześcijanie, to nasi „krewni". Muzułmanie mają mocne poczucie przynależności do powszechnej wspólnoty Islamu. Potrzeba byśmy byli w Europie zwiastunami tego szerszego znaczenia tożsamości, nie tylko katolickiej, ale i ludzkiej.

To jest eschatologiczne znaczenie tożsamości. Jeśli jestem w tej chwili Anglikiem, człowiekiem liberalnym, mój osobisty rozwój może być w tej chwili oddzielony od rozwoju całej ludzkości. Jeśli potraktowałbym poważnie dobro wspólne, rzeczywiście bym cierpiał. Standard mojego życia byłby niższy, mógłbym kupować mniej książek, słodowa whisky stałaby się rzadkim wydarzeniem, a benzyna kosztowałaby znacznie więcej. Europejczycy byliby biedniejsi. Ale poszukiwać wspólnego dobra to rozpoznać powołanie, kim mamy się stać w Chrystusie. Jak napisał Nicholas Boyle, jesteśmy przyszłymi mieszkańcami świata.

Zatem nasze wspólnoty zakonne powinny być dla ludzkości świadkami przyszłej tożsamości, sakramentem jedności całego rodzaju ludzkiego, jak mówi *Lumen Gentium*. A to oznacza, że jesteśmy wezwani, by żyć we wspólnotach, które nie są budowane w oparciu o negocjacje indywidualnych praw naszych braci i sióstr, o bilans konkurencyjnych żądań, kto może wybierać program telewizyjny i kto ma prowadzić samochód. Wymaga to głębokiej przemiany naszego człowieczeństwa tak, by moje dobro było nie do pomyślenia w oderwaniu

od dobra wspólnego. Myślę, że my, zakonnicy, możemy mieć ogromny wkład w rozwój zmysłu etycznego we współczesnej Europie. Lecz by to uczynić, musimy nauczyć się poszukiwać z tymi, którzy poszukują, być towarzyszami w pielgrzymowaniu. Wymaga to pokory zarówno by się uczyć, jak i by nauczać. Możemy to czynić jako ci, którzy mają uczyć innych tego, co wyzwala serce i rozum i przynagla do wyruszenia w podróż.

Zwróciłem uwagę jedynie na trzy wartości najważniejsze w naszej współczesnej Europie. Istnieją także inne. Za każdą z nich stoją głębokie i szeroko podzielane ludzkie pragnienia. Każda potrzebuje uwolnienia z indywidualizmu, który może stać się duszący. Wolność może być uwolniona, by stać się darem z siebie. Tolerancja może być przemieniona tak, że stanie się raczej afirmacją inności niż skrytą formą miłości własnej. Dążenie do zagwarantowania praw człowieka może być jeszcze bardziej realizacją dobra wspólnego. Każda z naszych wspólnot może być laboratorium, w którym doświadczamy alchemii tej przemiany. Nasze śluby, z których każdy dotyka podstawowych aspektów naszego człowieczeństwa, przygotowują nas do takiego zadania.

tłum. Wojciech Golubiewski OP, Michał Golubiewski OP

Timothy Radcliffe OP — ur. 1945, profesor biblistyki, w latach 1992-2001 był generałem Zakonu Kaznodziejskiego, mieszka w Oksfordzie.

Spory, dyskusje, polemiki

Andrzej Zoll

Dlaczego boimy się wolności?

DZIĘKUJĘ BARDZO SERDECZNIE za zaproszenie wygłoszenia wykładu inauguracyjnego na rozpoczęcie roku akademickiego w Kolegium Filozoficzno–Teologicznym OO. Dominikanów w Krakowie[1]. Jest to dla mnie zaszczyt, ale i jednocześnie przyczyna bardzo dużej tremy. Nie jestem filozofem, a tym bardziej teologiem, i ta konfrontacja z Wami, jest dla mnie dużym wyzwaniem.

Już w 1993 roku, a więc w zaledwie kilka lat po odzyskaniu wolności, ksiądz Józef Tischner w pierwszym zdaniu, otwierającym zbiór esejów pod znamiennym tytułem „Nieszczęsny dar wolności", pytał: *Czy nie stajemy się dziś ofiarami nowego, nieznanego nam dotąd lęku, lęku przed wolnością?* Zaraz po kilku wierszach tekstu spotykamy odpowiedź Tischnera na przytoczone pytanie: *Może się mylę, ale często, bardzo często, widzę, jak nasz lęk przed wolnością, staje się większy niż lęk przed przemocą.*

Ksiądz Tischner nie mylił się, a następne lata polskiej transformacji nie tylko potwierdziły zjawisko lęku przed wolnością, ale go w sposób znaczący pogłębiły, zmieniając lęk przed przemocą, nierzadko w oczekiwanie na nią i jej aprobatę. To ostatnie twierdzenie może w pierwszym momencie szokować. Niestety, jest jednak prawdziwe. Coraz bardziej tęsknimy za silną władzą, za władzą, która

[1] Wykład wygłoszony 26 września 2005 roku na rozpoczęcie roku akademickiego 2005/06.

wprowadzi porządek, zwiększy nasze poczucie bezpieczeństwa. Aprobujemy tym samym nasze ograniczenie wolności i to w stopniu, który nie odbiega wiele od stanu z taką odwagą i determinacją zwalczanego w czasach PRL–u. Pamiętam bardzo dobrze rozmowy przy Okrągłym Stole na temat konieczności uchylenia przepisów nadających uprawnienia Milicji Obywatelskiej do stosowania bezpośredniej przemocy oraz ingerencji w wolność i prawa. Przepisy te nie zawierały koniecznych, zdaniem przedstawicieli „Solidarności", gwarancji wolności praw obywatelskich. Dzisiaj obowiązujące przepisy w wielu punktach idą znacznie dalej niż tamte przepisy okresu PRL–u. Zastanówmy się chwilę nad źródłami lęku przed wolnością. Wolność, szczególnie w naszym narodzie, była spostrzegana zawsze jako najwyższa wartość. To prawda, że wartość ta była w większym stopniu utożsamiana z niepodległością, a więc wolnością zbiorową jako narodu i możliwością suwerennego tworzenia państwa. Ale, w szczególności po II Wojnie Światowej, coraz silniej występowało żądanie przywrócenia wolności jednostce. Powstanie „Solidarności" w 80 roku, poza jednoznacznym nurtem niepodległościowym, związane było już wyraźnie z walką o wolność i prawa człowieka jako wynikających z jego przyrodzonej i niezbywalnej godności. Dążeniom do odzyskania wolności indywidualnej i poszanowania praw jednostki, nie towarzyszyła w dostatecznej mierze dążność do pogłębienia w społeczeństwie i świadomości poszczególnych osób troski o dobro wspólne. Odzyskaniu w 1989 roku wolności, nie towarzyszyło uświadomienie sobie odpowiedzialności za dobro wspólne, za dobro wspólnoty, w której się żyje – nie ograniczanej jedynie do rodziny – za dobro swojej miejscowości, gminy, małej ojczyzny, za dobro Polski. W zbyt małym stopniu nastąpiło skojarzenie wolności z odpowiedzialnością, człowieka i obywatela. Z jego obowiązkami wobec drugiego człowieka i wobec wspólnoty.

Pomyślmy przez chwilę nad stanem naszej odpowiedzialności za dobro wspólne. Tegoroczna frekwencja wyborcza do Parlamentu, nie przekraczająca 40%, jest dowodem, że ten stan jest katastrofalnie niski. Jak ocenić sytuację, w której frekwencja w czasie wyborów uzupełniających do Senatu w 2000 roku na Podlasiu, nie przekroczyła 3%?

Lęk przed wolnością, o którym pisał Tischner, to w istocie rzeczy lęk przed odpowiedzialnością. To chęć ograniczenia, pozbycia się dużej części odpowiedzialności. Myślę, że na tym obszarze należy szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego współcześni Polacy w takim znaczą-

cym odsetku wypadków tęsknią za czasami Gierka, za PRL–em? Nie byliśmy wtedy odpowiedzialni za dobro wspólne w tym stopniu, jak dzisiaj – wręcz nie dopuszczano nas do troski o to dobro. Mieliśmy być jedynie wykonawcami woli tych, którzy sprawowali władzę i którzy przyjęli też pełnię odpowiedzialności. Musimy jednak zrozumieć, że między wolnością i odpowiedzialnością zachodzi z istoty rzeczy równowaga, a raczej występuje sprzężenie zwrotne: im więcej wolności, tym więcej odpowiedzialności – i odwrotnie. Przerzucanie części odpowiedzialności na kogoś innego, na organy władzy, musi się łączyć z ograniczeniem wolności.

Wolność, oczywiście, nie może być nigdy absolutna. Taka wolność prowadziłaby do chaosu i tym samym do likwidacji wolności. Gdyby sparafrazować popularne przed kilku laty, nienajmądrzejsze hasło: „Róbta co chceta", i zastosować je do reguł ruchu drogowego: „Jedźta jak chceta", to oczywiście ruch uliczny byłby sparaliżowany i w ogóle bylibyśmy pozbawieni możliwości poruszania się pojazdami mechanicznymi. Utracilibyśmy na tym odcinku ludzkiej aktywności naszą wolność. Ograniczenia wolności ze względu na troskę o dobro wspólne, ze względu na konieczność przestrzegania praw drugiej osoby są niezbędne. Pytanie, które się nasuwa w tym kontekście, sprowadza się do kwestii, ile wolności można bezpiecznie oddać, płacąc w ten sposób za zwolnienie się z części odpowiedzialności? Ile odpowiedzialności musi pozostawić, aby nie dopuścić do nadmiernego zniewolenia? Źródłem wolności i praw człowieka, jak stanowi to nasza Konstytucja w art. 30, jest przyrodzona, niezbywalna godność człowieka. Można więc próbować odpowiedzieć na postawione pytanie następująco: mogę zrezygnować tylko z takiej części wolności, która jest niezbędna dla troski o dobro wspólne. Pozostawiona mi wolność musi być wystarczająca, abym był w stosunkach między mną i władzą, i pomiędzy mną i innymi osobami fizycznymi lub prawnymi, traktowany podmiotowo. Przedmiotowe traktowanie sprzeciwiałoby się bowiem mojej przyrodzonej i niezbywalnej godności. Z takiego koniecznego *quantum* wolności nie wolno mi zrezygnować, z odpowiedniego też *quantum* odpowiedzialności, zwolnić się ze względu na konieczność obrony mojej podmiotowości, po prostu nie mogę. Zderzenie praw człowieka i praw obywatelskich z koniecznością ochrony bezpieczeństwa jako zadania państwa w stosunku do obywateli nabrało szczególnego rozmiaru po zamachach terrorystycznych z 11 września 2001 roku.

Dzisiaj, o czym dobitnie przekonują nas dramaty ostatnich mie-

sięcy, już także w Europie problem walki z terroryzmem stał się problemem o zupełnie fundamentalnym znaczeniu o zasięgu globalnym. W jego kontekście powstaje jednak dylemat: jak daleko może się posunąć państwo lub społeczność międzynarodowa w ograniczaniu praw człowieka lub praw obywatelskich ze względu na konieczność obrony przed terroryzmem. Praktyczności tego dylematu doświadczamy na codzień, podlegając wzmożonym kontrolom na lotniskach lub przy wchodzeniu do obiektów użyteczności publicznej. Godzimy się na takie ograniczenie naszej wolności przekazując władzy odpowiedzialność za nasze bezpieczeństwo w czasie lotu samolotem. Ten dylemat powstaje, gdy szukamy odpowiedzi na pytanie: czy Stany Zjednoczone nie naruszając podstawowych praw człowieka, przetrzymują setki podejrzanych o terroryzm, bez statusu jeńców wojennych i bez procesu sądowego nie naruszają podstawowych praw człowieka?

Jesteśmy zaszokowani informacjami o stosowaniu tortur wobec osób zatrzymanych w Iraku. Ale czy tylko w Iraku? I czy ci, co stosowali tortury nie czuli się do tego skłaniani przez ich przełożonych? Powstaje w tym kontekście zasadnicze pytanie, czy państwo może się powołać, ograniczając lub znosząc prawa człowieka, na stan wyższej konieczności? Niewątpliwie, mamy w takich wypadkach do czynienia z konfliktem dóbr i wartości. Z jednej strony, z prawami człowieka, które każde państwo zobowiązane jest szanować; z drugiej strony z bezpieczeństwem zbiorowym i indywidualnym obywateli, które każde państwo zobowiązane jest zabezpieczyć. Czy jednak generalne powołanie się w takich wypadkach na stan wyższej konieczności może usprawiedliwiać łamanie praw człowieka i to czasami o charakterze fundamentalnym? Jak ocenić prawo przyjęte przez administrację prezydenta Busha, zezwalające na wydanie rozkazu jednostkom powietrznym na zestrzelenie samolotu pasażerskiego, co do którego uzasadnione jest podejrzenie, że będzie użyty jako środek dokonania aktu terrorystycznego? Mało osób wie, że w tych dniach wchodzi w życie ustawa, w Polsce, zezwalająca także na zestrzelenie pasażerskiego samolotu, jeżeli zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ma on służyć do dokonania aktu terroru. Jak daleko ma sięgać prawo państwa do poświęcenia życia określonej grupy ludzi celem ratowania przed zagrożeniem innych ludzi, prawdopodobnie znacznie liczniejszych? Czy stosunek ilości osób poświęconych do ilości osób, których bezpieczeństwo chce się zapewnić ma w takim wypadku w ogóle jakiekolwiek znaczenie? Czy nie są tu konieczne generalne normy określające standardy postępowania w sytuacji konfliktowej? Czy państwo samo ma arbi-

tralnie rozstrzygać, czy faktycznie zachodzi konflikt wartości dóbr, i w jakim zakresie konflikt ten ma usprawiedliwiać poświęcenie jednego z kolidujących ze sobą dóbr?

Nie są to problemy ani wydumane, ani związane jedynie z terroryzmem. Przed kilku laty, podczas wielkiej powodzi, władze musiały zdecydować, czy należy wysadzić wał przeciwpowodziowy, zalewając tym samym zabudowania mieszkalne i gospodarcze, ratując jednak w ten sposób przed zalaniem znacznie większy, gęsto zaludniony, zabudowany obszar, czy tego robić nie wolno? Są to pytania dramatyczne i niestety jak najbardziej aktualne. Dla dobra powszechnego nie byłoby dobrze, gdyby poszczególne państwa same wyznaczały kryteria oceny własnego postępowania, gdyby państwa stawiały się poza jakąkolwiek kontrolą ponadpaństwową. Wiele można zarzucić wiekowi XX, ale to właśnie ten wiek, wzbogacony o doświadczenia z totalitaryzmami, dopracował się systemów kontroli międzynarodowej, także w zakresie przestrzegania praw człowieka.

Czy możemy się więc oprzeć na normach prawa międzynarodowego, pozwalających na rozstrzyganie opisanego wyżej konfliktu wartości i dóbr? Czy możemy wskazać normy tego prawa, usprawiedliwiające ograniczenie lub nawet zniesienie określonych wolności i praw człowieka ze względu na konieczność zapewnienia przez państwo bezpieczeństwa zbiorowego lub indywidualnego, na przykład ze strony terroryzmu politycznego? Zacznę od międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych 19 grudnia 1966 roku, w którym w preambule postanowiono:

> Państwa–strony niniejszego paktu, zważywszy, że zgodnie z zasadami ogłoszonymi w Karcie Narodów Zjednoczonych uznanie przyrodzonej godności oraz równych, niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej, stanowi podstawę wolności i sprawiedliwości i pokoju na świecie, uznając, że prawa te wynikają z przyrodzonej godności człowieka, uznają, że zgodnie z Deklaracją Praw Człowieka ideał wolnej istoty ludzkiej, korzystającej z wolności obywatelskiej i politycznej oraz wyzwolonej od lęku i niedostatku może być osiągnięty tylko wówczas, kiedy zostaną stworzone warunki zapewniające każdemu korzystanie z praw obywatelskich i politycznych oraz gospodarczych, społecznych i kulturalnych; zważywszy na wynikający z Karty Narodów obowiązek państw popierania powszechnego przestrzegania praw i wolności człowieka, biorąc pod uwagę, że jednostka ludzka, mająca obowiązki w stosunku do innych jednostek i w stosunku do społeczności, do której należy, powinna dążyć do popierania i przestrzegania praw uznanych w niniejszym pakcie – zgodziły się na następujące artykuły.

Z punktu widzenia naszej problematyki ważne jest zwrócenie uwagi jedynie na dwa przepisy. W pierwszym – nominalnie jednak jest to art. 2 - stwierdzono:

> Każde z państw–stron niniejszego paktu, zobowiązuje się przestrzegać i zapewnić wszystkim osobom, które znajdują się na jego terytorium i podlegają jego jurysdykcji, prawa uznane w niniejszym pakcie, bez względu na jakiekolwiek różnice, takie jak rasa, kolor skóry, płeć, język, religia, poglądy polityczne lub inne (pochodzenie narodowe lub społeczne, sytuacja majątkowa, urodzenie lub jakiekolwiek inne okoliczności).

Art. 4 z kolei stwierdza, że:

> W przypadku, gdy wyjątkowe niebezpieczeństwo publiczne zagraża istnieniu narodu i zostało ono urzędowo ogłoszone, państwa–strony niniejszego paktu mogą podjąć kroki mające na celu zawieszenie stosowania zobowiązań wynikających z niniejszego paktu, w zakresie ściśle odpowiadającym wymogom sytuacji, pod warunkiem, że kroki te nie są sprzeczne z innymi zobowiązaniami wynikającymi z prawa międzynarodowego i nie pociągają za sobą dyskryminacji wyłącznie z powodu rasy, koloru skóry, płci, języka, religii lub pochodzenia społecznego.

Z tych dwóch przepisów wynika pierwotność wynikających z godności człowieka, jego wolności i praw, których państwo jest zobowiązane przestrzegać. Jedynie wyjątkowo, przy zachodzeniu okoliczności zagrażających bezpieczeństwu narodu, możliwe jest zawieszenie niektórych wolności i praw. Art. 4 w dalszych swoich ustępach wprowadza istotne ograniczenia. Zawieszenie wolności i praw może prowadzić do dyskryminacji wyłącznie z powodu rasy, koloru skóry i płci, języka, religii lub pochodzenia społecznego, a także skala tego zawieszenia musi być adekwatna do stopnia zagrożenia. Najistotniejsze jest jednak to, że państwo nie jest upoważnione, w żadnych okolicznościach, zawiesić ochrony wymienionych wyraźnie w art. 4, ustęp 2, wolności i praw. I tutaj z naszego punktu widzenia najważniejsze są trzy postanowienia: *Prawem, które w żadnym wypadku nie podlega zawieszeniu, jest przyrodzone każdej istocie ludzkiej prawo do życia, wykluczające możliwość samowolnego pozbawienia życia.*

W świetle tego ograniczenia można mieć zasadnicze wątpliwości, czy jest dopuszczalne poświęcenie życia osób, które same nie stosują przemocy, po to, by ratować przed zagrożeniem nawet znacznie większą grupę osób? Wyprowadzenie prawa do życia z przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka nakazuje traktowanie każdego indywidualnego życia jako najwyższej wartości. Bez względu na okoliczności, pakt wprowadza zakaz stosowania tortur lub okrutnego,

nieludzkiego albo poniżającego traktowania lub kar. Mamy w tym wypadku do czynienia z jednoznacznym powtarzaniem także w innych aktach prawa międzynarodowego, bezwzględnym ograniczeniem władzy państwowej. Zakaz ten obowiązuje bez względu na wartość, jaką dla bezpieczeństwa zbiorowego lub indywidualnego miałaby informacja uzyskana za pomocą tortur.

Dał temu wyraz wyrok z września 2001 roku Sąd Najwyższy Izraela, uznając za bezprawne stosowanie tortur wobec przesłuchiwanych terrorystów palestyńskich, nawet w sytuacjach, kiedy mogłoby to zapobiec kolejnym zamachom. Mimo zagrożenia terroryzmem, społeczność międzynarodowa wypowiada się za bezwzględnym poszanowaniem podstawowych praw człowieka, w szczególności prawa do życia i wolności od tortur i nieludzkiego, poniżającego traktowania. Warto jeszcze w tym kontekście powołać się na konwencję Organizacji Narodów Zjednoczonych o zakazie stosowania tortur oraz innego okrutnego, nieludzkiego lub poniżającego traktowania albo karania, podpisaną w Nowym Jorku 10 grudnia 1984 roku. Art. 2, ustęp 2 konwencji stanowi: *Żadne okoliczności wyjątkowe, takie jak stan wojny, groźba wojny, brak wewnętrznej stabilizacji politycznej lub jakakolwiek inna sytuacja wyjątkowa nie mogą stanowić usprawiedliwienia dla stosowania tortur.* Podkreślę także, zawarte wyłącznie w art. 16 paktu, stwierdzające, że każdy ma prawo do uznawania wszędzie jego podmiotowości i praw.

Prawo międzynarodowe daje nam więc wyraźną odpowiedź, jakie są granice możliwości rozwiązania konfliktu pomiędzy wolnością i prawami indywidualnego człowieka, a ciążącym na państwie obowiązku zapewnienia ochrony bezpieczeństwa zbiorowego i indywidualnego. Daje nam odpowiedź w jaki sposób zakreślone są granice stanu wyższej konieczności, jako okoliczności usprawiedliwiającej naruszenie praw człowieka.

Przejdźmy obecnie do polskiego stanu prawnego, pamiętając, że zgodnie z art. 91 Konstytucji, umowy międzynarodowe, po ich ratyfikowaniu i ogłoszeniu w Dzienniku Ustaw, stanowią część krajowego porządku prawnego. A jeżeli ich ratyfikacja poprzedzona była zgodą parlamentu, wyrażoną w formie ustawy, to mają one w razie konfliktu pierwszeństwo przed ustawą. Umowy międzynarodowe dotyczące praw człowieka, ratyfikowane są za zgodą parlamentu wyrażoną w formie ustawy i tym samym mają przewagę nad ustawami wewnętrznymi. Konstytucja z 1997 roku bardzo szczegółowo określiła zakres ograniczeń praw człowieka i praw obywatelskich, chronio-

nych konstytucją w sytuacjach zagrożeń szczególnych, gdy konieczne jest wprowadzenie stanu nadzwyczajnego. Art. 228, ustęp 5 stanowi, że działania podjęte w wyniku wprowadzenia stanu nadzwyczajnego muszą odpowiadać stopniowi zagrożenia i powinny zmierzać do jak najszybszego przywrócenia normalnego funkcjonowania państwa. Konstytucja wyraźnie stanowi, że niedopuszczalne jest ograniczenie wolności praw człowieka i obywatela wyłącznie z powodu rasy, płci, języka, wyznania lub jego braku, pochodzenia społecznego, urodzenia oraz majątku.

Problem konfliktu pomiędzy wynikającą z przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka ochroną jego wolności i praw a potrzebą zapewnienia bezpieczeństwa zbiorowego i indywidualnego, nie jest tylko funkcją stanów nadzwyczajnych. Musi być rozstrzygany na codzień, na przykład przy określaniu założeń polityki karnej. Nadal przemawiają do świadomości społecznej hasła, wyrażane przez niektórych polityków, o konieczności bezwzględnego, surowego karania wszystkich przestępców, najlepiej przez stosowanie długoletnich kar pozbawienia wolności. Jedynie ta droga, zdaniem niektórych polityków, nie będących specjalistami od prawa karnego, jest w stanie zabezpieczyć porządnych obywateli przed niebezpieczeństwem stania się ofiarą przestępstwa. Kara ma swoją surowością odstraszać potencjalnych sprawców. Zwolennicy tego kierunku polityki karnej, nastawionej na surową represję, domagają się także uproszczenia procedury karnej, przede wszystkim przez obniżenie poziomu gwarancji przysługujących oskarżonemu. Przypomnę tylko lansowany w 1997 roku projekt ustawy, przewidujący przywrócenie kary śmierci, i stosowanie jej nawet wobec szesnastoletnich, a także wprowadzenie trybu doraźnego i znaczne ograniczenie praw do obrony. Rozważmy spokojnie tego typu propozycję.

Można oczywiście domagać się surowych, długoterminowych kar pozbawienia wolności. Można nawet zgodzić się do pewnego stopnia ze stwierdzeniem, że długotrwała eliminacja skazanych może wpłynąć na polepszenie bezpieczeństwa porządnych obywateli. Nawet powinno się domagać zera tolerancji dla naruszeń prawa. Trzeba jednak mieć oko na realia, jakie mamy obecnie w Polsce i zastanowić się, jakie założenia walki z przestępczością mogą przynieść najlepsze efekty; jakie założenia polityki kryminalnej będą najmniej szkodliwe, a więc optymalne pod względem ekonomicznym. Obecnie w Polsce jest pozbawionych wolności 82 tysiące osób. Przebywają oni w zakładach karnych, które zgodnie z przyjętymi minimami międzynarodowymi,

obowiązującymi także w Polsce, a także zgodnie z normami przyjętymi przez Polski kodeks karny wykonawczy, mogą pomieścić jedynie 69 tysięcy osób, i to już po dostosowaniu dla potrzeb mieszkalnych świetlic, korytarzy, a nawet kaplic więziennych. W Polskich więzieniach przebywa więc obecnie około 13 tysięcy osób ponad dopuszczalny stan. Co jest jeszcze bardziej niepokojące, w Polsce nie przebywa w zakładach karnych około 35 tysięcy osób, wobec których sądy orzekły prawomocnie karę pozbawienia wolności, i których nie ma już gdzie osadzić, i które mogą sobie kpić z wymiaru sprawiedliwości. Jeżeli chce się utrzymać, uznawaną przez niektórych polityków za zbyt liberalną, dzisiejszą politykę karną, to potrzeba szybkiego wybudowania około 45 tysięcy miejsc w zakładach karnych. Jest to koszt około siedmiu miliardów złotych. Do tego trzeba dodać koszt utrzymania dodatkowo 45 tysięcy więźniów, po około tysiąc pięćset złotych miesięcznie, co daje rocznie kwotę ponad osiemset milionów złotych. Tego nie wytrzyma nasz budżet. Trzeba pamiętać także o tym, że w Polsce mamy bardzo niską wykrywalność przestępstw i ich sprawców. Jeżeli poprawi się praca policji, a tego sobie wszyscy życzymy, to trzeba dodać do powyższych danych dalsze wielkości.

Widać już, że nie tędy droga. Tylko ze względów ekonomicznych domaganie się zaostrzenia polityki karnej może przynieść bardzo poważne szkody, nie gwarantując spodziewanych efektów. Żądanie surowych, odstraszających kar jest wątpliwe nie tylko z punktu widzenia spodziewanych efektów i kosztów ich osiągnięcia. Jest przede wszystkim wątpliwe z punktu widzenia omawianego przeze mnie konfliktu pomiędzy prawami człowieka a potrzebą ochrony bezpieczeństwa. Jeżeli wymierzona kara ma swoją surowością odstraszać, to tym samym ukarany człowiek jest traktowany przedmiotowo. Ma on bowiem służyć jako narzędzie w powstrzymującym oddziaływaniu na świadomość innych osób. Jest to sprzeczne z obowiązkiem traktowania każdego podmiotowo. Przedmiotowe traktowanie skazanego narusza jego przyrodzoną i niezbywalną godność. Nie możemy w celu zapewnienia lepszego bezpieczeństwa zbiorowego lub indywidualnego deptać godności osoby skazywanej, traktując ją jako narzędzie, mające służyć za odstraszający przykład dla innych potencjalnych kandydatów do popełnianych przestępstw. Również nie można się zgodzić z tymi żądaniami, które skuteczność walki z przestępczością widzą w znacznym osłabieniu funkcji gwarancyjnej prawa karnego i procedury karnej. Niewątpliwie z punktu widzenia możliwości zapewnienia przez państwo bezpieczeństwa zbiorowego i indywidualnego, przydatny byłby

przepis zezwalający na surowe karanie każdego naruszającego zasady współżycia społecznego. To też nie czysta abstrakcja. Przepisy takie sformułowane były i obowiązywały w nie tak dawnej historii niektórych państw europejskich. Przyjęte w procedurze karnej gwarancje nie mają służyć, jak to niektórzy w sposób populistyczny twierdzą, ochronie przestępcy. One służą właśnie temu porządnemu obywatelowi, żeby nie stał się ofiarą wymiaru sprawiedliwości, a raczej należałoby powiedzieć, aby nie stał się ofiarą przemocy państwowej, żeby nie został uznany za przestępcę. Przyspieszone postępowanie, ograniczanie prawa do obrony, musi pociągać za sobą niebezpieczeństwo pomyłek sądowych – niebezpieczeństwo pociągnięcia do odpowiedzialności karnej osoby, która nie jest, albo w ogóle sprawcą przestępstwa, albo jest sprawcą przestępstwa mniej szkodliwego niż to, o jakiego popełnienie została oskarżona. W Polsce obecnie konieczne jest rozwinięcie programów probacyjnych, to znaczy programów postępowania z osobami skazanymi za drobne i średnie przestępstwa, pozostającymi na wolności. Tym osobom należy nakładać surowe obowiązki, bezwzględnie domagać się ich realizacji. Osoby takie powinny znajdować się pod skutecznym nadzorem kuratora, odpowiednio przygotowanego do wykonywania takiego programu. System ten jest sprawdzony w wielu krajach i daje znacznie lepsze efekty, niż przetrzymywanie tak dużej ilości osób skazanych w zakładach karnych.

Problem omawianego tutaj konfliktu między prawem obywatelskim a bezpieczeństwem znajduje wyraz w wielu obszarach dnia codziennego. Można mieć wątpliwości, czy z punktu widzenia rozstrzygnięć zawartych w Konstytucji, dopuszczalne są ingerencje w sferę wolności i szczególnie prywatności obywateli, zawarte w szeregu ustaw szczegółowych. Ostatnio skierowałem, jako Rzecznik Praw Obywatelskich, do Trybunału Konstytucyjnego wniosek o uznanie za niezgodne z Konstytucją niektórych przepisów ustawy o kontroli skarbowej. Przepisów, które moim zdaniem, pozwalały na zbyt daleką ingerencję w wolności i prawa obywatelskie, bez wystarczającego zabezpieczenia obywateli przed nadużyciem władzy. Te same kwestie powstają z daleko dzisiaj idącymi uprawnieniami policji, szczególnie w zakresie gromadzenia danych osobowych, pozwalających na nadzór nad obywatelami, wykraczającymi poza potrzeby walki z przestępczością.

Czy nie jest naruszeniem praw człowieka i praw obywatelskich rozbudowywanie z powołaniem się na konieczność zapewnienia bezpieczeństwa zakresu informacji uznawanych za tajne? Podstawowym prawem obywatelskim, gwarantowanym w Konstytucji, jest dostęp

do informacji publicznej. W przebiegających ostatnio pracach parlamentarnych, służby specjalne domagały się wprowadzenia do ustawy zastrzeżenia, że to urzędnik ma decydować, czy informacja, którą posiada, może być udostępniona obywatelowi.

Obywatele muszą być czujni, aby pod pretekstem zwiększenia ochrony bezpieczeństwa, nie nastąpiło radykalne zmniejszenie kontroli władzy i tym samym likwidacja społeczeństwa obywatelskiego. Rozwój społeczny powinien przede wszystkim polegać na wyrabianiu w sobie poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne. Wzmocnienie tego poczucia ograniczy nasz lęk przed wolnością, wzmocni nasz sprzeciw wobec przemocy, i to nie tylko przemocy pochodzącej ze strony terrorysty lub przestępcy, ale także sprzeciw wobec nieuzasadnionej przemocy ze strony państwa – przemocy, która likwidując naszą wolność, skierowana jest przeciwko przyrodzonej i niezbywalnej godności.

Dziękuję bardzo za uwagę.

Opracowanie: Łukasz Mścisławski OP, Adam Dobrzyński OP.

Prof. dr hab. Andrzej Zoll — Rzecznik Praw Obywatelskich IV kadencji. Od 1964 r. do dziś zatrudniony na UJ w Krakowie, obecnie na stanowisku profesora prawa karnego. W 1989 r. był uczestnikiem rozmów przy Okrągłym Stole, jako członek „Solidarności" („podstoliczek prawniczy"). W latach 1989–1993 sędzia, a w latach 1993–1997 prezes Trybunału Konstytucyjnego. Od 1998 r. do czerwca 2000 r. – przewodniczący Rady Legislacyjnej przy Prezesie Rady Ministrów. Autor ok. 150 prac z zakresu prawa karnego, prawa konstytucyjnego i filozofii prawa. Współautor polskiego kodeksu karnego z 1997 r. Członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności oraz Akademii Nauki i Sztuki w Salzburgu. Członek Polskiego PEN–Clubu. Doktor honoris causa Uniwersytetu w Moguncji, Wilnie i Akademii Medycznej we Wrocławiu.

Lektura książki Romaniuka pozostawia nam smutny obraz Tołstoja. Osamotniony geniusz, który zaufał bardziej własnemu przekonaniu niż rzeczywistości, którą dostrzegał. Jego dramat religijny być może polegał na zbyt ostrym widzeniu tej rzeczywistości, a z drugiej strony, na niegodzeniu się na nią taką, jaka jest. Zapewne przyjęcie tajemnicy o wcieleniu Słowa pomogłoby mu w scaleniu rozbitego obrazu świata. Jednak mimo wszystko pozostaje we mnie pewna nieufność co do tego pisarza i kwestii ostatecznego rozwiązania fenomenu Tołstoja.

Wojciech Surówka
dominikanin

Maskarada dobra,

czyli portret zwielokrotniony Lwa Tołstoja

Trzeba uciekać, trzeba uciekać
gdziekolwiek...

Lew Tołstoj

W styczniu 1918 roku młody Józef Czapski powodowany pacyfistycznymi ideałami występuje z wojska. Kilka miesięcy później, będąc w rodzinnym majątku w Przyłukach, jedzie odwiedzić swego sąsiada Mariana Zdziechowskiego. Pragnie zapytać wielkiego myśliciela, który osobiście spotykał się z Tołstojem, o najważniejsze idee, którymi powinien się kierować w życiu. Jest to czas, kiedy Polska odzyskała już niepodległość, więc patriotyzm i walka o wolność odsunęły się na dalszy plan. W sercu młodego Czapskiego rośnie pragnienie oddania się sprawie, która będzie ogarniać nie tylko Polaków, ale całą Ludzkość (przez duże „L" – jak sam pisze). Odpowiedź Zdziechowskiego jest dwuznaczna, uwikłana w polityczne kompromisy, brak jej szczerości i zdecydowania cechujących myśliciela z Jasnej Polany. Czapski oburzony zapisuje we wspomnieniach pełne emocji słowa: „Co on gada? Po co on do tego Tołstoja jeździł? Musiał być przeciwnikiem Tołstoja, a jednocześnie wyznawcą Tołstoja"[1].

Ta ambiwalentna postawa wobec Tołstoja wydaje się doskonale charakteryzować losy twórczości tego genialnego pisarza i myśliciela. Mieszanina uwielbienia i nienawiści towarzyszyła mu przez całe życie. Doskonale ukazał tę złożoność Radosław Romaniuk w książce *Dramat*

[1] J. Czapski, *Wyrwane strony*, Les éditions Noir sur Blanc, s. 177.

religijny Tołstoja[2].

Książka ta jest zbiorem esejów o twórczości rosyjskiego pisarza, szczególnie o jej ostatnim okresie, kiedy to zwraca się on prawie zupełnie ku rozważaniom religijnym i moralizatorskim. Wbrew temu, co pisze sam Autor, książka nie posiada kilku głównych bohaterów. Paradoksalnie, w centrum zawsze stoi Tołstoj (może poza ostatnim esejem poświęconym eschatologii Mikołaja Bierdiajewa). Trudność w uchwyceniu centrum wynika z faktu jego ruchomości, czy raczej ciągłego stanu tworzenia. Tołstoj pojawia się jak refleks na zwierciadle myśli innych filozofów. Jest to więc portret odbity. Taki sposób prowadzenia analizy może zniekształcić pierwowzór, ponieważ myśl Tołstoja przedstawiona jest w lustrze interpretacji. Równocześnie daje możliwość wydobycia tego, co pozostawało ukryte. Metody tej nie można stosować w przypadku każdego myśliciela. Jest tajemnicą, dlaczego niektórzy filozofowie wywołują wstrząs w naszych głowach, a inni – nie. Tołstoj świadomie, a częściej nawet nieświadomie, kształtował myślenie swego otoczenia. Był osobowością o szalenie silnym charakterze i właśnie kształtowaniu się jej poświęcona jest książka Romaniuka. Równocześnie jest to przedstawianie historii kształtowania się mitu o Tołstoju. Można więc powiedzieć, że może poznać powstawanie i oddziaływanie idei Tołstoja. Trzeba wyróżnić przenikanie się tych dwóch płaszczyzn. Z jednej strony oddziaływanie myśli Tołstoja, a z drugiej jego osoby; historia kształtowania się jego osobowości filozoficznej, a także jej mitu.

Najczystszym przykładem porażającego oddziaływania myśli jest zapewne Sokrates. Jeżeli weźmiemy relację Platona, to charakteryzuje on ateńskiego filozofa w dwóch opisach. W *Obronie* wkłada w jego usta takie słowa: „żebyście czasem nie obrazili boga za to, że was obdarował... Bo jeśli mnie skażecie, to niełatwo znajdziecie drugiego takiego, który by tak jak bąk z ręki boga puszczony, siadał miastu na kark... I zdaje mi się, że czymś takim dla miasta ja właśnie jestem, od boga mu przydany: ja, który was ciągle budzę..." (*Obrona* 30 de)[3]. W tym fragmencie Platon przedstawia społeczny wymiar misji Sokratesa. Z łatwością można go również odnaleźć u Tołstoja. Nie jest niczym dziwnym, że rosyjski pisarza nie ogranicza swych rozważań jedynie do teorii, ale pretenduje do stania się prorokiem i przywódcą. U Tołstoja pragnienie to związane jest szczególnie z religijnym

[2] R. Romaniuk, *Dramat religijny Tołstoja*, Warszawa 2004.

[3] [za:] C. Wodziński, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000, s. 158.

zwrotem w jego poglądach[4].

1 marca 1881 roku wszystkie gazety doniosły o śmierci cara. Zginął z rąk rewolucyjnych zamachowców w centrum Petersburga. Wydarzenie to stało się momentem zwrotnym dla Tołstoja, który skupił się na obronie terrorystów, a nie na ochronie państwa przed wdzierającą się weń anarchią. Romaniuk przytacza relację jego domowego nauczyciela Wasilija Aleksiewa: „Powiedział, że bardzo męczy go myśl o wyroku na zabójców Aleksandra II, że wypełniając naukę Chrystusa zamierza napisać list do następcy tronu z prośbą o ułaskawienie zamachowców, bo nie przychodzi mu do głowy, co innego mógłby zrobić, by zapobiec ich śmierci"[5]. Zabójstwo cara nie wywołuje jednak pożądanego wstrząsu. Zawiedzeni są zarówno rewolucjoniści jak i Tołstoj. Jego misją staje się zbudzenie następcy tronu i całego społeczeństwa z moralnej drzemki[6]. Jeżeli Rosjanie uważają się za chrześcijan, powinni potraktować to poważnie i swoim życiem potwierdzić głoszoną wiarę. Romaniuk, przytaczając tego typu rozproszone wypowiedzi, potrafił doskonale wydobyć intencje samego Tołstoja, które czasem pozostają ukryte w gąszczu teoretycznych publikacji. Zaletą tej pracy jest uchwycenie religijności rosyjskiego myśliciela w momencie jej stawania się. Przytacza wiele faktów biograficznych, które tłumaczą teoretyczne, często trudne w lekturze prace. Poglądy Tołstoja już wtedy nie pozostawały bez echa w społeczeństwie. W czasach, gdy nie istniała jeszcze telewizja, cały cywilizowany świat czekał na słowa proroka z Jasnej Polany. „Żył on bardziej może niż ktokolwiek w jego czasach, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, w świetle reflektorów"[7].

Wracając do sokratesowego przykładu bąka budzącego społeczeństwo ze snu, należy stwierdzić, że Tołstoj spełniał to zadanie nie tylko za życia, ale i po śmierci. Publicystyka i proza myśliciela z Jasnej Polany przybrała formę radykalnej krytyki państwa i Cerkwi. Poglądy te były świadomie przez niego kształtowane i rozwijane. Romaniuk relacjonuje ich rozwój głównie w eseju poświęconym związ-

[4]Gromow i Kozłow wyróżniają trzy zasadnicze nurty kształtujące filozofię rosyjską, odwołujące się do trzech greckich filozofów: Platona, Arystotelesa i Sokratesa. Tołstoj, ze swoją etyczną propozycją, mieści się w trzecim paradygmacie filozofii rosyjskiej. Por. Громов Козлов, Русская философская мысль X–XVIII веков, Москва 1990.

[5]R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 17. List z podobną prośbą wystosował również Włodzimierz Sołowjow. Por. R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 94, G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 205–210.

[6]„(...)car utracił życie, ale w Rosji nie nastąpił żaden wstrząs i nie zmieniło się nic." L. Bazylow, *Historia Rosji*, t. 2. Warszawa 1983, s. 350.

[7]R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 12.

kom Tołstoja z socjalizmem. I znowu należy powrócić do pierwszego religijno-filozoficznego wystąpienia Tołstoja, jakim był list z prośbą o ułaskawienie zamachowców skierowany do cara Aleksandra III. Broniąc w nim rewolucjonistów, „mimowolnie związał się z socjalistami i na zawsze pozostanie już w miejscu pomiędzy nimi i rządem"[8]. W stosunku socjalistycznych myślicieli do Tołstoja odnajdujemy tę samą ambiwalencję, co u Zdziechowskiego. Początkowo drogi socjalizmu i tołstoizmu zdecydowanie się rozchodziły, sam Lenin uważał przebranego w chłopską koszulę arystokratę za uosobienie burżuazji. Uważał też wpływ idei Tołstoja za przyczynę klęski pierwszej kampanii rewolucyjnej. Równocześnie – ten sam Lenin – wykreował go na duchowego przodka swej rewolucji. Atutem Tołstoja była przeprowadzona przez niego bezkompromisowa krytyka ówczesnego porządku społecznego. „Mógł stać się zwierciadłem, w którym Rosjanin zobaczy swoje odbicie"[9]. Tołstoj posiada również atut ogromnego oddziaływania na społeczeństwo; bunt i sprzeciw wyrażony w jego książkach staje się doskonałym nośnikiem idei socjalistycznych. Następuje więc wykorzystanie spuścizny myśliciela do celów, z którymi zapewne sam by się nie zgodził. Lenin pisze: „Doktryna Tołstoja jest bez wątpienia utopijna i reakcyjna w swej treści w najściślejszym i najgłębszym tego słowa znaczeniu. Jednak bynajmniej nie wynika stąd, iżby nie była socjalistyczna"[10]. W tym dość osobliwym sformułowaniu Lenin, podobnie jak Zdziechowski, daje wyraz owej ambiwalentnej postawie w stosunku do myśli Tołstoja.

Tołstoj poraża jednak nie tylko swoją myślą, ale nade wszystko – swoją osobą. Odnajdujemy tutaj drugi rys sokratesowego oblicza. W *Menonie* Platona, Sokrates jawi się niczym drętwik, ryba powodująca, że „drętwieje i dusza i usta"[11]. Jest to osobisty wymiar filozoficznej działalności Sokratesa, być może ważniejszy od wcześniej wspomnianego społecznego. Romaniuk doskonale pokazuje to paraliżujące oddziaływanie myśli Tołstoja nie tylko na przykładzie Lenina i socjalistów. Filozofem, który stale zmagała się z twórczością myśliciela z Jasnej Polany był Włodzimierz Sołowjow. Nigdy wprost nie występujący przeciw osobie Tołstoja, jednak zawsze polemizujący z jego poglądami. W doskonałym eseju *Paszport Antychrysta*, Romaniuk pokazuje historię tej zależności. „Choć w dziele Sołowjowa moż-

[8] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 134.
[9] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 143.
[10] [za:] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 143.
[11] Por. C. Wodziński, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000, s. 158.

na odczuć pośrednią obecność doktryny Tołstoja, nazwisko pisarza występuje ledwie kilkakrotnie i jakby przypadkowo"[12]. Podobnie jak Zdziechowskiego czy Lenina, również Sołowjowa Tołstoj jednocześnie pociąga i odpycha. W 1875 roku Tołstoj poznał młodego filozofa, owianego sławą nieprzeciętnego i genialnego umysłu. Sołowjow był wyczekiwanym gościem w Jasnej Polanie, w liście do Mikołaja Strachowa Tołstoj pisze: „Moja znajomość z filozofem Sołowjowem dała mi bardzo dużo, bardzo przyspieszyła we mnie ferment filozoficzny i znacznie utwierdziła myśli najpotrzebniejsze do życia i dla śmierci — myśli, które są dla mnie tak krzepiące, że gdybym miał czas i potrafił, postarałbym się przekazać je innym"[13]. To pierwsze spotkanie stało się zaczątkiem późniejszej polemiki obu myślicieli. W ten sposób Sołowjow został mimowolnie ojcem chrzestnym doktryny, którą później będzie przez długie lata zwalczał. Swoimi filozoficznymi przemyśleniami poruszył lawinę, która podążała w nieokreślonym kierunku, zagarniając wraz ze sobą masy ludzkie. Cała późniejsza twórczość Sołowjowa jest próbą „naprawienia tego błędu", zatrzymania napierającej fali tołstoizmu.

Sołowjow nigdy wprost nie atakuje Tołstoja. W tej polemice wygrywa z myślicielem z Jasnej Polany, który zdecydowanie negatywnie wyrażał się o młodszym koledze. Trzy lata po pierwszym spotkaniu, wspominając jeden z *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* Sołowjowa, pisze: „Sołowjow mówił o duszach zamieszkujących niebo — o Sofii, a na koniec przeczytał swój wiersz. — Same bzdury"[14]. W innym miejscu wspomina jeszcze dosadniej: „Nie mogę nazwać filozofem człowieka, za którym biegają damy. Nie ma w nim niczego poważnego, to *philosphe des dames*"[15]. Sołowjow wyrył się w pamięci Tołstoja jako „damski filozof", którego poglądów nie brał poważnie — nie miał po prostu na nie czasu. Wystarczyły mu trzy lata, by od zachwytu nad młodym filozofem przejść do prawie całkowitej negacji jego dorobku i osoby. Zupełnie inne było podejście Sołowjowa do myśli Tołstoja. Romaniuk doskonale pokazuje, jak jego poglądy krok po kroku były polemiką z tołstoizmem, a nie z samym Tołstojem. Pierwszą polemiczną publikacją Sołowjowa były *Duchowe podstawy życia*. Odnajdujemy tam echa sporu z poglądem Tołstoja odrzucającym konieczność aktu łaski. Tołstoj pragnął do wszystkiego dotrzeć

[12] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 89–90.
[13] [za:] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 90–91.
[14] [za:] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 91.
[15] [za:] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 93.

sam, bez jakiejkolwiek pomocy nadprzyrodzonej, problemem było jedynie poświęcenie temu zadaniu odpowiedniej ilości czasu i wysiłku. „A czy próbowaliście — pyta raz po raz, do znudzenia. — Nie próbowaliśmy, ale wiemy, że to niemożliwe. — Ale gdybyście poświęcili temu tyle czasu i zapału, ile gromadzeniu majątku (drążył prorok), może by się udało"[16]. Wyznający ideę bogoczłowieczeństwa Sołowjow, żadną miara zgodzić się nie mógł na te pelagianizujące poglądy Tołstoja.

Książką, która wywołała kolejną falę polemiki, było opowiadanie *Sonata Kreutzerowska*. Warto przytoczyć świadectwo siły oddziaływania tej książki. Józef Czapski w dwadzieścia lat po jej opublikowaniu wspomina: „(. . .)pamiętam — nawet przykro mi się przyznać — wiedziałem, że jest taka książka Tołstoja *Sonata Kreutzerowska*, i że tam jakieś gwałtowne, erotyczne rzeczy się dzieją. Czytałem ją jako książkę nieskromną i myślałem, że to mi coś ciekawego powie. I pamiętam jeden z wielkich szoków mojego życia. Czułem, że pot spływa mi po plecach, jak to czytałem. Po pierwsze, po pysku dostałem, bo stosunek Tołstoja do tych spraw właśnie w *Kreutzerowskiej Sonacie* był niezmiernie brutalny, uważałem, że w ogóle zainteresowania tego rodzaju są już prawie zbrodnicze; ale jednocześnie postawił problem sumienia i to niesłychanie mnie przejęło, to jest początek mojego Tołstoja"[17]. Świadectwo to pokazuje jak ambiwalentne uczucia wzbudzał Tołstoj. Był on równocześnie gorszycielem i wychowawcą sumień. Zgorszenie miało na celu wstrząs, który zbudzi czytelników z moralnej i intelektualnej drzemki.

Polemika Tołstoja i Sołowjowa nie dotyczyła jednak tylko zagadnienia miłości zmysłowej, dotykała ona problemu osobowości i egoizmu. W rok po opublikowaniu przez Tołstoja *Sonaty Kreutzerowskiej* filozof pisze swoja odpowiedź. *Sens miłości* Sołowjowa powstał w atmosferze dyskusji wokół *Sonaty Kreutzerowskiej* i jednoznacznie odnosi się do podejmowanych przez (jak określa autor) „«nacecho-

[16] R. Romaniuk, *Dramat. . .* , dz. cyt., s. 99.

[17] J. Czapski, *Wyrwane strony*, Les éditions Noir sur Blanc, s. 180–181. Ciekawe wspomnienie na temat *Sonaty Kreutzerowskiej* możemy znaleźć również u Osipa Mandelsztama, który w czasie największej polemiki wokół tego opowiadania był jeszcze dzieckiem. Z pierwszych wspomnień dzieciństwa, przypadającego na ostatnią dekadę dziewiętnastego wieku w pamięci Mandelsztam pozostały: „Przy porannej herbacie rozmowy o Dreyfusie, nazwiska pułkowników Esterhazy'ego i Picarda, mgliste spory o jakąś *Sonatę Kreutzerowską* i zmiana dyrygentów przy wysokim pulpicie szklanego dworca w Pawłowsku, która wydawała mi się zmianą dynastii." O. Mandesztam, *Zgiełk czasu*, Warszawa 1994, s. 7.

waną impotencją moralistykę» prób zamiany miłości zmysłowej jakimś innym rodzajem miłości"[18]. Podstawą pytania o erotyzm jest problem egoizmu i tutaj poglądy obu myślicieli różnią się zasadniczo. „Mimo podobnej oceny rzeczywistości, różni ich już pierwsza odkryta pod powierzchnią warstwa. Komentując traktat Sołowjowa, Tołstoj polemizował z podstawowym dla utworu stwierdzeniem, że miłość erotyczna jest w stanie zniszczyć egoizm. To egoizm we dwoje — pisał"[19].

To przeświadczenie o egoizmie, jako podstawowym dążeniu człowieka, było stałym tematem twórczości Tołstoja. Romaniuk w ciekawy sposób to pokazał, zestawiając twórczość myśliciela z Jasnej Polany i Witolda Gombrowicza. Jest to zdecydowanie najciekawsza część książki, otwierająca nowe pole badania dzieł Tołstoja[20].

„Począwszy od awangardowej w swej surrealistycznej estetyce sceny «podawania gości» w salonie Anny Pawłowny w *Wojnie i pokoju*, przez losy głównych bohaterów niemal wszystkich utworów pisarza, po zespół tekstów filozoficzno-religijnych i refleksje *Dzienników*, Tołstoj szczególną uwagę poświęca uwarunkowaniu człowieka przez człowieka"[21].

Człowiek wrzucony w wir wzajemnych zależności międzyludzkich jest skazany na ciągłe udawanie. Maskarada jest istotą tołstojowskiego bohatera. Już sama kategoria osoby etymologicznie odnosi do pojęcia maski. „Tym, co być może najbardziej łączy wizję człowieka zawartą w dziele Gombrowicza i Tołstoja, jest świadomość formy jako pogwałcenia «ja», świadomość udawania jako stałego elementu ludzkiej kondycji"[22].

Tołstoj, opisując stosunki międzyludzkie często odwoływał się do kategorii sztuczności. Najszczerszym wyrazem dramatu sztuczności są losy Anny Kareniny, nie mogącej wyzwolić się od imperatywu ciągłego grania jakieś roli życiowej. Odczuwa ona fałsz przyjętej przez siebie roli matki jak również towarzyszki Wrońskiego. W pewnym momencie jednak wyczerpuje się zasób możliwych przeobrażeń. „Nie może być żoną, matką, towarzyszką życia Wrońskiego, podziwianą i adorowaną damą, nie może znieść nawet podróży pociągiem. Jedyną

[18] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 106.
[19] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 108.
[20] Autor odwołuje się do teoretycznych podstaw takiego zestawianie zawartych w książce Wiesława Rzońcy *Witkacy–Norwid. Projekt komparatystyki dekonstrukcjonistycznej*, Warszawa 1998.
[21] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 148.
[22] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 149.

możliwością wyrwania się z piekła ucieczek w kolejne role jest zniszczenie siebie"[23]. Przybieranie masek jest więc ucieczką przed prawdą o nas samych, o naszym wnętrzu. Wystarczy jeden przypadek konformizmu wobec narzuconych form, który „chwyta tołstojowskich bohaterów w sieć życia, które dla nich samych — Bezuchowa, Kareniny, Iwana Ilicza, Masłowej, bohaterów *Sonaty Kreutzerowskiej* i *Diabła* — wydaje się tak, jak widzi je protagonista *Zmartwychwstania*: głupie, puste, nędzne i bezcelowe"[24]. Dopiero tutaj zarysowuje się prawdziwy dramat bohaterów twórczości Tołstoja. Niemożliwość dotarcia do własnej autentyczności jawi się ich największa bolączką. Tragedia ich losu polega na świadomości, że nie potrafią utożsamić się do końca z żadną z form. Ten imperatyw „bycia sobą" można odnaleźć zarówno w twórczości Gombrowicza jak i Tołstoja.

„Podobną wymowę ma los bohatera opowiadania *Ojciec Sergiusz*, którego przesłaniem zdaje się być stwierdzenie, że nie można zamknąć pragnienia dobra w jakąkolwiek z form"[25]. Nawet jeżeli jest to forma religijna. Dla księcia Kasatskiego, głównego bohatera tego opowiadania, życie zakonne miało wiele cech wspólnych z pełnioną uprzednio służbą wojskową. Zarówno w jednym jak i drugim przypadku celem było bezwzględne dostosowanie się do regulaminu. Całe życie zakonne było jedynie przyjęciem i podporządkowaniem się pewnej roli, która nawet przy najszczerszych pobudkach religijnych pozostawała grą. Dopiero grzech, poprzez swą gwałtowność, jest dla pogrążonego w nieautentycznym życiu mnicha momentem powrotu do samego siebie: „(. . .)zrozumiał, że poszukując wybawienia, nie może uciekać w kolejne role, że aby zbawienie osiągnąć, musi uciec — jak by powiedzieli Rosjanie: zbawić się — od form"[26].

W tym momencie kończy się dramat literackiej fikcji, a rozpoczyna tragedia samego pisarza. Podobnie jak Sokrates, który zdzierając kostiumy pozornej wiedzy rozmówców, sam staje się swoją ofiarą. W *Menonie* ateński filozof przystaje na porównanie do drętwika z małą korektą: „Co do mnie, jeśli drętwik powoduje odrętwienie siebie samego tak samo jak innych, jestem do niego podobny. . . Nie jest bowiem tak, że ja burzę w innych wątpliwości, sam nie mając żadnych, ale dlatego że mam ich więcej niż inni (*Menon* 80 c)"[27].

[23] R. Romaniuk, *Dramat. . .*, dz. cyt., s. 149.
[24] R. Romaniuk, *Dramat. . .*, dz. cyt., s. 153–154.
[25] R. Romaniuk, *Dramat. . .*, dz. cyt., s. 169.
[26] R. Romaniuk, *Dramat. . .*, dz. cyt., s. 170.
[27] [za:] C. Wodziński, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000, s. 158.

Romaniuk zamyka losy obu pisarzy w metaforycznej scenie z *Pornografii*:

> Dla autora tej pracy metaforyczną sytuacją, w jakiej widzi on jej bohaterów — Tołstoja i Gombrowicza — jest scena z *Pornografii*, w której protagonista utworu obserwuje spacerującego po ogrodzie przyjaciela. Tak mógłby Gombrowicz oglądać Tołstoja. „Niespiesznie stąpał i zatrzymywał się, oglądał krzaki, zamyślony, jego mądry profil pochylał się nad liśćmi, abstrakcyjnie. Ogród był cichy. Znowu podejrzenia moje rozwiewały się, ale pozostało jedno, trujące: że on przed sobą udaje"[28].

Tołstoj, będąc doskonałym tropicielem fałszu w stosunkach międzyludzkich, sam nie pozostaje od niego wolny. Czytając książkę Romaniuka odnosimy wrażenie niezwykłej antypatyczności głównego bohatera. Tołstoj nie jest człowiekiem, do którego lgną inni. Posiada krąg zaufanych i bliskich osób, ale stosunki te przypominają raczej częsty los gwiazd medialnych skazanych na „samotność pośród ludzi". Wydaje się, że Tołstoj do tej samotności dążył. „Od czasu publikacji *Dzienników* wiadomo, że ideą, która prześladowała ich autora, była myśl o ucieczce z Jasnej Polany"[29].

Jeżeli książka Romaniuka ma traktować o dramacie religijnym Tołstoja, to być może tutaj właśnie znajdziemy odpowiedź na pytanie o jego istotę. Tołstoj pragnie ucieczki, która zbawi go od form. Gombrowicz, uznając przywdziewanie kostiumów i masek za chęć ukrycia niedojrzałości, upatruje drogę przezwyciężenia tej sytuacji w akceptacji owej niedojrzałości. „Przede wszystkim – twierdzi Gombrowicz – należy zrozumieć swój status skazanego na niedojrzałość, po drugie należy zaakceptować ten stan, po trzecie: bawić się nim"[30]. Dla Tołstoja metafora „dziecka" była również jakimś sposobem uwolnienia się od męczącej liturgii międzyludzkich zachowań. Dimitr Mereżkowski po opuszczeniu przez myśliciela Jasnej Polany żegna go takimi słowami: „(. . .)całe życie, jak dziecko, bawił się, modlił i kochał. Najpierw bawił się boską zabawką sztuki, później porzucił zabawę dla modlitwy, w końcu zostawił modlitwę, zostawił wszystko, dla miłości"[31]. Jednak dla Tołstoja, w odróżnieniu od Gombrowicza, „dziecięca postawa" przybiera specyficznie ruski charakter. Uciekinierem od

[28] R. Romaniuk, *Dramat. . .*, dz. cyt., s. 171.

[29] R. Romaniuk, *Dramat. . .*, dz. cyt., s. 175.

[30] R. Romaniuk, *Dramat. . .*, dz. cyt., s. 154. Obaj pisarze do głównych form międzyludzkich zaliczają przede wszystkim te, które wytworzył język militarny i język miłości. Wojna i miłość jest zabawą, grą.

[31] [za:] R. Romaniuk, *Dramat. . .*, dz. cyt., s. 172.

wszelkich form jest „dziecko Boże" – „szaleniec Boży", który pozbawiony wszystkiego wędruje przez kraj. Tołstoj wierzył, że ideałem jest zupełne zniknięcie, podobne do zniknięcia buddyjskiego guru, który w pewnym momencie odchodzi, by w samotności umrzeć. Romaniuk twierdzi, że w twórczości Tołstoja można odnaleźć wiele takich postaci uciekinierów. Wspomniany już ojciec Sergiusz, tytułowy bohater jednego z opowiadań, dopiero w chwili, gdy grzech uświadomił mu pozorność jego dotychczasowego życia, staje przed problemem wyboru autentycznego celu, ku któremu powinien zmierzać. Podejmuje decyzję o wyruszeniu w świat jako prosty pielgrzym, pragnąc jedynie oderwania się od siebie, by siebie naprawdę odzyskać.

I poszedł tak, jak szedł do Paszeński, od wsi do wsi, spotykając się i rozchodząc z pątnikami i pątniczkami i prosząc w imię Chrystusa o chleb i nocleg. (...) Im mniejszą miały wagę sądy ludzkie, tym silniej czuło się Boga.[32]

W jakimś sensie ucieczka jest metaforą wyzwolenia. Można powiedzieć, że zawiera w sobie wątek eschatologiczny. Tołstoj przeobrażał się kilkakrotnie: był żołnierzem, pedagogiem, reformatorem, ziemianinem, pisarzem, apostołem, jednak każde z tych wcieleń zawierało w sobie twórczy pierwiastek nie pozwalający na przyjęcie form stałych i skostniałych. Ucieczka od form jest więc w jakimś sensie zaprzeczeniem samego siebie. „Tołstojowski moralny imperatyw odrzucenia formy — prowadzi, jeśli potraktować sprawę serio, do zaprzeczenia siebie, «ja», osobowości, tego, co uznajemy za własne"[33]. Być może — podobnie jak Gombrowicz — Tołstoj na stare lata pragnął uciec przede wszystkim od siebie. Jego ostatnia ucieczka z Jasnej Polany, opisana doskonale przez Romaniuka, nabiera charakteru podróży mistycznej, ucieczki od świata i tego wszystkiego, co odciąga człowieka od Boga.

Ważnym wątkiem, nie podjętym przez Romaniuka, jest pokrewieństwo myśli Tołstoja z tradycją monastyczną. Na zbieżność tych światopoglądów zwrócił uwagę jeszcze na początku dwudziestego wieku Bogumił Jasinowski. W swej książce *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja* pisze: „Otóż, nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że pojmowanie przez pisarza z Jasnej Polany stosunków wzajemnych pomiędzy ludźmi oraz jego koncepcję więzi społeczno-politycznej odzwierciedlają tradycje mnichów wschodnich i ich kontynuatorów rosyjskich

[32]L. Tołstoj, *Dzieła*, t. XII, Warszawa 1957, s. 311, 313.
[33]R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 188.

— tzw. «starców»"[34]. Głównym jednak wątkiem anarchistycznej duchowości mnichów z pustyń egipskich pokrewnym z myślą Tołstoja jest pragnienie ucieczki — owa *fuga mundi*, zajmująca umysły egipskich anachoretów.

Ryszard Przybylski, porównując romantyków i anachoretów, cytuje fragment jednego z poematów prozą Charlesa Baudelaire'a z cyklu *Paryski spleen*: „Gdziekolwiek, byle z dala od tego świata." Zdaniem Przybylskiego fraza ta mogłaby być wypowiedziana przez każdego Greka czy Kopta wybierającego się na pustynię. „Gdyby istniał sztandar anachoretów, można by ją na nim umieścić jako zawołanie. To pokrewieństwo duchowe jest zresztą zrozumiałe. Dziewiętnastowieczny eskapizm był świecką formą anachorezy, a pustelnik – ulubionym bohaterem romantyków"[35]. Anachoreza była ucieczką od świata, który przedstawiał się mnichowi jako chaos nie dających się scalić dążeń i namiętności. W poszukiwaniu sposobu opisu tego doświadczenia sięgnęli po metaforę cyrku lub widowiska. „Świat, jak cyrk, wydrążał więc człowieka z jego tożsamości, z jego własnego wewnętrznego bogactwa. W ten właśnie sposób indywidualny głos człowieka ginął w jednym wielkim cyrkowym «ryku całkowitego ogłupienia»"[36].

Te same nastroje możemy odnaleźć u Tołstoja. Ta niechęć do otaczającego świata przejawiła się nie tylko w krytyce państwa, Cerkwi i wszystkich instytucji regulujących życie społeczne. W ostatnich latach życia nie może on znieść nawet obecności własnej rodziny, szczególnie żony, przez którą czuje się prześladowany. To ona stanie się bezpośrednim powodem jego ostatniej ucieczki. Tej nocy Tołstoj pisze do niej list, w którym tłumaczy powody swojego wyjazdu: „Moja sytuacja w domu stał się nie do zniesienia. Pomijając wszystko inne, nie mogę dalej żyć w warunkach zbytku, w których żyłem, i czynię to, co zwykle czynią starcy w moim wieku: odchodzę od życia światowego, by przeżyć w samotności i ciszy ostatnie dni swego życia"[37]. Ucieczka jednak nie udaje się. Błyskawicznie cały świat dowiaduje się o przedsięwzięciu proroka z Jasnej Polany. Tłum go nie opuszcza i towarzyszy mu na każdym etapie jego podróży. Z powodu złego stanu zdrowia (być może celowe przeziębienie, które doprowadziło do zapalenia płuc) musi zatrzymać się w domu zawiadowcy prowincjonalnej stacji kolejowej. Unieruchomiony chorobą nie zdołał uciec od żony

[34] B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Kraków 2002, s. 206.
[35] R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 31.
[36] R. Przybylski, *Pustelnicy...*, dz. cyt., s. 33.
[37] [za:] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 60.

i rodziny, od dziennikarzy i natrętnych niedouczonych lekarzy, od całego tego widowiska i zgiełku, „ryku całkowitego ogłupienia", który odbierał mu równowagę ducha i chęć życia. Kiedy choroba przeszła w agonię, ze strzępów wypowiedzi, skrzętnie spisywanych przez jego wielbicieli, można wyłowić znamienne słowa: „Trzeba uciekać, trzeba uciekać gdziekolwiek"[38]. Były to jedne z ostatnich słów Tołstoja. Zmarł w domku zawiadowcy stacji kolejowej tego samego dnia.

Wewnętrzny imperatyw tołstojowskiej ucieczki zasadniczo zgodny z dążeniami egipskich anachoretów jest do przyjęcia z jedną korektą. Tołstoj uciekał jedynie od świata, mnisi natomiast od świata – ku Chrystusowi. Ponieważ miłowali Boga, odrzucali świat, „toteż aby zachować samego siebie dla Chrystusa, należało uciekać gdziekolwiek"[39]. Wydaje się, że największy dramat religijny Tołstoja polegał na niezrozumieniu tego faktu. Przeczucie pustki, czekającej na końcu drogi, miał Sołowjow, gdy polemizował z Tołstojem w traktacie *Trzy rozmowy*. We wstępie do tego dzieła porównuje tołstojowców do sekty dziuromódlców, których szczególny kult polegał na modlitwie skierowanej do wydrążonej w rogu chaty dziury. Nie suponując „genetycznego" związku pomiędzy tymi światopoglądami, Sołowjow wskazuje na podobieństwo. „Chociaż «inteligentni» dziuromódlcy nazywają siebie nie dziuromódlacami, lecz chrześcijanami, a to, co głoszą, nazywają ewangelią, to przecież chrześcijaństwo bez Chrystusa i ewangelia, to znaczy dobra nowina, bez tego dobra, które warto by głosić, a mianowicie bez rzeczywistego zmartwychwstania do pełni szczęśliwego życia, jest takim samym pustym miejscem, jak zwykła dziura wywiercona w chłopskiej chacie"[40]. Ucieczka Tołstoja kończy się więc skokiem w pustkę: trzeba uciekać, trzeba uciekać gdziekolwiek.

***

Książka Romaniuka jest ciekawą próbą uchwycenia osobowości artysty w momencie kształtowania się, a może raczej właściwsze byłoby powiedzenie, w chwili jej rozpadu. Ryszard Nycz, badając procesy symptomatyczne dla literatury dwudziestego stulecia, jako główne wymienia „rozpad tożsamości ludzkiego doświadczenia jako formy indywidualnego przeżycia rzeczywistości w postaci spójnej, podzielanej

[38] R. Romaniuk, *Dramat...*, dz. cyt., s. 87.
[39] R. Przybylski, *Pustelnicy...*, dz. cyt., s. 35.
[40] W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. 2, Poznań 1988, s. 16.

z innymi, dającej się wyartykułować poprzez jednostkę; rozpad tożsamości literatury, erozję jej związków z naturą rzeczywistości oraz istotą człowieka; wreszcie rozpad tożsamości człowieka, której ujęcia statyczne – esencjalnej natury i niezmiennych własności charakteru – wyparte zostało przez dynamiczne: jako procesu uzgadniania niespójnych aktów aktywności życiowej oraz ciągłej pracy świadomości nadającej integralność osoby ludzkiej, swą empiryczną tożsamość"[41]. Jeżeli kryteria te uznamy za znamiona literatury dwudziestego wieku, to twórczość Tołstoja można potraktować jako zapowiedź tego nieuchronnego rozpadu. Książka Romaniuka jest świadectwem, że myśliciel z Jasnej Polany był świadom tego procesu, jednak heroicznie nie godził się z tym faktem. Cała jego postawa jest protestem przeciw nieuporządkowaniu i sztuczności zarazem. Autentyczność, której tak poszukiwał, jest próba odnalezienia jądra samego siebie, najgłębszego dna duszy, które pozostaje w harmonii z całym wszechświatem. Wspaniałą charakterystykę osobowości Tołstoja daje Isaiah Berlin w eseju *Jeż i lis*:

> Tołstoj był najmniej powierzchownym z ludzi: nie potrafił unosić się na fali, nie odczuwając jednocześnie nieprzepartej chęci zejścia pod powierzchnię i zbadania mrocznych głębin w dole; i nie mógł nie dostrzegać tego, co widział, i nie wątpić nawet w to, co ujrzał. Mógł zamknąć oczy, ale nie mógł zapomnieć, że to robi; przerażająca, niszczycielską świadomość tego, co jest fałszem, niweczyła tę ostateczną próbę okłamania samego siebie, podobnie jak unicestwiała wszelkie wcześniejsze wysiłki. I umarł w straszliwej udręce, przygnieciony ciężarem własnej intelektualnej nieomylności i poczucia wiecznego moralnego występku — największy z tych, co nie potrafią ani załagodzić, ani zrezygnować z załagodzenia konfliktu między tym, co jest, a tym, co być powinno. Jego poczucie rzeczywistości było do samego końca zbyt niszczycielskie, aby dało się pogodzić z jakimkolwiek ideałem etycznym, jaki mógł skonstruować z odłamków, na które roztrzaskał świat — i poświęcał całą swą ogromną siłę umysłu i woli na zaprzeczanie przez całe życie temu faktowi. Jednocześnie szaleńczo dumny i pełen nienawiści do samego siebie, wszechwiedzący i wątpiący we wszystko, zimny i gwałtownie namiętny, wzgardliwy i skłonny do poniżania się, dręczący się i obojętny, otoczony uwielbiająca go rodziną, oddanymi uczniami, podziwem całego cywilizowanego świata, a przecież nieomal całkowicie samotny — jest Tołstoj najtragiczniejszym z wielkich pisarzy, jest zrozpaczonym starcem, któremu nikt już pomóc nie może, oślepionym własnymi rękami wędrowcem błąkającym się po Kolonie[42].

[41] R. Nycz, *Osoba w nowoczesnej literaturze – ślady obecności*, [w:] *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 9.

[42] I. Berlin, *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tołstoja*, Warszawa 1993, s.118–119.

Lektura książki Romaniuka pozostawia nam smutny obraz Tołstoja. Osamotniony geniusz, który zaufał bardziej własnemu przekonaniu niż rzeczywistości, którą dostrzegał. Jego dramat religijny być może polegał na zbyt ostrym widzeniu tej rzeczywistości, a z drugiej strony, na niegodzeniu się na nią taką, jaka jest. Zapewne przyjęcie tajemnicy o wcieleniu Słowa pomogłoby mu w scaleniu rozbitego obrazu świata. Jednak mimo wszystko pozostaje we mnie pewna nieufność co do tego pisarza i kwestii ostatecznego rozwiązania fenomenu Tołstoja. Józef Czapski w eseju poświęconym twórczości Marcela Prousta, pisze: „Jest ustęp w *Annie Kareninie*, w którym czytamy, jak Lewin stoi nocą na tarasie domu i po długiej męce zdobywa wiarę w Boga i w miłosierdzie Jego, jest szczęśliwy. W tej chwili przychodzi jego żona i pyta, czemu jest smutny. Lewin, najlepszy kochający mąż, kładzie czuły pocałunek na jej czole, ale nic nie mówi jej o swym wielkim szczęściu”[43]. Nie bądźmy więc pewni końca ucieczki Tołstoja. Każde głębokie przeżycie powinno być samotne i gdy nam wydaje się smutkiem, jest być może kolejną maską chroniącą prawdziwe szczęście.

Wojciech Surówka OP — ur. 1975, mgr teologii, mieszka w Szczecinie

[43] J. Czapski, *Patrząc*, Kraków 1996, s. 34.

Jarosław Kołak
dominikanin

List okólny Jordana z Saksonii do braci

Dorobek literacki Jordana z Saksonii to nie tylko listy skierowane do Diany Andalo[1], lecz także inne pisma, wśród których miejsce szczególne zajmuje list okólny adresowany do braci. Znamienne jest, że to właśnie Jordan, a nie Dominik, pozostawił po sobie szereg własnych dzieł, które są cennymi źródłami historycznymi odnoszącymi się do pierwszego pokolenia dominikanów. „Tymczasem jego pisma – zauważa ojciec Paweł Krupa – w tym również zupełnie wyjątkowy zbiór listów, który stawia go w rzędzie mistrzów chrześcijańskiej duchowości, tak samo jak jego pamięć, przysypuje bezszelestnie biblioteczny kurz"[2]. Warto zatem przedstawić dzieła, jakie pozostawił po sobie drugi generał Zakonu Kaznodziejskiego, bezpośredni następca świętego Dominika.

Najstarsze dzieła Jordana pochodzą z czasu jego studiów na Uniwersytecie Paryskim, które prawdopodobnie rozpoczął w latach 1209-1210. W 1218 roku uzyskał tytuł mistrza sztuk wyzwolonych, a następnie stopień bakałarza teologii. Pierwsze z jego pism to komentarz do dzieła znanego gramatyka rzymskiego Pryscjana żyjącego na przełomie V i VI wieku.[3]. Gramatyka bowiem, według klasycznego kanonu *septem artes liberales* przejętego od starożytnych, była pierwszym przedmiotem wykładanym w ramach trivium. W skład *trivium* wcho-

[1] Jordan z Saksonii, *Najdroższej Dianie. Listy do błogosławionej Diany Andalo. Apoftegmaty*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Paweł Krupa OP, Poznań 1998. Życiorys Jordana, na którym nie skupiamy się w naszym wstępie, przedstawia także Guy Bedouelle OP, *Na obraz świętego Dominika. Żywoty świętych dominikańskich*, przeł. Marek Sikorowski, Poznań 2001, s.21–33.

[2] Jordan z Saksonii, *Najdroższej Dianie. . . ,* dz. cyt., s.10.

[3] *Notulae super Priscianum Minorem Magistri Iordani*, ed. Mary Sirridge, Université de Copenhague 1980. (Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin, 36)

dziła: gramatyka, dialektyka i retoryka; natomiast w skład *quadrivium*: muzyka, arytmetyka, geometria i astronomia. Średniowieczny wiersz mnemotechniczny pozwala zapamiętać przedmiot każdej z tych dziedzin:

Gram loquitur,	*Gramatyka mówi,*
Dia vera docet,	*Dialektyka uczy prawdy,*
Rhe verba colorat,	*Retoryka zabarwia słowa,*
Mus canit,	*Muzyka śpiewa,*
Ar numerat,	*Arytmetyka liczy,*
Geo ponderat,	*Geometria waży,*
As colit astra.	*Astronomia zajmuje się gwiazdami.*

Drugie z kolei dzieło to postylla do Apokalipsy św. Jana[4]. Postylla (nazwa ta wywodzi się od wyrażenia „post illa (verba)" – „po tych (słowach)") była rodzajem komentarza biblijnego, który w formie kazań i wykładów wyjaśniał daną księgę Pisma Świętego.

Jordan pisał wiele listów[5]. Zachowana korespondencja z Dianą Andalo, mniszką z Bolonii, jest – oprócz wielu innych walorów – unikalnym świadectwem głębokiej miłości tych dwojga. Z kolei jego kazania[6] świadczą o tym, jak Jordan realizował w życiu zakonnym charyzmat głoszenia Słowa Bożego.

Trzy kolejne pisma Jordana – każde z nich na sposób sobie właściwy – odnoszą się do świętego Dominika. Pierwszym z nich jest zamieszczony poniżej list okólny, nazywany inaczej encykliką. Jordan napisał go w Bolonii wkrótce po uroczystym przeniesieniu (translacji) ciała Dominika „z pierwszego grobu do miejsca odpowiedniego do kultu". Pismo to zostało odkryte dopiero w połowie dwudziestego wieku przez ojca Tomasza Kaeppeli w rękopisie dzieła *Aurea regula dictandi* dominikanina Alberta z Tortony. Obraz życia kaznodziejów, który jest przedstawiony w tym liście, ma postać dyptyku: z jednej strony ideał życia dominikańskiego został ukazany w osobie świętego Dominika,

[4] *In Apocalipsim*, por. F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevii*, t. 3, Madrid 1951, nr 5143, s. 467. Por. André Duval, *Jourdain de Saxe*, w: Dictionaire de spiritualité, t. 8 Paris 1972, 1422.

[5] Wydania łacińskie: C. Bayonne, Paris 1865; J. J. Berthier, Fribourg 1891; B. Altaner, Leipzig 1925; A. Walz, *Beati Iordani de Saxonia epistulae*, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica (MOPH) t.23, Romae 1951.

[6] Wydania łacińskie: T. Kaeppeli, Archivum Fratrum Praedicatorum 9 (1939) 311-314; 26 (1956) 161–191.

z drugiej zaś strony realia życia zakonnego[7]. Przekładu dokonano na podstawie tekstu łacińskiego[8], korzystając także z pomocy innych tłumaczeń obcojęzycznych[9]. Drugim, bez wątpienia najważniejszym, dziełem Jordana o świętym Dominiku i początkach Zakonu jest *Libellus*[10]. Kanonizacja Dominika, zakończona w 1234 roku, stworzyła niepowtarzalną okazję, by utrwalić na piśmie życie założyciela Kaznodziejów. *Libellus* jest podstawowym i wiarygodnym dokumentem, na którym opiera się historiografia dominikańska. Jordan z Saksonii napisał również modlitwę do Dominika[11], wzorując ją głównie na *Oratio ad Sanctum Benedictum* świętego Anzelma[12], lecz także na hymnach *Salve Regina* i *Te Deum*.

Pisma Jordana z Saksonii są ważnymi dokumentami, z których czerpiemy wiedzę o świętym Dominiku i o pierwszym pokoleniu braci i sióstr tworzącym Zakon Kaznodziejski.

Przekład

Bolonia, około 25 maja 1233

Najdroższym synom w Jezusie Chrystusie, wszystkim braciom należącym do prowincji Lombardii, brat Jordan, ich nieużyteczny sługa, życzy zdrowia i gorliwości ducha.

Miłość wzywa mnie, a pożytek radzi odwiedzić was jakimkolwiek pismem, gdy służy ku temu dogodna sposobność, chociaż nie mogę być obecny pośród was tak, jak chciałbym. Ponieważ na miejscu naszego pielgrzymowania (Ps 119(118), 54), tak długo jak serce człowieka jest przewrotne (Ps 101(100), 4; Jr 17, 9), skłonne do wad,

[7] Por. M. H. Vicaire (ed.), *Saint Dominique, la vie apostolique*, Les Editions du Cerf, Paris 1965, 148.

[8] T. Kaeppeli (ed.), *Magistri Iordani litterae encyclicae*, Archivum Fratrum Praedicatorum 22(1952), 182–185. Opracowano już nowsze wydanie: Jordanus de Saxonia, *Litterae encyclicae annis 1233 et 1234 datae*, a cura di Elio Montanari, Centro italiano di studi sull' alto mediaevale, Spoleto 1993.

[9] *Encyclique de Jourdain de Saxe*, w: M. H. Vicaire (ed.), *Saint Dominique, la vie apostolique*, dz. cyt., 203–206.

[10] Jordanus de Saxonia, *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, ed. A. Walz, MOPH t.16, Romae 1935.

[11] *Oratio ad beatum Dominicum*, Introduzione, testo critico e commento di Elio Montanari, Florentia 1991.

[12] Patrologia Latina, ed. Migne, t.158, 1005A–1007B.

leniwe i znużone wobec cnót, potrzebujemy zachęt, żeby brat przychodził z pomocą swojemu bratu (por. Prz 18, 19) i żeby, przez swoją troskliwość, nadprzyrodzona miłość rozniecała zapał ducha, którego letniość własnego niedbalstwa sprawia, że znika każdego dnia. Dlatego, moi najdrożsi synowie, proszę i napominam was z całą mocą, upominając was przez Tego, Który odkupił was swoją czcigodną krwią, a przez śmierć przywrócił do życia, abyście nie zapominali ani o waszych ślubach, ani o powołaniu, lecz abyście przypomnieli sobie dawne ścieżki (Jr 6, 16), po których nasi poprzednicy spieszyli do odpoczynku (Hbr 4, 11), w silnym powiewie ducha (Ps 48(47), 8), i odtąd królują z Panem, pocieszeni błogosławionym i wiecznym pokojem, ciesząc się teraz na myśl o dniach, w których Bóg upokorzył ich wszystkich, dniach, w których zaznali niedoli (Ps 90(89), 15). Dopóki żyli tutaj, dążyli do darów duchowych (1Kor 14, 12), gardzili sobą i pogardzali światem, pragnąc gorąco królestwa niebieskiego, wytrwali w cierpliwości, dobrowolni w podejmowaniu ubóstwa i żarliwi w miłości.

Jeden z nich, sądzimy, przewyższył wszystkich innych: nasz czcigodny, świętej pamięci ojciec Dominik, który dopóki żył z nami w ciele, postępował w duchu. Nie tylko nie spełniał, lecz raczej gasił pożądania cielesne (Ga 5, 16), okazując prawdziwe ubóstwo w swoim pożywieniu, odzieniu i obyczajach. Nieustający w modlitwie, wyjątkowy we współczuciu, szybki w wylewaniu łez za synów, pałający gorliwością o dusze, stawiający czoła trudnościom i spokojny wobec przeciwności. Wielkość, do której doszedł wśród nas na ziemi, obwieszczają jego dzieła, a zasługi i cuda świadczą o niej. Wielkość, którą zachowuje odtąd przed Bogiem, w tych ostatnich dniach, kiedy przenieśliśmy jego święte ciało z pierwszego grobu do miejsca odpowiedniego do kultu, została objawiona przez znaki, poświadczona przez cuda, a mam nadzieję, że dowiecie się tego w pełni gdzie indziej.

Musimy więc wychwalać z tego powodu naszego Zbawiciela, Syna Bożego Jezusa Chrystusa, który zechciał wybrać sobie takiego sługę i postawił go na czele jako ojca, żeby nas ukształtował przez swój zakon i rozpalił nas przykładem swej jaśniejącej świętości. O, jakże cenna jest prawdziwa pokora serca, której towarzyszy dobrowolne ubóstwo, przed Tym, Który osądza duchy (Prz 16, 2). Jakże piękne jest przed Bogiem potomstwo niewinnych w jasności (Mdr 4, 1). Tymi cnotami jaśniał sługa Boży Dominik, pokorny i oszczędny przez wzgląd na samego siebie, zazdrosny Bożą zazdrością (2 Kor 11, 2), czysty i nienaruszony już od łona swej matki.

Nie wszyscy postępują w ten sposób. Ani ci, którzy uwielbiają samych siebie, którzy żądni własnej chwały, doznają na swym miejscu uczucia wyniosłości (1 Tm 6, 17), którzy otrzymali więcej łask, żeby służyć bliźnim. Ani ci, którzy szukają własnych korzyści, którzy zachowują ubóstwo w ślubowaniu, lecz nie w praktyce; którzy zobowiązani do pogardzania wszystkim, nie krępują zajmować się nerwowo błahymi i niewartymi zachodu sprawami i nie cierpią, żeby im brakowało coś z tego, czego domaga się ich niezaspokojony kaprys. W przeciwnym kierunku, nie zachowują reguły, którą potwierdza im miłość ich ojca, ci, którzy chowają pod korcem (Łk 11, 33) łaskę głoszenia lub kierownictwa duchowego, które otrzymali od Pana, zawijając w chustce talent swego nauczyciela (Łk 19, 20). Zasługują na potępienie – jeśli nie wyklęcie, broń Boże – ci ludzie, którzy ukrywają zboże przed narodem (Prz 11, 26) i nie dają na czas rodzinie Jezusa Chrystusa miary pszenicy (por. Łk 12, 42). Przyczynia się do tego u wielu wyraźnie widoczna niedbałość: większość przełożonych nie troszczy się o studium i wysyłają na zewnątrz lub zmieniają wszystkie oficja braci zdolnych i utalentowanych tak często, że ci nie mogą studiować. Jeśli chodzi o lektorów, wypełniają w pewnych miejscach swój obowiązek wykładów z takim sknerstwem i ospałością, iż nic dziwnego, że słucha się ich oziębłych lekcji z jeszcze większym chłodem. Jeżeli zaś przypadkiem niektórzy spośród lektorów okazują się gorliwi w swoim wykładzie, pozostaje jeszcze od strony braci trzecie niebezpieczeństwo, to znaczy słuchacze oddają się studiom z takim brakiem dbałości, są tak rzadko w celi, tak bardzo leniwi w powtarzaniu wykładów, tak pospolici w ćwiczeniu pytań – niektórzy z nich, aby swobodniej poświęcić się nierozważnej pobożności, inni, wyłącznie z powodu zgubnej i godnej pożałowania skłonności do nieróbstwa – że nie poprzestają całkowicie na życiu z dnia na dzień i na brzydzeniu się lektorami: kradną możliwość zbawienia wielu duszom, które powinni byli budować dla życia wiecznego, jeśliby studiowali jak trzeba, a nie niedbale. Oto dlaczego wielu spośród nas jest bezsilnych i jakby śpiących (1 Kor 11, 30), wielu ginie przez niedbałość przełożonych i lektorów lub z własnej winy.

Dlatego, błogosławiony ten, kto znajduje właściwą miarę, nie porzuca środka, kto porzuca zarówno małoduszność jak i szalejącą wichurę (Ps 55(54),9), buduje wielu ludzi i nie zaniedbuje najbardziej pożytecznego badania własnego sumienia ani czujnego wysiłku sądzenia samego siebie; ten, kogo nie przewraca powiew ludzkiej przychylności, lecz którego popycha miłość, a Duch Boży przymusza w każdym

działaniu, które podejmuje; kto nie pozwala upaść niczemu z tego, co robi lub mówi i nie biegnie na oślep (1 Kor 9, 26), ponieważ we wszystkim całkowicie i szczerze dąży do chwały Bożej, zbudowania bliźnich lub własnego zbawienia.

Oto, bracia moi, słowo, które nie wszyscy pojmują (Mt 19, 11). Ile razy gadanie od rzeczy lub niejasność naszych uczuć zbaczają z prawdziwych dróg, nie kierują się ku prawdzie (Ps 25(24), 5) i nie przypatrują się nieodzownemu kresowi. Mówimy, robimy i doświadczamy wielu spraw, które pozwoliłyby nam stać się z pewnością pełnymi zasług i o wiele bogatszymi w cnoty, jeśli przeobfita miłość kierowałaby i skłaniałaby wszystko razem do prawdziwego końca, którym jest Bóg. Lecz w rzeczywistości, wobec zbyt częstej wyniosłości naszych myśli, wobec jeszcze większej próżności naszych uczuć i niewystarczającego oczyszczenia naszych głębokich intencji, czy trzeba się dziwić, że jesteśmy tak bardzo powolni w dążeniu do doskonałości?

Nie powiedziałbym jednak, że przez miłosierdzie Boże, nie widzę niektórych wśród was, którzy sprawiają, że doznaję radości i składam dzięki Bogu, braci, którzy mają cześć dla piękna (Syr 44, 6), kształtują swoje sumienia, usiłują stawać się doskonałymi, przykładają się do głoszenia, są gorliwi w studiowaniu, rozgorzali w czasie modlitwy i rozmyślania (Ps 39(38), 4), czuwając, żeby zawsze stawiać sobie Pana przed oczy (Ps 16(15), 8), wiedząc, że On jest Tym, Który nagradza i sądzi ich dusze.

O, wy, którzy tacy jesteście, cieszcie się najdrożsi i módlcie się, abyście wzrastali w obfitości (1 Kor 14, 12). I wy, którzy tacy jeszcze nie jesteście, przykładajcie się do pracy, odwołujcie się do całej waszej pomysłowości, aby wzrastać ku zbawieniu (1 P 2, 2) w Tym, Który zechciał was powołać do łaski, w której trwacie, aby stać się doskonałymi i nie ostygnąć, nasz dobry i kochający Zbawiciel, Syn Boży Jezus Chrystus, do Którego należą cześć i panowanie, teraz i na wieki wieków. Amen.

Jarosław Kołak OP — ur. 1979, student III roku Kolegium Filozoficzno–Teologicznego Dominikanów, mieszka w Krakowie.

Tytuły prac magisterskich z teologii

Romuald Jędrejko OP
Spotkanie z Bogiem jako mistyczne doświadczenie światła u Eugeniusza z Pontu
Promotor: prof. dr hab. Anna Gałdowa – Uniwersytet Jagielloński

Ireneusz Pogorelcew OP
„Adversus haereses" św. Ireneusza z Lyonu jako próba systematyzacji chrześcijańskiej nauki wiary na podstawie analiy pojęcia i treści Kanonu Prawdy
Promotor: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ – Papieska Akademia Teologiczna

Norbert Oczkowski OP
Zagadnienie charyzmatycznej modlitwy o uzdrowienie w świetle instrukcji Kongregacji Nauki Wiary „Modlitwa w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga"
Promotor: dr hab. Wojciech Misztal – Papieska Akademia Teologiczna

Tomasz Grabowski OP
Powstanie rytu dominikańskiego i jego charakterystyka na podstawie wybranych źródeł średniowiecznych
Promotor: prof. dr hab. Stefan Koperek CR – Papieska Akademia Teologiczna

Paweł Biszewski OP
Formacja chrześcijańska w miesięczniku „W Drodze" w latach 1973–1997
Promotor: dr Józef Puciłowski OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Tomasz Słowiński OP
Chasydyzm w interpretacji Martina Bubera
Promotor: prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Jacek Kopera OP
Zło w koncepcji św. Tomasza z Akwinu
Promotor: dr Tadeusz Bartoś OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Wojciech Surówka OP
Iwan Iljin wobec chrześcijaństwa
Promotor: prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Jacek Szarkiewicz OP
Prześladowania Kościoła w Czechach i na Morawach w latach 1945–1989
Promotor: dr Józef Puciłowski OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Bartłomiej Wolszleger OP
Zagadnienie modlitwy nieustannej w Collationes patium I–X Jana Kasjana
Promotor: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ – Wyższa Szkoła Filozoficzno—Pedagogiczna „Ignatianum"

Marek Helbin OP
Założenia i istota kontekstualnej teologii fundamentalnej w ujęciu Hansa Waldenfelsa SJ
Promotor: prof. dr hab. Łukasz Kamykowski – Papieska Akademia Teologiczna

Jerzy Latawiec OP
Miłosierdzie w życiu duchowym świętej siostry Faustyny Kowalskiej
Promotor: dr hab. Jerzy Wiesław Gogola OCD – Papieska Akademia Teologiczna

Damian Mrugalski OP
Teologiczne i filozoficzne źródła wczesnochrześcijańskiej koncepcji Logosu
Promotor: prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Marek Miławicki OP
Polska Misja Dominikańska w Chinach w latach 1937–1952
Promotor: dr Józef Puciłowski OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Piotr Ciuba OP
„Imago Dei" jako podstawa tożsamości chrześcijanina
Promotor: prof. dr hab. Anna Gałdowa – Uniwersytet Jagielloński

Dawid Kusz OP
Wpływ pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II (1979) na społeczeństwo polskie (Próba analizy historyczno–teologicznej)
Promotor: dr Józef Puciłowski OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Michał Śliż OP
Między wartościami a ideologią. Próba analizy spotkań ks. kard. Stefana Wyszyńskiego z Władysławem Gomułką
Promotor: dr Józef Puciłowski OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Karol Wielgosz OP
Między wolnością a koniecznością. Problem grzechu aniołów wg. SCG Tomasza z Akwinu
Promotor: dr Michał Paluch OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Paweł Pobuta OP
Medytacja chrześcijańska według Thomasa Mertona
Promotor: dr hab. Jerzy Wiesław Gogola OCD – Papieska Akademia Teologiczna

Jerzy Szenda OP
Prawo Kościoła do środków społecznego przekazu w jego nauczaniu
Promotor: prof. dr hab. Józef Krzywda CM – Papieska Akademia Teologiczna

Rafał Ciężkowski OP
Bóstwo Ducha Świętego u Bazylego Wielkiego
Promotor: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ – Wyższa Szkoła Filozoficzno—Pedagogiczna „Ignatianum"

Patryk Zakrzewski OP
Człowiek obrazem Boga według Summy Teologicznej Tomasza z Akwinu
Promotor: dr Michał Paluch OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Piotr Rudkowski OP
Idea społeczeństwa otwartego w świetle encykliki Veritatis splendor
Promotor: dr Maciej Zięba OP – Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Dominikanów

Michał Golubiewski OP
Zasady objawiania się prawdy w Kościele na podstawie wybranych prac Hansa Ursa von Balthasara
Promotor: prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv – Papieska Akademia Teologiczna

Bibliografia

1. *Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
2. Paweł VI, Adhortacja *Marialis Cultus* z 2 II 1974, Pobożność Maryjna, cz. II (n. 24-39).
3. *Religijność ludowa*, cały numer „Communio" 6(42) z roku 1987.
4. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1674–1676.
5. *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983.
6. Piwowarski, W., *Socjologia religii*, Lublin 2000.
7. Sroczyńska, M., *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, W Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), Warszawa 2000, s. 253–270.
8. Ciupak, E., *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973.
9. Andrzejewski, R., i in., *Katolicyzm polski dziś i jutro*, Kraków, Ząbki 2001.
10. *Katolicyzm polski na przełomie wieków: mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*. Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu, 21-23 listopada 2000r., J. Baniak (red.), Poznań 2001.
11. Ryś, G., *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995.

12. *Religie i religijność w Polsce*, red. J. Drabina, Kraków 2001.

13. *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003.

14. Dobszay, L., *Muzyka liturgiczna a tradycja ludowa*, „Communio" 2001, nr 2, s. 83–87.

Wojciech Bonowicz
O pobożności ludowej

Wojciech Gołaski OP
O śpiewie nabożnym

Aleksander Jackowski
O pobożności ludowej i nie tylko...

ks. Jan Kracik
To większe skrzydło jednej pobożności

Marek Miławicki OP
Pobożność ludowa w pracy duszpasterskiej...

Timothy Radcliffe OP
Cnoty pielgrzymie

Jacek Salij OP
O pobożności ludowej z respektem

pobożność ludowa