

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

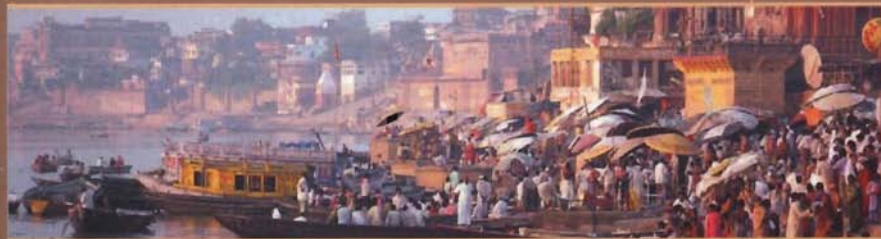
Rok LVIII

Kraków

MARZEC

(3) 2006

610



Święte miasta Wschodu

Amritsar, Jerozolima, Lhasa,
Maszhad, Mekka, Waranasi

Stulecie urodzin Romana Brandstaettera

Literatura a polityka



ISSN 0044-488

INDEKS 38371

Cena 18 z

(VAT 0%)

www.miesiecznik.znak.com.pl



Nad brzegiem Gangesu. Waranasi

(fot. Joanna Mrówka)

Święte miasta Wschodu

MARZEC 2006 (610)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

5. *Katarzyna Wierchosławska*
Testament nie-mój
8. *Janusz Poniewierski*
Człowiek drogą Kościoła?

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

11. *Elżbieta Przybył*
Święte miasta
19. *Olga Stanisławska*
Opowieści jerozolimskie
37. *Donald Nicholl*
Listy o współistnieniu
tłum. Michał Bardel
45. *Nuzhat Abbas*
Mekka. Z wizytą w Domu Bożym
tłum. Marcin Żyła
59. *Anna Krasnowolska*
Maszhad
78. *Piotr Kłodkowski*
Waranasi – między śmiercią a oświeceniem
89. *Anna Siewierska-Chmaj*
Amritsar – święte miasto sikhów
102. *Emilia Sutek*
Lhasa, Miejsce Bogów
115. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

116. *Wojciech Bonowicz*
Nisza dla wszystkich
121. *Jacek Filek*
Dziecko jako kategoria filozoficzno-etyczna
O RÓŻNYCH GODZINACH
128. *Halina Bortnowska*
*** * ***
RUBRYKA POD RÓŻĄ
137. *Małgorzata Łukasiewicz*
Symultanka

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

142. *Mateusz Marczewski*
„Ja jestem Żyd, który uwierzył w Chrystusa”
158. *Katarzyna Haremska*
Po pierwsze przeżyć
165. *Paulina Korpala*
Na tropie rzeczywistości
SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH
170. *Alicja Puchala*
Ratownicy ginącej pamięci
177. **ROK 1984**

Od redakcji

Niewiele zapewne można wymienić miejsc, gdzie podział na sfery *sacrum* i *profanum* jest tak wyraźny, tak równocześnie „boski” i „ludzki”, jak w miastach „świętych”, w których na równi z autentycznymi, wielkimi uniesieniami religijnymi przeżywamy troski i fatygi codziennego życia. Tam, gdzie świętość bezustannie zmagą się z bluźnierstwem, a czas oczekiwania na nieśmiertelne łaski wypełniają także zwykłe, przyziemne czynności, łatwiej jest przystanąć na chwilę, zadać sobie naturalne, najbardziej oczywiste pytania, zauważyć bliskich...

Marcowy numer „Znaku” zaprasza do podróży pielgrzymimi szlakami Wschodu. Razem z Olgą Stanisławską i Donaldem Nichollem spacerujemy ulicami niespokojnej Jerozolimy. Nuzhat Abbas ze swą rodziną zabiera nas do świętych miejsc islamu. Poznajemy urok irańskiego Maszhadu i historię Złotej Świątyni w Amritsarze. Jest więc ten numer swoistą „księgą podróży”, tym, co muzułmanie określają jako *rihla*; zaproszeniem do spotkania z innymi typami duchowej wrażliwości, z odmienną dla wschodnich religii „poetyką drogi”.

Ponadto, pisząc w „Diagnozach” o kontrowersji związanej z pogrzebem ks. Jana Twardowskiego, ze smutkiem konstatujemy, że dobro człowieka i dobro kościelnej instytucji niestety nie zawsze idą w parze.



Katarzyna Wierchosławska

Testament nie-mój

Ksiądz Jan Twardowski nie chciał być wyróżniony – i to właśnie wyróżniało go od innych... To istotnie było dla niego ważne i miało głęboki sens. Czy to tak trudno zrozumieć? Może jego testamentowa wola miała być zamierzonym pośmiertnym świadectwem, którego pragnął? Znającym go i czytającym jego poezje nie trzeba tego tłumaczyć.

Odszedł ksiądz Jan Twardowski – w jakiejś mierze, choć z pewnością nie dla wszystkich, duchowy autorytet Polaków (chyba nie tylko tych wierzących...). W mediach pojawiły się wypowiedzi wielu osób, nekrologi zamieściło szereg instytucji i osób prywatnych. Wszyscy oni poczuli się z nim związani, niektórzy może uznali, że zamieszczenie takiego nekrologu jest ważne także z innych przyczyn. Przy okazji, jak to się już zdarzyło po śmierci Czesława Miłosza i Jana Pawła II, rozgorzała publiczna dyskusja o miejscu jego pochówku. Jeden z krewnych Księdza ujawnił, że zgodnie z testamentem pragnął on być pochowany w rodzinnej, skromnej mogile „wśród szpaków, biedronek i szumu drzew”. Tymczasem – jak poinformowały władze kościelne – „zgodnie z wolą Księdza Prymasa, ks. Twardowski zostanie pochowany w Świątyni Opatrzności Bożej”. „To jakies nieporozumienie” – apeluje zdesperowana rodzina i przyjaciele, lecz



bezsukutecznie. Wobec tych faktów trudno powstrzymać się od smutnej refleksji na temat choćby niezamierzonego stawiania się ponad prawem, zawłaszczania czy też „używania do własnych celów”, a wreszcie – niezrozumienia ducha i przesłania tej poezji i nierozzerwalnie z nimi związanej życiowej postawy ks. Twardowskiego. Oczywiście, kiedy Ksiądz Jan wdział sutannę, opuścił swoją rodzinę, by przyłączyć się do innej, od tej chwili ważniejszej wspólnoty, poddał się jej władzy i włączył w jej hierarchię. Jednakże – choć „ordynariusz może zmienić testament podległego mu księdza” (jak nam wyjaśnia rzecznik Prymasa) – regulacje dotyczące testamentów są przecież, jak to ktoś słusznie zauważył, częścią prawa państwowego, a ono w kodeksie cywilnym wyraźnie określa warunki uznania testamentu za nieważny. Obowiązujący kodeks prawa kanonicznego nic nie wspomina o możliwościach zmiany testamentów księży przez ordynariuszy diecezji. Prawo kanoniczne nie zostało zatem złamane, ale w dość rozpow szechnionym, jak mi się wydaje, odczuciu społecznym, taka decyzja pozbawiona jest taktu, tzw. wyczucia i szacunku dla rodziny zmarłego, a także „woli ludu Bożego” (zwłaszcza Warszawy, ale nie tylko...).

Argumenty mówiące o tym, że „gdyby Ksiądz Jan żył, z pewnością w duchu pokory poddałby się woli przełożonych”, lub też że „Ksiądz Jan nie mógł przypuszczać, że zostanie tak wyróżniony...”, brzmią dla mnie niestosownie. On nie chciał być wyróżniony – i to właśnie wyróżniało go od innych... To istotnie było dla niego ważne i miało głęboki sens. Czy to tak trudno zrozumieć? Może jego testamentowa wola miała być zamierzonym pośmiertnym świadectwem, którego pragnął? Znającym go i czytającym jego poezje nie trzeba tego tłumaczyć.

Skąd tak silna potrzeba uszczęśliwiania na siłę i wbrew woli? Skąd tak widoczne naginanie rzeczywistości do własnych celów?

Trudno nie oprzeć się prostemu wnioskowi, że ta świątynia jest w budowie i ciągle potrzebuje sponsorów... Pochowanie na jej terenie znanej osoby pozwala jej zaistnieć medialnie i tym samym przyciągnąć szerszą społeczną uwagę.

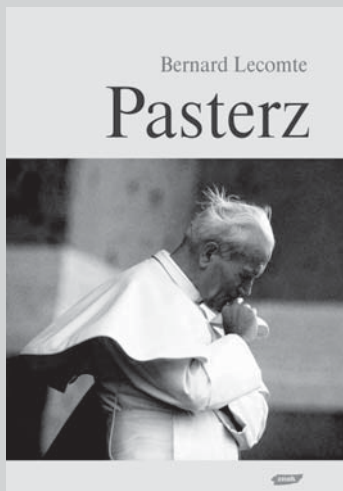
Skromny, symboliczny grób w sercu wielkiego miasta miałby z pewnością większą wymowę niż krypta w oddalonej, monumentalnej budowli, gdzie z punktu widzenia przeciętnego warszawiaka

dojazd jest utrudniony i nie sposób wstąpić „po drodze” czy też przy okazji odwiedzania innych grobów. Przede wszystkim jednak, co jawi się niezmiennie jako pierwszoplanowy aspekt tej sprawy, byłaby zgodna z ostatnim życzeniem Zmarłego, które należało uszanować, podobnie jak czyni się to w wypadku każdej innej osoby.

Wśród wielu publicznych zachwyków, gromkich wyrazów żalu i uwielbienia nie pierwszy raz wzięła górę pokusa skorzystania z łatwej sposobności „przepchnięcia” przy okazji jakiejś własnej, może skądinąd i słusznej, sprawy. Ta pokusa nie ominęła hierarchów najwyższego kościelnego szczebla, co czyni całą sprawę jeszcze smutniejszą i godną zastanowienia.

KATARZYNA WIERZCHOSŁAWSKA, ur. 1968, artysta malarz, tłumaczka.

znak

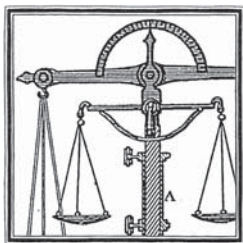


Bernard Lecomte

Pasterz

ttum. Michał Romanek,
Helena Sobieraj, Dorota Zańko

Ta biografia Jana Pawła II to wynik trwającej cztery lata żmudnej pracy francuskiego dziennikarza. Niezwykle rzetelna od strony faktograficznej, zadziwia śmiałością analiz i wniosków. Polski czytelnik z zadowoleniem zauważy, że część poświęcona Karolowi Wojtyłce zajmuje w niej niemal tyle samo miejsca co część mówiąca o dokonaniach „Papieża roku 2000”. We Francji książka doczekała się drugiego wydania.



Janusz Poniewierski

Człowiek drogą Kościoła?

Zaczynam się bać o Kościół w Polsce: że nie pójda za nim, że nie odnajdą się w nim ludzie. Owszem, znam obietnicę Pana, że będzie z Kościołem „aż do skończenia świata”, a „bramy piekielne go nie przemogą” – ale wiem także, iż Jezus, kiedy to mówił, nie miał na myśli Kościoła nad Wisłą.

„Człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów” (*Redemptor hominis* 14) – pisał przeszło ćwierć wieku temu Jan Paweł II. A my, czytelnicy tych słów, odbieraliśmy je jako program dla Kościoła. Także dla Kościoła w Polsce.

I to był program, choć często musiał on rywalizować z programem przeciwnym: że drogą człowieka jest Instytucja i jej dobro, jej interesy. Oczywiście, „interesom” tym niemal zawsze towarzyszyła deklaracja, że chodzi o Jezusa Chrystusa. To dlatego ludzie tej Instytucji angażowali się w politykę („żeby zatriumfowały wartości chrześcijańskie”), zachowywali się nieraz jak książęta (byli przecież „współpracownikami Króla”), lękali się wolności (bo pozwala powiedzieć „nie” Chrystusowi) i zwlekali z ujawnieniem bolesnej prawdy, „zamiatali ją pod dywan” („żeby nie gorszyć”). A kiedy – od czasu do czasu – pojawiał się prorok, który mówił, że „Kościół musi być Ko-



ściołem w pełni wolnym, ubogim i służebnym (...), ale daleko nam jeszcze do realizacji tych zasad” (Stefan Swieżawski), łagodnie go unieszkodliwiano – bo „stary” (znaczy się: sklerotyk) albo, co gorsza, „mason”.

Te dwa programy tu, w Polsce, wyraźnie ze sobą konkurowały – i wciąż konkurują! Czasem „na wierzchu” jest człowiek – „droga Kościoła”, a czasem Instytucja...

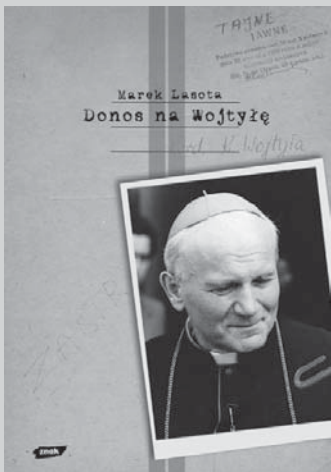
Przyznam, iż w kwietniu 2005 roku myślałem, że nie sposób już odwołać, w pewien sposób unieważnić tamtych słów, zapisanych przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*. Wtedy bowiem – raz jeszcze dzięki Papieżowi – poczułem się pełnoprawnym obywatelem Kościoła, wiedziałem, że jestem jego drogą! Choć, rzecz jasna, zdawałem sobie sprawę, że nie będzie łatwo... Wszak w s z y s c y jesteśmy grzesznikami.

Chyba jednak nie doceniłem wówczas Instytucji. Ostatnie jej decyzje, dotyczące pogrzebu ks. Jana Twardowskiego, traktuję jak symbol – swoistą „odповідź” na encyklikę *Redemptor hominis*. Bo czymże jest zlekceważenie woli Zmarłego i jego rodziny (i głosu Ludu Bożego, bo – jak słyszałem – warszawska Kuria otrzymała wiele listów w tej sprawie) jak nie odwrotem z tej drogi, o której pisał Jan Paweł II, i „odstąpieniem” od człowieka?! Oczywiście, znowu chodziło o tzw. wyższe racje: Świątynię Opatrzności, która potrzebowała tego pogrzebu. Ale przynajmniej: budynek kościelny ani nawet najszlachetniejsza idea to nie jest „człowiek »każdy«, najbardziej »konkretny« i najbardziej »realny«” (*Redemptor hominis* 13).

Po raz pierwszy zaczynam się bać o Kościół w Polsce: że nie pójdą za nim, że nie odnajdą się w nim ludzie. Owszem, znam obietnicę Pana, że będzie z Kościołem „aż do skończenia świata”, a „bramy piekielne go nie przemogą” – ale wiem także, iż Jezus, kiedy to mówił, nie miał na myśli Kościoła nad Wisłą. (Warto pamiętać, że w przeszłości istniało wiele wspaniałych Kościołów lokalnych, które dziś „żyją” jedynie w nazwach biskupstw tytularnych).

Oczywiście, jest dla nas ratunek. „Jeśli się nie nawrócicie...” – mówi Jezus. Tak, musimy się nawrócić: na MIŁOŚĆ, która jest większa niż prawo. Miłość do Boga i do człowieka (na początek niech to będzie odrobina szacunku dla człowieka). Przypomniał

znak



Marek Lasota **Donos na Wojtyłę**

Pierwsze kompleksowe omówienie inwigilacji polskiego Kościoła w epoce PRL-u. Donosy, raporty i sprawozdania o powstawaniu parafii w Bieńczycach, stosunkach panujących w Kurii, roli Kardynała Wojtyły w pracach Soboru, jego relacjach z innymi hierarchami Kościoła to świadectwa zdrady, dowody ludzkiej słabości i nikczemności. Odwaga, mądrość i roztropność Karola Wojtyły wydatnie przyczyniła się do klęski rozpędzonej ubeckiej maszyny. W ten sposób teczki, wbrew ich twórcom, są także symbolem zwycięstwa Dobra.

nam o tym ostatnio Benedykt XVI: „Stwierdzenie o miłości Boga staje się kłamstwem, jeśli człowiek zamyka się na bliźniego (...). Zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepyim również na Boga” (*Deus caritas est* 16).

JANUSZ PONIEWIERSKI, ur. 1958, członek redakcji „Znaku”, w latach 1993-1997 kierownik działu religijnego „Tygodnika Powszechnego”, autor książek: *Pontyfikat* (1999; III wyd. 2005) i *Kwiatki Jana Pawła II* (2002).



Elżbieta Przybył

Święte miasta*

Najważniejsze świątynie miasta mają swój wzorec w niebie. Pierwowzorem ziemskiej Jerozolimy jest niebiańskie Jeruzalem, a pałac-klasztor Dalajlamy w Lhasie jest odbiciem mitycznego pałacu Awalokiteśwary. Święte miasta są bowiem *imago mundi*, odzwierciedleniem Kosmicznego Porządku.

Część przestrzeni (...) jest miejscem, a miejsce staje się „siedzibą”, gdy człowiek w nim się zatrzyma, gdy tam zostanie. Rozpoznał on moc tego miejsca, szuka jej lub unika, stara się ją umocnić lub osłabić, w każdym jednak razie wyodrębnia miejsce jako „siedzibę”. *Locus* staje się *liberatus et effatus*. Mieszka w nim moc. (...) Świętą przestrzeń można zdefiniować również następująco: święta przestrzeń to takie miejsce, które staje się siedzibą, ponieważ działanie mocy powtarza się w nim samo lub przez ludzi. (...) Miejsce nie jest więc święte dlatego, że postawiono na nim świątynię, lecz świętość miejsca stanowi przyczynę wzniesienia świątyni.

Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*

Każde miasto, zwłaszcza wówczas, gdy uważa się je za święte, jest szczególnym rodzajem przestrzeni. To ludzka siedziba, przy tym często także ośrodek władzy, a zarazem

miejsce, gdzie człowiek oddaje cześć swemu Bogu (bogom) – łączy zatem w sobie funkcje zarówno sakralne, jak i świeckie. Pierwsze duże osady ludzkie – między innymi Jerycho –

* Profesorowi Antoniemu Jackowskiemu, dzięki któremu miejsca wyobrażone stały się rzeczywiste.



powstały około połowy dziesiątego tysiąclecia p.n.e. w wyniku przekształcania się kultur zbieracko-łowieckich w społeczności osiadłe (tzw. rewolucja neolityczna). Jednak początki pierwszych miast starożytnych – kolejny etap rozwoju społeczeństw i jeden z głównych elementów powstania cywilizacji (od łac. *civitas* – „miasto”) – datuje się dopiero na okres między połową czwartego a drugim tysiącleciem p.n.e. Wówczas powstają miasta sumeryjskie, egipskie, kreteńskie oraz Harappa i Mohendzo-Daro w Indiach, a później także miasta chińskie. Jak się wydaje, wszystkie one były uważane za święte – wszak były siedzibami boskich władców albo samych bogów, miejscem, gdzie podczas cyklicznie sprawowanych obrzędów odnawiano świat.

Świętość ziemi i miasto jako centrum świata – mit fundacyjny

W swojej najgłębszej i najstarszej warstwie świętość poszczególnych miejsc wiąże się ze świętością samej ziemi. W najstarszych religiach świata płodność gleby była wiązana

z płodnością kobiety, a co za tym idzie, ziemia była utożsamiona z kobietą¹. Dotyczyło to również miast:

Obraz miasta – twierdzi Władimir Toporow – porównywanego lub utożsamianego z postacią kobietą, w perspektywie historycznej i mitologicznej stanowi szczególnie, wyspecjalizowany wariant (...) bardziej ogólnego i archaicznego obrazu Matki-Ziemi jako żeńskiej hipostazy Praczlówieka typu wedyjskiego Purushy, co zakłada (co najmniej) sztywny związek żeńskiego pierwiastka rozrodczego z przestrzenią, w której wszystko, co istnieje, jest rozumiane jako produkt (dzieci, potomstwo) tego żeńskiego pierwiastka².

To utożsamienie zostało wyrażone podkreślone w Biblii, gdzie Jerozolima jest nazywana Oblubienicą Boga, Babilon zaś – Wielką Nierządnicą³. Miasto, które jest siedzibą Boga i Jego tronem, kumulując w sobie wszystkie znaczenia związane ze świętością ziemi, staje się Małżonką Boga (Bóg zaś staje się opiekunem miasta), a dzięki temu zyskuje pomysłność, bogactwo i pokój: „Muram jestem ja, a piersi me są basztami, odkąd stałam się w oczach jego jako ta, która znalazła pokój” (Pnp 6, 10)⁴. Związek z Boskim Oblubień-

¹ Por. m.in. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. 1, s. 29 i nn.; tenże, *Ziemia-Matka i hierogamie kosmiczne* w: tegoż, *Mity, sny, misteria*, Warszawa 1994, s. 165–200.

² W. Toporow, *Miasto i mit*, Gdańsk 2000, s. 37. Zob. także wstęp do tej książki autorstwa B. Zylko, *Miasto jako przedmiot badań semiotyka kultury*, tamże, s. 5–30.

³ Analizę semiotyczną Jerozolimy i Babilonu przedstawił W. Toporow w pracy: *Tekst miasta-dziewicy i miasta-nierządnicy w aspekcie mitologicznym*, tamże, s. 33–45.

⁴ Pojawiająca się w Biblii idea dziewictwa miasta, zdaniem semiotyków oznacza miasto, które nie poddaje się wrogom (obcym bogom), a jednocześnie jest otwarte dla Boga. W tym właśnie kontekście bardzo interesująco przedstawia się analiza dogmatu o dziewictwie Marii.



cem w starożytnych religiach był odnawiany i potwierdzany podczas cyklicznych obrzędów, szczególnie podczas obrzędu *hieros gamos* (zaślubin króla i królowej będących odpowiednikami zaślubin Nieba i Ziemi), a także podczas ofiary, często związanej z mitem o bogu umierającym i zmartwychwstającym. Dzięki tym rytuałom odnawia się moc miejsca i jego związek z bogami. Świętość miasta zależy zatem także od tego, czy są one odprowadzane w stosownym czasie i według ściśle określonych przepisów.

Zaprzestanie ich odprowadzania albo oddanie czci innym bóstwom sprawiało, że Oblubienica zmieniała się w Nierządnicę. Babilon, który miał być „Bramą boga” (*Bab-ili*), według żydowskich proroków zawiódł, dlatego został nazwany Wielką Nierządnicą i Macierzą Nierządnic. W podobny sposób Biblia wypowiada się także o innych miastach krajów sąsiadujących z Ziemią Świętą – o Tyrze, Sydonie i, oczywiście, o Niniwie. Również Jerozolima była w Biblii wielokrotnie określana mianem Nierządnicy. Działo się tak zawsze wtedy, gdy Izrael sprzeniewierzał się Jahwe: „Jakżeż to miasto wierne stało się nierządnicą?”, pyta prorok Izajasz, i dodaje: „Zaiste Jeruzalem upada i Juda się wali, bo przeciw Panu są ich słowa i czyny, by oczy Jego chwały obrazić” (Iz 1, 21; 2, 8).

Na rozwój idei świętości miast niewątpliwie wpływ miała również

religijna waloryzacja domu, siedliska i otaczającego go świata. Ludzkie siedziby to świat uporządkowany, przeciwstawiony otaczającemu go chaosowi, światu „nieoswojonemu”. Dom, świątynia, czyli przestrzeń uświęcona przez rytuały, miejsce, gdzie człowiek styka się z *sacrum*, staje się centrum świata – jego kosmiczną osią (*axis mundi*). Cały świat jest wokół niego zorganizowany. Bez niego traci sens.

Od reszty świata będącego uosobieniem chaosu oddziela je granica symboliczna (kamienie graniczne, bruzda) albo rzeczywista (ogrodzenia i mury). Rozdzielała ona nie tylko świat uporządkowany od nieuporządkowanego, ale była także (a może przede wszystkim) granicą pomiędzy *sacrum* a *profanum*. Symboliczna granica, oddzielając ludzką osadę od reszty świata, była objęta systemem tabu, a złamanie tych zasad było karane śmiercią. Najbardziej znany w naszym kręgu mit o założeniu miasta wyraźnie pokazuje, jakie były zasady jego przestrzegania. Romulus zaorał bruzdę wokół Pałacy, unosząc pług tam, gdzie miały być bramy. Odrzucona ziemia miała oznaczać mury, bruzda zaś – fosę. Kiedy Remus przeskoczył ów „mur” i „fosę”, wówczas Romulus zabił brata, krzyżując: „Tak zginie każdy, kto w przyszłości przekroczy te mury”⁵.

Ofiara Remusa jest, oczywiście, odpowiednikiem kosmogonicznej ofiary pierwotnej Puruszy, Ymira czy

⁵ Por. Liwiusz I, 3 i nn. Zob. też analizę tego mitu np. u M. Eliadego, *Historia wierzeń...*, dz. cyt., t. 2, s. 75 i nn.



Pan'Ku. Podobnie jak śmierć pierwotnych olbrzymów, z których członków powstaje cały świat, śmierć Remusa jest ofiarą zakładzinową, która zapewnia pomyślność miastu i prowadzi do uzyskania władzy królewskiej przez Romulusa.

Warto tu zauważyć także inny istotny element – wybór miejsca osiedlenia (lokacji miasta) nie jest przypadkowy. Poprzedzają go wróżby: Remus pierwszy ujrzał sępy, ale Romulus ujrzał ich więcej, więc jemu przypadł zaszczyt założenia miasta. Przed tak ważną decyzją wrócono nie tylko z lotu ptaka, z wnętrzości zwierząt, ale także zasięmano rady wyroczni (np. delfickiej). Istniał także bardzo stary obyczaj wróżenia związany z pędzeniem bydła. Tam, gdzie zwierzę się położyło, by odpocząć, zakładano siedzibę. Oba wątki – poradę wyroczni i wróżbę związaną z bydłem – znajdujemy między innymi w greckim micie o Kadmosie i założeniu Teb. Starożytni zatem najczęściej szukali dla siebie miejsc o szczególnej mocy, aby zapewnić sobie pomyślne i dostatnie życie. Mit o Kadmosie pokazuje również, że takie miejsca mogły być już zasiedlone – Kadmos w wybranym przez jałówkę miejscu znajduje smoka, z którym musi walczyć. Podobny problem ma wielu założycieli miast, np. król Krak, który także musi zwyciężyć smoka, a pomaga mu w tym dzielny szewczyk Dratwka. Popularne w mitologiach słowiańskich zabicie smoka, skojarzone-

go z bóstwem chthonicznym (ziemskim), kojarzy się z zabiciem innego potwora symbolizującego chaos i będącego uosobieniem słonej wody – Tiamat (mitologia babilońska). Z poszczególnych części ciała Tiamat Marduk stwarza świat. Zabicie smoka to nie tylko mit opowiadający o walce z naturą pojmowaną jako chaos, ale także (a może przede wszystkim) – przez analogię do zabijania potwora chaosu – mit mówiący o stworzeniu mezokosmosu: świata dla konkretnej społeczności.

Miasto jako odzwierciedlenie Porządku Kosmicznego – mit kosmologiczny

W tym kontekście miasto jest konstrukcją absolutnie wyjątkową – powstaje w wyniku uporządkowanego i zbiorowego wysiłku, jest zaplanowane i zbudowane jako „miejsce mocy”. Pierwsze miasta hieratyczne pojawiają się dopiero wówczas, gdy ludzkość dokonuje najważniejszych odkryć cywilizacyjnych: pisma, koła, kalendarza itd. Według Josepha Campbella rozwój astronomii i matematyki (zwłaszcza technik mierniczych) doprowadził do odkrycia planet i uznania, że ich ruch determinuje prawa ziemskie. Tym samym rodzi się idea Kosmicznego Ładu (*Me* w Sumerze, *Maat* w Egipcie, *Ryta* i *Dharma* w Indiach, *Tao* w Chinach), który jest zdeterminowany matematycznie⁶. Starożytne miasta mają zatem odzwierciedlać ten po-

⁶ Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 507 i nn.



rządek zarówno poprzez odpowiednie proporcje, jak przez budowlę symbolizującą związek nieba z ziemią i organizującą przestrzeń sakralną miasta (np. sumeryjskie zigguraty czy piramidy odzwierciedlające Górę Kosmiczną). Najważniejsze świątynie miasta mają swój wzorzec w niebie i według niego są zbudowane. Pierwowzorem ziemskiej Jeruzolimy jest niebiański Jeruzalem, a pałac-klasztor Dalajlamy w Lhasie jest odbiciem mitycznego pałacu Awalokiteśwary (Potala). Świąte miasta są bowiem *imago mundi*, odzwierciedleniem Kosmicznego Porządku, który rządzi światem. Ich struktura często była wyznaczona za pomocą zasad matematycznych.

Do najczęściej stosowanych figur geometrycznych wykorzystywanych w organizacji przestrzeni miasta należą koło i kwadrat. Najstarsze miasta egipskie powstawały na planie krzyża wpisanego w koło, w którego centrum znajdowała się świątynia lub pałac władcy. Świątość starożytnych miast jest bowiem mocno związana z hieratycznym charakterem władzy królewskiej. W cywilizacjach starożytnych król był uosobieniem i strażnikiem Kosmicznego Porządku. Wielu badaczy uważa nawet, że powstanie miast bezpośrednio wiąże się z „sola-

ryzacją” władców, czyli z uznaniem istnienia szczególnego związku pomiędzy władcą a Słońcem⁷. Najczęściej władca jest ziemskim obrazem Słońca, królowa zaś obrazem Księżycy (lub odwrotnie)⁸.

Odwzorowanie Ładu Kosmicznego jest swego rodzaju walką z naturą – chaosem, który otacza człowieka⁹. W ten sposób powstają miasta silnie zgeometryzowane, niemal całkowicie ignorujące otaczającą je przestrzeń, np. starożytny Milet przypominający szachownicę czy Harappa i Mohendzo-Daro. Do tego typu miast należy również Rzym (*Roma quadrata*) – miasto powstałe przez zaoranie przestrzeni (koło lub kwadrat) oraz poprzez podzielenie wewnętrznej przestrzeni na cztery części za pomocą wyznaczenia dwóch głównych, przecinających się pod kątem prostym ulic (*Decumanus* i *Cardo*) oraz sieci mniejszych, które tworzyły szachownicę¹⁰. Cztery części miasta, podobnie jak przypuszczalny kwadrat bruzdy, odpowiadają poczwórności kosmosu, wyrażonej na przykład w idei czterech stron świata (peruwiańskie Cusco było nazywane „stolicą czterech stron świata” – Tawantinsuyu – a starożytni władcy chętnie korzystali z tytułu „króla czterech stron świata”).

⁷ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 127–128.

⁸ Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 508–509.

⁹ Walka z chaosem może też przybierać inną formę – może być próbą nagięcia natury do własnych celów, uporządkowania i ujarzmienia jej według upodobań człowieka. Przykładem miast wykorzystujących warunki geograficzne jest np. położone na skale Orvieto, Asyż, Wenecja czy Werona. Jednak warto zwrócić uwagę, że idea taka pojawia się znacznie później.

¹⁰ Por. B. Szmidt, *Ład przestrzeni*, Warszawa 1981, s. 72.



Podobnie odniesienie do liczby cztery znajdujemy w opisie Babilonu: „Leży na wielkiej równinie i tworzy czworobok, którego każdy front wynosi sto dwadzieścia stadiów”¹¹, a także w opisie Niebiańskiej Jerozolimy: „A Miasto układa się w czworobok i długość jego tak wielka jest, jak i szerokość” (Ap 21, 16). W świecie starożytnym kwadrat był symbolem kosmosu i doskonałości. Taki kształt miało również sanktuarium świątyni jerozolimskiej, co – zdaniem Toporowa – pozwala stwierdzić, że czworokątność (a także czterodzielność) miasta odnosi się bezpośrednio do ołtarza jako miejsca składania ofiary. Miasto zbudowane w ten sposób całe jest ołtarzem, a tym samym całe jest świątynią. Babilon to przecież „Brama Boga”, w Niebiańskim Jeruzalem zaś, jak czytamy w Apokalipsie, świątyni już nie będzie, bo całe miasto jest świątynią.

Innym sposobem odtwarzania Ładu w strukturze miasta były koncentryczne kręgi. W samym centrum znajdowało się emanujące świętością miejsce najświętsze (znów świątynia lub pałac), a wokół niego powstawały kręgi o coraz słabszych znamionach świętości. W taki właśnie sposób zbudowano Pekin, w którego centrum znajduje się pałac cesarza – Miasto Zakazane – otoczony przez Miasto Dworskie, gdzie wstęp mieli jedynie członkowie dworu, następny krąg stanowi Miasto Mandżurskie, należące do arystokracji, i wreszcie

Miasto Chińskie, gdzie mieszkał lud¹². Oczywiście, im dalej od centrum, tym mniejsza była świętość przestrzeni. Idealne miasto chińskie (tak został zbudowany np. Loyang) odzwierciedla harmonię pięciu żywiołów. Według zasad geomancji zostało ono zbudowane tak, by góry były na północy, woda na południu, świątynie przodków na wschodzie, a na zachodzie ołtarz Ziemi. Nawiązanie do Kosmicznego Ładu odnajdujemy również w idei budowy miast i osad, które w swym planie odwzorowują postać smoka (Chiny) lub praprzodka (np. niektóre plemiona afrykańskie).

Święte miasta jako miejsca objawiania się świętości

Wydawać by się mogło, że najprostszym kryterium wyróżniania miejsc (w tym także miast) uznawanych za święte jest hierofania (przejawianie się świętości, mocy). Według takiej koncepcji święte miasta były zakładane w miejscach, gdzie objawiła się moc (osobowa lub bezosobowa). Najpierw zatem powstawały sanktuaria, a później wokół nich rozwijały się miasta. Takie kryterium można łatwo zastosować na przykład do siedmiu świętych miast Indii – Kańczipuramu, Ajodhji, Mathury, Haridwaru, Udźdźajinu, Dwarki i Waranasi. Jerozolima dla chrześcijan (inaczej niż dla Żydów, dla których jest tronem Boga) jest świę-

¹¹ Herodot, *Dzieje*, I, 178; por. analizę W. Toporowa, dz. cyt., s. 44.

¹² Por. *Miejsca święte. Leksykon*, pod red. Z. Paska, Kraków 1998, s. 7.



tym miastem przede wszystkim dlatego, że jest miejscem męki i śmierci Chrystusa. Rzym jest świętym miastem nie z powodu mitycznych początków ani też nie dla geometrycznych założeń, które znikły już dawno temu, ani też dlatego że był stolicą Imperium. Dziś o świętości miasta można mówić dlatego, że chrześcijaństwo nadało mu wiele innych znaczeń – jest miejscem męczeńskiej śmierci apostołów Piotra i Pawła, miejscem, gdzie oddaje się cześć ich relikwiom, a także miastem, w którym żyło i zmarło wielu chrześcijańskich świętych. Jego świętość niewątpliwie związana jest także z tym, że w jego granicach mieści się Watykan – centrum władzy sakralnej i siedziba zwierzchnika Kościoła rzymsko-katolickiego.

O świętości miejsca może decydować związek z historycznym założycielem religii, ze świętymi, a także z ich relikwiami czy cudownymi wizerunkami. Wyznawcy islamu pielgrzymują nie tylko do Mekki, miejsca narodzin Proroka, gdzie znajduje się świątynia Czarnego Kamienia, oraz dawnych miejsc świętych zaadoptowanych przez islam, takich jak Mina, Arafat i Al-Muzdalifa, ale również do grobów imamów uznanych za świętych (np. do mauzoleum imama Rezy w Maszhadzie). Szyici ponadto pielgrzymują do Karbalí, pod którą zginął wnuk Proroka i syn Alego Husajn. Także Żydzi prócz

Jerozolimy za święte uważają groby słynnych rabbich. Buddyjskie miejsca święte albo odnoszą się do wydarzeń z życia Buddy, albo są uświęcone przez relikwie. W stupach znajdujących się na terenie klasztoru Dalajlamy w Lhasie znajdują się zabalsamowane ciała wszystkich dalajlamów począwszy od piątego, który zbudował klasztor. Przykłady miejsc uznanych za święte z powodu związków z życiem ludzi uznanych za świętych można mnożyć.

Według Eliadego, a koncepcję tę powtarzają także polscy geografowie religii¹³, pierwotnym źródłem powstania świętych miast były miejsca święte (miejsca mocy), które przyciągały pielgrzymów. Stopniowo wokół nich powstawała infrastruktura – miejsca noclegowe, gospody itp. Z czasem przekształcały się one w miasto, które było uznawane za święte. Z takim stwierdzeniem spotykamy się również u Jacqueline Beaujeu-Garniera i Georges'a Chabota:

miastami o funkcji religijnej (...) są te miasta, do których przybywają ludzie z zewnątrz dla celów pielgrzymkowych. (...) Praktyki religijne mieszkańców, choćby bardzo żarliwe, nie nadają miastu funkcji religijnej, podobnie jak istnienie w mieście murów obronnych nie jest wyrazem jego funkcji¹⁴.

Od czasu średniowiecza o świętości miast decyduje nie ich rozpla-

¹³ Por. np. A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003; *Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe*, pod red. A. Jackowskiego, I. Sołjan, E. Bilskiej-Wodeckiej, Poznań 1999.

¹⁴ J. Beaujeu-Garnier, G. Chabot, *Zarys geografii miast*, Warszawa 1971, s. 186.



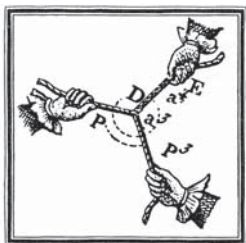
nowanie ani związek z władcą, ale przede wszystkim znajdujące się w ich murach sanktuarium, które przyciąga wiernych. Właśnie dlatego za najważniejsze kryterium decydujące o świętości miasta obecnie uznaje się natężenie ruchu pielgrzymkowego.

Współczesna „świętość” miast

Wydawać by się mogło, że starożytne koncepcje organizacji i sakralizacji przestrzeni miejskiej zostały dawno zapomniane. Wiele nowożytnych miast europejskich zbudowano lub przebudowywano tak, by rozdzielić świeckie centrum od ośrodka religijnego. Paradoksalnie jednak mitologiczny schemat założeń urbanistycznych powraca w najmniej spodziewanych momentach – w programowo zateizowanych państwach, np. w ZSRR. Wykorzystując stare „techniki”, niektóre miasta radzieckie przebudowywano tak, by sakralizowały nową rzeczywistość i nowy system (w ten sposób przebudowano między innymi cały Mińsk, zbudowano Norylsk i Komsomolsk na Amurze). Według tego samego wzorca starano się również zmienić przestrzeń Warszawy, stwarzając nowe centrum – Pałac Kultury i Nauki otoczony szerokimi ulicami i Marszałkowską Dzielnicą Mieszkaniovą (MDM). Nowe centrum programowo miało być przeciwstawione staremu centrum – placowi Teatralnemu, gdzie dawniej stał ratusz zniszczony podczas II wojny światowej. Podobną próbą była również budowa Nowej Huty w opozycji do Krakowa.

Nowe sposoby organizacji przestrzeni miejskiej wyraźnie czerpią zarówno ze starożytnego mitu założycielskiego, jak i z koncepcji odwzorowania Porządku Kosmicznego. Pojawiają się nowe zigguraty (kopie Pałacu Rad) i nowe świątynie – mauzoleum Lenina, moskiewskie metro, których wystrój często nawiązuje do symboliki religijnej. Pojawiają się również nowe „miejsca święte” – miejsca „objawień nowych świętych”, pochówku rewolucjonistów i wydarzeń związanych z ustanawianiem nowych systemów. Dawne tradycje wykorzystano tutaj jako instrument socjotechniki. Miały potwierdzać socjalistyczną ideologię i legitymizować nowe władze. Czy stare techniki okazały się skuteczne? Czy socjalistyczny eksperyment urbanistyczny się powiódł? I tak, i nie. Niektóre budowle radzieckie rzeczywiście mogą wzbudzać uczucia zbliżone do religijnych, Pałac Kultury istotnie stał się warszawskim *axis mundi*, a niektórzy ze zwiedzających żegnali się znakiem krzyża przed płaskorzeźbą wyobrażającą pokój pod postacią kobiety. Jednak Nowej Hucie nigdy nie udało się spełnić postawionego przed nią zadania. „Technika” zatem w tworzeniu przestrzeni sakralnej – na szczęście (albo dzięki Bogu) – nie zawsze wystarcza.

ELŻBIETA PRZYBYŁ, adiunkt w Instytucie Religioznawstwa UJ, zajmuje się historią idei religijnych i Kościołami wschodnimi. Ostatnio wydała: *Chodzić po wodzie* (wywiad-rzeka z Anną Świderkówną, Kraków 2003).



Olga Stanisławska

Opowieści jerozolimskie

Żydzi świętują 3000 lat Jerozolimy króla Dawida. Palestyńczycy czują się spadkobiercami dawnych ludów, na których król Dawid zdobył miasto i które po wiekach zmieszały się z arabskimi najeźdźcami, przejmując od nich język i kulturę. Ale żadna z tych historii nie jest kompletna bez drugiej.

Kiedyś siedziałem na schodach przed bramą twierdzy Dawida, obie Ciężkie torby postawiłem obok. Była tam grupa turystów wokół przewodnika i służyłem im za punkt orientacyjny. „Widzicie tego człowieka z torbami? Trochę na prawo od jego głowy jest łuk z okresu rzymskiego. Odrobinę na prawo od jego głowy”. Ale przesunął się! Przesunął! Powiedziałem sobie: Wyzwolenie nadejdzie, jeśli im powiedzą:

Widzicie tamten łuk z okresu rzymskiego?

Nieważne, obok niego, trochę na lewo, poniżej, siedzi człowiek, który kupił warzywa i owoce dla swojego domu.

Jehuda Amichaj, *Turyści*

Jerozolima, lato 1999

Ta miła dziewczyna z oczami podkreślonymi na czarno ma na imię Keren. Keren pije przez słomkę mrożoną kawę, bardzo słodką.



– Nie jedź dziś, jedź jutro... – namawia ją Eldad, a ona patrzy na niego łagodnie i kiwa głową przecząco. Jak by to wytłumaczyła rodzicom?

– Keren pracuje na pół etatu w Ministerstwie Obrony – powiedział mi Eldad. – Choć to taka młoda dziewczyna. Nie pytam jej, co robi.

Właśnie wyszła po nocnej zmianie. – To była ciężka noc – uśmiecha się Keren. Ella Fitzgerald śpiewa *No, you can't take that away from me*. Jest pół do siódmej rano w kawiarni Aroma i ranek jest świeży, jakby świat zaczynał się od nowa.

W Jerozolimie nic jednak nigdy nie zaczyna się od nowa. Przeszłość czepia się miasta, hamuje ruchy jak kula u nogi. Ulica, przy której stoi kawiarnia Aroma, nazywa się Emek Refaim, Dolina Duchów. Tak to miejsce nazywano w Biblii, mówi Eldad.

Yusuf al-Kabir, żydowski prawnik z Bagdadu, na próżno przestrzegał w latach 30. przed światem „rządzonym przez wojującą archeologię”. Zawłaszczona przez politykę, historia w Jerozolimie nie jest przeszłością – jest teraz. Żadne czasy nie są zbyt zamierzchłe, żeby służyć za argument w sporze, kto był tu pierwszy – jakby to miało stanowić, do kogo dziś powinna należeć ta ziemia. Każdy na własny sposób próbuje odczytać to miasto-palimpsest, gdzie jeden tekst nakłada się na drugi.

Żydzi świętują 3000 lat Jerozolimy króla Dawida. Palestyńczycy czują się spadkobiercami dawnych ludów, na których król Dawid zdobył miasto i które po wiekach zmieszają się z arabskimi najeźdźcami, przejmując od nich język i kulturę. Ale żadna z tych historii nie jest kompletna bez drugiej. „Jestem dziedzicem wszystkich kultur, które tędy przeszły, greckiej, rzymskiej, perskiej, żydowskiej, otomańskiej... – mówi palestyński poeta Mahmood Darwish. – Nie wierzę w czystość ras, ani na Bliskim Wschodzie, ani nigdzie indziej”.

Co gorsza, historia miesza się z teologią. Jej epicentrum to Stare Miasto.

Ehud Olmert, dawny burmistrz: „Przez pokolenia Żydzi modlili się o Jerozolimę, tęsknili do Jerozolimy. Poświęciliśmy się dla tego miasta – mówimy o Jerozolimie, nie o zwykłym kawałku terytorium.



Mówimy o czymś głębokim, fundamentalnym... co wiąże się z pytaniem, kim jesteśmy i o co walczymy”.

Kształt tej Jerozolimy, Jeruzalaim, którą Żydzi noszą w sobie, jest różny. Zależy od osobistego stosunku do religii i od sposobu jej pojmowania. „Przyszłego roku w Jerozolimie...” – modlili się Żydzi w Wilnie i Salonikach. Dla jednych Jerozolima ta ważna była w swym ziemskim wymiarze, dla innych była pojęciem teologicznym.

W 1937 roku Chaim Weizmann powiedział, że nie wzięłby Starego Miasta, nawet gdyby mu je dano w prezencie. W 1967 roku, gdy wojska izraelskie zajęły Stare Miasto wraz ze wschodnią częścią Jerozolimy, Mosze Dajan obawiał się, że konflikt narodowy nabierze wymiaru religijnego. Izrael – państwo założone w imię świeckich ideałów narodowych – nie potrafił jednak nie oprzeć się na symbolach religijnych. Dla wielu Izraelczyków Biblia była źródłem historycznym – i prawnym aktem darowizny tej ziemi. Izrael wciąż nie jest pewny, gdzie się zaczyna i kończy jego terytorium, nie jest pewny, jak zdefiniować swą tożsamość. To kraj, gdzie mało kto wspomina, że dobrze byłoby mieć konstytucję, z obawy przed sporami, jakie mogą wybuchnąć. Kraj, który na gwałt potrzebuje pewników. Dlatego porywa serca dogmat: „Jerozolima zjednoczona, odwieczna stolica Izraela”.

A jednak Jerozolima wciąż jest, na wiele sposobów, podzielona. Spośród 710 tysięcy jej mieszkańców jedna trzecia to Palestyńczycy, którzy wciąż są cudzoziemcami.

Oni także potrzebują pewników. Palestyna to tożsamość bez państwa, stale zmuszana do dowodzenia własnego istnienia.

Bejrut. Pomiędzy mieszczańskimi kamienicami niedaleko stadionu wyrasta nagły labirynt ciasnych zaułków. To Szatila, obóz palestyńskich uchodźców. Mo'atez Dajani, krępy, niewysoki, pochodzi spod Jerozolimy. Nawet Palestyńczycy o nas zapomnieli, mówią ludzie w Szatili. Tu, w obozie, rodzi się już czwarte pokolenie. Mo'atez dał dzieciom aparaty fotograficzne. Z cyklu: „Gry i zabawy” – w wybetonowanym zaułku

Jak osądzić, dla której z trzech Abrahamowych tradycji miasto jest bardziej święte i kto ma do niego większe prawo? Może ten bardziej kocha, jak w opowieści o królu Salomonie, kto pozwala żyć?



dziewczynki bawią się w chowanego. Jedna zaraz rozpocznie szukanie. Oparła łokieć o mur domu i schowała twarz. Odlicza. Na murze ktoś namalował jerozolimską świątynię na Skale i złota kopuła otacza jej ciemną głowę niczym aureola.

Amman. Dom dawnego burmistrza Jerozolimy w eleganckiej dzielnicy Shmeisani. Na zdjęciu burmistrz siadł w fotelu z różańcem w rękę. Za jego fotelem, ponad łąką i drzewami oliwnymi, błyszczy kopuła świątyni na Skale. Całą ścianę zajmuje tapeta z widokiem Jerozolimy. Całe życie trwa pod znakiem tamtego, tak niedalekiego i tak niedostępnego miasta.

Bo symbol palestyńskiej tożsamości to Jerozolima. Nazywana po prostu: „Święta”, Al Quds. I ten cud, świątynia muzułmańska, zbudowana przez bizantyjskich rzemieślników, która jednoczy we wspólnej tęsknocie wszystkich Palestyńczyków – Kopuła na Skale.

– Najpiękniejsza budowla na świecie – mówi Eldad.

Świętość w każdej religii inaczej splata się z topografią. Jak oszczędzić, dla której z trzech Abrahamowych tradycji miasto jest bardziej święte i kto ma do niego większe prawo? Może ten bardziej kocha, jak w opowieści o królu Salomonie, kto pozwala żyć?

Na co dzień niełatwo dać sobie radę z tą świętością. Pisarz Meir Shalev, który ponoć w końcu wyniósł się z Jerozolimy gdzieś do Galilei, mówił, że świętość w Jerozolimie jest jak plama z barszczu – nie da się jej wywabić.

Wielu młodych Izraelczyków wyprowadza się z Jerozolimy – mówi Eldad. Jerozolima jest za bardzo święta, za bardzo biedna, za bardzo uwikłana w sztetl i za bardzo arabska.

– Idziemy zobaczyć historię Polski – powiedział dziś rano ojciec Eldada.

Uśmiechnął się. Ale nie mogą oprzeć się wrażeniu, że chciałby rzeczywiście, żeby dzielnica Mea Szearim to była historia, a nie teraźniejszość i przyszłość. Historia, i to innego kraju.

Zresztą i ona, Mea Szearim, nie chce mieć wiele wspólnego z państwem Izrael.

„Córki żydowskie winny ubierać się skromnie – mówi napis na granicy Mea Szearim. – Szanujcie nasze zwyczaje”. Podpisane: „Miesz-



kańcy”. „Ultraortodoksi” – mówi o nich ojciec Eldada. *Haredim* – mówią o sobie oni sami. To znaczy „drżący”, w bojaźni Boga.

Mea Szearim powstała w II połowie XIX wieku. Ulice są wąskie, balkony domów prawie się dotykają. Znajomi powiedzieli ojcu Eldada, że tak było w Polsce.

– Oni żyją w społecznościach przeniesionych prosto z ruin polskich shtetli. Robią wszystko, żeby się odciąć od świata – mówi ojciec Eldada. – Jeżeli któraś z córek opuści ich społeczność, odprawiają ceremonię żałobną. Dla nich zmarła.

W zaułek skręca rabin z siwą brodą. – Popatrz, przecież to rabi Hirsch! On zasiada w palestyńskim parlamencie.

Neturei Karta, „Strażnicy Miasta”, to ci, którzy posunęli się najdalej. Rabbi Mosze Hirsch został ministrem od spraw żydowskich w rządzie Arafata. Wolą Boga, wierzy rabbi Hirsch, było uczynić Żydów narodem diaspory. Świeckie państwo syjonistów to tragiczna pomyłka. Izrael jest pojęciem teologicznym, a nie politycznym, i przyjdzie z nadejściem Mesjasza.

Ojciec Eldada czyta afisz na murze: „Pojawił się pomysł, żeby kobiety i mężczyźni chodzili na basen. To zgubne, nawet w osobnych grupach. Czy nasi przodkowie chodzili na basen?”.

Badacze Ksiąg Mea Szearim borykają się wciąż z nowymi kwestiami. Telewizja? Internet? Basen? Jak to wszystko ma się do religijnego Prawa?

Obok plakatów wiszą zdjęcia rabinów, uśmiechniętych brodatych mężczyzn. Chodnik jest wąski. Dziewczynka, którą mijamy, przywiera do muru.

– Ludzie mają tu po 14 dzieci – ciągnie ojciec Eldada. – Żyją z zasiłku, większość z nich nie pracuje. A ściśle koszerne jedzenie jest najdroższe.

Cukiernia wygląda niczym jeden z ciasnych, źle oświetlonych sklepików, jakie znałam w dzieciństwie. Drewnianą ladę, wytartą od dotyku rąk, przedzielono na pół. Po jednej stronie dla kobiet, po drugiej dla mężczyzn.

Mężczyźni mają tu czarne surduty. Dziewczęta wyszły ze szkoły w czarnych wełnianych pończochach. Jest lipiec. Fala upałów minęła, ale wciąż jest 29 stopni.



Jehuda Amichaj: „Jeśli widziałeś Żydów w czasie modlitwy o deszcz, wołających o deszcz w deszczowym kraju, to widziałeś, jak ludzie potrafią pamiętać”.

Ale jak diaspora nie porzuciła nigdy pamięci Izraela, tak Mea Szearim nie porzuca pamięci diaspory. Te czarne wełniane pończochy to pamięć deszczowego, błotnistego kraju. Tora pochodzi stąd, z Erec Hakodesz, Ziemi Świętej. Ale teologiczne zręby współczesnego judaizmu powstały w diasporze, w diasporze powstał Talmud Babiloński i komentarze, które studiują ci mężczyźni w jesziwach. Kiedy Zagłada starła z powierzchni ziemi żydowski Poniewież i Leżajsk, sprowadzili się tutaj. Wiele dzieci ma tu jasne włosy i skórę nieprzywykłą do słońca. Porwani naukami aszkenazyjskich rabinów, Żydzi wschodni, których rodzice przyjechali tu z krajów arabskich, dołączają zresztą często do *haredim*.

– Dawniej więcej mówili tu w jidisz – mówi ojciec Eldada. – Teraz częściej słyszy się hebrajski.

Ale Mea Szearim to sztetl, i jego mieszkańcy, jak zawsze mieszkańcy sztetli, odgadują wokoło nieprzychylny świat.

– E, możesz przyjechać tu za sto lat – macha ręką ojciec Eldada. – Wszystko będzie tak samo.

Czekając na nadejście Mesjasza, Mea Szearim bada Księgi, modli się i mnoży. Rozrasta się w kolejne dzielnice: Geula, Achva, Kerem Avraham, Mekor Baruch.

Pisarz Amos Oz wychował się w Geuli. Ale Geula wygląda dziś inaczej niż dawniej.

Studenci jesziwy, chasydzi, drobni kupcy napłynęli tu z Mea Szearim i osiedli Sanhedrii albo gromadnie przybyli z Toronto, Nowego Jorku i Belgii... W średniowiecznej modlitewnej hebrajszczyźnie prastare zatargi szemrzą i bulgoczą, dysputy wokół imienia boskiego toczą się, jak za dawnych czasów, w atmosferze niechęci zrodzonej z pragnienia władzy i dominacji: mitnagdzi przeciw chasydom, zwolennicy jednego rabina przeciw zwolennikom drugiego, sekta przeciw sekcje, grzmiący gniew lub oschłe okrucieństwo odziane w szaty uczości, gorliwej i pobożnej.

Haredim stanowią dziś jedną trzecią mieszkańców Jerozolimy i wciąż ich przybywa.

To świat, zauważa Oz, w którym żydowski pisarz sprzed drugiej wojny, Mendele, Berdyczewski i inni, widzieli stertę martwych



słów i zgładzonych dusz. Oni marzyli o innym Izraelu, świeckim, nowoczesnym, patrzącym w przyszłość, nie w przeszłość.

Chodząc po Mea Szearim, zawsze czułam się po ich stronie, tych ludzi w czerni. Wydawali mi się tragicznie utraconą częścią mojej własnej przeszłości, z której mnie wyzuto. Częścią mnie samej.

Ale skrajności każdej religii, jeśli nie zachowują tolerancji i preradzają się w problem, to zawsze najpierw dla swoich. – Z Arabami jakoś się dogadamy – mówi Eldad. – Jeśli chcą zwyczajnie cieszyć się życiem. Prawdziwy konflikt dopiero przed nami. Z ultraortodokсами nie ma rozmowy.

Jerozolima, lato 2002

Promenada w parku na wzgórzu ponad Jerozolimą. Spacerowaliśmy tu trzy lata temu, wśród drzew oliwnych, lawendy, rozmarynu. Park miał łączyć naturę i kulturę – obsadzono go roślinami, które wymienia Biblia. Miał dowieść jej intymnego związku z tą ziemią, jakby istniała jeszcze taka potrzeba. Ta ziemia miała być ilustracją Biblii. Biblia miała być przewodnikiem po tej ziemi.

Zachodzi słońce. Dziewczyna w słonecznych okularach biegnie naprzeciwko nas równym rytmem.

Druga intifada trwa już od półtora roku.

– Były tu ataki – mówi Eldad. – Kogoś zadźgano nożem. Dlatego ludzi przychodzi coraz mniej. Miasto stara się ich przyciągnąć, robią tu ciągle jakieś koncerty czy występy klaunów.

Ojciec z synem puszczają na trawie latawiec. Ale latawiec nie chce wznieść się do góry, krąży tylko nad ziemią, szamocze się. Wiatr jest za silny.

Zapada zmrok i pośród jego szarości w oddali błyszczą złota kropła Kopuły na Skale.

W kawiarni Aroma, gdzie przed trzema laty piliśmy poranną kawę z Keren, ochroniarz przy drzwiach obszukuje wchodzących.

Gdy w marcu zamachowiec z Hamasu wysadził się w kawiarni Moment, była sobota wieczór, pół do jedenastej. Moment był pełny.



Limor Ben-Shoham przychodziła tu w każdą sobotę. Miała 27 lat i pracowała w sklepie. Danit Dagan i Uri Felix za dwa miesiące mieli wziąć ślub. Nir Brochov miał 22 lata, Dan Imani 23, Baruch Lerner 28 lat – tyle samo co jego dziadek, kiedy zginął we francuskiej partyzantce. Tali Eliyahu była najmłodsza spośród dziesięciorga dzieci bardzo religijnych rodziców. Odeszła od tradycji, lecz zachowała więź z najbliższymi. Właśnie skończyła studia. Tamtego wieczoru pierwszy raz przyszła do pracy jako kelnerka w Momencie. Miała zostać tylko dwie godziny.

Właściciel Momentu wynajmował ochroniarza na czarno, mówi Eldad. Kiedy nastąpił wybuch, ochroniarz był w łazience. Czy coś by poradził, gdyby stał przy drzwiach? – Pewnie nic – Eldad wzrusza ramionami. – Jednak ludzie mówili swoje.

Kawiarnię odnowiono, ale przed wejściem stoi pikietka. To rodziny zabitych. Mój syn tu zginął, a wy przychodzicie pić piwo? – zagadują wchodzących.

Eldad był tam parę dni temu ze znajomymi. Nie weszli do środka.

Zamach w Momencie nim wstrząsnął, mówi. To był zamach, który godził w takich jak on. Wcześniej ginęli przede wszystkim ludzie biedni, ci, co jeździli autobusami, a po zakupy chodzili na targ.

W Café Moment Eldad był godzinę przed wybuchem.

W Bejrucie i Sarajewie też każdy miał te historie. Każde życie opierało się na całej liście „gdyby”. Gdyby akurat nie skręcili w tamtą ulicę, nie przyspieszyli kroku, zostaliby częścią kroniki ofiar, o których przeczytalibyśmy w gazecie. Ale Eldad wyszedł z Momentu na czas i dzięki temu mógł objąć posadę asystenta na Uniwersytecie Hebrajskim i wziąć udział w badaniach nad podzielonymi miastami, Jerozolimą, Belfastem, Berlinem, a także Chicago, bo podziały bywają różne.

Po Momencie przez dwa miesiące bary świeciły pustkami. Teraz znów są pełne ludzi, młodych, opalonych, pociągających. Dziewczyny tańczą. Chłopcy pograżają się w niekończącej się dyskusji o piwie Goldstar, które uchodzi za dobre, i piwie Makkabi, które uchodzi za złe.

W drodze powrotnej przez nocne ulice Eldad spiera się z Eranem.

Parę dni temu, chwilę po północy, izraelski myśliwiec F-16 zrzu-



cił w Gazie bombę na dom Salaha Shehadeha, przywódcy wojskowego skrzydła Hamasu. Dom stał w gęsto zabudowanej dzielnicy. Bomba ważyła tonę i starła go z powierzchni ziemi. Ciało Shehadeha, jak i ciała jego żony i córki, nie odnaleziono. W sąsiednich domach zginęło ośmioro dzieci i troje dorosłych. Rannych było 150 osób.

Ariel Szaron nazwał tę akcję jedną z najbardziej udanych izraelskich operacji wojskowych. Szimon Peres nazwał ją absolutnym błędem.

– To się nazywa straty uboczne – mówi Eran.

– Ludzi trzeba sądzić, a nie zabijać – mówi Eldad.

Milkną. Lampy rzucają na asfalt żółte sodowe światło.

Jerozolima czeka na odwet Hamasu.

Rano Eldad otwiera mi drzwi swojego Peugeota. Zgarnia z siedzenia rude igły sosen, które wpadły przez uchylone okno.

Na zderzaku Eldad ma dwie nalepki. Na jednej jest napisane „Jerozolima – jedno miasto, dwie stolice”. Na drugiej coś o jakości rządzenia.

– Obie naiwne – wzrusza ramionami.

Samochody parkujące obok mają inne nalepki. „Jesteśmy z Golanem”. Izraelskie flagi.

Lubię te spokojne dzielnice. Wszystkie domy w Jerozolimie obłożone są miejscowym kamieniem, żółtym, ciepłym piaskowcem. Przerośnięte krzaki jaśminu przerzucają gałęzie z ogrodów nad chodnik. Niemiecka Kolonia, Katamon, Talbieh. Ten budynek, gdzie niegdyś była ambasada libańska, zbudował dziadek Eldada, architekt. Tamtych domów pilnował w 1948 roku przed szabrownikami, gdy izraelskie wojsko zajmowało arabskie dzielnice.

Stajemy na światłach. Mężczyzna w kipie podchodzi, żeby zaproponować kasety z religijnym nauczaniem.

– Pasożyt – rzuca Eldad, kiedy znowu ruszamy.

Dzwoni telefon. Eldad rozmawia chwilę. – To byli ludzie z telefonu zaufania – mówi odkładając komórkę. – Zbierają fundusze.

Takie czasy.



Kiedy Eldad nie może mnie podwieźć, wsiałam w autobus numer 18. Autobus numer 18 jedzie przez całe miasto, przez Jerozolimę zachodnią i wschodnią, przez dzielnice religijne i zwykłe. Kolej-

Autobus numer 18 jedzie przez całe miasto, przez Jerozolimę zachodnią i wschodnią. Wszyscy jeżdżą tym autobusem, a jednak prawie się nie spotykają. Każdy wsiada tylko na kilka przystanków.

no przewijają się w nim wszyscy. Rosyjskie dziewczyny w wojskowych mundurach, mężczyźni w kipach wracający z targu, ortodoksyjne kobiety z przykrytą głową, palestyńskie przekupki w haftowanych sukniach.

Wszyscy jeżdżą tym autobusem, a jednak prawie się nie spotykają. Być może nawet o sobie nie wiedzą. Każdy wsiada tylko na kilka przystanków.

W hotelu Jerusalem we wschodniej Jerozolimie winogrona zwisają nad stolikami na tarasie jak trzy lata temu. Znów jest lipiec.

– Miło cię zobaczyć – mówi Raed. – Myśleliśmy, że już nikt nie przyjeżdża.

Trzy lata wcześniej Raed zabrał mnie na skaliste wzgórze za miastem, skąd widać ruiny arabskich domów, na których w 1948 roku Izraelczycy posadzili drzewa. Ze szczytów wzgórz wyrastały maszty radiowe. Przyroda żyła własnym życiem, igły spadały z sosen. Widzieliśmy dwa kojoty przemykające z podkulonymi ogonami. Raed często tutaj przyjeżdża, obserwuje ptaki.

Jehuda Amichaj:

Jak człowiek może być burmistrzem takiego miasta?

Czego w nim dokona?

Będzie budować, budować, budować.

Ale nocą podejną do domów kamienie
z pobliskich gór,
jak wilki podchodzące, żeby wyć na psy,
które stały się niewolnikiem człowieka.

Ale Amichaj najwyraźniej myślał o dzikich kamieniach z okolicznych urwisk. Nie o tych kamieniach z ruin palestyńskich wsi, które przykryto sosnowym lasem, przywiązano do ziemi korzeniami drzew, żeby nie podchodziły pod miasto.



Raed pochodzi z rodziny prawosławnej, ale, mówi, niewiele z tego prawosławia pamięta. Studiował w Ameryce. Przekonali go marksiści z amerykańskich kampusów. – Byliśmy naiwni – mówi. – Prawie na pamięć uczyliśmy się tego, co było w tych książkach. Wierzyliśmy w tę ideologię.

Po powrocie przejął hotel Jerusalem, którym jego rodzice zarządzali od 1960 roku. Na zdjęciu z pierwszego Bożego Narodzenia stoją we dwoje przed wejściem. Mama Raeda ma elegancką sukienkę tuż za kolano i szpilki. Tata Raeda, w garniturze, obejmuje ją w tali. *Merry Christmas* namalowano na szybach w drzwiach wejściowych. Po wojnie 1967 roku tata Raeda odbudował budynek, niemal doszczętnie zniszczony przez izraelskie wojsko. Wypełnił wnętrze zabytkowymi arabskimi meblami.

Nie pije się tu ani piwa Goldstar, ani piwa Makkabi, tylko piwo Taybeh, warzone na Terytoriach Okupowanych.

Kiedy wybuchła pierwsza intifada, Palestyńczykom z Terytoriów zabroniono przekraczać granice Jerozolimy bez zezwolenia. Wschodnia Jerozolima została jak drzewo z podciętym korzeniem. Życie wybuchło w pobliskim Ramallah.

– Myślałam, że zobaczę więcej wojska na ulicach.

– Oni to rozgrywają wywiadem. Na Zachodnim Brzegu też, jak otaczają miasta, nie łążą po ulicach. Po co mają ryzykować życie swoich żołnierzy? Wystarczy im, żebyśmy się bali. Możesz wyjść z domu, ale nie wiesz, czy wrócisz. Czy wojsko nie zatrzyma cię, nie pobije. Czy nie dostaniesz przypadkowej kuli.

Tu, we wschodniej Jerozolimie, najgorsze są codzienne problemy, mówi Raed. Jego recepcjoniści, którzy dawniej w 20 minut dojeżdżali do pracy z Betlejem czy Ramallah, teraz tracą rano trzy godziny. Są wykończeni. Nie zawsze zdążą wrócić do domu na noc.

– Izraelczycy tylko marzą, żebyśmy wszyscy wyjechali.

Trzy lata temu znajomy Raeda, Fares, zabrał mnie do archimandryty syriackiego kościoła Świętego Marka. Kościół stoi w miejscu, gdzie, jak wierzą Syriacy, odbyła się Ostatnia Wieczerza. Siedliśmy potem na murku pod bramą Jafską.

– Mój ojciec dużo by ci opowiedział, tylko że jutro leci do Stanów. Chce emigrować – mówił Fares. – Ale myśmy z bratem powieździeli, że się nie ruszymy. To jest też nasza ziemia.



To było trzy lata temu. Fares, powiedział mi Raed, mieszka dziś w Nowym Jorku.

W Gilo, na południowych przedmieściach Jerozolimy, domy są nieduże, obłożone tym samym kamieniem, z takimi samymi orientalnymi łukami, rząd za rzędem. Ładna, spokojna dzielnica, z niebem niebieskim jak na projektach architektów. Tylko w niektórych oknach widać worki z piaskiem, które mają chronić przed kulami.

Ulica jest pusta. Ludzie jeszcze nie wrócili z pracy.

Gilo zbudowano na terenach, które Izrael zaanektował z Terytoriów Okupowanych. Tanie domy były okazją. Zamieszkali tu zwykli ludzie. W Gilo nie było religijnej prawicy, która dominuje w żydowskich osiedlach na Zachodnim Brzegu.

Ci, co kupili najlepsze mieszkania, mieli jeden z najpiękniejszych widoków w mieście.

Jak okiem sięgnąć, wzgórze. Drzewa oliwne wspinają się po tarasach. Wzdłuż zboczy widać się murki ułożone z kamieni. Domy bliźniaczych miast, Betlejem i Beit Dżala, łagodnie wtapiają się w pejzaż. Jerozolima zawsze była miastem zakorzenionym w okolicznej wsi. Na Starym Mieście palestyńskie przekupki sprzedają pietruszkę i miętę z ogródków Ramallah i Betlejem.

Z wybuchem drugiej intifady ludzie przestali cieszyć się widokiem. Z Beit Dżala palestyńscy bojownicy strzelali w stronę Gilo. Odległość była za duża, a oni nie celowali dobrze. Ale to wystarczyło, żeby mieszkańcy Gilo przemykali pod murami swoich domów.

Miasto, mówi Eldad, opłaciło ludziom szyby pancerne. Zapora z bloków betonu zasłoniła im widok, ale za to poczuli się bezpiecznie. Izraelskie wojsko zbombardowało zresztą Beit Dżala i Palestyńczycy przestali strzelać w stronę Gilo.

Dziś z okien Gilo znowu widać wzgórze. Miasto wynajęło rosyjskich malarzy, którzy stworzyli na betonie idylliczny krajobraz, taki, jakim chcieli go widzieć ludzie. Piękniejszy niż rzeczywistość. Bez zbombardowanych domów.

Zaglądamy w szparę pomiędzy betonowymi blokami. Tamte budynki, mówi Eldad, to hotele Betlejem. Opustoszałe, zniszczone, osmalone, wtopiły się w krajobraz jak starożytne ruiny. Betlejem i Beit Dżala z tej odległości wydają się zastygłe w minionym czasie.



Wszędzie dookoła pejzaż zmienia się jednak w oczach. Mnożą się nowe osiedla, śmiałe linie proste, rzędy domów identycznych, jakby pojawiały się dwoma kliknięciami: „kopiuj” i „wklej”. Zawsze na szczytach wzgórz, przycumowane pępowiną szerokiej drogi. – Jak balon na uwięzi – mówi Eldad. – Jerozolima otoczona jest takimi balonami.

Miasto opasały sploty szos szybkiego ruchu. Również te szosy, otwarte tylko dla Izraelczyków, to polityka. Łączą tych, których mają łączyć, dzielą tych, których mają dzielić. *Bypass roads* – tak te drogi nazywa się oficjalnie. Jakby wokół Jerozolimy trwała operacja na otwartym sercu.

Miasto opasały sploty szos szybkiego ruchu. Również te szosy, otwarte tylko dla Izraelczyków, to polityka. Łączą tych, których mają łączyć, dzielą tych, których mają dzielić.

Miasto z trzech stron otaczają terytoria palestyńskie. Założenie, w myśl którego izraelskie władze wyrysowały jego nowe granice, było jasne: „jak najwięcej przestrzeni, jak najmniej Arabów”. Na terenach zaanektowanych z okupowanego Zachodniego Brzegu wyrósł wieńiec izraelskich osiedli, które miały przerwać ciągłość palestyńskich przedmieść. Zamieszkało w nich 170 tysięcy ludzi.

To pejzaż strategiczny. Ziemia jest szachownicą, na której trzeba porozstawiać pionki.

Jak mogę być w Jerozolimie i pozostać po jednej jej stronie? Patrząc na drugą stronę pomiędzy bloków betonu?

– Zostawcie to mnie – powiedział Eldad i poszedł porozmawiać z żołnierzami na checkpoincie.

Po powrocie tylko pokręcił głową.

– Nic nie da się zrobić. Zachodni Brzeg jest zamknięty.

A. jest mężczyzną w średnim wieku. Wyjeżdżamy z Jerozolimy drogą na Hebron, którą mogą jeździć tylko Izraelczycy. A. jest Palestyńczykiem, ale jak wszyscy we wschodniej Jerozolimie ma samochód na izraelskiej rejestracji. Na desce rozdzielczej kładzie arabską chustę, żeby na Terytoriach Okupowanych nie przebili mu opon.

A. skręca w bok i hamuje. Wokół tylko skały i kilka opuszczonych domów. Stromą ścieżką na wzgórzu wspina się młoda dziewczyna z matką i para starszych ludzi z ciężkimi torbami. Wracają do domu od krewnych we wschodniej Jerozolimie.



Po drugiej stronie wzgórza czeka zdezelowana palestyńska taksówka.

Jesteśmy w Beit Dżala.

Ulice są puste. Jest piątek, dzień, w którym muzułmanie chodzą do meczetu, i godzina policyjna trwa dzisiaj od rana. Miasto wygląda, jakby wszyscy w nim umarli. Zatrzaśnięte żaluzje sklepów. Pozamykane okiennice. Nikt nie idzie do pracy. Nie idzie po zakupy. Nie idzie do krewnych. Cisza.

B., taksówkarz, boi się, to oczywiste. Ale jakoś trzeba wyżywić rodzinę w mieście, w którym nie ma pracy. Obok niego, na przednim siedzeniu, siedzi jego córka. Jest dziewczynką może czteroletnią, poważną, milczącą. Gdy się zatrzymujemy, ojciec bierze ją na rękę, przytula.

– Nie bójcie się – uśmiecha się do nas. – To moje dziecko. Żołnierze widzą dziecko, nie strzelają.

Ma rację, na pewno, po części. Dziecko na pewno zwiększa szanse.

Dziewczynka ma żółtą sukienkę i czarne włosy ładnie spięte spinką. Nie pomyśleliśmy, że nie jesteśmy aniołami, które kroczą nad ziemią, niewidoczne, nie dotykając ludzi nawet skrajem szat. Nie pomyśleliśmy, że na drugiej szali tej wagi będzie stała czteroletnia dziewczynka z włosami ładnie spiętymi spinką.

Byliśmy dziś rano na wystawie dyplomowej studentów Akademii Sztuk Pięknych na kampusie Uniwersytetu Hebrajskiego. Najciekawsze wydały nam się prace z wydziału wzornictwa przemysłowego. Oglądaliśmy elastyczne krzesła. Futurystyczne sukienki wykrojone z karoserii Citroëna i Cadillaka.

Może 10 kilometrów dzieli, lotem ptaka, Uniwersytet Hebrajski i ulice Betlejem.

Bazylika jest pusta. Przez okno w dachu nad ołtarzem wpada do wnętrza jeden snop światła. W gęstym powietrzu wydaje się niemal namacalny. Nie ma nikogo. Skądś słychać tylko stłumiony śpiew.

Kilku mnichów ormiańskich odprawia nabożeństwo w grocie Narodzenia.

Plac przed bazyliką wydaje się biały w oślepiającym słońcu. Mury dawnego izraelskiego aresztu naprzeciwko oklejono plakatami z twarzami zabitych. Wyszadzili się w powietrze, zabijając pasażerów ja-



kiegoś autobusu. Zginęli od przypadkowej kuli przed własnym domem.

Żadnego ruchu, jak sięgnąć wzrokiem.

Słyszę szmer za plecami. Jeden z mnichów zamyka za nami na klucz drzwi bazyliki.

Jest jedenasta.

W Beit Sahur podobno anioł mówił na polu do pasterzy. Przed kaplicą stoi mercedes. Lipiec to sezon ślubów. W pustym pejzażu samotna młoda para bez uśmiechu pozuje do fotografii.

Za ich plecami otwiera się dolina. Jerozolima zwarła szeregi i kroczy naprzód równym batalionem domów Gilo.

– Byliście w Betlejem?! – pyta Eldad. – I co wam powiedzieli na checkpointie?

– Nic. Nie byliśmy na żadnym checkpointie.

Eldad szeroko otwiera oczy.

– To znaczy, że my tylko utrudniamy życie zwykłym ludziom – mówi w końcu. – I dobrze wiemy, że terroryści, jeśli chcą, i tak mogą przejść.

Dwa dni później 17-letni chłopak z Beit Dżala wysadził się w powietrze na ulicy Rehov Hanevi'im w Jerozolimie. W gazetach jego twarz była bardzo spokojna, gdy leżał martwy na podłodze baru z kebabami. Wybuch urwał mu nogi i ramię. Innych ofiar nie było.

Nazywał się Hashem Atta Yussuf. Był muzułmaninem, lecz chodził do luterkańskiego gimnazjum Talitha Kumi w Beit Dżala. „Talitha Kumi” to nazwa wzięta z Ewangelii świętego Marka (por. 5, 41). Dyrektor szkoły oświadczył, że choć szkoła opowiada się za niezależnością Palestyny, zamach był dla niego szokiem i jako chrześcijanin nie może pochwalić podobnego uczynku.

Tydzień później Martin Friedlander, pracownik gazety „Haaretz”, wysłał przyjaciółom e-mail. „Haaretz” e-mail ten przedrukował. Friedlander pisał: „Mam wam do opowiedzenia prawdziwą historię, do opisanie w książkach... Same fakty”.

We wtorek 30 lipca 2002 Martin Friedlander wyszedł z redakcji koło południa. Było po pierwszej, gdy usłyszał wybuch. Potem zapadła cisza. „Jestem sanitariuszem – napisał Friedlander – i całe życie



szkoliłem się na podobny wypadek. Zrozumiałem, że to muszę być ja”. Wszedł do baru i pochylił się nad leżącym mężczyzną. Ich wzrok się spotkał. Friedlander sięgnął po pasek, ale nie znalazł miejsca, gdzie dałoby się zatamować krew. „*Tinshom amok*” – powiedział. – „Oddychaj głęboko”. Mężczyzna wciąż patrzył na niego. Friedlander pochylił się i przyłożył usta do jego ust. Pięć sekund przerwy i kolejny oddech. Po kilku oddechach Friedlander spojrzął na twarz leżącego. Nie napotkał już jego wzroku.

Wrócił do biura i mydłem wyszorował usta, z zewnątrz i w środku.

„Odkąd to wszystko się stało – pisał Friedlander – wciąż o tym myślę. Jest tyle aspektów: fakt, że zapewne minęliśmy terrorystę, kiedy przejeżdżaliśmy ulicą Hanevi'im; że pół minuty później miałem wejść do tego baru po falafel; że nie musiałem podjąć decyzji, czy pomóc terrorystyce, bo nie zdawałem sobie sprawy, że to on; że miałem przy sobie broń i zastrzeliłbym go wcześniej, gdybym wiedział, co zamierza zrobić, ale 20 sekund później starałem się ocalić ludzkie życie; że z pewnością podarowałem wrogowi parę sekund życia i cierpienia; że umarł słysząc, jak Żyd mówi mu, żeby oddychał głęboko, i próbuje go uratować. Jest wiele do przemyślenia. Jest jednak 6.22 rano, a ja idę na *minjan* o 6.30 na Haportzim, gdzie chcę odmówić *hagomel* – modlitwę za tych, którzy otarli się o śmierć – i wezmę z sobą butelkę whisky, żeby wypić *l'chaim*”.

We środę, 31 lipca, dzień po zamachu na Rehov Hanevi'im, w kafeerii Uniwersytetu Hebrajskiego wybuch bomby zabił dziewięć osób.

Jerozolima, lato 2005

Druga intifada umarła własną śmiercią. A właściwie śmiercią Jassera Arafata.

Na Stare Miasto wrócili turyści i pielgrzymi. Przed Grobem Chrystusa znowu stoi kolejka. Kopała na Skale pozostaje, ze względów bezpieczeństwa, otwarta tylko dla muzułmanów. Na Starym Mieście, wydało mi się, coraz więcej dziewcząt nosi chustki.

Na Terytoriach Okupowanych nic nie zmieniło się na lepsze. Wokół Jerozolimy rośnie mur.



Borderline to nowy bar w dzielnicy Sheikh Jarrah, w Jerozolimie wschodniej. Eldad jak dotąd nie miał z kim tu przyjść. Jego znajomi nie mają ochoty lub odwagi.

Dror: „Strach jest nam dany, żeby chronić nas przed niebezpieczeństwem. Korzystaj z niego”.

Ale Eldad chce zobaczyć Borderline.

Borderline, w starym arabskim domu, wygląda jak eleganckie bary Bejrutu. Ale we wschodniej Jerozolimie na ćwierć miliona mieszkańców takich barów jest tylko kilka.

Najwan Darwish ma 27 lat i jest poetą. Eldad pochyla się w jego stronę. Ktoś właśnie świętuje urodziny i słyszę jedynie strzępy ich rozmowy.

Najwan: „I ty, i ja jesteśmy przeciwni okupacji. Ale ty jesteś okupantem, a ja jestem okupowanym. I to jest różnica między nami”.

„Nie da się rozwikłać logiki tego miejsca. Można tylko zapisać strumień krzyżujących się świadomości – mówił mój przyjaciel Riad, gdy pierwszy raz rozmawialiśmy o Jerozolimie. – Tylko poezja może tu coś powiedzieć. Tylko oksymoron, tylko metafora”.

Mahmood Darwish, słynny poeta palestyński:

Myślę, że religia i poezja narodziły się z tego samego źródła, ale poezja nie jest monoteistyczna. Jak powiedział Heidegger, poezja nazywa bogów. Poezja jest w stanie stałej rebelii przeciw sobie samej. Religia jest stała, trwała. Poszukiwanie tego, co nieznanne, jest im wspólne. Poezja jednak nie znajduje rozwiązania. Religia je znajduje, raz na zawsze.

Najwan Darwish:

Jestem uchodźcą z Krety
Wykonuję zawód pijącego herbatę
Z miętą w letnie dni
Z szałwią w zimowe noce
I za każdym razem gdy jakaś mowa daje mi schronienie
Chowam się w ramiona jej siostry
Póki nie zostanę uwodzicielem języków
Mam tylko piosenki, których zapomniałem
I kilka wspomnień
Głos mojej matki jest garścią soli
Łza mojego ojca jest piórem ptaka
I huśtawkami dla dzieci, które same sobie poderznęły gardła



Gdy wychodzimy z Borderline, jest niemal północ. Na drodze do Nablusu, która oddziela Jerozolimę wschodnią i zachodnią, stoją grupy *haredim* w czarnych kapeluszach. Protestują przeciw nowej autostradzie. To dla nich bardzo ważne, mówi Eldad. Na trasie trafiono na antyczne groby. Nikt nie wie, z jakiej epoki są groby i kto naprawdę w nich leży, ale mogą to być groby ich pradziadów, a Tora zabrania poruszać ich kości.

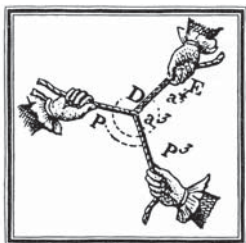
Ta ziemia pełna jest grobów, mówi Eldad. Gdzie nie wbijesz łopaty, jest grób.

Młodzi mężczyźni, podnieceni, zastawili dwa pasma szosy. Krzesło, deska, przewrócony śmietnik. Dlaczego w nocy, gdy nikt tędy nie jeździ? Jakby byli duchami, które wychodzą z tej ziemi w ciemnościach.

– Nudzą się wieczorami – mówi Eldad.

Wiersze Jehudy Amichaja w przekładzie Tomasza Korzeniowskiego.

OLGA STANISŁAWSKA, pisarka, eseistka, autorka reportaży, studiowała literaturę angielską i amerykańską w Warszawie i Aix-en-Provence. Podróżowała po Bliskim Wschodzie, Azji i Bośni. Za książkę *Rondo De Gaulle'a* (Warszawa 2001), będącą zapisem samotnej wędrówki po Afryce, otrzymała nagrodę Fundacji im. Kościelskich.



Donald Nicholl

Listy o współistnieniu

Kiedy zimowe deszcze obmyją zbocze wzgórza,
niechybnie poniosą ze sobą, w dół, do żydowskich
grobów, drobiny martwych muzułmanów: w dniu
Zmartwychwstania powstaniami jako jedno ciało.

Tantur, 22 sierpnia 1983

I czemu właściwie miałbym się dziwić? Ostatecznie od tysięcy lat życie przekonuje nas, że ilekroć w Ziemi Świętej staramy się postępować sprawiedliwie, natychmiast staje się to dla kogoś zaproszeniem, by nas ukamienować. A jednak po raz kolejny nie mogłem wyjść ze zdumienia: list przyszedł z Los Angeles, napisano go w reakcji na mój artykuł zatytułowany *Pokój w Ziemi Świętej?* Czytając, miałem wrażenie, że słowa wyskakują z listu, by mnie gryźć: autor twierdził, że dałem się wyprowadzić w pole Żydom, którzy przekonali mnie do swojej wersji wydarzeń ostatnich lat – od początku do końca kłamliwej. Twierdził, że zasłużyli sobie na wszystko, co ich spotkało, a wiele jeszcze mieli doświadczyć.

Żał mi się zrobiło człowieka, który to pisał – ewidentnie jako amerykański katolik – kiedy wyobraziłem sobie, jak nędznie czuł-



bym się w jego skórze. Zarazem jednak byłem mu prawdziwie wdzięczny za to, że uczynił mnie przedmiotem tej antysemitkiej napaści. Bo choć przez lata miałem często do czynienia z podobnymi tekstami, nigdy dotąd nie wylano kubła pomoy na moją własną głowę. Cóż to musi być za uczucie, gdy się jest stale narażonym na ten jad? Nie umiem sobie tego nawet wyobrazić.

I oto nadszedł drugi list, tym razem ze wschodniego wybrzeża Stanów Zjednoczonych, również w odpowiedzi na ten sam artykuł (artykuł o pokoju! Boże, zmiłuj się!). Teraz oskarżano mnie o sympatie do „krwiożerczego Arafata”.

Tak się jednak szczęśliwie złożyło, że akurat niedawno czytałem książkę byłego gubernatora wojskowego Jerozolimy – Ronalda Storrsa zatytułowaną *Orientations*. Opisuje on, jak został wezwany na Downing Street przez Lloyda George’a. Storrs obawiał się najgorszego, gdy premier pokazał palcem na stertę niezycliwych gubernatorowi listów i zaznaczył, że ich autorami są Arabowie. Następnie pokazał mu inną kupkę – te zażalenia przysłane zostały przez Żydów. Po wszystkim Lloyd George zapewnił Storrsa, że zostanie natychmiast zwolniony, gdy na biurku pozostanie tylko jedna kupka.

Storrs napisze później: „Dwie godziny arabskich narzekań wpędzają mnie do synagogi, ale i po intensywnym kursie syjonistycznej propagandy mam ochotę nawrócić się na islam”. Będzie się także skarżył, że „krytyka jakiegokolwiek syjonistycznej metody czy projektu” uznawana jest za „równoważną postawie antysyjonistycznej czy nawet antysemitkiej”.

Czasem myślę, że tak naprawdę nikt nigdy nie słucha Palestyńczyków z Zachodniego Brzegu – ani ci, którzy wypowiadają się w ich obronie czy nawet w ich imieniu, ani ci, którzy ich atakują. Naszych żydowskich przyjaciół przynajmniej ktoś wysłucha – wielu z nich mówi tym samym językiem co my, z wieloma studiowaliśmy na tych samych uniwersytetach.

Tym większe zatem czuję pragnienie, by – gdy tylko nadarzy się sposobność – posłuchać komentarzy rozsądnych Palestyńczyków, takich jak Ahmed, którego spotkałem ponownie dwa dni temu i który, jak zwykle, dał mi wiele do myślenia.



Staralem się, jak zawsze, ustawić poza sporem, licząc na to, że taka pozycja wpłynie korzystnie na nasze wzajemne zrozumienie. Nierzadko takie postawienie sprawy kryje w sobie odrobinę arogancji, zakłada bowiem, że mediatorowi udało się osiągnąć głębsze zrozumienie niż każdej ze stron. Tym razem rozmowa odsłoniła całą moją niewrażliwość.

W odpowiedzi na wygłaszane przez Ahmeda skargi dotyczące izraelskiej okupacji Zachodniego Brzegu, próbowałem przekonywać go, że jest to jedna z mniej dotkliwych okupacji w historii. Spojrzał na mnie ponuro, jakby miał do czynienia z kompletnym debilem, i powiedział: „Przeżyliśmy okupację Turków, Brytyjczyków i Jordańczyków. Żadna z nich nie była przyjemna. Doświadczyliśmy wielu okrucieństw ze strony wszystkich tych okupantów. Ale żaden z nich nie kradł naszej ziemi. Nie mamy teraz do czynienia z okupacją, ale z podbojem i grabieżą. A wy przyglądacie się im, jakby to była telewizyjna rozrywka”.

Łatwo się zniechęcić ciągłymi porażkami w próbach budowania mostów, więc – by nabrać otuchy – sięgnąłem do mojego dziennika i odnalazłem pewien dzień w marcu tego roku:

Tego ranka spacerowałem w dół Tyberiady w kierunku południowym, mijając po prawej żydowski cmentarz. Po lewej, na wschodzie, rozciągało się Morze Galilejskie. Cmentarz jest pięknie zachowany. Ilekroć go mijam, widzę grupy religijnych Żydów krzątających się wokół grobów swoich ukochanych zmarłych. Jest w tym zawsze coś ogromnie poruszającego, gdy obserwuje się bliskie komuś istoty manifestujące swoją cichą niezgodę na pozorną ostateczność śmierci.

Kiedy jednak doszedłem do końca żydowskiego cmentarza, otworzył się przede mną nagle inny świat, odludzie przecięte zarosniętą ścieżką wiodącą na szczyt wzgórza. Jakieś ćwierć mili wędrowałem zapuszczoną dróżką, mijając starożytne śmietniska i pordzewiałe zapomniane korpusy samochodów. Po chwili byłem już zupełnie niewidoczny dla reszty świata, ukryty przed wzrokiem przez bujne żółte krzewy po obu stronach drogi. I to przez nie właśnie, po lewej stronie ścieżki, mogłem teraz dostrzec kolejne groby – tym razem muzułmańskie. Całkowicie opuszczone, jeśli nie liczyć lśniących zawilców i nagietków, w których miały swoje gniazdo. A za zakrętem ścieżki, po prawej stronie, w odległości jakichś dziesięciu jardów znów widać było wysokie grobowce żydowskiego cmentarza.

Jedyne, co mogłem dostrzec, stojąc tam w skwarze gorącego słońca, to wzgórze Golan na wschodzie, ponad żółtymi krzewami, na zachodzie zaś wyrastającą górę Tabor. Ponad moją głową i wokół mnie prześlizgiwały się z furkotem



dziesiątki jaskótek, miriady owadów z brzękiem przemieszczały się z kwiatu na kwiat, cała przyroda zdawała się krzyknąć: „Żyć! Żyć!”. W jakiś dziwny, zniewalający sposób czułem, że choć martwi, są tu jednak obecni i muzułmanie, i żydzi, ci z lewej i ci z prawej strony ścieżki; obecni na tak odmiennych cmentarzach – tym pozbawionym ludzkiej troski i tym tak bardzo nią uświęconym.

W przytomności ożywionych zmarłych nie miałem wątpliwości, że ani muzułmanie, ani żydzi nie mieliby teraz nic przeciwko temu, by samotny chrześcijanin, stojąc pomiędzy nimi, ofiarował modlitwę za wszystkich zmarłych. Modlitwę o to, byśmy wszyscy – chrześcijanie, muzułmanie, Żydzi – mogli stać się pewnego dnia na tyle ludzcy, by wzajemnie otoczyć opieką swoje groby.

Kiedy bez pośpiechu udałem się w drogę powrotną, Pan natchnął mnie radosną myślą. Kiedy zimowe deszcze obmyją zbocze wzgórze, niechybnie poniosą ze sobą, w dół, do żydowskich grobów, drobiny martwych muzułmanów: w dniu Zmartwychwstania powstaniami jako jedno ciało.

Tantur, 1 września 1984

Współlistnienie. Głęboki oddźwięk tego słowa dopadł mnie siedzącego sobie z dala od Tanturu, w kącie obskurnego wyszynku w bocznej uliczce Larnaki. Obok mnie rumiany cypryjski robotnik z widocznym smakiem spożywał swoje gotowane jajka i popijał piwo. Mnie też piwo sprawiło przyjemność po ciężkiej porannej wędrówce uliczkami tej dzielnicy. Myśli miałem wypełnione obrazami odwiedzonych meczetów, dziś już opuszczonych i niszczących, ale wciąż jeszcze niewydzurzonych z godności dzięki swoim nobliwym minaretom. Najbardziej nie dawała mi spokoju myśl o tym, że w tej części miasta Grecy wraz z tureckimi Cypryjczykami musieli kiedyś żyć tuż obok siebie; niezależnie od wszelkich wzajemnych napięć i animozji

„Współlistnienie”. Co za piękne słowo! Istnieć, żyć wspólnie z innymi. Czyż może być większa łaska?

w pewnej mierze ćwiczyli się w sztuce współlistnienia. Teraz zaś, ledwie dziesięć lat po tym, jak ideologie zrobiły swoje, w tej części wyspy nie uświadczysz tureckich Cypryjczyków, tak jak nie ma już greckich Cypryjczyków w jej północnej części. Ani Grecy, ani Turcy nie mają już dziś najmniejszej szansy na praktykowanie współlistnienia.

„Współlistnienie”, pomyślałem sobie. Co za piękne słowo! Istnieć, żyć wspólnie z innymi. Czyż może być większa łaska niż życie z innymi?



Rzecz jasna, przez ostatnie stulecia nie brakowało kłótni między greckimi i tureckimi sąsiadami. Ale jednocześnie jedni przyglądali się, jak drudzy świętują narodziny dziecka, byli świadkami – a i niezrządkiem uczestnikami – przyjęć weselnych; kiedy do wspólnoty zakradała się śmierć, doświadczali żałoby swoich sąsiadów. Wiedzieli przynajmniej tyle, że ci inni są ludzkimi istotami, że nie są demonami. Teraz już się nie widują. Są niewidoczni jak demony – i to pozwala im się nawzajem demonizować.

Przypomniał mi się pewien dzień, kiedy złożyłem wizytę moim jerozolimskim przyjaciółom mieszkającym w Starym Mieście. Przywitali mnie serdecznie: „Gdzie się podziewałeś Donaldzie?” – spytali. „W zachodniej Jerozolimie” – odparłem rozpromieniony. Zapadła cisza: zachodnia Jerozolima jest żydowska. W końcu jeden z moich przyjaciół powiedział: „Tam już nie bywamy”. „Dlaczego?”. „Uważamy to za niestosowne”.

Tak się złożyło, że akurat tego ranka spędziłem sporo czasu w Jerozolimie, siedząc sobie na ławce w Liberty Bell Gardens, nieopodal Wielkiej Synagogi. Przyglądałem się dziesiątkom małych dzieci bawiących się na trawie i chowających w krzakach – były wśród nich także dzieci upośledzone, opiekowali się nimi nauczyciele. Wszystkie wyglądały na tak szczęśliwe! Patrzyłem na nie z radością w sercu, aż nagle, jakbym dostał w głowę młotem, uderzyła mnie myśl, że jedno pokolenie wcześniej te same dzieci, cudownie rozkoszne, pochłonięte swoimi zabawami, zostałyby wpędzone do bydłowych wagonów, by umrzeć w komorach gazowych – po prostu dlatego, że są Żydami.

Ożywiony tą myślą, powiedziałem moim przyjaciółom: „W takim razie, może nie byłby to zły pomysł, gdybyście postanowili sobie odwiedzać zachodnią Jerozolimę przynajmniej raz w tygodniu. Po prostu siadajcie sobie na ławce albo przy stoliku w kawiarni i przyglądajcie się ludziom wykonującym swoje codzienne obowiązki, a wkrótce zaczniecie myśleć o nich jak o istotach ludzkich. Trzymanie się z dala od mieszkańców zachodniej Jerozolimy sprawia, że traktujecie ich jak demony”.

Zdawałem sobie oczywiście sprawę z powodów, dla których moi przyjaciele zajęli swoją zdalną pozycję: niejednokrotnie byli świad-



kami złego traktowania swoich sąsiadów, Arabów; byli w pełni świadomi, w jak różnych warunkach dorastają dzieci żydowskie i dzieci arabskie. Ale nawet jeśli to wszystko (i jeszcze o wiele więcej) weźmiemy pod uwagę, to czy w błogości, jakiej doznałem, patrząc na beztroskie żydowskie dzieci, nie kryje się jakiś cień szansy na współistnienie? Bo praktyka apartheidu, trzymania się z dala, z pewnością wyostrza tylko ideologiczne różnice.

Dziwna rzecz, ale bywają i tacy, którzy trzymają dystans pozornie w zupełnie dobrej wierze. Na przykład wielu moich liberalnych żydowskich przyjaciół w Izraelu, w tym pewien słynny pisarz, zdecydowanie odmawia wizyty na okupowanym przez Żydów Zachodnim Brzegu, ponieważ, jak twierdzą, pojawić się dziś na tym terenie to wziąć na siebie ryzyko postawienia się w roli okupanta. Czy jednak mój przyjaciel pisarz nie powinien podjąć takiego ryzyka, po to by móc przekazać swoim czytelnikom obraz codziennego życia na Zachodnim Brzegu? Teraz bowiem Izraelczycy – nawet ci najbardziej liberalni – nie mają prawie żadnego pojęcia o życiu ludzi mieszkających zaledwie kilka mil od nich.

O wiele więcej ryzykowali niedawno arabscy przedstawiciele naszej kadry naukowej w Tanturze. Przyłączyli się bowiem do naszego wypadu do Izraela, na plażę w Netanii. Było to dla nich prawdziwe wyzwanie, ponieważ od zawsze obawiali się tego, co może ich spotkać w Izraelu – że mogą zostać na przykład aresztowani i na zawsze zniknąć w izraelskim więzieniu. Co więcej, jeden czy dwóch spośród najstarszych z nich nigdy w całym swoim życiu nie odwiedziło wybrzeża. Jednak w towarzystwie nas, Europejczyków i Amerykanów, zdawali się czuć bezpiecznie.

Ich odwaga została hojnie wynagrodzona nie tylko przez rozkosze plaży, ale w większym jeszcze stopniu przez momenty prawdziwego współistnienia.

Z początku nasi izraelscy sąsiedzi odpoczywający na plaży spoglądali ze zdziwieniem na jakichś trzydziestu Arabów w towarzystwie kilku ludzi z Zachodu sadowiących się w piasku z mnóstwem olbrzymich koszy wypełnionych jedzeniem i napojami. Kilku z nich nawet, widząc rozstawione kosze, uznało, że to jedzenie i picie jest na sprzedaż i po chwili wahania podeszło do nas, próbując dobić targu



– wkrótce spostrzegli swój błąd, ku radości zarówno Żydów, jak i Arabów.

Lody zostały ostatecznie przełamane, kiedy kilka młodszych Arabek z naszej grupy włączyło radio i spontanicznie zaczęło tańczyć. Odpowiedziały im uśmiechy i od tej chwili aż do końca dnia, atmosfera na plaży była miła i przyjazna.

Ale zarówno najgorsze, jak i najlepsze było jeszcze przed nami. Pod wieczór, kiedy pakowaliśmy się już do naszego autobusu, by powrócić do Jerozolimy, rozchorował się nagle nasz kucharz Da'oud – dosłownie wił się w straszliwym bólu. Obawiając się, że może to być coś poważnego, kazałem naszemu kierowcy jechać natychmiast na północ do szpitala, który – jak się okazało – znajdował się w dzielnicy zamieszkałej wyłącznie przez ortodoksyjnych Żydów. Uświadomiłem to sobie w chwili, gdy wraz z Yakoubem prowadziliśmy Da'ouda przez poczekalnię izby przyjęć. Akurat tego popołudnia szpital pełnił rolę kliniki porodowej i wypełniony był ciężarnymi Żydówkami w ortodoksyjnych strojach, wokół których biegali lekarze i pielęgniarze – wszyscy w kipach. Wszyscy oni byli wyraźnie i z oczywistych względów wstrząśnięci widokiem konwulsji Da'ouda popychanego przez potężnego wąsatego Araba i wysokiego brodatego Europejczyka. Po chwili jednak lekarze otrząsnęli się i zabrali do udzielania pomocy.

Dwie godziny później mogliśmy już pomóc Da'oudowi wsiąść do autobusu. Wyraźnie mu ulżyło – my natomiast wyraźnie zmądrzeliśmy, w tej mierze przynajmniej, w jakiej można zmądrzeć, siedząc przez dwie godziny cichutko i cierpliwie w otoczeniu ciężarnych ortodoksyjnych Żydówek – a czułem, że jest to mądrość nie do pogardzenia.

Najlepsze jednak wciąż było przed nami. Dojeżdżając do Tanturu, zanim jeszcze opuściliśmy autobus, odmówiliśmy modlitwę, by podziękować Bogu za cudowny, wspólnie spędzony dzień, na koniec zaś dziękowaliśmy za uprzejmość i talent żydowskich lekarzy, którzy przywrócili nam Da'ouda. To była szczerza, poruszająca modlitwa, doskonale zwieńczenie naszej wycieczki.

„I jeszcze coś” – mówił Yakoub następnego ranka podczas przerw na kawę, relacjonując dramatycznie wydarzenia z naszej wypra-



wy. „I jeszcze coś” – powtórzył swoim grzmiącym głosem. „Wzięli od nas cztery tysiące szekli. Na Zachodnim Brzegu zapłacilibyśmy szesnaście, nie, dwadzieścia tysięcy szekli!” Z jakiegoś powodu ten nagły zwrot od wzniosłych zasad do szekli był już ponad siły słuchaczy – ze śmiechu prawie pospadali z krzeseł. Palestyńczycy mają zawsze w pogotowiu swoje wielkie poczucie humoru.

Zdaję sobie oczywiście sprawę – bardziej niż skłonny jestem o tym mówić – że konfliktu żydowsko–arabskiego nie sposób przysłonić historyjkami, jakie tu przytaczam. Ale nawet tam, gdzie mamy do czynienia z konfliktem, pojedyncza chwila współistnienia jest więcej warta niż całe pokolenie fizycznego czy ideologicznego apartheidu.

Tłum. Michał Bardel

Powyższe fragmenty dziennika Donalda Nicholla pochodzą z książki *The Testing of Hearts. A Pilgrims Journey* (London 2000). Publikujemy je za łaskawą zgodą Dorothy Nicholl.

DONALD NICHOLL, 1923–1997, profesor historii i studiów religijnych w Santa Cruz, współpracownik Matki Teresy z Kalkuty. W latach 1981–1985 rektor Ekumenicznego Instytutu Studiów Teologicznych w Tantur pod Jerozolimą. Napisał m.in.: *Triumphs of the Spirit in Russia*, *The Testings of Hearts. A Pilgrims Journey*. W Polsce wydano *Świętość* (1998).



Nuzhat Abbas

Mekka. Z wizytą w Domu Bożym

W sercu hadżdżu nie ma nic poza prostym, nierówno ociosanym sześcianem, pokrytym *kiswą*, wielkim, czarnym płótnem z wyhaftowanymi złotymi nićmi słowami Koranu. Wnętrze Al-Kaaby jest puste, wypełnione tylko kilkoma lampami zwisającymi z sufitu. Całkowita prostota budynku jest tym, co stanowi o jego sile – jego małość w stosunku do morza wiernych, którzy każdego dnia, na całym świecie zwracają się w jego stronę w modlitwie.

Przedmowa

Poniższe słowa dotrą do was za pośrednictwem nietypowego języka. Piszę je w łamanej angielszczyźnie, rozumiałej tylko dla mnie. Sposób, w jaki je odczytacie, będzie kreacją czegoś w rodzaju nowej opowieści. W waszym kraju, w Polsce, można natknąć się na ślady spotkań chrześcijaństwa i islamu z przeszłości, a także na zjawiska, które zapowiadają nowe spotkania: tatarskie meczety w Warszawie, Bohonikach i Kruszyńskich, studentów z Azji i Afryki uczących się w latach komunizmu w Warszawie – i młodych algierskich robotników, skupionych w Gdańsku i Białymstoku. Co każdej ze stron przyniosą takie spotkania?



Kiedy podróżowałam po Polsce w 1999 roku, spytałam kilku wykładowców akademickich w Warszawie, dlaczego są tak zapatrzeni w jeden tylko rodzaj zachodniej myśli, czemu nie czytali antykolonialnych dzieł Fanona, postkolonialnych teorii Spivak i Saida, pism czarnych działaczy na rzecz równouprawnienia w Ameryce – dzieł, które wydawały mi się bardziej użyteczne podczas dyskusji o długiej polskiej historii, zmaganiach z okupantem i walce o prawa człowieka. Powodem – oczywistym dla mnie, choć nie dla moich rozmówców – była rasa. Polska uważa się za kraj europejski, a owa „europejskość” wciąż oznacza dla was świat białych. Przemyślenia „kolorowych” w tym kontekście uważa się za bezzasadne. Lecz Europa nigdy nie była tak rasowo i etnicznie „czysta” – ani u korzeni swej historii, ani obecnie.

W połowie XX wieku europejski sen o rasowej czystości znalazł swój kres w komorach gazowych Oświęcimia. Dzisiaj Europa stara się pozostać biała i chrześcijańska pomimo globalnych zmian związanych z migracją i zatrudnieniem, pomimo bogactwa, które niesie ze sobą kulturowa transformacja wynikająca z tej bliskości. Obecny spór dotyczący duńskich karykatur Mahometa wyraża napięcia, których źródłem jest nierówność. Tymczasem muzułmanie na całym świecie sprzeciwiają się wzrostowi znaczenia islamu politycznego, cierpiąc zarazem – w świecie arabskim i poza nim – z powodu wzrostu imperializmu, któremu przewodniczą Stany Zjednoczone. Zarówno pytania, które trzeba postawić, jak i odpowiedzi, które musimy wymyślić, są bardziej skomplikowane niż „dialog” toczony obecnie w mediach.

Mam nadzieję, że ten krótki tekst zdoła wprowadzić inny rodzaj rozmowy – w waszej przestrzeni, w waszym języku.

Pielgrzymka i miasto

²⁶ I oto przygotowaliśmy dla Abrahama miejsce Domu:
„Nie będziesz Mi dodawał niczego na współtowarzyszy!
Oczyść Mój Dom dla tych, którzy dopełniają okrążeń,
i dla tych, którzy stoją, i dla tych, którzy się składają i którzy wybijają
[pokłony!]

²⁷ I ogłoś wśród ludzi pielgrzymkę:
oni przyjdą do ciebie pieszo lub na wszelkiego rodzaju wysmukłych
[wierzchowcach];



- oni przybędą z każdego głębokiego jaru,
²⁸ aby świadczyć o doznanych dobrodziejstwach,
 aby wspominać imię Boga w dni oznaczone,
 nad tym zwierzęciem spośród trzód, jakim ich obdarzyliśmy:
 Jedzcie i nakarmcie nimi nieszczęśliwych, biednych!
²⁹ Potem niech skończą ze swym zaniedbaniem,
 niech wypełnią całkowicie swoje śluby
 i niech dokonają okrążeń wokół dawnego Domu”

Koran – 22:26-29 (w przekładzie Józefa Bielawskiego)

Kiedy moja babcia opuściła Zanzibar, by złożyć wizytę w Bajt Allah, Domu Bożym, Farida, jej pierwsze dziecko, nie miała nawet roku. Kiedy wróciła, nosiła w swoim łonie już drugie – Husaina. Aż do dziś moja ciotka wypomina – z humorem, ale i odrobiną goryczy – że matka ją opuściła, a jej miejsce zajęł chłopiec.

Opowieści o pielgrzymce są zwykle opowieściami o porzuceniu, utracie i walce z przeciwnościami losu, ale także o przemianie i zbieraniu owoców tego wysiłku.

Życie mojej babci uległo zmianie za sprawą rewolucji i nagłego wygnania z Zanzibaru; upłynęło pod znakiem organizowania się od nowa w obcym mieście, Karaczi; dorastania jej własnych dzieci i obserwowania, jak opuszczają one dom; opieki nad cudzymi dziećmi, w tym także nade mną; całej litanii wypadków i zgonów – wreszcie, na stare lata, upragnionego powrotu okrężną drogą na wybrzeże Suahili. W zeszłym roku babcia – zgięta jak muszelka, wciąż roześmiana, o oczach rozjaśnionych wspomnieniem – powiedziała mi: „Nuzhat, twój dziadek i ja ruszyliśmy wtedy w górę Nilu, drogą wiodącą do Ugandy i dalej, w górę wielkiej rzeki do Egiptu. Były tam *wagassa* (ryby podobne do piranii), olbrzymie krokodyle... Widziałam tak dużo!”

Opowiada mi pełne szczegółów historie o łódce płynącej przez Morze Czerwone w kierunku Hidżaz, o wędrowce w głąb łądu, o miejscach zwanych *mikat*, w których przywdziewali stroje pielgrzymkowe – ona prostą, białą szatę, on zaś dwie rozszyte białe tkaniny – i wespół z niezliczoną rzeszą wiernych, wkraczali w stan uświęcenia, *ihram*. Odziani z najwyższą prostotą (prefigurującą całun zmarłego) powtarzali gesty tysięcy pielgrzymów – uczestniczyli kolejno



we wszystkich obrzędach hadźdzu, zgodnie skandując *talbijja*, czyli słowa modlitwy: „Oto jestem przed Tobą, Boże, oto jestem przed Tobą. Przed Tobą stoję!”

Śladem wszystkich wiernych, którzy docierają do celu pielgrzymki, udali się najpierw, by powitać Al-Kaabę, niepozorny, czarny sześcian, który wyznacza centralny punkt islamu. Uczestniczyli w Procesji Przybycia (*tawaf-al-qudum*): siedem razy okrążyli Al-Kaabę, z lewym ramieniem zwróconym do wewnątrz, aż dotarli wystarczająco blisko, by ujrzeć ślady stóp proroka Abrahama, groby Hagar i Izmaela oraz święty czarny kamień we wschodnim rogu Al-Kaaby (dziś nadkruszony, lecz okolony srebrem). Szczęśliwie moja babcia znalazła się tak blisko, że mogła ucałować kamień, podobnie jak zrobił to prorok Mahomet podczas swojego ostatniego hadźdzu. Wspominając Hagar, pomiędzy górami al-Safa i al-Marwa wypełnili *saji*, obrządek biegu. Następnego dnia zastal ich na jałowej pustyni na równinie Arafat, gdzie przez cały dzień modlili się w postawie stojącej – *wuquf*. Tamtej nocy pojechali na wzgórze Muzdalify, by odmówić modlitwę i zgromadzić siedem kamieni na mające się odbyć następnego dnia „kamieniowanie szatana”, symbolizujące kuszenie Abrahama w dolinie Miny. Uczcili ofiarę Abrahama przez złożenie ofiary z kozy podczas święta *Eid al-Adha*, a wreszcie powrócili do Mekki, by okrążyć po raz ostatni Al-Kaabę, tym samym wychodząc ze stanu pielgrzymkowego uświęcenia. Odtąd przysługiwały im zaszczytne tytuły *hadździ* i *hadździja*. Byli teraz gotowi, by zanurzyć się przemianą codzienność.

Wraz z przywołaniem obowiązków i obrzędów hadźdzu opowieść mojej babci ulatnia się, scala się z historiami tysięcy innych pielgrzymów, z oddaniem innych wiernych, wielokrotnością każdego gestu. Opisują to wszyscy pielgrzymujący: zmniejszenie ciężaru własnego „ja”, wyzbycie się osobowej tożsamości z jej przejawami: ubiorem, zachowaniami i skojarzeniami. Ale owo wyzbycie się indywidualnej tożsamości pozwala równocześnie prowadzić niezwykle rozmowy, porozumiewać się w poprzek powszechnych barier ras, klas i sekt. Moi dziadkowie, z natury towarzyscy, nawiązali podczas hadźdzu przyjaźnię z pielgrzymami z Iranu i Egiptu – przyjaźnię te wytrzymały całe lata wzajemnej separacji, trwając w pięknych listach pisa-



nych w farsy, po arabsku i angielsku, językach właściwych kosmopolitycznemu Zanzibarowi, którymi posługiwał się mój nieuczony dziadek. Kiedy wiele lat później dziadek zmarł, zebraliśmy w Karaczi jego listy – świadectwa przyjaźni, które przetrwały lata wygnania, przypominając ciągle o znajomościach nawiązanych podczas tamtego hadźdu.

Po opuszczeniu Mekki moi dziadkowie pojechali do Medyny – meczetu proroka Mahometa, jego domu i relikwii. Córka Proroka, Fatima, jest pochowana przy meczecie, w miejscu zwanym Dżannat al-Baqi. Tamtejsze mauzolea zostały zniszczone przez Wahabitów w 1925 roku, kiedy Saudyjczycy przejęli kontrolę nad świętymi miejscami islamu. Wspominając to zniszczenie, moja babcia mówi ze łzami i oburzeniem: „zrobili to, *zalim*, prześladowcy”. Trzydzieści lat po jej wizycie, w czasie mojego hadźdu w 1989 roku, omal nie zostałyśmy razem z mamą pobite przez saudyjską policjantkę za przykucnięcie w bramach Jannat al-Baqi i modlitwę. Jak dowiaduję się od mojego brata, w tym roku rząd irański ostatecznie wynegocjował porozumienie z Saudyjczykami, na mocy którego szyicy mężczyźni mogą się tym miejscu modlić. Kobiety czekają i modlą się teraz w cizy na uboczu.

Wraz z wieloma innymi szyitami moi dziadkowie kontynuowali swoją podróż do Damaszku, Nadżafu, Karbali, Kazimajn, Bagdadu, Samarry i dalej do Qom i Maszhadu w Iranie, by odbyć *ziara*, pobożne odwiedziny grobów szyickich imamów. W Iranie skierowali się na południe, by przez subkontynent indyjski dotrzeć do rodowych domów w Bombaju, Gudżeracie i Kutch. Na świecie szalała wciąż II wojna światowa i znalezienie statku, który płynąłby do domu, do Zanzibaru, okazało się trudne. Czekali więc miesiącami w Bombaju. „Tam, w Bombaju, Chacha Ahmed, brat twojego dziadka, został ranny w wypadku, musieliśmy więc czekać, dopóki nie wyzdrowieje. Zatrzymaliśmy się w domu gościnnym prowadzonym przez kuzyna twojego dziadka... tego samego, który potem został podpалony i zginął podczas zamieszek w Bombaju” (niektóre dzielnice mużułmańskie w Bombaju stały się areną zamieszek antyislamskich w roku 1992). Moja babcia wzdraga się na samo wspomnienie tych wydarzeń, kontynuuje jednak opowieść i tak docieramy razem do



naszego starego domu w Zanzibarze, wypełnionego wówczas rozrastającą się rodziną – do jej pierwszej córki (teraz starszej o rok) i do niej samej, wtedy młodej i pełnej wrażeń, oraz do nowego syna, poczętego na pielgrzymim szlaku.

W ubiegłym roku odwiedziłam tamten stary dom w Zanzibarze – porzucony przez moją rodzinę uciekającą przed rewolucją w 1964 roku. Dom był od tego czasu zajmowany przez kolejne rodziny z wyspy Pemba i wiejskich okręgów Unguja. Pozwolono mi wejść, krocząc za mną przez wszystkie pokoje, także ten, w którym przyszłam na świat. W archiwach wyspy znalazłam krótkie ogłoszenie zamieszczone w dwujęzycznej gazecie, które informowało o szczęśliwym powrocie mojego dziadka z hadżdżu. Kiedy opowiedziałam babci o moim odkryciu, wydawała się bardzo zdezorientowana faktem, że mógł w ogóle pozostać jakiś materialny dowód jej niezliczonych historii, jej wygnanego ciała i rozproszonej rodziny.

W tym roku mój brat pojechał do Mekki, by odbyć hadżdż razem ze swą nowo poślubioną, kenijsko-brytyjską małżonką. Podobnie jak moi dziadkowie, odbyli pielgrzymkę jako młoda para, hadżdż uważa się bowiem także za rytuał przejścia, w którym uwielbienie Boga pomaga związać bliżej ze sobą dwoje ludzi. Brat z żoną wylecieli z Londynu razem ze zorganizowaną grupą brytyjskich pielgrzymów. Przekroczyli granicę Arabii Saudyjskiej na specjalnym lotnisku dla wiernych udających się na hadżdż. Trzy tygodnie później pokazywali już w Toronto cyfrowe slajdy ze swej podróży. Niektóre zdjęcia były zrobione nielegalnie przez moją bratową, która przemyciła aparat cyfrowy pod ubraniem. Saudyjskie prawo zabrania robienia zdjęć bez zezwolenia podczas hadżdżu, lecz brat opowiadał, że aparaty fotograficzne towarzyszyły im wszędzie, a pielgrzymi wkładali wiele energii w fotografowanie podróży, która pozostanie jedną z najbardziej znaczących w ich życiu.

Niektóre z najstarszych fotografii świętego miasta Mekki zostały wykonane przez al-Sajjida Abd al-Ghaffara (lekarza w Mekce) w późnych latach XIX wieku. Jego „przyjaciół”, C. Snouck Hurgronje, słynny holenderski orientalista, twórca kolonialnej polityki Holandii wobec islamu, starannie usunął ze zdjęć podpis Abd al-Ghaffara, kiedy w 1889 roku opublikował je w swoich *Bilderatlas i Bilder aus*



Mekka. Wiele lat temu natknęłam się na książkę z kolorowymi fotografiami z hadżdżu – fotosami z filmu dokumentalnego przygotowanego przez Mohameda Amina, kenijskiego fotoreportera, który zginął potem w wypadku lotniczym. Amin uchwycił pośpiech pielgrzymów, ich pełną zachwyty i uniesienia wiarę, pokazał, jak muzułmanie z Azji, Afryki, Europy i Bliskiego Wschodu stają się w tym miejscu jednością. Widzimy saudyjskie księżęta obmywające Al-Kaabę, pielgrzymów modlących się w chwili, gdy przybywa ich statek, kobietę z zachodniej Afryki, która sprzedaje chleb na targu, tysiące wiernych leżących na wznak w czasie modlitwy.

Ale zanim pojawiły się fotografie, istniały malowidła, z których niektóre odwołują się do innego wymiaru hadżdżu – reprezentują symboliczną skromność Mekki, prostotę Szescianu w sercu Hadżdżu. Na moim biurku trzymam prostą pocztówkę. Pokazano na niej zielono-niebiesko-białą turecką mozaikę z okresu otomańskiego, która przedstawia Al-Kaabę w formie architektonicznego rysunku umieszczonego w centrum dywanu modlitewnego (z napisami w piśmie otomańskim wymieniającymi święte miejsca pielgrzymek).

Starożytne arabskie i perskie gatunki literackie najczęściej związane z podróżą do Mekki – wkroczyły dziś do cyberprzestrzeni.

Wraz ze zmianą technik i sposobów podróżowania zmieniają się sposoby opowiadania o tych podróżach. *Rihla* i *safarname* – starożytne arabskie i perskie gatunki literackie najczęściej związane z podróżą do Mekki – wkroczyły dziś do cyberprzestrzeni za sprawą młodych amerykańskich i brytyjskich muzułmanów, którzy zakładają w Internecie angielskojęzyczne blogi o swoim hadżdżu. W przestrzeni dzielonej z „wyskakującymi okienkami” przeglądark i reklamami, owi postmodernistyczni muzułmanie (z których wielu urodziło się i wychowało w Europie i Ameryce Północnej) kontynuują tradycję opowiadania o hadżdżu, zdając sprawę ze swych kłopotów, wątpliwości i duchowych przeobrażeń, które miały miejsce podczas odbywania owego starożytnego rytuału. Na jednym z blogów młody pakistańsko-brytyjski ojciec wyjaśnia, jak trudy pielgrzymki do Mekki oraz wytrzymałość i cierpliwość, której się wtedy nauczył, pozwoliły mu znieść nagłą chorobę dziecka wkrótce po jego powrocie do domu.



Na innym blogu nastoletnia Arabka ze Stanów Zjednoczonych przygotowuje się do szoku związanego z wejściem podczas hadżdżu w otoczenie wyłącznie muzułmańskie, w którym będzie musiała się wyrzec swoich ulubionych rekwizytów – iPodu, makijażu, dzinsów.

Jak wszystko inne, hadżdż uległ przyspieszeniu, zagęściło się grono pielgrzymów, narosły wokół niego inne skomplikowane historie i opowieści.

Niektórzy egipscy pielgrzymi po powrocie do swych wiosek pokrywają ściany domów wizerunkami Al-Kaaby i obrazami środków transportu – tak oto wielbłądy, samochody i samoloty walczą ze sobą o przestrzeń na elewacji błogosławionego Domu, rodząc pragnienie przyszłych pielgrzymów i szczerą szacunek dla powracających z Mekki z honorowym tytułem *hadździ* i *hadździja*. W innych regionach ubodzy tęskniący do bezpieczeństwa i pokoju Bajt Allah wyobrażają sobie bardziej desperackie sposoby dotarcia do miejsc świętych. W lutym 1983 roku trzydziestu ośmiu niedoszłych pielgrzymów wkroczyło pieszo do Morza Arabskiego w portowym mieście Karaczi. Ich liderka, młoda szyitka Naseem Fatima, zapowiedziała, że woda rozstąpi się, umożliwiając im pokonanie całej drogi do Mekki. Morze nie rozstąpiło się, wielu spośród pielgrzymów utonęło, zaś cała tragedia zamieniła się w gorzką farsę, kiedy ci, którzy przeżyli, zostali natychmiast aresztowani za podjęcie próby opuszczenia Karaczi bez stosownych wiz. Zamożni szyici wkrótce dowiedzieli się o pobożności pielgrzymów i zdecydowali się pokryć kosztą ich podróży do Mekki, spełniając w ten sposób przepowiednię młodej, nieżyjącej już wtedy kobiety.

Choć bogaci odbywają często więcej niż jeden hadżdż w swoim życiu, wielu biednym muzułmanom wypełnienie tej powinności uniemożliwiają ich własne rządy. W bieżącym roku brak współpracy pomiędzy rządami Nigerii i Arabii Saudyjskiej spowodował, że pięćset nigeryjskich pielgrzymów nie mogło odbyć upragnionej pielgrzymki, na którą chcieli przeznaczyć swe oszczędności. Także w tym roku pod gruzami zawalonego budynku w Mekce zginęło sześćdziesięciu trzech azjatyckich pielgrzymów. Pod koniec tegorocznego hadżdżu jeszcze większa tragedia przydarzyła się w Minie, kiedy 345



ubogich pielgrzymów, pochodzących głównie z Azji południowej, zostało zdeptanych, a setki kolejnych odniosło rany podczas panicznej ucieczki. Wśród doniesień stamtąd znalazła się wiadomość o cierpieniu sędziwego pielgrzyma z Kerali, który w miejscowej kostnicy musiał identyfikować zwłoki swojej młodej córki. Był zły na miejscowe władze za organizacyjny chaos, potem jednak dodał cicho: „Ona teraz nie żyje... dobrze przynajmniej, że będzie pochowana w tym świętym miejscu”. Być pochowanym w świętym mieście oznacza być bezpiecznym, blisko Boga, w cieniu Jego Domu.

Świadectwa cierpienia i ponoszonych trudów nie są niczym niezwykłym. Hadżdż – to nigdy nie znaczyło „przyjemna podróż”. Jak przypomniałby nam pewnie irański teolog, Ali Szari’ati, hadżdż funkcjonuje również jako metafora samego życia, w którym poszukiwanie boskości jest głęboko związane z tym, co materialne, i z trudnościami przetrwania. Jak na ironię, moje kserokopie ważnej książki Alego Shari’atiego o duchowej symbolice hadżdżu (oraz *Orientalism* Edwarda Saida) zostały mi skonfiskowane na lotnisku w Dżuddzie, gdzie nasze bagaże – własność pielgrzymów szyickich – zostały szczególnie drobiazgowo przeszukane przez saudyjskie służby. Odbywałam hadżdż w 1989 roku, dwa lata po politycznych demonstracjach Irańczyków w Mekce zakończonych rozruchami i bilansem 401 ofiar śmiertelnych i 649 rannych. Podczas mojego hadżdżu eksplodowały w Mekce dwa ładunki wybuchowe, później zaś dotarły do nas informacje o przeprowadzonej przez siły saudyjskie egzekucji kilku kuwejckich szyitów. Były to lata wojny iracko–irańskiej i stopniowych przygotowań do irackiej inwazji na Kuwejt. Napięcie w mieście osiągnęło apogeum, kiedy przybyli ze wszystkich stron świata muzułmanie zgromadzili się, by mimo dzielących ich różnic politycznych, zgodnie wnieść modły do Allaha.

Hadżdż nie był nigdy wolny od zakusów elit i możnych, którzy wykorzystywali świętą pielgrzymkę, by umacniać swoją władzę. Mimo to hadżdż – o czym zaświadczy każdy pielgrzym – realizuje wizję, w której miliony wiernych z całego świata gromadzą się wspólnie, aby przejść wokół Al-Kaaby, modlić się, jeść, rozmawiać ze sobą w sposób, który jest niemożliwy do wyobrażenia dla tych, którzy tego sami nie przeżyli.



Malcolm X, znany amerykański działacz na rzecz praw obywatelskich, odbył hadżdż w 1964 roku (roku moich urodzin) – kilka miesięcy później został zamordowany. Do tego czasu głosił rasowe poglądy zgodne z ideologią organizacji The Nation of Islam, ale poruszony do głębi przez sposób, w jaki ludzie wszystkich ras, kultur i warstw społecznych przybywają wspólnie do tego szczególnego miejsca, wyrzekł się swojego stanowiska na temat segregacji rasowej. W autobiografii napisał:

Podczas minionych jedenastu dni spędzonych tu, w świecie muzułmańskim, jadłem z tego samego talerza, piłem z tego samego naczynia i spałem na takim samym łóżku (lub dywanie) – podczas modlitw do tego samego Boga – co moi towarzysze muzułmanie, których oczy były najbardziej niebieskie z niebieskich, których włosy były najjaśniejsze z jasnych i których skóra była najbielsza z białych. I w słowach, i w ruchach, i w czynach „białych” muzułmanów, czułem tę samą szczerłość co u czarnych afrykańskich – z Nigerii, Sudanu i Ghany...

Byliśmy prawdziwie tacy sami (bracia) – ponieważ ich wiara w jednego Boga usunęła „biel” z ich umysłów, z ich zachowania i postawy...

Po zakończeniu pielgrzymki Malcom X ogłosił, że odtąd będzie nosił imię Al-Hadżdż Malik Al-Shabazz. Powszechnie uważa się, że zerwanie z Elijahem Muhammadem musiał przyplacić życiem. Wizja ludzkiej wspólnoty, którą zaobserwował podczas pielgrzymki do Mekki, pozostała w centrum hadżdżu, pomimo widocznych gołym okiem sprzeczności, niesprawiedliwości i nierówności. Obrzędy piel-

Odbycie hadżdżu oznacza zrozumienie uczuć Hagar, jej przejmującej obawy i niepokoju, gdy biegnie przez góry w poszukiwaniu wody dla swojego synka Izmaila.

grzymkowe zmuszają pielgrzymę, by zastanowił się nad ludzką walką o przetrwanie, budowaniem wspólnoty, opierał się rozpaczy, by – pomimo tłumów – pozostał samotny w swoim religijnym oddaniu. Skomplikowane są nauki, które wtedy pobierają wierni.

Przemierzając rytuał hadżdżu, wszyscy muzułmanie podążają śladami Hagar, młodej, afrykańskiej kobiety – zniewolonej, a później wygnanej przez zazdrosną panią do Wadi al-Atash (Doliny Pragnienia, miejsca, w którym potem powstała Mekka). Tak w islamie, jak i w innych religiach dużo miejsca poświęca się pierwiastkowi męskiemu, lecz odbycie hadżdżu



– zasadniczej powinności muzułmanina – oznacza zrozumienie uczuć Hagar, jej przejmującej obawy i niepokoju, gdy biegnie przez góry w poszukiwaniu wody dla swojego synka Izmaila. Imię dziewczyny, po arabsku *Hajar*, ma swe korzenie w słowie *hidżr*, oznaczającym migrację, a *hadżdż* – pielgrzymka, symbol migracji – koncentruje się wokół jej historii i dziejów powstania Mekki.

Mawiają, że Hagar była egipską (niektórzy sądzą, że jednak etiopską) niewolnicą faraona Egiptu. Kiedy faraon zaprzestał uwodzenia Sary, żony proroka Abrahama (dowiedział się, że jest bezpłodna), wyprawił ją od siebie, przydzielając jej Hagar jako służącą. Minęły lata. Sara, która sama nie mogła począć dziecka, zaoferowała Abrahamowi, by jego dziecko przyniosła w swoim łonie Hagar. Jednak po narodzinach Izmaila – syna Abrahama i Hagar – Sara, pomimo zaawansowanego wieku, cudownym sposobem poczęła i urodziła Abrahamowi drugie dziecko – Izaaka. Zazdrosna o swojego męża i nowego syna Sara potajemnie okaleczyła Hagar (mówi się, że takie są symboliczne początki seksualnego okaleczania kobiet lub ich obrzezania). Następnie zażądała, aby Hagar wraz ze swym dzieckiem została wygnana z Izraela. Abraham pokonał olbrzymi dystans, by dotrzeć na jałową, arabską pustynię i tam pozostawić młodą kobietę i jej synka (z kilkoma daktylami i manierką wody) w pobliżu ruin starożytnego Domu Boga.

Jak najdalsza od biernego oczekiwania na pomoc Boga Hagar wykazała się zaradnością i niezłomną wolą przetrwania i ocalenia syna. Kiedy jej menażka wyschła, dostrzegła w oddali złudzenie wody. Pobiegła w tamtym kierunku, lecz złudzenie zniknęło, a po chwili ukazało się po drugiej stronie horyzontu. Siedem razy biegła tak między górami al-Safa i al-Marwa – przypomina dziś o tym *saji*, obrządek biegu – aż Allah, usłyszawszy jej błagania, zesłał anioła Gabriela, by wstrząsnął ziemią w pobliżu miejsca, gdzie leżał mały Izmail. Po odgarnięciu skał i piasku, na powierzchnię wypłynęła tam słodka woda *Zem-Zem*. Tak oto Hagar została pierwszym strażnikiem studni, wokół której wyrosło miasto Baka, znane później jako Mekka. Kiedy po latach powrócił w to miejsce Abraham ze swym synem, odbudował Al-Kaabę na jej starych fundamentach, które podobno położył sam Adam.



Okrążając dziś Al-Kaabę, pielgrzymi gromadzą się wokół grobu Hagar, owej wygnanej, zniewolonej kobiety, która została obdarowana wodą, symbolem Bożej łaski.

Gdybym nie odbyła hadżdżu jako młoda kobieta – buntowniczo wówczas nastawiona wobec muzułmańskiego prawa, podróżująca z rodzicami z poczuciem niepokojącego obowiązku, przykrości i zaciekawienia – prawdopodobnie błędziłabym teraz z dala od islamu, odrzucając mizoginię religii, w której dorastałam. Tylko wspomnienie Hagar pomogło mi wyobrazić sobie islam jako religię, w której możliwa jest sprawiedliwość, w której najbardziej zmarginalizowani i prześladowani mogą być ponownie postawieni w centrum. To ożywcze marzenie o sprawiedliwej religii zainspirowało do działania ludzi w rodzaju Malcolma X, Alego Szari’atiego i innych, którzy kontynuowali realizację marzenia o społecznej sprawiedliwości na obszarze i w świętości wiary. Moja własna wiara jest chwiejna i często nie może znieść wykorzystywania islamu do celów politycznych, co zdarza się ostatnio. Lecz historia Hagar, owej czarnoskórej, zniewolonej i porzuconej kobiety pozostaje dla mnie symbolem sprawiedliwości innego islamu – tego, który wciąż czeka na ucieleśnienie.

Mekka, miasto założone przez Hagar, funkcjonuje dziś w zgoła innym systemie. Sama pustynia została skolonizowana, przeznaczona na pola naftowe, przecięta przez drogi. Miasto, położone pośród wzgórz i kiedyś tak trudno dostępne, jest dziś łatwo osiągalne drogą lądową, morską i powietrzną. Gdy podróżowała doń moja babcia, razem z nią pielgrzymkę odbyło mniej niż 50 000 wiernych. Dziś każdego roku przybywa prawie 4 miliony pielgrzymów. Łatwo jest w tym zmieniającym się kontekście zapomnieć o sprawiedliwości, której szukała nasza poprzedniczka – Hagar.

We wczesnych latach rozwoju Mekki monoteizm Abrahama został zastąpiony przez system bóstw, których wizerunkom oddawało część wiele plemion w regionie (wśród nich potężnym boginiom regionu Makkan: Al-Lat, Manat i Al-Uzzy). Wraz z nadejściem islamu i ponownym przejściem Mekki przez Mahometa wizerunki tych bóstw zostały zniszczone i ponownie usunięte z Al-Kaaby. Ta przymusowa pustka, cisza w sercu Dawnego Domu, oddaje istotę muzuł-



mańskiego monoteizmu. W sercu hadżdżu nie ma żadnej okazałej budowli: nie ma tam nic poza prostym, nierówno ociosanym sześcianem, pokrytym *kiswą*, wielkim, czarnym płótnem z wyhaftowanymi złotymi nićmi słowami Koranu. Wnętrze Al-Kaaby jest puste, wypełnione tylko kilkoma lampami zwisającymi z sufitu. Całkowita prostota budynku jest tym, co stanowi o jego sile – jego małość w stosunku do morza wiernych, którzy każdego dnia na całym świecie zwracają się w jego stronę w modlitwie. Gdy okrąża się Dom Boga, miejsce pozbawione idoli i majestatyczności, wielka przestrzeń w środku jest pozostawiona wyobraźni – spokojowi, którego nie wypełnią obrazy czy słowa.

Ten potężny u swych źródeł, surowy pustynny monoteizm ostatnio przybiera jednak niepokojący wyraz. Makkah, jeszcze przed nadejściem islamu, znana była nie z handlu, lecz z pielgrzymek – wiele plemion w tym regionie uważało ją za obszar święty. Wraz z nadejściem islamu i ponownym zajęciem Mekki przez proroka Mahometa zobowiązanie do hadżdżu stało się jednym z „filarów islamu” – obowiązkiem każdego muzułmanina, który ma środki i zdrowie, by taką pielgrzymkę odbyć. Dziś jest ono najbardziej kosmopolitycznym miastem Arabii. Obywatele Mekki rekrutują się zarówno spośród rdzennych Arabów, jak i potomków tych, którzy pozostali tu po spełnieniu obowiązku hadżdżu – Malezyjczyków, przybyszów z Jawy, Nigeryjczyków, Sudańczyków, Hindusów i innych. Miasto, które wzrastało w cieniu pielgrzymki, ma złożoną historię – jego budynki, różnorodność związanych z nim opowieści i języków jest owocem wiełu wersji wspólnej wiary.

Wraz z podbojem świętych miast przez Wahabitów i ekspansją władzy Saudów w tym starożytnym mieście zaczął być narzucany inny rodzaj monoteizmu. Opowieści mojej babci o niszczeniu świątyń i cmentarzy z biegiem lat stały się coraz bardziej powszechne. Sami Angawi, architekt z Dżuddy i czołowy ekspert od zabytków Hidżazu ostrzega: „Jesteśmy dziś świadkami ostatnich chwil w historii Mekki... Kolejne historyczne warstwy miasta są niszczone”

Obecnie Mekka zdaje się tworzyć wirtualne Święte Miasto – miasto oczyszczone z historii, wielości i bezładu wielu lokalnych islamów.



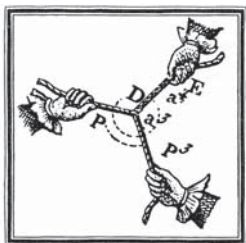
zione przez buldożery, które przygotowują miejsce na parkingi”. Argument stojący za tą bezsensowną destrukcją opiera się na odrzucie Wahabitów do upamiętniania tworców ludzkich, co mogłoby potencjalnie prowadzić do idolatrii. Obecnie Mekka, amerykańska w swej efektywności, napędzana petrodolarami, zdaje się tworzyć wirtualne Święte Miasto – miasto oczyszczone z historii, wielości i bezładu wielu lokalnych islamów i rozmaitych sposobów wyrażania religijnego uwielbienia w obrębie złożonego słownika islamu. Zdumiewa mnie agresywna paranoja w sercu wahabizmu, jego strach przed różnicami i marzenie o kontroli nad czasem i przestrzenią.

Piękno hadżdżu, który ewoluował przez wieki, to droga, na której marzenie o jedności zмага się na każdym etapie wędrówki z trudnościami i wyzwaniem, lecz także owocami różnicy. Marzy mi się nowa Makkah, wciąż tworząca się, hipernowoczesna, odarta z historycznych szat, stworzona z wyważonej symboliki, która ciągle musi walczyć z nie-malejącym potopem pielgrzymów, często ubogich (czasem ze wsi, gdzie nie ma prądu), zapędzanych przez ich liderów do punktów zbornych tej masowej pielgrzymki. Tutaj przyłączą się do nich zadający trudne pytania konwertyci, ale także przedstawiciele zamożnej elity wszystkich narodów świata, którzy nawet w tej przestrzeni jedności będą walczyć o szczególne prawa. Będą tu ludzie wszystkich płci, ras, warstw społecznych i orientacji seksualnych. Ludzie, którzy wyznają różne warianty islamu. Będą prowadzić spory, kwestionować i odrzucać niepodważalne odpowiedzi. Być może to burzliwe zgromadzenie – konfundujące i pozbawione nadzoru – pozwoli zaistnieć nowym i niespodziewanym zbieżnościom, innym rozmowom.

Mam nadzieję, że w takim tyglu powstaną nowe rodzaje *rhila* i *safarname* – nowe sposoby opowiadania tej starej historii.

Tłum. Marcin Żyła

NUZHAT ABBAS, pisarka, działaczka ruchu na rzecz praw człowieka, wykładowczyni akademicka. Urodziła się na Zanzibarze, wychowywała w Tanzanii i Pakistanie, obecnie mieszka w Kanadzie. Publikowała m.in. w kanadyjskich magazynach „Fuse” i „Herizons”. W tej chwili pracuje nad swoją pierwszą powieścią i zbiorem esejów poświęconych rodzinnemu Zanzibarowi.



Anna Krasnowolska

Maszhad

Zwyczajem zapożyczonym zapewne z pielgrzymek do Mekki było *czāwosz-chāni* – śpiewanie specjalnych tekstów ku czci świętego w czasie drogi, a szczególnie z chwilą zbliżania się do świętego grobu. Kiedy pielgrzymom ukazywały się z oddali złote kopuły mauzoleum imama Rezy, przewodnik karawany wznosił okrzyk powitalny. Dziś jeszcze można go usłyszeć w pociągach i autobusach dojeżdżających do Maszhadu o świcie, po kilkunastogodzinnej podróży z Teheranu czy innych odległych miast.

Dla szyitów-imamitów, tak jak dla wszystkich muzułmanów, pielgrzymka do Mekki jest jedną z podstawowych powinności religijnych. Oprócz tego jednak szyici pielgrzymują do licznych, mniejszych i większych, sanktuariów, które powstały wokół grobów imamów – dziedziców władzy duchowej Proroka, od Alego i jego dwóch synów Hasana i Hosejna, aż po jedenastego imama, czyli ósmego potomka Hosejna w linii męskiej (dwunasty, ostatni z imamów, nie posiada grobu, bo – zgodnie z szyickimi wierzeniami – nigdy nie umarł, pozostając w stanie okultacji), oraz rodzeństwa i potomków



owych imamów i potomków ich potomków. Wszyscy ci święci określani są terminem *emāmzāde* („potomek imama”, „imamowicz”). W niektórych regionach Iranu, na przykład w prowincjach nadkaspjskich, niemal każda wioska ma swojego *emāmzāde* uważanego za patrona okolicy i protoplastę jej mieszkańców. Są też miejsca pielgrzymkowe, gdzie zamiast grobu obiektem kultu jest ślad obecności świętego, na przykład odcisk jego stopy w kamieniu. Wiele lokalnych szyickich sanktuariów znajduje się na zboczach gór lub w szczelinach skalnych, w pobliżu starych drzew, źródeł, charakterystycznych form kamiennych, a związane z nimi legendy i zwyczaje pielgrzymkowe nawiązują do starych kultów rolniczych i pasterskich, o zoroastryjskim lub przedzoroastryjskim pochodzeniu. Zdarza się też, że groby osób w rzeczywistości niemających żadnego związku z linią imamów – uczonych, sufich (mystyków), lokalnych władców czy innych wybitnych postaci – czczone są jako groby *emāmzāde*. Ogólnie, miejsc kultu znanych pod taką nazwą zarejestrowano w Iranie ponad tysiąc, z czego sto trzydzieści uważanych jest za szczególnie święte¹.

Hierarchia ważności szyickich sanktuariów wynika z hierarchii czczonych w nich postaci. Najważniejsze miejsca pielgrzymkowe, z czasów przodków założycieli i związanych z nimi, archetypicznych dla islamu szyickiego, wydarzeń znajdują się na terenie południowego Iraku, tworząc kompleks określany terminem *atabāt* („[święte] progi”): Nadżaf, gdzie spoczywa pierwszy imam, Ali, zamordowany przez zamachowca w 661 roku n.e., Karbala, miejsce historycznej rzezi szyitów, w której poległ młodszy syn Alego – trzeci imam Hosejn – i jego liczni krewni (680 rok n.e.), a także Kazemejn i Samarra – miejsca spoczynku trzech innych imamów. Groby innych znajdują się w Medynie w Arabii Saudyjskiej².

Na irańskiej ziemi pochowany został ósmy imam – Ali Reza, syn Musy Kazema. Jego grób, w obecnym Maszhadzie, jest najważniejszym miejscem pielgrzymkowym Iranu. Po nim plasują się groby jego rodzeństwa: siostra, św. Fateme Ma’sume (Bezgrzeszna), spoczywa w Qomie, a dwóch braci – Mir Sejjed Ahmad i Mir Sejjed Moham-

¹ Por. H. Algar, P. Varjavand, „Emāmzāda”, *Encyclopaedia Iranica*, www.iranica.com.

² Por. H. Algar, „Atabāt”, *Encyclopaedia Iranica*, II, London–New York 1987, s. 902–904, oraz Y. Richard, *L’islam chi’ite*, Paris 1991, s. 21–22.



mad – w Szirazie (mauzoleum Szah-e Czeraq). Wielkim poważaniem cieszy się też miejsce pochówku jednego z wnuków imama Hasana, znanego jako Szah Abd al-Azim, w Reju³.

Wszystkie te wielkie sanktuaria mają cechy wspólne: podobną zewnętrzną formę architektoniczną i wystrój wnętrz, podobny rytuał pielgrzymkowy, a także obyczaje i instytucje, które wokół nich narosły. Niektóre z tych elementów naśladowane są w mniejszych, lokalnych sanktuariach, w skromniejszym wymiarze. Nowoczesną imitacją sławnych szyickich sanktuariów, tandetną i mało udaną, chociaż wielkich rozmiarów, jest mauzoleum Chomejniego na cmentarzu Baheszt-e Zahra na południowych obrzeżach Teheranu.

Mauzoleum imama Rezy w Maszhadzie określane jest jako Haram-e mottahar („Przeczyste Sanktuarium”) lub po prostu Haram, a cały kompleks architektoniczny, który wokół niego powstał, a także zarządzająca nim instytucja – jako Astān-e qods-e razawi („Święty Przybytek Rezyjski”); o samym mieście mówi się Maszhad-e moqaddas („Święty Maszhad”). Cała ta tytułatura świadczy o wyjątkowym charakterze miejsca.

Miasto Maszhad (dosł. „miejsce męczeństwa”), pierwotnie Maszhad ar-Reza („miejsce męczeństwa Rezy”), znajduje się w pobliżu dwóch sławnych miast historycznych Chorasanu: kilkanaście kilometrów na południe od Tusu (który dziś jest małą miejsciną, lecz kiedyś był ważnym centrum administracyjnym i kulturalnym), i około 50 kilometrów na wschód od Niszapuru – w okresie seldżuckim (XI–XII w.) jednego z największych miast wschodniego kalifatu. Po najazdach mongolskich, które zrujnowały stare centra Chorasanu, Maszhad przejął funkcję regionalnej stolicy. Według średniowiecznych traktatów geograficznych miasto Maszhad powstało na miejscu dawnej osady Nuqan, gdzie w roku 203 h. (818 n.e.) zmarł, otruty z rozkazu kalifa Ma'muna (813–833), ósmy imam Ali Reza b. Musa. Ma'mun, który po śmierci ojca, Haruna ar-Raszida (786–809), walczył o władzę kalifacką ze swoim przyrodnim bratem Aminem, usiłował zyskać poparcie buntujących się irańskich szyitów, ustanawiając imama swoim następcą, i w tym celu ściągnął go z Iraku do swo-

³ Por. H. Algar, P. Varjavand, dz. cyt.



jej wschodniej stolicy – Marwu. Kiedy już pokonał rywala i zdobył pełnię władzy, nie potrzebował szyckiego następcy tronu. Odesłał go więc z Marwu do Bagdadu, polecając, jak podają źródła⁴, uśmiercić go po drodze zatrutymi winogronami. Imama pochowano w ogrodach posiadłości Sanabad należącej do arabskiego zarządcy Tusu, w niewielkim mauzoleum, w którym mieścił się już grób kalifa Haruna ar-Raszida. Zmarł on tutaj dziewięć lat wcześniej, w czasie pochodu na Samarkandę. Wydaje się, że nie tylko miejsce spoczynku imama od początku swego istnienia było celem pielgrzymek, ale już wcześniej pielgrzymi odwiedzali grób kalifa Haruna. Tak więc było to wspólne miejsce pielgrzymkowe sunnitów i szyitów⁵.

Samo mauzoleum, początkowo bardzo skromne, zbudowane zgodnie ze stylem epoki w formie kwadratowego, sklepionego budynku o bardzo grubych glinianych ścianach, w ciągu wieków wielokrotnie było dewastowane, odbudowywane i rozbudowywane. Pierwszej jego przebudowy dokonał emir z szyickiej dynastii Bujjidów, Azod ad-doule, w roku 368 h. (978 n.e.). Wkrótce potem (999 n.e.) zostało zburzone na rozkaz ghaznawidzkiego emira Saboktegina, gorliwego sunnity. Z pierwotnej konstrukcji zachowały się mury do wysokości około dwóch metrów. Ale już syn i następca Saboktegina – Mahmud (999–1030), równie ortodoksyjny sunnita – odbudował mauzoleum w nowej, okazalszej formie, podobno pod wpływem wizji sennej, a syn Mahmuda, Mas'ud (1030–1042) dokonał jego rozbudowy. Z okresu ghaznawidzkiego pochodzi minaret przy jednej z bram tzw. Starego Dziedzińca, dziś znany jako Złoty Minaret, a także niewielki meczecik przylegający do Haramu od strony północnej, nazywany Masdżed-e Bālā-sar („Meczet u Wezgowia”). Pierwotnie nie miał on połączenia z budynkiem mauzoleum, drzwi między nimi przebito dopiero w XIX wieku⁶.

⁴ Zob. np. Abu Sa'id Gardizi, *Zeyn al-axbār*, red. A. Habibi, Tehrān 1347 (1968).

⁵ *Hodud al-ālam*, anonimowy perski tekst geograficzny z roku 982 n.e. podaje: „w Nuqan jest błogosławione miejsce spoczynku (*marqad-e mobārak*) Alego Rezy b. Musy, do którego ludzie odbywają pielgrzymki; tamże znajduje się grób Haruna al-Raszida” (*Hodud al-ālam men al-mašreq ela 'l-maqreb*, red. M. Sotude, Tehrān 1362 (1983), s. 90; zob. tłum. ang.: V. Minorsky, *Hudūd al-'Ālam. The Regions of the World*, London 1970, s. 103).

⁶ Wiadomości na temat historii i architektury haramu imama Rezy pochodzą z wielu źródeł, z których najważniejsze to: H. Allāhverdiyān Tusi, *Xorāsān. Negāreš*, („Chora-san.



U schyłku epoki seldżuckiej mauzoleum ucierpiało podczas najeżdzu Turków Oghuzów na Chorasan w 1153 roku. Zarządzający prowincją z ramienia sułtana Sandżara (1118–1158) Abu Taher Qomi naprawił zniszczenia i, sam lub na polecenie sułtana, ufundował nową, bardziej okazałą kopułę nad świętym grobem. Istniejące dziś pomieszczenie grobowe jest, jak się wydaje, wielokrotnie przerabianą i ozdabianą, tą właśnie ghaznawidzko-seldżucką budowlą, wzniesioną na resztkach murów grobowca Haruna. Był to kwadratowy budynek o wymiarach około 10×10 m, o jednym, nakrytym kopułą pomieszczeniu, pośrodku którego znajdował się grób Haruna, a nieco z boku – sarkofag imama. Zachowane na wewnętrznych ścianach budynku majolikowe, pięknie zdobione kafelki w formie gwiazd i ośmioboków zawierają napisy fundacyjne Seldżukidów: córki sułtana Mahmuda Seldżuka (1092–1094), Torkan Zomorrod-maleke, i Sandżara. Z czasów seldżuckich pochodzą też inne ozdobne inskrypcje i elementy dekoracyjne wnętrza.

Kolejnych zniszczeń maszhadzkiego sanktuarium dokonali Mongołowie, którzy najechali Chorasan w latach 20. XIII wieku, dokonując okrutnych spustoszeń. I znowu potomkowie niszczycieli, hulagidzcy il-chanowie: Ghazan (1295–1303) i Ojldżejtu (1303–1316), obaj już muzułmanie, odbudowali je, wznosząc nową kopułę. Gdy w roku 734 h. (1333) odwiedził Chorasan sławny podróżnik z Tangeru, Ibn Battuta, święty grób był już otoczony sporym miastem. Píše on:

Wyruszyliśmy następnie do miasta Tus, które jest jednym z największych i najpotężniejszych miast Chorasanu, a stąd do miasta Maszhad ar-Rida, również dużego miasta, pełnego drzew owocowych, strumieni i młynów. Wznosi się tu czcigodny grobowiec syna księcia wiernych Ali ibn Abu Taliba, uwiecznony wielką kopułą. Naprzeciw grobu imama znajduje się grobowiec kalifa Haruna ar-Raszyda, księcia wiernych. Na grobowcu jest rodzaj wzniesienia, na którym ustawia się świeczniki ze srebra⁷.

Opis”), Tehrān 2535 (1976), s. 25-51; A.H. Mawlawī, M.T. Mostafawī, E. Šakurzāda, „Āstān-e Qods-e Razawī”, *Encyclopaedia Iranica*, II, s. 826–837; A.U. Pope, *Persian Architecture*, New York 1965, s. 221–225.

⁷ Ibn Battuta, *Osobliwości miast i dziwy podróży*, tłum. T. Majda i H. Natorf, Warszawa 1962, s. 144 (uzupełnienie na podstawie: A.H. Mawlawī, M.T. Mostafawī, dz. cyt., s. 829).



W dalszym ciągu relacji, którego w polskim przekładzie brak, Ibn Battuta opisuje oba grobowce jako drewniane, wspomina złote zdobienia grobu imama, a także informuje, że szyiocy pielgrzymi, wchodząc do budynku, kopią z pogardą grób kalifa. Zgodnie z relacją Ibn Battuty, obok sanktuarium znajdował się meczet (zapewne wspomniany Bala-sar) i madrasa (szkoła teologiczna), niezidentyfikowana.

W ćwierć wieku po wizycie Ibn Battuty, w 1358 roku, Tus najechany został i spustoszony przez Timura Kulawego. Ocalała z pogromu ludność przeniosła się do pobliskiego Maszhadu, który w związku z tym znacznie się rozrósł. Gdy w XV wieku Chorasana znalazł się pod władzą herackiej gałęzi dynastii Timurydów, syn Tamerlana Szahroch (1405–1446) otoczył miasto murami, nastąpiła też znaczna rozbudowa i modernizacja mauzoleum. W czasach Timurydów w architekturze sakralnej pojawił się nowy styl, który od tamtego stania się charakterystyczny dla islamu irańskiego i centralno-azjatyckiego: duże, rozciągnięte wszerz budynki z ejwanami (portalami) o stalaktytowych sklepieniach, często ozdobione po obydwu stronach minaretami w formie stosunkowo masywnych wież zakończonych stalaktytowym zwieńczeniem; duże kopuły, gładkie lub żebrowane, wysokości 1/3 budynku, pokryte płytkami z majoliki – w kolorze turkusowym lub w wielobarwne wzory. Majolikowa mozaika pojawia się obficie w zdobieniu wewnętrznych i zewnętrznych ścian budynku. Oprócz koloru turkusowego częste są połączenia szafiru, żółci, czerni i bieli.

Timurydzka królowa Gouharszad, żona Szahrocha, ufundowała meczet w takim właśnie nowym stylu, z ejwanowym portalem i piękną, błękitną kopułą, sąsiadujący z mauzoleum od strony południowej. Darami Gouharszad są też obszerne hale kolumnowe, łączące komorę mauzoleum z meczetem: od południa Dār al-heffāz („Sala Recytatorów Koranu”), od zachodu Dār as-sejjāde („Sala Sejjedów” – potomków Proroka), od wschodu Touhid-chāne („Dom zjednoczenia [z Bogiem]”). Pewna starsza dama z otoczenia królowej Gouharszad była fundatorką wzniesionej w obrębie obejścia świątynnego madrasy, na jej cześć nazywanej Madrase-je Pirzan („Madrasa Staruski”). Z czasów Timurydów pochodzą też dwie inne madrasy w otoczeniu grobu imama Rezy: Madrase-je Bālā-sar, obok meczetu



o takiej nazwie, i Madrase-je Do dar („Madrasa o Dwóch Wejściach”). Również w tym okresie z północnej strony kompleksu świątynnego powstał tzw. Stary Dziedziniec (Sahn-e atiq), którego środkiem przepływał pierwotnie kanał – dar timurydzkiego wezyra i poety, Alego-Szira Nawaiego (dziś została tylko prostokątna sadzawka). Dziedziniec otoczyły z czasem dwie kolejne madrasy oraz budynek mieszczący pokoje dla pielgrzymów. Nad bramą wejściową dziedzińca znajduje się Naqqāre-chāne – kryty taras dla muzykantów.

Te powstające z biegiem czasu, połączone ze sobą przejściami i bramami budynki utworzyły zwarty, zawiły kompleks architektoniczny, który oplótł grobowiec imama. Dziś liczy on ponad trzydzieści budynków powstałych w ciągu ponad tysiąca lat.

Spektakularnych zmian dokonano za panowania Safawidów (początek XVI–początek XVIII w.). Ta turecka dynastia z azerbejdżańsko-osmańskiego pogranicza, wywodząca się od wodzów federacji plemiennej, będących równocześnie mistrzami bractwa mistycznego, na początku XVI wieku dokonała zjednoczenia pod swoją władzą i równoczesnej z nim szyityzacji ziem irańskich. Wyznanie dotychczas w Iranie mniejszościowe narzucone zostało sunnickiej większości terrorem i przemocą, w sposób nadzwyczaj skuteczny i trwały. Od czasów Safawidów islam szyicki stał się w Iranie nie tylko religią państwową i wyznaniem większościowym, ale też istotnym elementem irańskiej tożsamości narodowej. Pod panowaniem Safawidów rozwijały się różnorakie, oficjalne i ludowe, formy kultu imamów. Wzrósł znacznie prestiż lokalnych szyickich miejsc pielgrzymkowych, a szczególnie Maszhadu. Działo się tak między innymi dlatego, że zarówno Mekka, jak szyicke sanktuaria Iraku znajdowały się teraz w obrębie państwa osmańskiego, z którym Safawidzi prowadzili wojny, dostęp do nich był więc utrudniony. Drugi z szachów safawidzkich, Tahmasp I (1524–1576), dokonał w Maszhadzie licznych innowacji, m.in. nadbudowując nad starą kopułą mauzoleum nową, znacznie większą. Remontu Haramu, wraz z jego dalszą rozbudową, dokonał szach Abbas I Wielki (1581–1629), który do imama Rezy pielgrzymował ze stołecznego Isfahanu na piechotę i boso. To z jego rozkazu kopułę Tahmaspa i stary għaznawidzki minaret obłożono z zewnątrz złotymi płytkami. Inskrypcja biegnąca dookoła złotej



kopuły, wykonana przez jednego z najznamienitszych kaligrafów epoki, upamiętnia tę pielgrzymkę i upiększenia dokonane za sprawą szacha Abbasa. Ufundował on, między innymi, nową, misternie rzeźbioną, drewnianą skrzynię sarkofagu imama, której zachowane fragmenty znajdują się dziś w muzeum Astan-e qods. Także w czasach Abbasa sarkofag imama otoczono rodzajem ażurowej kraty (*zarib*), wykonanej z posrebrzanej stali. Po stronie północno-wschodniej mauzoleum wzniesiony został kolejny kryty kopułą osmiokątny budynek, nazywany Kopułą Allahwerdi-chana (Gombad-e Allāhwerdi-chān), od imienia fundatora, sławnego wodza z czasów Abbasa Wielkiego. Rów-

Od czasów szacha Abbasa zaczęto nadawać ludziom, którzy odbyli pielgrzymkę do Maszhadu, honorowy tytuł *maszhadī*.

nież na jego zlecenie powstała przylegająca do Kopuły hala zwana Dār az-zijāfe („Salą Bankietową”), ponieważ tutaj odbywały się przyjęcia dla duchowieństwa, notabli i wybranych przedstawicieli społeczności Maszhadu, w sztyckie dni żałobne i święta.

Od czasów szacha Abbasa zaczęto nadawać ludziom, którzy odbyli pielgrzymkę do Maszhadu, honorowy tytuł *maszhadī* (kolokwialnie *maszdi* lub *masz*), tak jak tych, którzy odbyli pielgrzymkę do Mekki (*hadżdż*) tytułuje się *hādżi*, a tych, co odwiedzili Karbalę – *karbalā’i*.

Przez krótki czas panowania Nader-szaha Afszara (1736–1747) i jego następców Maszhad był stolicą państwa – początkowo wielkiego, efemerycznego imperium, sięgającego od Anatolii i Mezopotamii po Indie, potem już tylko prowincjonalnego księstwka obejmującego część Chorasanu, które pod koniec XVIII wieku wchłonięte zostało przez rozrastające się państwo Kadżarów (1779–1925). Afszarskie półwiecze było okresem rozwoju Maszhadu jako centrum politycznego i gospodarczego, chociaż samo sanktuarium kilkakrotnie było w tym okresie najeżdżane i rabowane i przez hordy uzbeckie z północy, i przez walczących o władzę afszarskich książąt. Szachowie kadżarscy, którzy włączyli Chorasana w obręb swojego państwa pod koniec XVIII wieku, pozostawili w przybytku imama Rezy liczne ślady swojej pobożności. Chociaż Chorasana opornie podporządkowywał się Teheranowi, stał się drugą co do ważności, po Azerbejdżanie, prowincją kadżarskiego Iranu, tyleż ze względu na swoje strate-



giczne położenie, co na znajdujące się tu sanktuarium i związane z nim szkoły teologiczne. Panujący szachowie, następcy tronu i mężowie stanu odbywali za życia pielgrzymki do grobu imama Rezy, a po śmierci niektórzy z nich zostali tu pochowani. W Sali Recytatorów i Sali Sejjedów znajdują się między innymi groby zmarłego w 1833 roku następcy tronu Abbasa-mirzy, jego syna – namiestnika Chorasanu Hosam as-Saltane – oraz męża stanu z przełomu XIX i XX wieku, mirzy Hosejn-chana Sepahsalara.

Za panowania kadżarskich władców Fath Ali-szaha (1797–1834) i Mohammad-szaha (1834–1848) powstał Nowy Dziedziniec (Sahn-e nou) po wschodniej stronie kompleksu, paradna zaś złota brama w otaczającym go murze – za czasów Naserodin-szaha (1848–1896). Z XIX wieku pochodzą elementy wystroju wewnątrz charakterystyczne dla sanktuariów szyickich, takie jak wyłożenie stalaktytowych sklepień i górnych partii ścian lustrzaną mozaiką (*ājene-kāri*), kryształowe, ozdobne kandelabry (*czelczeraq*) oraz posadzki z gładkich, marmurowych płyt. Połączenie tych elementów składa się na niepowtarzalną atmosferę szyickich miejsc pielgrzymkowych.

Na ścianach świątynnych budynków widnieją liczne ozdobne inskrypcje kadżarskie, w tym całe poematy ku czci imama Rezy, między innymi wiersz wielkiego XIX-wiecznego poety Qa’aniego.

Szachowie kadżarscy, pielgrzymując do Maszhadu, umartwiali się i przybierali postawę pokornych sług, jak niegdyś Abbas Wielki. Założyciel dynastii, Aqa Mohammad-szah (1779–1797), znany z okrucieństwa połączonego z bigoterią, w roku 1796 wkroczył do miasta jako skromny pielgrzym i dopiero po odprawieniu modłów do imama Rezy kazał uwięzić i torturować niewidomego Szahrocha Afszara, by wydał mu miejsce ukrycia dynastycznych skarbów⁸. Naseroddin-szah w czasie jednego ze swoich pobytów w Maszhadzie na trzy dni zamienił się w szatniarza: odbierał od pielgrzymów buty przy wejściu, a następnie oddawał im je, powiązane w pary złotym sznurkiem. Pielgrzymujący władcy pozostawiali dary wotywne, które obejrzyć można w gablotach na ścianach komory grobowej i w muzeum. Oprócz koron, biżuterii, mieczów, pancerzy i innych części rynsztunku bojowego są

⁸ Por. S.P. Sykes, *A History of Persia*, II, London 1963, s. 293–294.



to na przykład złote zegarki – znak kadzarskiej modernizacji⁹.

Wiosną roku 1911, gdy w Maszhadzie, tak jak w wielu innych miastach Iranu, toczyły się walki między obrońcami konstytucji a zwolennikami zdetronizowanego Mohammad-Ali-szaha Kadzara (1907–1909) i gdy północna część Iranu okupowana była przez wojska rosyjskie, sanktuarium maszhadzkie ostrzelane zostało z dział i karabinów maszynowych przez oddziały rosyjskie stacjonujące w mieście. Kozacy wdarli się do Haramu, zabijając kilkadziesiąt osób. Uszkodzona została Złota Kopuła, a skarbiec świątynny – splądrowany. Dla wiernych równie wielkim nieszczęściem była profanacja świętego miejsca. Jeszcze w wiele lat po tym wydarzeniu jego datę według muzułmańskiego kalendarza księżycowego obchodzono w Maszhadzie jako dzień żałoby, a miejscowi kaznodzieje śpiewali ułożone z tej okazji lamenty¹⁰.

Obydwaj szachowie z dynastii pahlawijskiej, Reza-szah (1925–1941) i Mohamamd-Reza-szah (1941–1979), mimo całej swojej polityki sekularyzacyjnej, żywili głęboki kult imama Rezy, uważając go za swojego dynastycznego i osobistego patrona. Stąd odbywane przez nich pielgrzymki do Maszhadu i liczne inwestycje na rzecz Świętego Przybytku. W roku 1933 drewniana, safawidzka obudowa sarkofagu zastąpiona została nową, z żółtawego marmuru¹¹. Na przełomie lat 30. i 40. XX wieku kompleks świątynny wzbogacił się o nowe budynki – bibliotekę i muzeum. Biblioteka jest najstarszym w Iranie nieprzerwanie działającym księgozbiorem – dostępna jest uczonym i studentom od połowy XV wieku, chociaż najstarsze jej zabytki świadczą o tym, że zaczęła powstawać już w końcu wieku IX. Posiada ona imponujący zbiór blisko 30 tysięcy manuskryptów, w tym wielką kolekcję rękopiśmiennych wersji Koranu. Zbiory biblioteczne są stale powiększane drogą zakupów i donacji¹².

W roku 1934 nastąpił kolejny akt profanacji sanktuarium, tym razem przez wojska rządowe: w maszhadzkim Haramie schronił się,

⁹ Por. Q.H. Baqi'i, *Māzāre Mir Morād. Namā-i az Mašhad-e qadim* („Grób Mir Mora-da. Z życia dawnego Maszhadu”), Tehrān 1373 (1994), s. 11–12.

¹⁰ Por. S. P. Sykes, dz. cyt., s. 426, tamże zdjęcie uszkodzonej Złotej Kopuły oraz Q.H. Baqi'i, dz. cyt., s. 20–25.

¹¹ Por. Q.H. Baqi'i, dz. cyt., s. 136–137.

¹² Por. A.H. Mawlawi, M.T. Mostafawi, dz. cyt., s. 834; H. Allāhverdiyān Tusi, dz. cyt., s. 46–47.



wraz z rzeszą zwolenników, niejaki szejch Bahlul, kaznodzieja, który agitował przeciwko kinom, wyszynkowi alkoholu i nowym przepisom odzieżowym Rezy-szaha (europejskie garnitury i kapelusze obowiązkowe dla mężczyzn, zakaz zakrywania się w miejscach publicznych – dla kobiet). Nawoływał też do protestów przeciwko budowie mauzoleum poety Ferdousiego (ok. 934–1025) w Tusie, upatrując w nim świeckiej konkurencji dla imama Rezy. Także i tym razem wojsko pogwałciło nietykalność świętej przestrzeni, strzelając na terenie sanktuarium do ludzi i dokonując aresztowań¹³.

Pahlawi-syn i jego trzecia małżonka Farah okazali się darczyńcami równie hojnymi jak poprzednicy. Pozostały po nich w Maszhadzie ozdobne inskrypcje fundacyjne, złote i srebrne obicia drzwi, łączących ze sobą poszczególne budynki kompleksu świątynnego, i inne elementy wystroju wnętrza. W roku 1959 stara, stalowa krata otaczająca święty grób, zastąpiona została srebrną, misternie kutą i pozłacaną, a w 1963 kadzarski drewniany Naqqāre-chāne (galeria dla orkiestry) zastąpiony został nowym, ozdobnym, murowanym. W połowie lat 70. przeprowadzono w sanktuarium rozległe prace renowacyjno-konserwatorskie, przy okazji wyburzając część starej zabudowy miejskiej, bezpośrednio otaczającej kompleks świątynny.

Dalsza przebudowa i modernizacja otoczenia Haramu w celu przystosowania go do ruchu pielgrzymkowego na wielką skalę nastąpiła po rewolucji, na przełomie lat 80. i 90.

Rytuał pielgrzymkowy w Maszhadzie jest taki, jak w innych podobnych miejscach. Wchodząc do sanktuarium, pielgrzym powinien być w stanie czystości rytualnej. Oprócz sadzawek na dziedzińcach i rodzaju studzienki-kapliczki z wodą pitną, *saqā-chāne*, w obrębie kompleksu znajdują się umywalnie dla wiernych, by mogli na miejscu dokonywać ablucji. Kobieta nie może odbywać pielgrzymki w czasie menstruacji; obowiązuje ją zasłonięcie się czadorem – dużym kawałem materiału w kształcie pieroga, do owinięcia się w całości. Innowiercy wpuszczani są bardzo niechętnie¹⁴. Zostawiwszy buty w szatni przy wejściu, pielgrzymi, zbliżając się do grobu świętego,

¹³ Por. Q.H. Baqi'i, dz. cyt., s. 158–160.



przechodzą przez kolejne pomieszczenia, niekiedy dłużej zatrzymując się w nich na modlitwę lub aby wysłuchać recytatorów Koranu. We wnętrzach sanktuarium imama Rezy, podobnie jak w meczetach, na ziemi leżą dywany, na których pielgrzymi siedzą, modlą się i śpią (czasem nawet jedzą). Każde szyickie sanktuarium posiada swoje *zijārat-nāme* – książeczkę pielgrzymkową – tekst zawierający modlitwę do świętego, odmawianą podczas pielgrzymki (*zijārat*). Drukowane egzemplarze *zijārat-nāme* znajdują się w sanktuarium, pielgrzym może sam sobie przeczytać modlitwę lub wynająć lektora, który to robi dla niego. Według tradycji, autorem tekstu najwcześniejszego *zijārat-nāme* był znany szyicki teolog szejch Mofid (zm. 1022).

Kulminacyjnym punktem pielgrzymki jest okrażenie grobu świętego (*tawāf*), podobnie jak w Mekce okrażenie Ka'by. Odbywa się ono w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara, z przystankiem przy każdym rogu kraty otaczającej grób. W jego trakcie

**Wokół grobu imama
obnosi się obłożnie
chorych, z nadzieją na ich
cudowne uzdrowienie.**

wierni starają się przysunąć do kraty jak najbliższej, dotykają jej, całują, ocierają się o nią. Jeśli to możliwe, przesuwiają się wzdłuż kraty ruchem obrotowym, tak jakby toczyli się po niej, co zapewnia najściślejszy kontakt ze świętym.

Wokół grobu imama obnosi się obłożnie chorych, z nadzieją na ich cudowne uzdrowienie, a także umarłych na marach, przed odprawieniem zwłok na cmentarz. Po rewolucji z lat 1978–1979 nastąpił w wielu miejscach podział przestrzeni publicznej na sferę męską i żeńską. Dotyczy to także przestrzeni w wielkich szyickich sanktuariach, wokół świętych grobów. Dlatego dzisiaj nie można dokonać pełnego obejścia sarkofagu imama: dla osób każdej płci możliwa jest tylko połowa okrażenia.

Ponieważ pielgrzymki odbywane są na ogół w określonej intencji lub jako dziękczynienie za jakieś pomyślne wydarzenie życiowe,

¹⁴ F. Richards, który odwiedził Maszhad w roku 1930 pisze, że nawet chodzenie po części bazaru przylegającej do kompleksu świątynnego było wówczas dla niemuzułmani na niemożliwe. Według niego tylko czterem Europejczykom udało się wejść do mauzoleum – z narażeniem życia i w przebraniu; sam nie próbował (F. Richards, *A Persian Journey*, przekł. perski, *Safar-nāme-ye Fred Richards*, tłum. M. Sabā, Tehrān 1379/2000, s. 273).



pielgrzymi przez otwory w kracie otaczającej grób wrzucają do środka datki (w postaci gotówki), różnego rodzaju wota (biżuterię, przedmioty osobiste, odznaki itp.) i karteczki z wypisanymi intencjami (*nijjat*). Praktykowane jest też wiązanie na kracie szmatek wotywnych (*dachil*). Najczęściej pielgrzymuje się w intencji pomyślnego ożenku, urodzenia dziecka, uzdrowienia chorego, szczęśliwej podróży, udanej transakcji itp. W samym Maszhadzie, który jest miastem uniwersyteckim, w okresie zimowej i letniej sesji egzaminacyjnej dużą grupę pielgrzymów stanowią miejscowi studenci i uczniowie, nawet ci, którzy przez resztę roku nie są zbyt pobożni. Pielgrzymowanie w intencji wiąże się często ze ślubowaniem (*nazr*): jeżeli za sprawą świętego prośba się spełni, osoba prosząca przyrzeka ofiarę, najczęściej w formie posiłku czy poczęstunku obrzędowego, wydawanego jednorazowo lub przez dłuższy czas, w określonym terminie (np. w rocznicę pomyślnego wydarzenia, w dzień urodzin imama itp.), dla krewnych, znajomych, sąsiadów, a przede wszystkim dla ubogich. Posiłki takie urządzone mogą być we własnym domu lub w miejscu publicznym, czasem poczęstunek rozdawany bywa pielgrzymom na terenie sanktuarium.

Z pielgrzymką wiążą się liczne obyczaje i rytuały. Zwyczajem zapożyczonym zapewne z pielgrzymek do Mekki było *czāwosz-chāni* – śpiewanie specjalnych tekstów ku czci świętego w czasie drogi, a szczególnie z chwilą zbliżania się do świętego grobu. Specjalizowali się w tym przewodnicy karawan (*czāwosz*). Kiedy pielgrzymom ukazywały się z oddali złote kopuły mauzoleum imama Rezy, przewodnik karawany wznosił okrzyk powitalny, będący rodzajem hymnu ku czci świętego¹⁵. Dziś jeszcze można go usłyszeć w pociągach i autobusach dojeżdżających do Maszhadu o świcie, po kilkunastogodzinnej podróży z Teheranu czy innych odległych miast.

Innym zwyczajem było podwożenie lub przenoszenie kamieni: wierzono, że kamienie leżące przy drogach prowadzących do Maszhadu także dążą do świętego grobu, lecz poruszają się bardzo powoli. Dlatego pobożni pielgrzymi, zbliżając się do Maszhadu, brali przydrożne kamienie i pomagali im przybliżyć się do celu pielgrzymki.

¹⁵ Por. G.-H. Yusofi, „Čāvoš”, *Encyclopaedia Iranica*, V, s. 101–102.



Ci, którzy znaleźli kamienie blisko bram miasta, wnosili je do środka. Dźwiganie kamieni było czynem miłosiernym, a równocześnie rodzajem pielgrzymkowego umartwienia. Obsługa Haramu codziennie rano uprzątała ze świątynnych dziedzińców kamienie, które, jak wierzono, w ciągu nocy dopełzły tam o własnych siłach.

Jeszcze w początkach XX wieku podróż z Teheranu do Maszhadu, oddalonego o prawie tysiąc kilometrów, trwała co najmniej dwadzieścia dni. W najdawniejszych czasach pielgrzymowano pieszo, wierzchem lub w lektykach (*kadžāwe*, *tacht-e rawān*), pod koniec XIX wieku na trasach pielgrzymkowych pojawiły się pojazdy kołowe – bryczki (*kolaske*) i dylizansy (*delidžān*), a w latach 20. XX wieku – ciężarówki służące do transportu pasażerów. Podróż z Teheranu skróciła się do 4–5 dni. Maszhadzkie karawanseraje stopniowo zaczęły przekształcać się w garaże, potem w dworce autobusowe. Kolej dotarła do Maszhadu dopiero w latach 50. XX wieku, za to od końca lat 20-tych istniało połączenie lotnicze z Teheranem.

Dookoła maszhadzkiego sanktuarium zawsze grzebano umarłych, podobnie jak w Mekce i w irackich *atabāt*. Wierzono, że osoby pochowane w pobliżu imama unikną straszliwego przesłuchania, jakiemu poddają zmarłego anioły śmierci. Ciało umarłych wożono więc do Maszhadu z najodleglejszych stron, owinięte w całuny i przytrzymane do boków koni i osłów. Najznaczniejsze osoby chowano wewnątrz budynków świątynnych. Istniał też zwyczaj, że pobożne, starsze osoby przenosiły się u schyłku życia do Maszhadu, by jako sąsiedzi (*modżawer*) świętego grobu, oddając się pobożnym praktykom, oczekiwać śmierci. Łączyło się to często z zapisami testamentowymi na rzecz sanktuarium. Astan-e qods posiadał specjalne mieszkania i udogodnienia dla takich osób.

Maszhadzki Haram jest punktem docelowym wielkich procesji żałobnych upamiętniających męczeństwo szyickich bohaterów pod Karbalą w 10 dniu moharrama 680 roku. W rocznicę tego wydarzenia (*āszurā*), obchodzoną według kalendarza księżycowego, w całym świecie szyickim odbywają się wielkie procesje biczowników, misteria pasyjne (*ta'zije*) i nabożeństwa żałobne (*rouze-chāni*). W Maszhadzie zorganizowane grupy żałobników (*hej'at*), nie tylko z Chorasanu, ale z całego kraju, z żałobnymi emblematami i rekwizytami,



biczując się do krwi i śpiewając pieśni pasyjne, ulicami prowadzącymi do Haramu posuwają się w jego stronę, by spotkać się na jego dziedzińcu, gdzie odbywają się centralne uroczystości.

Jednym ze starych zwyczajów wywodzących się z ceremoniału dworskiego i wojskowego jest *naqqāre-zani*: granie o określonych porach dnia swego rodzaju hejnału ze specjalnie do tego przeznaczonej galerii na dachu jednej z bram świątynnych, przez orkiestrę złożoną z trąb (*karnā*) i kotłów (*tabl*). Tradycyjnie hejnał grano dwa razy dziennie, przed wschodem i zachodem słońca, ogłaszając tym samym otwieranie i zamykanie bram miejskich. W czasie postnego miesiąca ramazanu ogłaszano graniem wieczorne przerwanie postu (*eftār*) oraz jego poranne rozpoczęcie, a w żałobnym moharramie *naqqāre-chāne* milkł na cały miesiąc. Specjalne melodie powitalne grano z okazji wizyt ważnych gości. Funkcja członka orkiestry (*naqqāreczi*) przechodziła w kilku maszhadzkich rodzinach z ojca na syna¹⁶.

Podobnie jak inne miejsca święte i magiczne w Iranie, mauzoleum imama Rezy służyło tradycyjnie jako *bast* – schronienie dla osób ściganych. Specjalnie wydzielone i otoczone murem fragmenty dziedzińca przy głównych bramach sanktuarium były miejscem, gdzie osoba ścigana przez prawo lub przez wrogów stawała się nietykalna. Podobną moc nadawania nietykalności miał łańcuch przegradzający w połowie jedną z uliczek krytego bazaru, prowadzącą do bram Haramu¹⁷. Sanktuarium służyło jako schronienie osobom ściganym z powodów politycznych i religijnych, niekiedy przestępcom, a najczęściej dłużnikom nękanym przez wierzycieli¹⁸. Począwszy od końca XIX wieku upowszechnił się zwyczaj wykorzystywania bastu jako broni politycznej – w miejscach „nietykalnych” odbywały się strajki okupacyjne. Jak widzieliśmy, w takich sytuacjach zdarzały się wypadki pogwałcenia bastu i profanacji miejsca świętego.

Astān-e qods-e razawi był i jest instytucją potężną i bardzo bogatą. Jego majątek pochodzi z kilku źródeł: darów dla sanktuarium

¹⁶ Por. S.A.A. Šari'atzāde, „Naqqāre-xāne-ye Āstān-e Qods-e Razavi”, *Honar-o mar-dom* IV/165–166, 2535 (1976), s. 83–88.

¹⁷ Por. F. Richards, dz. cyt. s. 280–281.

¹⁸ Por. J. Calmard, „Bast”, *Encyclopaedia Iranica*, IV, s. 856–858 oraz H. Allāhverdiyān Tusi, dz. cyt., s. 44, i H.Q. Baqi'i, dz. cyt., s. 57–60.



w formie gotówki, biżuterii i innych cennych przedmiotów (manuskryptów, dzieł sztuki, antyków, tkanin), opłat cmentarnych (szczególnie od grobów znajdujących się wewnątrz budynków sanktuarium), a przede wszystkim z zapisów testamentowych na jego rzecz, czynionych przez wieki przez pobożnych wyznawców – od członków rodzin panujących po prostych ludzi. Dzięki temu Astan-e qods dysponuje ogromnym zasobem ziem uprawnych, parcel i nieruchomości mających status *waqfu* (jest to majątek należący do osób duchownych lub instytucji religijnych, pochodzący z darowizn i testamentów). Najwcześniejsze poświadczone donacje w postaci dóbr ziemskich dla sanktuarium imama Rezy pochodzą z początków XI wieku. Obecnie Święty Przybytek jest najbogatszą w Iranie fundacją prywatną. Posiada pięćset wsi i majątków ziemskich (głównie w Chorasanie, ale także w innych, odległych punktach Iranu), a ponadto jest właścicielem miejskich działek budowlanych, całych bazarów i poszczególnych sklepów i lokali użytkowych, łaźni, karawanserajów, warsztatów rzemieślniczych itp. w Maszhadzie i kilku innych miastach. Ma udziały w choraszańskich cukrowniach, przędzalni, fabryce konserw, chłodni, nowoczesnej piekarni zmechanizowanej itp. Część nowych posiadłości została przez Astan-e qods nabyta drogą kupna lub wymiany.

Niektóre z zapisów testamentowych wymieniały cel, na który fundusz miał być przeznaczony. Często był to cel charytatywny lub komunalny: wsparcie dla ubogich, jedzenie lub ciepła odzież dla pielgrzymów, posiłki ofiarne w szyckie święta, utrzymanie szpitala, cmentarza, szkół teologicznych czy biblioteki, należących do Świętego Przybytku, utrzymanie kanału lub zbiornika z wodą. Były darowizny przeznaczone na stypendia dla ubogich studentów teologii, na utrzymanie osieroconych dzieci i opłacanie im mamek. Niektóre donacje przeznaczone były bezpośrednio na utrzymanie świątyni: jej oświetlenie, remonty, środki czystości, zakup dywanów czy innych elementów wystroju, pensje pracowników. Po rewolucji z lat 1978–1979 z zapisów na rzecz Świętego Przybytku i jego własnych dochodów finansowany jest też Uniwersytet Islamski (powstał w roku 1979)¹⁹, Instytut Badawczy Astan-e qods (jego podstawowym celem są badania manuskryptów należących do biblioteki sanktuarium, ale trudni się on także

¹⁹ Por. A.H. Mawlawī, M.T. Mostafawī, dz. cyt., s. 835–836.



szeroko rozumianą działalnością wydawniczą, ma dział translatorski, plastyczny, dział wydawnictw edukacyjnych, a nawet literatury dziecięcej), organizuje pomoc inwalidom i rodzinom „męczenników” wojny irackiej oraz doroczne widowiska *ta'zije* (szyckie misteria pasyjne).

Zarządca (*motawalli*) Astan-e qods jest postacią bardzo wpływową – co najmniej równie potężną jak *ostāndār* (gubernator) Chorasanu. Zgodnie z tradycją *motawalli* maszhadzkiego sanktuarium wyznaczany był bezpośrednio przez szacha. Jego podstawowym obowiązkiem było czuwanie nad realizacją zapisów testamentowych i całością spraw majątkowych sanktuarium. W czasach safawidzkich ten majątek zaczął rosnąć lawinowo, dlatego do zarządzania nim potrzebnych było dwóch zarządców, a w czasach Kadzarów już całe kolegium, na którego czele stał przełożony, z turecka zwany *motawalli-bāshi*. Członkami tego zarządu mianowani byli przeważnie naqibowie – przedstawiciele rodów sejjedów (potomków imamów) – z Chorasanu, a czasem też z innych prowincji. W czasach drugiej monarchii pahlawijskiej głównym motawallim sanktuarium imama Rezy mianował się sam szach Mohammad Reza; od rewolucji funkcję tę pełni wysoki rangą duchowny.

Astan-e qods zatrudniał zawsze i zatrudnia rzeszę pracowników: duchownych pełniących funkcję recytatorów Koranu (*qāri*), kaznodziejów wyspecjalizowanych w kazaniach i śpiewach pasyjnych ku czci imamów (*rouze-chān*), wykładowców szkół teologicznych; liczną administrację, personel świecki złożony z licznych kategorii służby świątynnej – sprzątaczy (*chādem*), woźnych (*farrāsz*), odźwiernych (*darbān*), szatniarzy pilnujących butów (*kafszdār*), latarników (*czeraqcz*) dbających o oświetlenie sanktuarium, muzykantów (*naqqāreczi*). Święty przybytek miewał też, podobnie jak dwory królewskie i prowincjonalne, swoich etatowych poetów tworzących wiersze religijne. Przewodził im poeta laureat noszący tytuł „króla poetów” (*malek asz-szo'ārā*). Oprócz etatowych pracowników, pobierających wynagrodzenie w gotowce lub naturze, Astan-e qods ma też pracowników honorowych, którzy pełnią swoje funkcje ochotniczo, a jedyną ich nagrodą na tym świecie jest przywilej pochówku w obrębie Świętego Przybytku.

Można jednak powiedzieć, że z imama Rezy żyje całe miasto. Miejscowy handel nastawiony jest na pielgrzymów i turystów, oferując im



dewocjonalia i pamiątki (w tym biżuterię ze sławnych niszapurskich turkusów), prywatni właściciele wynajmują przyjezdnym pokoje lub całe domy, a od czasów safawidzkich poświadczono jest istnienie „biur podróży” organizujących transport karawanowy, przewodnictwo, zakwaterowanie i zaopatrzenie grup pielgrzymkowych. Obiegowy stereotyp charakteryzujący maszhadczyków jako pazernych na pieniądze hipokrytów, sądząc z literatury, musiał być dobrze ugruntowany już na początku XIX wieku: James Morier w swoich *Przygodach Chadzi-Baby* z 1824 roku malowniczo opisuje różne typy oszustów, wyrwigrószy, żebraków, rzekomych derwiszów i cudotwórców żerujących na naiwności pielgrzymów²⁰. Zeyn al-Abedin Maraǧe’i, w swojej powieści satyrycznej z końca XIX wieku, pisze o korupcji administratorów Świętego Przybytku i przywłaszczaniu sobie przez nich środków przeznaczonych na cele charytatywne, a także o kwitującym wokół sanktuarium procederze, który można określić jako przyświątynną prostytucję: korzystając z tego, że szyicki islam dopuszcza kontrakty małżeńskie ograniczone czasowo (*mot’e, siǧe*), niektórzy mułlowie stręczą pielgrzymom żony na dni lub godziny, udzielając dopuszczalnych z punktu widzenia religii ślubów. Po rewolucji z lat 1978–1979 ta forma małżeństwa znów stała się w Iranie legalna i, chociaż nie cieszy się wysokim prestiżem społecznym, w miejscach pielgrzymkowych uprawiana jest, jak się wydaje, nagminnie, szczególnie przez samotne kobiety bez środków do życia. W Maszhadzie miejscem, gdzie można znaleźć chętne do takich kontraktów, jest zgodnie z powszechnym przekonaniem meczet Gouharszad²¹.

Pod względem struktury przestrzennej Maszhad jest typowym przykładem miasta, które rozwinęło się wokół miejsca kultu i nastawione było od początku na jego obsługę. Sanktuarium znajduje się w samym centrum miasta, którego główne osie komunikacyjne tu się przecinają. Do połowy lat 70. XX wieku kompleks świątynny opleciony było ciasno zabudowaniami krytego bazaru, wraz ze wszyst-

²⁰ Por. J.J. Morier, *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, London–Toronto 1922 (polski przekład: *Przygody Chadzi-Baby*, tłum. M. Birnbaum, Warszawa 1938).

²¹ Por. Z.A. Maraǧe’i, *Siyāhat-nāme-ye Ebrāhim-beyg* („Dziennik podróży Ebrahim-bega”), Tehrān 1362 (1983), s. 64; o szyickich małżeństwach czasowych w Maszhadzie w latach 70. XX w. zob.: Sh. Haeri, *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi’i Iran*, Syracuse, N. York 1989, s. 78–79, 158–159.



kimi wbudowanymi w niego instytucjami tradycyjnego miasta mużułmańskiego, takimi jak madrasy, karawanseraje i hoteliki dla pielgrzymów, herbaciarnie (zwane kawiarniami, *qahwe-chāne*), restauracyjki, łaźnie itp., Mohammad Reza-szah Pahlawi kazał stary bazar wyburzyć, zostawiając wokół kompleksu świątynnego przestronny, pusty plac. W latach poprzedzających rewolucję Astan-e qods tkwił jak samotna wyspa pośrodku pustego, błotnistej koliska wyburzonej starej dzielnicy. Gęsta zabudowa resztek starego miasta oddzielona została od tego placu wysokim murem z pozostawionymi wlotami ulic. Nowy bazar, piętrowy i trójnawowy, ciągnący się w linii prostej przez blisko kilometr, wybudowany został po południowej stronie Haramu, w znacznej od niego odległości. Przed wybuchem rewolucji nie był jeszcze w pełni zagospodarowany, istniejące sklepy oferowały towary luksusowe, złoto, biżuterię, kosmetyki i pamiątki. W latach 80. w pomieszczeniach nowego bazaru koczowali uchodźcy z odległej wojny irackiej. Przestrzeń po wyburzonym starym bazarze z kolei zapełnili swoimi prowizorycznymi kramami i sklepikami uchodźcy afgańscy, tworząc tzw. Bazar Kandaharski (*Bāzār-e Qandahārihā*).

Dziś Maszhad jest około dwumilionowym miastem, modernizującym się coraz szybciej. Tradycyjne maszhadzkie rodziny przenoszą się do luksusowych podmiejskich dzielnic, zostawiając swoje stare, niekiedy piękne, lecz zdewastowane domy w starym centrum na pastwę krótkotrwałych lokatorów-pielgrzymów. Mnożące się okołoświątynne instytucje wyprowadzają się na obrzeża miasta, do reprezentacyjnych, nowoczesnych siedzib. Według statystyk liczba pielgrzymów odwiedzających corocznie grób imama Rezy równa się liczbie mieszkańców miasta. Nowoczesny Maszhad ma lotnisko, szybki pociąg do Teheranu, elegancki terminal autobusowy, reprezentacyjne hotele. Przemysł pielgrzymkowy modernizuje się i kwitnie.

ANNA KRASNOWOLSKA, iranistka, kierownik Zakładu Iranistyki w Instytucie Filologii Orientalnej UJ.



Piotr Kłodkowski

Waranasi – między śmiercią a oświeceniem

Tradycja hinduizmu zakłada, że każde z centrów pielgrzymkowych zawiera w sobie drobinę świętości Waranasi, samo zaś święte miasto skupia w sobie odbłask świętości innych miejsc. Nie jest więc tak, że Waranasi znajduje się na szczycie hierarchii wszystkich pielgrzymek; jest raczej obdarzone niezwykłą mocą płynącą z każdego punktu hierofanii w całych Indiach.

W Waranasi, znanym też jako Benares albo Kaśi, znajduje się niezwykła świątynia. Otwarta jest dla wyznawców każdej religii: dla hindusów i muzułmanów, dla sikhów i buddystów, dla zoroastrian i dżinistów. W środku, zamiast niezliczonych postaci bóstw, znajduje się ogromna mapa Indii wykonana z marmuru. Aby zobaczyć ją we właściwej perspektywie, należy wspiąć się schodami na balustradę okalającą całość budynku. Dopiero z tej wysokości można ocenić specyfikę całej świątyni, która nazywa się Bharat-Mata, Matka-Indie.

Została wybudowana po II wojnie światowej i w zamierzeniu twórców miała stać się symbolem jedności nowego kraju; kraju wolnego, co prawda, od zwierzchności Brytanii, ale krwawo doświadczonego podziałem, którego widocznym skutkiem politycznym był



muzułmański Pakistan, sąsiadujący z Republiką Indii na wschodzie i na zachodzie. Bharat-Mata miała być nieustanną lekcją historii dla mieszkańców, dając poczucie narodowej tożsamości, i to niezależnie od wyznania Hindusa, jego pochodzenia etnicznego, języka, którym włada, czy grupy społecznej, z której się wywodzi. Miała zostać świecką świątynią, sakralizującą odrodzoną ojczyznę, która stanowiłaby wspólny dom w świadomości każdego członka narodu indyjskiego.

Jednak, zdaniem wielu pielgrzymów przybywających do Waranasi, marmurowa mapa w świątyni wyraża coś więcej. Jest obrazem pielgrzymich szlaków, które od tysięcy lat oplatają cały subkontynent, tworząc specyficzną sieć wędrownej pobożności. Na szlaku znajdują się święte miasta, przy czym o niektórych z nich pisma kanoniczne hinduizmu wspominały już ponad dwa tysiące lat temu. W części północnej, na obszarze Kaszmiru, jest Amarnath, nieco niżej, na południe od pasma Himalajów, są Kedarnath i Badrinath, a następnie Hardwar, leżący w górnym biegu Gangesu. Patrząc w kierunku Niziny Hindustańskiej, dostrzeżemy z kolei Gaję i Ajodhję, a następnie, położone już w Bengalu, Waidjanath i Kalighat. Na wybrzeżu Zatoki Bengalskiej, w stanie Orissa, są Bhubaneśwar i Dżagannath–Puri, a w głębi subkontynentu, na południowym wschodzie, znajdują się Tirupati, Kanći, Maduraj i Rameśwaram. Wreszcie na samym przylądku Komoryn jest Kanja Kumari, skąd widać już Ceylon, zwany dzisiaj Sri Lanką. Ale to i tak nie wszystko. Bo są przecież jeszcze Pandharpur w centrum kraju, Nasik w stanie Maharasztra, Omkara nad rzeką Narmadą czy Dwaraka w Gudżeracie.

Szczelina Boga

Każde z centrów pielgrzymkowych ma swoją mityczną historię, każde jest opisywane jako *tirtha*, miejsce „brodu”, czyli bezpieczne przejście przez rzekę interpretowaną jako otaczający nas świat. Innymi słowy: *tirtha* to obszar hierofanii, gdzie Absolut zstępuje na ziemię, objawiając się w materialnej postaci. Może to być bóg Sziwa, który ukazuje się wiernym jako *lingam* z lodu bądź ognia, czyli sym-



bolizujący moc *phallus*, albo bogini Durga pokonująca okrutnego demona Mahiszę, czy też Rama, boska inkarnacja i bohater eposu *Ra-*

**Bóg przekazuje swą moc
poprzez szczeliny naszej
egzystencji.**

majana, który przemierza całe Indie z misją uratowania swojej małżonki Sity. Oczywiście mityczna opowieść jest jedynie płaszczem okrywającym metafizyczne przesłanie: Bóg prze-

kazuje swą moc poprzez szczeliny naszej egzystencji; szczeliny przybierające kształt opowieści i umieszczone w konkretnych punktach geograficznych.

Widziany na marmurowej mapie subkontynent, który w przeszłości rzadko występował we współczesnym kształcie politycznym, staje się zatem przykładem sakralnej geografii, a jego kulturową jedność tworzą od ponad tysiąca lat miliony pielgrzymów wędrujących z jednej świątyni do drugiej. Życie wędrowca, pragnącego doświadczyć obecności i mocy Absolutu, nabiera szczególnego sensu podkreślanego od dawna słowami mistrzów hinduizmu. W księdze *Ajta-reja Brahmana*, należącej do literatury objawionej, bóg Indra, opiekun wędrowców, tak zwraca się do ucznia o imieniu Rohita:

Zaprawdę nie jest obdarzony szczęściem ten, kto nie w podróży, Rohito! Tak właśnie słyszeliśmy. Żyjąc wśród innych, nawet najlepszy z ludzi staje się grzesznikiem... Dlatego też, powiadam, ruszaj w drogę!

Stopy wędrowca są jak kwiecie, jego dusza rozwija się i wydaje owoc, zaś wszystkie jego grzechy zmażane są dzięki utrudzeniu w wędrówce. Dlatego też, powiadam, ruszaj w drogę!

Fortuna tego, kto spoczywa w jednym miejscu, także spoczywa; podnosi się, kiedy on się podnosi; zapada w sen, kiedy on zasypia (...). Dlatego też, powiadam, ruszaj w drogę!

Nieustanna pielgrzymka ma swoją religijną sankcję w strukturze egzystencji pobożnego hindusa. W ostatnim stadium swojego życia, kiedy to „ujrzy już swoimi oczyma dzieci swoich dzieci”, powinien opuścić dom i udać się do pustelni. Tam, jako *wanaprastha*, ma za zadanie medytację i ofiarę. Nadchodzi jednak czas, gdy czuje, że zbliża się nieuchronnie moment przejścia na drugą stronę. Zrywa zatem więzy łączące go ze światem i staje się *sannjasin*, swobodnym wędrowcem, który „prawdziwy dialog prowadzi jedynie z Bogiem i tylko na Niego czeka w swojej duszy”. Jest pielgrzymem, dającym świa-



dectwo, i nauczycielem, który wskazuje drogę. Znajduje się na granicy dwóch światów, świadomy chwili swojego odejścia. Ostatnie dni powinien spędzić w miejscu nasyconym świętością, a więc tam, gdzie śmierć jest tylko przystankiem w kole reinkarnacji albo też ostatnim punktem żywota przed całkowitym zbawieniem. W Waranasi, nad świętym Gangesem.

Metafizyczny ekwiwalent

Tradycja hinduizmu zakłada, że każde z centrów pielgrzymkowych zawiera w sobie drobinę świętości Waranasi, samo zaś święte miasto skupia w sobie odblask świętości innych miejsc. Nie jest więc tak, że Waranasi znajduje się na szczycie hierarchii wszystkich pielgrzymek; jest raczej obdarzone niezwykłą mocą płynącą z każdego punktu hierofanii w całych Indiach. Koncepcja równoważności, czy raczej: metafizycznej tożsamości części i całości, jest istotną cechą filozofii hinduizmu. Powiada się, że wszystkie cztery Wedy, czyli święte księgi hinduizmu, mogą zostać przedstawione w jednej potężnej mantrze, czyli formule modlitwowej. Podobna identyfikacja występuje w wypadku wszechświata, który ma swój metafizyczny ekwiwalent w „świętym kole” kosmicznej mapy zwanej mandalą. Owo kosmiczne koło występuje również na obszarze Waranasi i nosi nazwę Trasa Pańćakrośi. Faktycznie otacza całe miasto i stanowi centralny szlak pielgrzymi, którego przejście zajmuje pięć dni. Każdy z pielgrzymów powinien wówczas odwiedzić sto osiem świątyń, co równoważne jest pielgrzymce wokół całego wszechświata.

Rzecz jasna, zgodnie z zasadą metafizycznej tożsamości również i sama pielgrzymka ma swój ekwiwalent, czyli świątynię Pańćakrośi zlokalizowaną w centrum miasta. Słowem: wizyta w świątyni tożsama jest z pielgrzymką do stu ośmiu świątyń, ta zaś równoważna jest okrążeniu całego uniwersum. Niektórzy mędrcy hinduizmu posuwają się jeszcze dalej, dość logicznie argumentując, że i świątynia ma swój metafizyczny odpowiednik, który umieszczony jest w sercu pobożnego człowieka. Tak więc ostatecznie duchowa pielgrzymka tożsama jest z metafizycznym przejściem wokół wszechświata.



Tego typu argumentacja ma swoje odbicie w zasadniczym przesłaniu mistycznych tekstów hinduizmu – *Upaniszadów*, gdzie pojawia się równanie: Atman, czyli najgłębsza cząstka człowieka, tożsamy jest z Brahmanem, podstawą całego istnienia. Fizyczne pielgrzymowanie ma zatem właściwy sens (co nieobce jest i innym religiom), jeżeli towarzyszy mu pielgrzymka duchowa, intensywnie odbywana poprzez Atmana. Oczywiście, zewnętrzny aspekt wędrówki ma w takim razie przede wszystkim wymiar psychologiczny, bo dzięki wizualizacji poszczególnych etapów tożsamości pielgrzym odkrywa prawdę w samym rdzeniu swojej jaźni. Wędrując do Waranasi, odwiedzając kolejne świątynie, zanurzając się w falach Gangesu, dociera stopniowo do świata *sacrum*, istniejącego na dwóch poziomach – zarówno tego, który postrzega okiem zewnętrznym, jak i tego, który powinien dostrzec okiem wewnętrznym, duchowym.

Pielgrzymka jako *theatrum* egzystencji

To, co materialne, jest jednakże fundamentem przebudzenia duchowego. Nie każdy spośród śmiertelników ma w sobie dość metafizycznej siły, aby samemu dokonać pielgrzymki we własnym sercu. Cały skomplikowany rytuał towarzyszący pielgrzymce stanowi swego rodzaju religijną kotwicę, która utrzymuje człowieka w duchowej dyscyplinie. Co więcej: swoiste natężenie świętości w Waranasi, jakby skupienie mocy każdej *tirthy* w Indiach, pozwala na bardziej intensywne przeżycie metafizycznej tożsamości lub – prościej – doświadczenie Boga w sobie.

Widzialne Waranasi musiało być zatem, i to niemal od zawsze, miejscem, gdzie wszystko jest bardziej wyraziste, potężniejsze w swym kształcie i formie, mocniej działające na zmysły i silniej pobudzające do działania. Stąd też nieskończona liczba świątyń, większych i mniejszych, z tysiącami lub dziesiątkami tysięcy wizerunków bóstw obecnych w każdym zakątku miasta, przyciągająca wzrok jaskrawość kolorów nałożonych na to, co święte, i na to, co komercyjne (choć jedno z drugim ciągle się miesza), wielka liczba kapłanów i oficjantów, spośród których każdy specjalizuje się w określonych rytuałach (jest więc *panda*, *karmakandi*, *ghati*, *pudżari* i *mahapatra*), wreszcie



nieustanny (bodaj od kilku tysięcy lat) proces spalania zwłok na ghatach Manikarnika i Hariścandra przy brzegu Gangesu.

Uświęcona tradycją kremacja jest symbolem innego jeszcze fenomenu, mianowicie harmonii sprzeczności, brutalnie widocznej właśnie w Waranasi. Zwykle bowiem stosy ofiarne, jako nieczyste, znajdują na obrzeżach ludzkich osiedli, ale tutaj umieszczono je nad brzegiem świętej rzeki, która ma moc oczyszczania. Śmierć istnieje zatem obok, a może raczej w samym centrum oczyszczającej świętości Gangesu, co ma wymiar jak najbardziej materialny: pielgrzym zanurzający się w wodzie styka się bezpośrednio z prochem zmarłego unoszącym się na falach i nierzadko dostrzega płynące obok fragmenty niedopalonych zwłok. Pielgrzymka staje się prawdziwym doświadczeniem egzystencjalnym, niemal doskonałym przedstawieniem religijnego *theatrum*, w którym metafizyczne przesłanie o zbawieniu łączy się z naocznym ukazaniem istoty ludzkiej kondycji. To, naturalnie, materiał do refleksji, a nierzadko do poważniejszej zadumy, oraz nauka pokory. I to nie tylko dla samych wyznawców hinduizmu, lecz także i dla tych, którzy przybywali do Waranasi z odległych kontynentów i z zupełnie odmiennych cywilizacji.

Uświęcona tradycją kremacja jest symbolem innego jeszcze fenomenu, mianowicie harmonii sprzeczności.

W zwierciadle Zachodu

Podróżników z Europy, którzy tutaj dotarli, wiele zdumiewało, jeszcze więcej gorszyło i szokowało, ale chyba najwięcej – fascynowało. Nie wszystko, co widzieli na własne oczy, było zrozumiałe, lecz niemal wszystko skłaniało do myślenia. Rytuał, zwyczaj oraz sama atmosfera miejsca nie zmieniały się od setek lat, tak więc zapis postrzeżanego i utrwalonego w pamięci obrazu nie był jedynie świadectwem minionej epoki, lecz czymś, co nadal istniało, czego można było dotknąć, poczuć węchem, usłyszeć. Pierwsze listy i raporty Europejczyków, którzy dotarli do Waranasi, jak chociażby Ralph Fitch w XVI wieku czy Jean-Baptiste Tavernier sto lat później, są czymś na kształt czystego i rzetelnego sprawozdania – owszem: pełnego



zdumienia, a czasem i niedowierzania, ale dotyczącego głównie, by tak rzec, zewnętrznej powłoki zjawisk, których byli świadkami. Nie wszystko było oczywiste, sam szczegółowy opis musiał zatem wystarczyć za pożywkę dla wyobraźni i materiał do rozważań nad bliżej nieznaną filozofią Wschodu. Dopiero później, w XIX wieku, pojawia się rosnąca z dekady na dekadę grupa podróżników, uzbrojona w większą lub mniejszą wiedzę o Indiach. W Europie drukuje się kolejne przekłady świętych ksiąg hinduizmu, tworzy się katedry filozofii indyjskiej na uniwersytetach, poeci i pisarze zaczynają się inspirować literaturą pisaną w sanskrycie czy w językach nowożytnych subkontynentu. Kształtuje się, na razie w wąskich kręgach, mit „tajemnicy Orientu”, Waranasi zaś stanowi jeden z najbardziej intrygujących punktów sakralnej geografii, tym razem w oczach ludzi Zachodu. Oczywiście, fascynacja miesza się nierzadko z potępieniem, a nawet obrzydzeniem, bo praktyki religijne nad świętym Gangesem, nawet jeżeli już lepiej zrozumiałe, niekoniecznie wzbudzają akceptację przybyszów, którzy żyją przecież w cywilizacji nowoczesnej, o nieustannym postępie, i pragną nieść światło nowoczesności na inne kontynenty.

Wśród garstki europejskich przybyszów zdarzają się i pielgrzymi. Może nie tyle potencjalni wyznawcy bądź miłośnicy hinduizmu, ile „poszukiwacze uniwersalnej mądrości”. Czyli ci, którzy pragną ją dostrzec bądź doświadczyć czegoś nowego i dla których mit „tajemnicy Orientu” nie stanowi jedynie pustej frazy albo – jak współcześnie – marketingowego zabiegu promującego egzotykę w stylu *light*. Oczywiście pokusa zafałszowania czy podkoloryzowania napotkanej rzeczywistości była zawsze ogromna, niemniej jednak już sama chęć zrozumienia i opisanego tego, co całkowicie odmienne od Europy, mogła wzbudzać szacunek zachodnich czytelników.

Mark Twain pisał, że Waranasi, znane podówczas wśród ludzi Zachodu jako Benares, jest „starsze aniżeli historia, starsze niż tradycja, starsze nawet niż legenda”. Miasto stanowiło kwintesencję czegoś „innego”, zupełnie niepodobnego do miejsc znanych i jakoś oswojonych w świadomości. W *Following the Equator* mamy passus podkreślający to, co charakterystyczne dla całej cywilizacji hinduskiej, ów *horror vacui*, lęk przed pustką, który najbardziej widoczny jest w wystroju świątyń, ale też w strukturze starożytnego miasta:



Brzeg Gangesu to najdoskonalsze z miejsc w Benaresie, to wręcz jego okno wystawowe. Wysokie i poszarpane nabrzeże oddzielone jest dość wyraźnie od wód rzeki i ciągnie się na przestrzeni trzech mil, na nim zaś niezwykła mozaika potężnych i nasyconych kolorami budynków, zaskakujący oko widza piękny gąszcz kamiennych platform, świątyń, ciągów schodów, dostojnych i bogatych pałaców – i nigdzie przerwy, nigdzie widoku nagiego nabrzeża; (...) i ten ciągły ruch, bez początku i końca rój ludzkiego życia, cudownie ozdobionego swoimi szatami – płynący strumieniem tęczy na górę i na dół wysokimi schodami, zebrany w pełnym metafor ogrodzie na [kamiennych] platformach przy brzegu rzeki.

Najbardziej uderzającym dla Europejczyka fenomenem była przepływająca i odpływająca fala pielgrzymów, zupełnie obojętna na widok egzotycznych dla nich obserwatorów, skupiona na rytuale „starszym niż legenda” i podążająca, podobnie jak sto czy tysiąc lat wcześniej, tym samym świętym szlakiem. Tuż przed wschodem słońca gromadzono się wzdłuż nabrzeża Gangesu, które podzielone jest na odpowiednie sektory ze schodzącymi do rzeki schodami, zwane ghatami. Widok tysięcy półnagich pielgrzymów, przygotowujących się do rytualnej kąpieli, musiał wzbudzać w zachodnich obserwatorach pewien niepokój, często *post factum* określany jako „metafizyczny”.

Edwin Arnold, autor cenionego już w XIX stuleciu bestsellera *Światło Azji*, powraca do Indii. Tym razem opisuje Waranasi, przy czym nie może być to zwykły opis czy nawet gawęda o „rzeczach niezwykłych”, znana dużo wcześniej ze wspomnień kupców czy oficerów Kompanii Wschodnioindyjskiej, niezbyt skłonnych do religijnej refleksji. Arnold przekazuje czytelnikowi swoje emocje, więcej nawet: stosując pełną napięcia literacką frazę w obrazie ceremonii kąpieli, przedstawia faktycznie własne doświadczenie obecności *sacrum*:

Niektórzy z nich są starzy i bardzo słabi, zmęczeni długą podróżą swego życia, wycieńczeni chorobami, zasmuceni troskami i tym, co utracili. Poranny wiatr daje się już we znaki, fale rzeki niosą jeszcze chłód. Wszyscy stoją, wdechają rześkie powietrze, ich ociekające wodą ubrania z bawełny przylegają do ich wątłego albo starczego ciała, widać, jak dygoczą po pierwszym zetknięciu się z falą, ich wargi są sine i drżące, kiedy to z zapalem recytują modlitwę. Nikt z nich się nie waha. Wstępują w wody Gangesu; zdrowi i chorzy, krzepcy i słabego ciała; nabierają święty płyn małymi, ciemnymi i drżącymi dłońmi, powtarzają święte imiona, miękko wyznają grzechy, za które żałują, i wspominają tych,



którzy już odeszli.

Arnold był zapewne świadomym – albo też pragnął tak przedstawić samego siebie – obserwatorem zjawiska „świętości”. Waranasi, jak niemal żadne inne miasto w Indiach, nadawało się do tego najlepiej. Problem jedynie w tym, że bynajmniej nie każdy z Europejczyków bądź Amerykanów podzielał ów punkt widzenia. Pojęcie „świętości”, jeżeli w ogóle byli w stanie je zrozumieć, mogło kojarzyć się z czymś znanym, swojskim lub przynajmniej bliskim ich przekonaniom religijnym czy ideowym. W przeciwnym razie wszystko bywało interpretowane jako dziwaczne, a nawet niemiłe czy wręcz odrażające. Europejski *limes* wyznaczał granicę estetyki i oceny etycznej; poza nim znajdowała się niezmierna kraina barbarii. James Kennedy z London Missionary Society, który spędził wiele lat w Waranasi, opisywał je bardzo szczerze i z bardzo wielkim niesmakiem:

Wszystko tutaj jest dzikie, groteskowe, nienaturalne (...), nie ma tutaj nic, co mogłoby oczyścić człowieka i wznieść go na wyższy poziom; zaprawdę wszystko służy jedynie temu, aby doprowadzić do pełnego zepsucia jego estetyczny gust i osłabić jego charakter.

Na drugim, dość odległym biegunie znajdowali się ci, którzy miejscową świętość pojmowali niemal dosłownie. W opisie swojego doświadczenia nie szukali więc kunsztownych literackich konstrukcji, sugerujących i dających do zrozumienia. Woleli mówić otwarcie, drażniąc bądź śmieszając w ten sposób niemalą liczbę Europejczyków przyzwyczajonych do uporządkowanego świata racjonalizmu. Hrabia Hermann Keyserling, który opuścił Europę tuż przed wybuchem I wojny światowej i wyruszył w podróż dookoła świata, przedstawił swoją wizję Waranasi. Kontrast między jego słowami a opinią Kennedy’ego nie mógł być większy:

Benares jest święty. Europa, obecnie tak bardzo powierzchowna, niezbyt już rozumie tę prawdę. To właśnie tutaj, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, odczuwam bliskość serca świata. To tutaj czuję codziennie, że już wkrótce, może nawet za kilka chwil, otrzymam łaskę najwyższego objawienia... Atmosfera głębokiej pobożności i wiary, która unosi się nad rzeką, jest wręcz nieprawdopodobna w swej mocy; większa od tej, której doświadczyłem w każdym z odwiedzanych kościołów. Przyszły chrześcijański kapłan uczyniłby rozsądnie, gdyby



zamienił rok swoich studiów teologicznych na czas spędzony nad Gangesem. Tutaj odkryłby, czym jest prawdziwa pobożność.

Słowa Keyserlinga przywołano dużo później, w epoce kontrkultury końca lat 60., kiedy to Indie, po raz kolejny zresztą, zaczęto postrzegać jako „kolebkę przedwiecznej mądrości”. Do Waranasi ruszyło tysiące współczesnych pielgrzymów z Europy i Stanów Zjednoczonych, a propagowana masowo potrzeba samozbawienia osiągnęła swoje apogeum. Rzecz jasna, solidną wiedzę o filozofii hinduizmu zastępowano najczęściej własnym wyobrażeniem świata Orientu, gdzie wiele rzeczy miało być jakoby szybciej i łatwiej dostępnych, nie wyłączając „oświecenia”. Naturalnie, jak to zazwyczaj bywa, obrazy powstałe w wyobraźni czy też z pragnienia doskonałości w stylu „instant” mają bardzo kiepskie odbicie w realnym świecie. Nic więc zatem dziwnego, że zaledwie po kilkunastu latach fala duchowego entuzjazmu opadła, pozostawiając w psychice niedoszłych adeptów mądrości Wschodu osad znudzenia bądź niechęci. Droga na skróty, bez żmudnych studiów, medytacji i zwykłego ludzkiego poświęcenia, okazała się drogą w zupełnie innym kierunku. Zamiast do upragnionej iluminacji najczęściej prowadziła do destrukcyjnej samoanalizy, i to w otoczeniu zjawisk oraz rytuałów niekoniecznie przejrzystych intelektualnie i – by tak rzec – mało akceptowalnych estetycznie. Furtka w murze była, jak zawsze, bardzo mała, i dostępna tylko nielicznym.

Jak to zazwyczaj bywa, obrazy powstałe w wyobraźni czy też z pragnienia doskonałości w stylu „instant” mają kiepskie odbicie w realnym świecie.

*

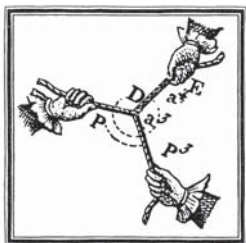
Świątynią darzoną największą estymą w Waranasi jest Wiśwanath Mandir, poświęcona Sziwie, Panu Wszechświata. Jej obecny kształt pochodzi z XVIII wieku, liczne złocenia, na które zużyto ponad 800 kilogramów kruszcu, są darem maharadży Randżita Singha z Lahore. Wiśwanath Mandir, podobnie jak większość miejscowych świątyń, jest dostępna tylko dla wyznawców hinduizmu, nie hindusi mogą jedynie popatrzeć na całość z drugiego piętra sklepu z jedwabiem, który znajduje się naprzeciwko.



Tradycja nie jest jednak tak zupełnie niezmienna. Współczesna wersja Wiśwanath Mandir, ufundowana przez rodzinę przemysłowców Birla, otwarta jest tym razem dla wszystkich, i to niezależnie od kasty bądź religii. Podobnie jak i świecka Bharat-Mata, stanowi symbol: metafizyczny i architektoniczny most, łączący ciągle istniejącą przeszłość z myślą o teraźniejszości. Jest przesłaniem tego, co uniwersalne i wspólne dla wszystkich, czyli tego, co faktycznie zawsze obecne było w hinduizmie, tyle że niekoniecznie widoczne w gąszczu miejscowych zwyczajów i religijnych praktyk. Waranasi po prostu każe nam myśleć w inny sposób i w innym tempie niż dotychczas. Jak tysiąc lat wcześniej i jak chwilę temu. I ciągle o tym samym...

W pracy wykorzystałem fragmenty tekstów i relacji (w moim tłumaczeniu) zamieszczonych w: Diana L. Eck, *Banaras – City of Lights*, Penguin Books India 1993.

PIOTR KŁODKOWSKI, ur. 1964, dr orientalistyki. Ostatnio wydał: *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji* (2005). Adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, wykładowca Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie.



Anna Siewierska-Chmaj

Amritsar – święte miasto sikhów

Teraz już rozumiem fenomen świętych miejsc – wcale nie chodzi o wydarzenia, które się tam rozegrały, relikwie czczone od pokoleń ani nawet o krew przelaną w ich obronie. Chodzi o powietrze gęste od modlitw, chodzi o nadzieję, z którą przychodzą tam ludzie. Chodzi o wiarę.

Nawet najbardziej sceptycznie nastawiony podróżnik wędrujący po Indiach wcześniej czy później trafi do jakiegoś miejsca, które uważane jest za święte. W kraju wciąż jeszcze otoczonym aurą tajemniczości i mistycyzmu mnóstwo jest miast, miasteczek i wsi, które przez wyznawców różnych religii uważane są za niezwykle. Niemal w każdym z takich miejsc można spotkać zachodnich turystów przeżywających podczas tygodniowych kursów medytacji uniesienia bliskie religijnej ekstazie. W wielkich świątyniach i małych aśramach, w luksusowych bungalowach lub w drewnianych chatkach bez klimatyzacji każdy znajdzie w Indiach swojego guru, każdy dozna oczyszczenia po mękach zachodniego konsumpcjonizmu. Zawsze wydawało mi się to zabawne, ale i nieco żenujące, chociaż przyznaję, że jeśli gdziekolwiek na świecie można stracić kontakt z rzeczywistością i popaść w parareligijny, mistyczny obłąd, to właśnie w Indiach. Potrafię nawet zrozumieć przyczyny, dla których poważni, zapraco-



wani najczęściej ludzie poświęcają urlop na zanurzenie się w zupełnie obcej duchowości. Mimo wszystko ta próba odnalezienia w Indiach czegoś, co się zgubiło w Europie czy Stanach Zjednoczonych, zawsze wydawała mi się skazana na niepowodzenie.

Z takim właśnie głębokim sceptycyzmem przyjechałam do Amritsaru – miasta w Pendżabie, na północy Indii, które niemal od początku istnienia uważane było za święte i stanowiło polityczne i religijne centrum sikhizmu. Amritsar został założony w 1577 roku przez czwartego guru sikhów Rama Dasa – Niewolnika Boga. Miasto zlokalizowano na terenie podarowanym sikhom przez muzułmańskiego cesarza Akbara, słynącego z tolerancji religijnej i wielkiej mądrości władcy z dynastii Mogołów. To właśnie dzięki przyjaznemu zainteresowaniu cesarza Akbara nowa religia mogła się bez przeszkód rozwijać, a założenie Amritsaru dodatkowo umocniło korzenie sikhizmu sięgające nie dalej jak 1499 roku, kiedy trzydziestoletni wówczas Nanak doznał oświecenia i odwiedził dwór Boga. To z tego okresu pochodzą słowa pierwszego guru: „Nie ma ani hindusa, ani muzułmanina, czyją więc ścieżką mam pójść? Pójdę ścieżką Boga. Bóg nie jest ani hindusem, ani muzułmaninem, a ścieżka, którą pójdę, jest Boża”.

Aby zrozumieć, czym jest Amritsar, trzeba zrozumieć, czym jest sikhizm. Niemal wszystkie najważniejsze wydarzenia w historii sikhów wiążą się z tym miastem i jego Złotą Świątynią.

Dziesięciu guru

Guru Nanak był wielkim reformatorem – przeciwstawiał się systemowi kastowemu, bronił statusu kobiet, dążył do syntezy hinduizmu i islamu, pragnął oczyścić religię z zabobonów i guseł, które odciągały ludzi od prawdy wiary, koncentrując ich uwagę na pustych rytuałach. Ale pozostałby tylko jednym z wielu indyjskich guru, gdyby jego mistycyzm nie szedł w parze z praktycznym podejściem do życia. Ruch Guru Nanaka stopniowo przekształcił się w nową, samodzielną, monoteistyczną religię, ponieważ prócz prawd wiary Nanak przekazywał swoim uczniom nową etykę. Świat dla sikhów



to przyjazne i przydatne człowiekowi miejsce, od którego nie należy odwracać się plecami, jak to czynili potępiani przez Nanaka asceci. Podstawą sikhijskiej etyki jest życie gospodarza, głowy rodziny, który uczciwie pracuje i troszczy się o innych. To właśnie aktywne życie i praca dla gminy były tożsame z pobożnością. Kiedy Guru Nanak umierał w 1539 roku, zostawił po sobie nie tylko swoją naukę, zawartą w 974 hymnach, oraz następcę, ale przede wszystkim zdyscyplinowaną społeczność, szczerze wyznającą nową wiarę. Mantra podstawowa Guru Nanaka stała się dogmatem wiary sikhijskiej:

Jeden jest Bóg,
 Wieczna prawda jego imieniem,
 Stwórca wszechrzeczy i wszechobecny duch.
 Większy niż lęk i nienawiść,
 Niżeli forma i czas,
 Narodziny i śmierć,
 Sam on siebie oświeca.
 Łaską Guru pozwolił się poznać.

Kolejni guru – Angad, Amar Das i Rama Das – umocnili sikhizm, tworząc zarówno doktrynalne, jak i instytucjonalne zręby religii. Dharmsale i gurdwary stały się ośrodkami życia religijnego i towarzyskiego sikhów, a dzięki dobrym kontaktom z cesarzem Akbarem wzrosły także polityczne wpływy guru. Występując w imieniu biednych, niezależnie od wyznania, sikhowie zyskiwali nie tylko nowych wyznawców, ale także sojuszników i przyjaciół. I chociaż sikhom nie udało się obalić podziałów kastowych, nawet we własnej społeczności, to jednak kolejni guru konsekwentnie podkreślali jedność i równość wszystkich ludzi. Guru Amar Das powiedział: „Każda praca uszlachetnia, jeśli wykonujesz ją dobrze”. To pozornie tylko oczywiste stwierdzenie, w ówczesnych Indiach bowiem, a obawiam się, że wciąż jeszcze, zawodów uważanych za niegodne było bardzo wiele. Prawdziwy sikh musi się więc wyzbyc czterech cech – *kirt*, *kul*, *karm* i *dharm*. Czyli fałszywych poglądów na pracę, dumy z wysokiego urodzenia bądź wstydu z powodu niskiego, przypisywania nadmiernego znaczenia rytuałom oraz zaściankowego spojrzenia – na rzecz uniwersalizmu. Rewolucyjnym niemal posunięciem było wprowadzenie zakazu życia z jałmużny. Nawet najuboższy sikh nie może



żebrać, lecz – przeciwnie – ma obowiązek dzielić się z potrzebującymi pomocy. Zasady dotyczące pracy były prawdopodobnie najbardziej doniosłe, wpłynęły bowiem bezpośrednio na całą społeczność sikhijską, która dzięki ciężkiej pracy i wzajemnemu wsparciu żyła coraz dostatniej i zajmowała coraz wyższą pozycję społeczną.

Jednym z przełomowych momentów w historii sikhów było zbudowanie w 1589 roku Harmandiru w Amrisarze. Świątynię postawiono na środku sztucznego jeziora, a prowadzące do całego obiektu cztery wejścia miały symbolizować, że Harmandir jest otwarty dla wszystkich czterech kast. Kiedy w 1604 roku Guru Ardżan ukończył zbiór sikhijskich hymnów, księga Adi Granth została umieszczona

Ten, kto odważnie demonstruje symbole swojej wiary, okaże się prawdopodobnie bardziej lojalny wobec współpraci od tego, kto swoją religię ukrywa.

w Harmandirze, stając się celem pielgrzymek. Sikhizm przeżywał wtedy prawdziwy rozkwit, a wraz z nim także Amritsar. Miasto pełne było mężczyzn w turbanach, Guru bowiem uznał, że potrzebny jest element symbolicznie odróżniający sikhów od wyznawców innych religii. Ten, kto odważnie demonstruje symbole swojej wiary, okaże się prawdopodobnie bardziej lojalny wobec współpraci od tego, kto swoją religię ukrywa. Paradoksalnie – męczeńska śmierć Guru Ardżana, posądzanego o sprzyjanie księciu Chusru w walce o tron z rodzonym ojcem – cesarzem Dżehangirem – umocniła tylko sikhizm i jeszcze bardziej zintegrowała jego wyznawców.

Następny guru, Hargobind, pod wpływem śmierci ojca i niekorzystnej sytuacji politycznej zmienił charakter religii, która uważana była, nie do końca słusznie, za pacyfistyczną. Odtąd sikhizm stał się religią dwóch szabli, a opór przeciwko niesprawiedliwości – obowiązkiem jego wyznawców. Kolejni cesarze z dynastii Mogołów nie poszli w ślady cesarza Akbara, więc i sikhizm, aby przetrwać, musiał się przystosować do nowych warunków.

Tym, który po latach rządów Guru Har Rai i Guru Har Kriszana objął sukcesję i został dziewiątym guru, był syn Hargobinda – Tegh Bahadur, „Dzielna Szabla”. Cesarzem był wtedy Aurangzeb, z którego rozkazu burzono hinduskie świątynie, a wiernych siłą nawracano na islam. Cesarz wezwał do pałacu Guru Tegh Bahadura i próbował



zmusić do wyrzeczenia się swojej wiary. Bahadur wybrał śmierć – nie tylko za własną wiarę, lecz także za hinduizm i wolność religijną. Stając się męczennikiem, stał się jednocześnie iskrą, która definitywnie odmieniła sikhizm i na nowo rozpałała przygasające płomienie wiary.

Dziesiątym guru sikhów został syn Bahadura – Gobind Rai. W niespokojnych czasach, gdy na terytorium cesarstwa Mogołów raz po raz dochodziło do rzezi hindusów i sikhów, Guru Gobind z zewnętrznych problemów uczynił spoiwo jedności wspólnoty sikhijskiej. To właśnie Gobind ogłosił słynny kodeks postępowania i powołał do życia Bractwo Khalsę, czyli Czystych. Członkowie Khalsy musieli odtąd, jako symbole ładu duchowego, skromności, dyscypliny moralnej, czystości obyczajów oraz gotowości do walki, nosić nieobcięte włosy (*kesz*), grzebienie (*kangha*), stalowe obręcze na nadgarstkach (*kara*), krótkie spodnie (*kacz*) oraz miecze (*kirpan*). Przestrzegający Pięciu K, po przejściu inicjacji, przybierali nazwisko Singh (lew), a kobiety Kaur (księżniczka). Utworzenie Khalsy miało umacniać poczucie godności i oprzeć jedność wspólnoty na posłuszeństwie wobec Guru.

Dodatkowo, aby spór o sukcesję nie poróżnił sikhów, jak to już wcześniej bywało, Guru Gobind Singh podjął decyzję, że po jego śmierci kolejnym Guru zostanie Święta Księga¹, której oryginał złożono w Harmandirze w Amritsarze. Odtąd wszystkie ważne decyzje należało podejmować na podstawie losowo wybranego fragmentu Guru Granth Sahib. Guru Gobind Singh zostawił sikhom także słynny dwuwiersz, który uświęcał ideę wojny sprawiedliwej:

Kiedy wszystkie wysiłki, aby przywrócić pokój, okażą się daremne i zbraknie słów,

Niech błysnie stal; wtedy pora wyciągnąć miecz.

Jak pokazała historia, sikhowie musieli wyciągać miecz wielokrotnie w ciągu kolejnych wieków.

¹ W niektórych pismach na temat sikhizmu spotyka się także formę Pani Księga, jednak Guru Granth Sahib znaczy raczej Pan Mistrz Księga, co dla polskiego czytelnika brzmi niezrozumiale. Dlatego przyjąłem formę Święta Księga, choć nie jest to dosłowne tłumaczenie.



Lwy Pendżabu

Sikhowie to najlepsi indyjscy rolnicy i hodowcy bydła, świetni rzemieślnicy i inżynierowie, cenieni kierowcy i mechanicy. Ale mimo tych wszystkich zalet, wciąż jeszcze najbardziej kojarzą się z wojownikami – i to nie tylko dlatego, że stanowią trzon indyjskiej armii i policji.

Ideał walecznego sikha sięga czasów piątego Guru – Ardżana. To on swoją męczeńską śmiercią otworzył rozdział martyrologiczny w historii sikhizmu. Od jego czasów oddanie życia za wiarę było obowiązkiem i przywilejem każdego sikha. Jednak decydujące znaczenie dla przekształcenia pokojowej wspólnoty w wojowniczy zakon „czystej wiary” (*Khalsa Panth*) miał ostatni Guru – Gobind Singh.

Wiele lat później Randžit Singh, nazywany sikhijskim Bonapartem, rozbudził aspiracje sikhów do posiadania własnego państwa. Był to czas wyjątkowej *prosperity* sikhijskiej społeczności, która żyła w symbiozie z wyznawcami hinduizmu. Jednak kiedy sikhijskie państwo ze stolicą w Lahore zostało zaanektowane przez Anglików w 1849, osłabły także związki sikhizmu z hinduizmem. Sikhowie nie mogli zapomnieć, że w czasie podboju Pendżabu u boku Anglików walczyli Marathowie, Radżpuci, Biharczycy i Bengalczyki. To ich pomoc zadecydowała o ostatecznej klęsce Randżita Singha – tego samego, który w obronie hinduizmu walczył z muzułmanami i składał hojne ofiary w hinduskich świątyniach. Hinduska niewdzięczność stała się wśród sikhów przysłowiowa – od tej pory Lwy Pendżabu wołały walczyć po stronie Anglików, którzy szybko docenili ich lojalność i waleczność, wynagradzając je licznymi przywilejami i stanowiskami w administracji, wojsku i policji.

Rozdźwięk między sikhami a hindusami powiększył się jeszcze bardziej w 1877 roku, gdy do Pendżabu przybył Swami Dayananda Saraswati, założyciel Stowarzyszenia Ariów i głosiciel odrodzenia hinduizmu. Sikhowie zawsze bronili wolności religijnej, tymczasem Saraswati publicznie obrażał Guru Nanaka i lekceważąco wypowiadał się o Guru Granth Sahib złożonej w amritsarskiej Złotej Świątyni. To musiało wywołać reakcję – w Pendżabie powstawały sikhijskie organizacje, radykalne koła młodzieży, propagandowe broszury w stylu *Nie jesteśmy hindusami* Kahana Singha.



W latach 20. XX wieku narodził się ruch Akali Dal (Unia Nieśmiertelnych), który postawił sobie za cel wyrwanie gurdwar, łącznie z ich okazałymi funduszami, spod kontroli dziedzicznych kapłanów (mahantów), z których wielu było hindusami. Władze brytyjskie, które chwilowo nie potrzebowały sikhijskich szabel, opowiedziały się przeciwko akalistom. Sikhowie już wcześniej uważali, że ich wkład w zwycięstwo nad Turcją i Niemcami nie został należycie nagrodzony przez Anglików, zwłaszcza że kontakt ze światem, wskutek pendzabskiej emigracji do Stanów Zjednoczonych i Kanady, rozbudził ich świadomość polityczną. Teraz czara goryczy została przelana. W łonie Akali Dal zrodziła się myśl o Khalistanie – państwie sikhów. Druga wojna światowa odsunęła te myśli na dalszy plan. Jak się miało okazać – chwilowo.

Sikhowie mają niezaprzeczalny wkład w wykuwanie niepodległości Indii.

Sikhowie mają niezaprzeczalny wkład w wykuwanie niepodległości Indii. Od początku włączyli się w ruch na rzecz autonomii, ale nie na sposób zalecany przez Gandhiego, lecz własny – zbrojny. Jak podają W. Owen Cole i Piara Singh Sambhi w znakomitej książce *Sikhizm. Wiara i życie*, na 127 Hindusów, którzy zawisli na angielskiej szubienicy, 92 było sikhami, a wśród 2645 skazańców deportowanych dożywotnio do kolonii karnej na Wyspach Andamańskich było ich 2147. Gdy w 1947 roku Liga Muzułmańska proponowała im stan sikhijski w łonie przyszłej federacji Pakistanu – odrzucili propozycję i swój los zwiążali z Indiami. Wielu sikhów uważało tę decyzję za błąd, zwłaszcza wtedy, gdy kontakty z Delhi wyglądały katastrofalnie.

W 1947 roku Pendżab został podzielony i znaczna jego część znalazła się po stronie Pakistanu. Dwa i pół miliona sikhów musiało zostawić większość swojego dobytku i przenieść się do Indii. Rozgoryczenie rosło – „Muzułmanie dostali Pakistan, hindusi dostali Indie, a sikhowie ponieśli największe straty”. W Pendżabie wciąż wrzało pod powierzchnią normalnego życia. Kolejnej iskry dostarczyła „zielona rewolucja”, która rolniczy Pendżab zamieniła w spichlerz całego kraju. Ale dostatek przyciągał taną siłę roboczą z biedniejszych stanów, a co za tym idzie, zmieniały się proporcje ludności – większość sikhijska zaczęła się systematycznie kurczyć na rzecz hindu-



sów. W 1973 roku na zjeździe w Anandpur Sahib, gdzie Guru Gobind Singh powołał do życia Khalsę, uchwalono rezolucję żądającą konstytucyjnego utworzenia Sikhijskiego Regionu Autonomicznego. Rząd w Delhi odpowiedział oburzeniem – Indira Gandhi obsesyjnie pragnęła utrzymać jedność Indii, nawet za cenę politycznych intryg. Nikt, nawet w najczarniejszych myślach, nie podejrzewał jednak, że poparcie przez Kongres rywala Akali Dal – Sant Jarnail Singh Bhindranwala – doprowadzi do tragedii na taką skalę. Jednak z dnia na dzień wiejski kaznodzieja, prostak bez wykształcenia wymknął się spod kontroli Delhi i opętał znaczną część sikhów ideą zemsty, radykalizmu i ortodoksji. Agitując na rzecz Khalistanu, rozdrapywał stare rany, wykorzystując religijną i populistyczną retorykę, zjednoczył pod swoim sztandarem sfrustrowaną młodzież, biednych chłopów i społeczne męty wyrzucone dotychczas poza nawias sikhijskiej społeczności. Swoją popularność budował na nienawiści do hindusów, jednak Kongres nadal liczył, że kiedy Bhindranwal pokona Akali Dal, uda się go w porę spacyfikować, piekąc dwie pieczenie na jednym ogniu. Gra była niebezpieczna, ale Delhi nie zdawało sobie sprawy, jak bardzo! Rząd nie zabronił Bhindranwalowi agitacyjnych podróży po kraju, nawet wówczas, gdy było wiadomo, że to z jego rozkazu mnożą się morderstwa na tle religijnym i etnicznym. Giną wszyscy, którzy narazili się Bhindranwalowi – zarówno hindusi, jak i sikhowie. I wtedy, gdy rząd nie może dłużej przemykać oczu na działalność pendzabskiego inkwizytora, przywódcy Akali Dal, w imię sikhijskiej solidarności (i by do reszty nie stracić popularności) decydują się na poparcie Bhindranwala i zmuszają Kongres do jego uwolnienia. Dziwna gra na zwłokę Delhi i uległość akalistów wobec Santa sprawia, że wirus fanatyzmu szerzy się bez przeszkód.

Terror wykracza już poza mordowanie politycznych wrogów – w zamachach coraz częściej giną niewinni ludzie. Bhindranwal zaczyna prowadzić regularną walkę przeciwko hindusom, za swoją siedzibę i główny punkt dowodzenia obierając Złotą Świątynię w Amritsarze. Mimo że Indira Gandhi w 1983 roku godzi się na część religijnych żądań sikhów, zarówno przywódca Akali Dal – Longowal – jak i Bhindranwal uznają te decyzje za oszustwo. Czując, że Harmandir zapewnia mu bezpieczeństwo, Sant pozbył się wszelkich



hamulców – wykorzystując świętość świątyni, wzywa sikhów do brutalnej, krwawej walki z hindusami. W kanałach ściekowych Złotej Świątyni coraz częściej znajdowane są trupy ludzi z otoczenia Longowala, który dla Bhindranwala jest zbyt umiarkowany. Mimo dowodów winy Santa policja nie przyjmuje do wiadomości zgłoszeń o torturach, którym poddawani są polityczni wrogowie Bhindranwala z Akali Dal. Pendżab staje się synonimem anarchii, a Amritsar jest jego centrum. Złota Świątynia pod nosem policji została przekształcona w fortecę i skład broni. Nikt nie rozumie opieszałości rządu w Delhi – ani mordowani w Pendżabie hindusi, ani umiarkowani sikhowie, którzy nie mogą uwierzyć, jak daleko ich religia odeszła od dogmatów wiary głoszonych przez Guru Nanaka. Wszyscy wiedzą, że to nie jest wojna sprawiedliwa.

W połowie kwietnia 1984 następuje zsynchronizowane podpalenie 38 pendżabskich dworców kolejowych. Administracja przestaje działać. W czerwcu przedstawiciele Akali Dal zapowiadają wstrzymanie wysyłki zboża poza Pendżab. Dopiero groźba odcięcia reszty kraju od jego spichlerza powoduje działania rządu. Indira Gandhi oświadcza w telewizji, że wyczerpane zostały wszystkie możliwości pokojowego rozwiązania konfliktu z „szaleńcami bożymi” pod wodzą Bhindranwala, i wysyła do Pendżabu armię. Piątego czerwca rozpoczyna się operacja Błękitna Gwiazda – szturm na Złotą Świątynię. Wśród generałów dowodzących operacją było dwóch sikhów – ich zadaniem było zdobycie Harmandiru i jednocześnie oszczędzenie sanktuarium. Gdyby wojsko wprowadzono rok czy dwa lata wcześniej, byłoby to możliwe, ale w 1984 Złota Świątynia była już twierdzą. Szturm powiódł się dopiero wtedy, gdy zdecydowano się na użycie czołgów. Dużą część budowli zniszczono, spłonęła także świątynna biblioteka z bezcennymi manuskryptami. Bhindranwal zginął od kuli, ale jeszcze wiele lat później jego zwolennicy utrzymywali, że udało mu się uciec do Pakistanu i wróci dokończyć swoje dzieło. W walkach zginęło około dwóch tysięcy osób, w tym wielu pielgrzymów, którzy przybyli wtedy do Amritsaru uczcić rocznicę męczeństwa Guru Ardzana.

Zdobycie Złotej Świątyni sikhowie uznali za zbezczeszczenie – wielu ludzi zadawało sobie wtedy pytanie, dlaczego Bhindranwala nie usunięto wcześniej, dlaczego zamiast umacniać umiarkowanych



sikhów, rząd w Delhi wolał przemykać oczy na działania szaleńca opętanego nienawiścią. Czy naprawdę trzeba było czekać tak długo? Nawet umiarkowani dotychczas sikhowie atak na miejsce kultu uznali za świętokradztwo i poczuli się urażeni. Niecałe pięć miesięcy później, 31 października 1984 roku, Indira Gandhi została zabita przez dwóch sikhów ze swojej osobistej ochrony – to miała być kara za naruszenie świętości Złotej Świątyni w Amritsarze.

Śmierć córki Nehru wywołała falę pogromów w całym kraju – z rąk hindusów zginęło kilka tysięcy sikhów, ich mienie grabiono, podpalano sklepy, domy i gurdwary. Na stacje wjeżdżały pociągi pełne pomordowanych sikhów, a policja nie mogła znaleźć sprawców, nawet wtedy gdy jeszcze mieli krew na rękach. Do zaprowadzenia porządku zobowiązał się Rajiv Gandhi, nowy premier Indii. Pierwszym krokiem było zwolnienie internowanych przywódców Akali Dal, z Longowalem na czele. Mimo trwających ciągle zamieszek w Pendżabie Gandhi zaprosił Longowala do Delhi i wkrótce podpisano porozumienie zwiększające nieco autonomię Pendżabu, w zamian za co Akali Dal wyrzekło się separatyzmu. Indie odetchnęły z ulgą, jednak 27 dni po podpisaniu porozumienia Longowal ginie od kul radykalnych sikhów, którzy zarzucili mu zdradę. W Pendżabie wrze, na szczęście niemal tuż przed śmiercią Longowal przeciwnął na swoją stronę dotychczasowych politycznych przeciwników – Tohrę Gurczarana Singha i Prakasha Singha Badala, którzy okazali się lojalni i podtrzymali swoje poparcie dla porozumienia z rządem. W wyborach powszechnych w Pendżabie zdecydowanie wygrali akaliści – przejmując władzę, przejęli także odpowiedzialność za stan. Mimo że terror wybuchał jeszcze wielokrotnie, a w styczniu 1986 roku, w dniu święta narodowego Indii, radykalni studenci sikhijscy zajęli Złotą Świątynię i wywiesili flagę Khalistanu, nie powtórzyły się już tragiczne wydarzenia z 1984 roku.

Ocean nieśmiertelności

Amritsar to sanskryckie słowo oznaczające ocean nieśmiertelności, jednak sikhowie nazwę miasta tłumaczą raczej jako „zbiornik



z nektarem”. *Amrit* w tradycji sikhijskiej to właśnie ów nektar, czyli woda z cukrem, której picie towarzyszy wszystkim ważnym ceremoniom sikhijskim, z najważniejszą – inicjacją i przyjęciem do Khalsy na czele. Swoją świętość miasto zawdzięcza historii – to tu przebywało wielu spośród dziesięciu guru, tu w Złotej Świątyni spoczywa pod baldachimem Święta Księga – Guru Granth Sahib – ostatni guru sikhizmu. Ale w mieście, w którym przelano tyle krwi, zarówno sikhijskiej, jak i hinduskiej, trudno postronnemu obserwatorowi odnaleźć choć ślady świętości. Gwar ulicy zagłusza odgłosy bębnow, którymi rozbrzmiewają liczne gurdwary, a tłok sprawia, że w wąskich uliczkach trzeba uważać, żeby nie wpaść pod riksę, zamiast oddawać się głębokim duchowym rozważaniom. Prawdopodobnie to właśnie czują zagraniczni turyści, którzy przyjeżdżają do Częstochowy, zanim jeszcze dotrą na Jasną Górę. Rozczarowanie.

Chwile ukojenia od otaczającego chaosu, w drodze do Złotej Świątyni, można odnaleźć w parku Jallianwala Bagh poświęconym pamięci dwóch tysięcy mieszkańców Amritsaru zamordowanych w 1919 roku podczas masakry urządzonej przez wojska generała Reginalda Dyera. Na placu zebrało się wtedy dwadzieścia tysięcy manifestantów, którzy przyszli protestować przeciwko wprowadzonej przez Anglików ustawie, na mocy której brytyjskie władze mogły uwięzić bez sądu każdego Hindusa oskarżonego o działalność wywrotową. Dzisiaj w otoczonym murami parku, pełnym kwiatów i drzew, nadal można odnaleźć ślady po kulach skierowanych w bezbronnych ludzi. Generał Dyer otrzymał pochwałę dowództwa za sprawnie przeprowadzoną akcję. Spacerując wśród milczących pielgrzymów, miałam ochotę powtarzać „Nie jestem Angielką! Nie jestem Angielką!”.

Tylko kilkaset metrów dzieliło mnie od Harmandiru i nadal nie czułam nic szczególnego. Może dlatego, że aby dotrzeć do Złotej Świątyni, trzeba się przecisnąć przez tysiące kramów oferujących przeróżne dewocjonalia – od wielkich portretów Guru Nanaka, przez plakaty przedstawiające nader realistycznie męczeńską śmierć Guru Bahadura, po sikhijskie miecze, zwoje kolorowych turbanów i inne insygnia członków Khalsy.

Jeszcze tylko zdjęcie butów w publicznej szatni, obmycie stóp, zakrycie głowy i jest: święte miejsce sikhów.



Złota Świątynia w Amritsarze, jako miejsce przechowywania Świętej Księgi, ma pozycję wyjątkową. Usytuowana jest na wyspie, na środku sztucznego, prostokątnego jeziora. Sama budowla uważana jest za typowy przykład sikhijskiej architektury z bogactwem mozaik z lapis-lazuli i onyksu, jasnymi, marmurowymi płytami i malowidłami ściennymi przedstawiającymi sceny z życia Guru Nanaka. Mimo wielu elementów typowych dla stylu mogolskiego z czasów Szachdżehana, łączącego sztukę muzułmańską i hinduską, Harmandir jest jednak miejscem absolutnie oryginalnym. Śpiewany przez cały dzień kirtan i wibrujący dźwięk wielkich kotłów tworzą niepowtarzalną atmosferę.

Kiedy po raz pierwszy zesłam po schodach do otoczonej wodą świątyni, poczułam, że niebezpiecznie zbliżam się do stanu, który

Kiedy po raz pierwszy zesłam po schodach do otoczonej wodą świątyni, poczułam, że zbliżam się do stanu, który tak mnie śmieszy u innych.

o olśniewające piękno architektury, genialną symetrię budowli czy nawet oślepiający, w zachodzącym słońcu, blask Złotej Świątyni. Chodziło o stopy, o ciało, a dokładniej o uczucie, że rozgrzany marmur wibruje dźwiękami olbrzymich kotłów i monotonnym, nieustannym

śpiewem setek pielgrzymów. I to nie tylko tych obok mnie – tutaj i teraz – ale wszystkich, którzy przez prawie 500 lat recytowali w tym miejscu święte teksty Guru Granth Sahib. Dziwne doznanie – bardziej czuć niż widzieć. Tym dziwniejsze, że dotknęło właśnie mnie. Nie szukałam przeżyć, ale raczej estetycznych wrażeń, tak często zresztą przysyłających całą resztę. Oczywiście rejestrowałam mimowolnie barwne stroje sikhów, bogate zdobienie łuków, pod którymi przechodziłam, czy nawet zapach jedzenia unoszący się wokół świątynnej kuchni, gdzie właśnie rozdawano langar – tradycyjny wspólny posiłek. Ale ważniejsze było włączenie się w strumień pielgrzymów okrążających świątynię zgodnie z ruchem wskazówek zegara. Ważniejszy był rytm, który zamieniał otaczający nas chaos w poczucie ładu, a męczącą wielość w kojące poczucie jedności. Po kilku godzinach, kiedy słońce zaszło, a ja wracałam do hotelu, wiedziałam już, dlaczego sikhowie uważają to miejsce za święte.

Rok później znowu byłam w Indiach. Tym razem do Amritsaru jechałam nie sceptyczna, ale przestraszona. Bałam się, że jedno z niewielu miejsc, które uwiodło mnie nie tym, jak wyglądało, ale tym, czym było, okaże się tylko mirażem. Miłością od pierwszego wejrzenia, która nie przetrwała próby czasu. Chwilowym zauroczeniem. Weszłam i już wiedziałam. To jednak jest miłość. Dojrzała, spokojna, trwała. Ta, która daje poczucie, że się wróciło, a nie przyjechało.

Teraz już rozumiem fenomen świętych miejsc – wcale nie chodzi o wydarzenia, które się tam rozegrały, relikwie czczone od pokoleń ani nawet o krew przełaną w ich obronie. Chodzi o powietrze gęste od modlitw, chodzi o nadzieję, z którą przychodzą tam ludzie. Chodzi o wiarę.

ANNA SIEWIERSKA-CHMAJ, ur. 1975, dr politologii, zajmuje się językiem polityki i komunikacją międzykulturową. Adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Współtworzy Międzyuczelniany Instytut Badań nad Cywilizacjami WSiLiZ i WSE im. J. Tischnera. Wydała: *Język polskiej polityki* (Rzeszów 2006).

**Specjalna roczna
PRENUMERATA DLA
STUDENTÓW
I DOKTORANTÓW**

**60 procent ceny
na 60-lecie „Znaku”**

Zaprenumeruj miesięcznik „Znak”
w roku jubileuszowym
(od stycznia do grudnia 2006)
w cenie **10 zł 80 gr** za egzemplarz.

Łączna cena
prenumeraty rocznej wyniesie tylko
118 zł 80 gr.

Zadzwoń pod bezpłatny numer infolinii
(0800-130-082)
lub wyślij e-mail na adres:
trzcinska@znak.com.pl

i podaj:
– imię i nazwisko,
– nazwę i adres Twojej uczelni,
– numer legitymacji,
– miesiąc, od którego chciałbyś rozpocząć
prenumeratę.

UWAGA:

Od jesieni br. prenumeratorzy będą
otrzymywać bezpłatnie płyty CD z wyborem
pogrupowanych tematycznie artykułów
z archiwalnych numerów miesięcznika „Znak”,
w tym między innymi:

- ❖ „Znak” i religie świata
- ❖ *Dokumenty, komentarze i dyskusje wokół Soboru Watykańskiego II*
- ❖ *Polskie spory o filozofię tomistyczną*
- ❖ *Muzyka, sztuka, literatura w „Znaku”*



inspiracje

Czytelników zainteresowanych problematyką „świętych miast” odsyłamy do wydanego przez „Znak” leksykonu **Miej-sca święte** pod redakcją **Zbigniewa Paska** (Kraków 1997) oraz opracowań innych religioznawców, m.in. do **Socjologii religii** ks. **Władysława Piwowarskiego** (Lublin 1996) oraz **Etnologii religii** **Andrzeja Szyjewskiego** (Kraków 2001). Szczególnie godny polecenia jest również pierwszy w polskiej literaturze przedmiotu (i jeden z niewiele w ogóle) podręcznik z zakresu geografii religii – **Świąta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii** autorstwa **Antoniego Jackowskiego** (Kraków 2003).

„Święte miasta” Bliskiego Wschodu doczekały się wielu opracowań, spośród których warto wymienić takie jak **Mecca: a Literary History of the Muslim Holy Land** **Francisa E. Petersa** (Princeton 1994) czy wydane w Polsce książki **Karen Armstrong Jerozolima: miasto trzech religii** (Warszawa 2000) i **Jerome’a Murphy’ego O’Connora Przewodnik po Ziemi Świętej** (Warszawa 2001).

O znaczeniu religii i miejsc świętych w społeczeństwie sikhów wiele mówi książka **Williamia Owena Cole’a i Piary Singh Sambhi Sikhowie: wiara i życie** (Łódź 1987). W literacką podróż do Waranasi zabierze czytelników **Diana L. Eck (Banaras – City of Lights, London/New Delhi 1993)**, natomiast Lhasie poświęconych jest kilka rozdziałów znanego dzieła **Gonbodzaba Cybikowa Buddyjski pielgrzym w świątyniach Tybetu** (Warszawa 1975).

Tematyką islamu i religii Azji zajmowaliśmy się w miesięczniku „Znak” w przeszłości, m.in. w numerach 512 (**Islam**), 533 (**Hinduizm**) i 607 (**Tajemnica Tybetu**).



Wojciech Bonowicz

Nisza dla wszystkich

Ksiądz Jan Twardowski (1915-2006)

Takiego poety już raczej nie będzie – co nie znaczy, że nie będzie poetów czytanych, a nawet traktowanych jako duchowe autorytety. Ksiądz Twardowski był bowiem, poza wszystkim, kimś, kto odpowiadał na ogromny głód przeżycia duchowego kryjący się wewnątrz polskiego katolicyzmu.

Po księdzu Janie Twardowskim pozostała mi krótka dedykacja w szarym, zgrzebnie wydanym tomie *Rachunek dla dorosłego*. Ksiądz-poeta prosi w niej jedynie o pamięć. Data: 19 października 1983 roku.

Pamiętam bardzo dobrze to spotkanie – w sali klasztoru ojców bernardynów pod Wawelem. Pomieszczenie było nabite ludźmi, żaden kawałek podłogi nie pozostał niewykorzystany. Przyszedłem wcześniej i od razu zająłem miejsce na podwyższeniu, tuż obok stołu, za którym miał usiąść Ksiądz Jan. Miałem ze sobą legendarny magnetofon „Kasprzak” ze świeżutkimi bateriami. W końcu taka okazja mogła się szybko nie powtórzyć. Magnetofon ustawiłem pod stołem, licząc... No właśnie – licząc chyba na cud, że wyłapie on stamtąd ściszony głos Księdza. Nagranie nie nadawało się do niczego.



Ksiądz przeczytał dużo wierszy, a kiedy zaczęto zadawać pytania, odpowiadał jednym zdaniem i znów sięgał po wiersze. Zapamiętałem studentkę siedzącą w pierwszym rzędzie, która zapytała, czy filozofia zbliża do Boga, czy oddala. Ksiądz się po swojemu skrzywił, uśmiechnął zakłopotany i odpowiedział: „Dobra filozofia przybliża, a zła – oddala...”.

Ksiądz Twardowski był najpopularniejszym poetą polskim. Udało mu się to, co nie udawało się wielu innym – o czym marzył na przykład Czesław Miłosz, układając *Wypisy z ksiąg użytecznych*: żeby „w ścianie otaczającej poezję dla wybranych” otworzyć „wylot prowadzący do poezji dla wszystkich”. Książki księdza Twardowskiego, przynajmniej do połowy lat 90., miały i dobre recenzje, i powodzenie wśród czytelników; później powodzenia było więcej niż recenzji, co brało się też stąd, że liczne tomy wierszy były kompilacjami starych utworów. W kolejnych pokoleniach odbiorców poezji znajdował zawsze wystarczająco duże ich grono, żeby łańcuch zainteresowania i uznania nigdy się nie przerwał. Mówiło się o nim, że „ma swoje miejsce”. Po jego śmierci krytyk Piotr Śliwiński zwrócił na łamach „Tygodnika Powszechnego” uwagę na interesujący paradoks: „choć bardzo popularny, był Twardowski postacią osobną”, „rozbijając niszowość poezji współczesnej, sam był niszą, bardzo gościnną, trzeba przyznać”.

Był na pewno łącznikiem między światem Staffa, Miłosza, Herberta a światem zaprzągniętych codziennością „zjadaczy chleba” – choć mówił tylko o własnych spostrzeżeniach i własnych duchowych doświadczeniach. Mógł spełniać tę funkcję, bo w stosunku do obu światów żywił ogromny i naturalny szacunek. Czy potrafiłby również połączyć świat owych „zjadaczy chleba” ze światem poetyckich awangard? W końcu w młodości fascynował się Czechowiczem, a kiedy dziś czytam jego wiersze, szczególnie te z lat 80., przychodzi mi niekiedy na myśl Białoszewski. Są to jednak skojarzenia oparte na dość wątych podstawach: zapewne łączył ich podobny stosunek do człowieka, do zwierząt i roślin, do polityki i codzienności właśnie, lecz różnił – do słowa.

Z drugiej strony był doskonale świadom roli paradoksu, humorystycznego cudzysłowu i ironii (w jego przypadku zawsze auto-),



tych jakże istotnych „zabezpieczeń” współczesnej poezji. Więcej, posługiwał się nimi na gruncie poezji religijnej, co dziś może nie dziwi, ale pół wieku temu, a nawet jeszcze trzy dekady później brzmiało świeżo i odkrywczo. Powszechny był przecież pogląd, podsumowany przez jednego z angielskich krytyków literackich pod koniec lat 40., że „paradoks jest językiem sofistyki, ostrej, błyskotliwej, dowcipnej; niepodobna [jednak] uznać go za język duszy”. Ale zmiana już następowała, a temperament poetycki (i ludzki) pchał Twardowskiego w stronę rozwiązań nowatorskich. Charakterystyczne, że jeszcze wiosną 1981 roku, pisząc felieton o jego poezji, Jerzy Kwiatkowski dał mu tytuł *Aureola na wieszaku*. Widocznie wciąż traktował tę poetykę jako coś niezwykłego, jako propozycję odnawiającą zmartwiały język literackiej konfesji.

Nisza Twardowskiego, o której mówi Piotr Śliwiński, to zatem nisza doświadczenia duchowego, które poszukiwało swojego języka. Przy okazji – jak zauważa poznański krytyk – ksiądz-poeta „odświeżył stare mity literatury jako przewodniczki po zawilościach życia, pośredniczki pomiędzy tu i tam, towarzyszki człowieka w chwili kryzysu czy samotności, budzielki wrażliwości, pocieszycielki”. Autor stawał się przyjacielem czytelnika, jego cierpliwym i czułym rozmówcą; niekiedy – co podnosiły głosy krytyczne – może zbyt mało wymagającym... „Twardowski inicjował niekończący się dialog, nie sprowadzał czytelnika do jakiejś roli podrzędnej czy chociażby biernej, w tym sensie jest niepowtarzalny. Podobnie jego język – w obcym wydaniu łatwo mógłby zamienić się w parodię autentyczności. »Szczerość jest jak sen« – pisał Auden. Twardowski był takim zbiorowym snem: o poecie, który wie, co ważne; księdzu, z którym można pogadać; człowieku łagodnym...”.

Takiego poety już raczej nie będzie – co nie znaczy, że nie będzie poetów czytanych, a nawet traktowanych jako duchowe autorytety. Ksiądz Twardowski był bowiem, poza wszystkim, kimś, kto odpowiadał na ogromny głód przeżycia duchowego kryjący się wewnątrz polskiego katolicyzmu. Dużo by pisać o tym głodzie... Powiedział mi kiedyś ktoś zniechęcony: „Niech mi pan wierzy, trudno dziś spotkać księdza, który by spotkał Boga i nie bał się o tym coś powiedzieć”. Ja dodałbym nawet: obserwując formowanie polskiej religij-



ności, czasem ma się wrażenie, że spotkanie z Bogiem ma być czymś ostatnim, do czego człowiek dojdzie w swoim chrześcijaństwie. Przymieniają mi się słowa księdza Józefa Tischnera, który przestrzegał, żeby wiary w Boga nie zastępować „wiarą w wiarę”. Czyż nie o tym samym myślał ksiądz Twardowski, kiedy pisał, że wiara powinna być „całkiem nie do wiary”? I że „Bóg podobny tylko do Boga” – czyli abstrakcyjny jak definicja czy wzór, nie spotkany, a jedynie „wyuczony” – nie istnieje?

Takiego poety już raczej nie będzie – bo inne jest miejsce poezji i stare mity, o których wspomina Piotr Śliwiński, przywołać będzie coraz trudniej. Najłatwiej obwiniać o to samych poetów, ale czy rzeczywiście są oni winni? Zapewne mieli swój udział w sprowadzeniu owych mitów na ziemię, co u nas najodważniej zrobił Różewicz. Miłosz grzmiał, że poeci prowadzą „życie na wyspach”, pogardzając żywiołem, który te wyspy oblewa. Różewicz inaczej – oskarżył wszystkich. Odwołam się raz jeszcze do Jerzego Kwiatkowskiego, bo u niego obraz wyspy oblanej przez żywioł posłużył opisaniu przypadku Różewicza właśnie. W krótkim szkicu z 1960 roku Kwiatkowski pisał: „Každy autor lirycznego wiersza przemawia do nas z wyspy zaludnionej tysiącami żywych i zmarłych poetów. Skoro dopłynął tu – to było najważniejsze! – jest już objęty wielką społecznością, która w razie czego ujmie się za nim. My poeci, my poezja... Różewicz udogodnień tych pozbawił się sam. Mówi do nas – płynąć”. Paradoksalnie, dzięki odwadze i bezpośredniości własnego świadectwa Różewicz stał się poetą, którego czytelnicy nigdy zupełnie nie opuścili, traktując zapisy jego lęków i poszukiwań jako ciemną, ale jednak – konsolację.

Wina poetów jest zatem niewielka. Kto ponosi największą? Historia zmieniającej się wrażliwości i wyobraźni podsuwa rozmaite odpowiedzi. Ale tam, gdzie mowa o procesach rozciągniętych na dziesięciolecia i stulecia, problem winy właściwie upada. Może więc lepiej powiedzieć: winny każdy, kto przyłożył rękę – albo tylko słowo czy wzruszenie ramion – do zbrodni, których świadkami byliśmy w ubiegłym wieku. Mity mogą jeszcze wytrzymać literackie zderzenie z cierpieniem jednego dziecka – jak u Dostojewskiego – ale co zrobić z rzeczywistym cierpieniem milionów, które w tym stuleciu



rozegrało się bliżej nas (w sensie duchowym, nie geograficznym!) niż kiedykolwiek przedtem?

Poezja księdza Twardowskiego – choć może rzadko tak o niej myślimy – nie omijała pytania o konsekwencje tej bliskości. Twardowski przeciwstawił jej inną bliskość. W zderzeniu z pierwszą ta druga bliskość mogła się wydawać złudzeniem, prawie nieobecnością. A jednak przyjęliśmy to świadectwo, bo odczuliśmy – bardziej niż dostrzegli – jego szczególną dojrzałość. Ksiądz-poeta pisał, że wierzy Panu Bogu jak dziecko. Ale co to właściwie znaczy? Na pewno znaczy – od razu, bez warunków wstępnych. Ale czy również – naiwnie? Dziecko przecież stawia najśmielsze pytania. Na przykład właśnie, czyja wina... Więc żeby dobrze te słowa zrozumieć, trzeba pamiętać, że Jezus w tej poezji mówi: „nie licz na cuda / do mnie się idzie przez ogień”.

„Pochłania mnie wiara” – pisał przed laty ksiądz Twardowski (we wstępie do szarego tomu, w którym złożył mi krótką dedykację) – „ale wiara, która nie jest statyką, zatrzymaniem się, lecz ciągłym odkrywaniem tajemnicy. Pochłania mnie pragnienie zgłębienia treści wspólnych nam wszystkim, szukającym odpowiedzi na nasze ludzkie lęki, wynikające między innymi z poczucia samotności czy trwogi wobec spraw ostatecznych. (...) Próbuję pisać wiersze, które nie byłyby manifestami. Lepiej niech nie nawołują i nie nawracają. Niech niosą swoje treści w łagodnym zawieszeniu, w zaufaniu, w żarliwej otwartości na życie i jego powszednie sprawy”.

WOJCIECH BONOWICZ, ur. 1967, poeta, publicysta, dziennikarz, w latach 1996–2000 redaktor miesięcznika „Znak”. Wydał tomy rozmów: z o. Leonem Knabitem OSB (*Schody do nieba*, 1998) i z Janiną Ochojską (*Niebo to imi*, 2000). Jest też autorem biografii *Tischner* (2001) oraz trzech zbiorów wierszy: *Wybór większości* (1995), *Hurtownia ran* (2000) i *Wiersze ludowe* (2001).



Jacek Filek

Dziecko jako kategoria filozoficzno-etyczna*

Twarz dziecka – w odróżnieniu od zatrzaśniętej twarzy dorosłego – jest nie tylko zaproszeniem do rozmowy, nie tylko manifestacją szczególnego piękna, ale dziecko i jego twarz to nasz główny mentor etyczny. To właśnie dziecko, to dziecko, które tak haniebnie okłamujemy i deprawujemy, jest naszym najbardziej przekonującym nauczycielem etyki.

Dziecko jest ojcem człowieka.

William Wordsworth

Czy można zrozumieć, czym jest świat, czym jego dzieje, czym jest człowiek, czym jego zadanie, abstrahując od bytu dla tego zrozumienia tak podstawowego jak dziecko? Twierdzę, że nie można. Czy filozofia rozumiała ontologiczne i etyczne znaczenie możliwości i rzeczywistości bytu dziecka, czy postawiła radykalnie pytanie o dziecko i rozumiała, o czym poucza nas jego istnienie? Sądzę, że

* Wykład wygłoszony wiosną 2005 r. na konferencji *Śmierć dziecka a idea domowego hospicjum dla dzieci*, zorganizowanej przez Domowe Hospicjum dla Dzieci im. ks. Józefa Tischnera, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK oraz Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Krakowie-Prokocimiu.



nie. A przecież jest dla każdego oczywiste, że bez możliwości płodzenia i rodzenia dziecka, bez pieczy nad nowonarodzonym, człowiek i jego świat nie mieliby żadnej przyszłości, żadnego trwania. To właśnie dziecko jest warunkiem i szansą trwania człowieka.

Ukonstytuowanie sensu bycia człowieka i jego dziejów, sensu czasu i jego przemijania, sensu skończoności i nadziei jej przekraczania, byłoby niemożliwe, gdyby na horyzoncie nie pojawiała się dziecko. Nieodzowne dla bycia człowieka projektowanie się w przyszłość musiałyby bez dziecka być zgoła czymś innym, niż jest. Sama przyszłość musiałaby być czymś innym, niż jest. Jej skończony, nader ciasny horyzont zamykałaby śmierć, w której daremnie byłoby już szukać właściwego jej sensu ustąpienia, ustąpienia miejsca dziecku. Tak bowiem jak my przyszliśmy i jesteśmy w miejsce tych, którzy odeszli, tak nasze dzieci przychodzą, by być w miejsce nas. Jesteśmy za zmarłych, w miejsce zmarłych i miejsce to odstępujemy nowonarodzonym i mającym się narodzić. Dziecko jest tym, kto będzie, kiedy nas już nie będzie, dziecko jest przyszłością, również naszą przyszłością, kiedy, zdawałoby się, żadnej już przed nami nie będzie. To dzięki dziecku możemy mówić o przyszłości i nie narażać się na śmieszność. To ze względu na dziecko musimy myśleć o przyszłości, o tej przyszłości, która niby już nie jest naszą przyszłością, a jednak jest przedmiotem naszej troski i w ten sposób jest też jednak naszą przyszłością. To dzięki dziecku i dzięki przyszlęmu dziecku dziecka zainteresowani jesteśmy dalszym trwaniem świata człowieka, to dzięki dziecku przekraczamy naszą śmierć, na osobliwy sposób trwając w nim, w dziecku, nadal. To dziecko, moje dziecko, stawia czoło mojej śmierci. Dziecko człowieka stawia czoło śmierci człowieka.

Tymczasem bywa, że dziecko, będąc samym sensem przyszłości, obietnicą nieśmiertelności, umiera. Płodzenie i umieranie stanowią całość i wzajem się usprawiedliwiają. Śmierć dziecka tę całość rozrywa i w rezultacie śmierć ta nie ma żadnego metafizycznego usprawiedliwienia. Jest jedynie czymś przygodnym, niekoniecznym i jako taka zawsze nas obwinia. Śmierć dziecka nie jest przeto tylko śmiercią jakiegoś konkretnego dziecka, jest ugodzeniem w samą podstawę ludzkiego egzystowania. Dziecko zawsze bardziej umiera niż człowiek dorosły. Zawsze umiera ono bowiem bezpotomnie. Ściśle mó-



wiąć, to tylko dziecko umiera w sposób absolutny. Przyszłość zostaje zamknięta, jeszcze zanim nadeszła. Śmierć dziecka nigdy też nie jest dla nas zdystansowaną śmiercią w trzeciej osobie, lecz ze względu na otwartość i komunikatywność kosmosu jego twarzy jest zawsze śmiercią w drugiej osobie, śmiercią jakiegoś Ty. Śmierć dziecka stanowi przeto największe wyzwanie dla człowieka. Jeżeli każda śmierć osoby młodszej od nas wzmagą nasze zadanie, zawstydzając naszą opieszałość i trwonienie дарowanego nam czasu, to śmierć dziecka rzuca na nasze pozostawanie przy życiu szczególny cień, czyni z niego szczególną winę, przede wszystkim jednak nakłada na nas szczególną odpowiedzialność. Śmierć dziecka to najbardziej szatańska prowokacja w naszym urządzeniu świata. Zrozumienie tedy lekcji, jakiej udziela nam umierająca dziewczynka czy umierający chłopczyk, jest naszym najważniejszym i najtrudniejszym zadaniem.

Śmierć dziecka to najbardziej szatańska prowokacja w naszym urządzeniu świata.

Dziecko uczy nas nie tylko tkliwości i troskliwości, nie tylko otwartości na świat i na innych, nieustępliwości w zapytywaniu; twarz dziecka – w odróżnieniu od zatrzaśniętej twarzy dorosłego – jest nie tylko zaproszeniem do rozmowy, nie tylko manifestacją szczególnego piękna, ale dziecko i jego twarz to nasz główny mentor etyczny. To właśnie dziecko, to dziecko, które tak haniebnie okłamujemy i deprawujemy, jest naszym najbardziej przekonującym nauczycielem etyki. Żaden filozof nie dysponuje lepszymi argumentami etycznymi niż dziecko. Samo ono bowiem poprzez swą konstytucję jest argumentem, jest uzasadnieniem, jest rozwiązaniem podstawowego dylematu etycznego. Konstatacja istnienia dziecka jest bowiem jednocześnie konstatacją naszej powinności. I nie ma tu żadnego rozziw: „być” nowonarodzonego oznacza zarazem „powinność” dla mnie. I wcale nie muszę dopiero szukać drogi od owego „jest” do „powiniennem”, i z logicznym mozołem jej pokonywać. „Jest” stanowi tu jedność z „powiniennem”. Dziecko znosi różnicę między bytem a powinnością, między ontologią a etyką.

Dziecko jest też nauczycielem odpowiedzialności. Świat człowieka konstytuowany jest nie przez relację podmiotu z przedmiotem, z bytem rozumianym jako martwy, niemy przedmiot, lecz przez re-



lację człowieka z twarzą innego człowieka. Archetypem tej relacji jest relacja z dzieckiem. Z kolei relacja z dzieckiem jest archetypem wszelkiej odpowiedzialności. Odpowiedzialność za dziecko jest miejscem, gdzie odpowiedzialności doświadczamy najbardziej źródłowo i gdzie uczymy się ją rozumieć i dźwigać. Relacja z dzieckiem, a szczególnie z nowo narodzonym dzieckiem, jest relacją skrajnej nierówności, niesymetryczności. Oto mamy przed sobą kogoś całkowicie bezradnego, kogoś, kto jest życiem, które chce żyć, ale kogo życie jest całkowicie zdane na nas. Odpowiedzialność jest funkcją mocy. Jest odpowiedzią będącego w mocy na wołanie potrzebującego pomocy. Nigdzie zaś nasza przewaga nad bytem ludzkim nie jest tak dramatycznie wielka jak w relacji z dzieckiem, szczególnie z dzieckiem nowo narodzonym. Samo jego kruche istnienie jest już skierowaną do nas powinnością przyjsia z pomocą. I nie trzeba tu żadnych wyrafinowanych teoretycznych argumentów, wystarczy ujrzeć twarz, usłyszeć płacz. I oto człowiek-podmiot, byt dla siebie, uczy się być nie dla siebie, lecz dla innego, uczy się odpowiedzialności.

Ktoś, oczywiście, może zapytać: a cóż obchodzi mnie to zatrwożone dziecko, cóż obchodzi mnie ta chora dziewczynka, ten umierający chłopczyk? Ciekawszym jednak będzie pytanie kogoś innego, kogoś, kto zapyta: dlaczego tak obchodzi mnie los tego dziecka? Dlaczego tak boli mnie śmierć tego dziecka? Tak czujący i tak zapytujący naprowadza nas na istotny ślad, ślad naszej podstawowej odpowiedzialności.

Dziecko jest ontologicznym i etycznym zwornikiem świata człowieka. Człowiek – mężczyzna i kobieta – płodzi dziecko, które będzie mogło dalej płodzić dziecko. Sposób, w jaki nadal istniejemy w swym potomstwie, również w swym potomstwie duchowym, jest naszym pozostawianiem przy życiu mimo śmierci. Człowiek – mężczyzna i kobieta – może nie chcieć dziecka, a dziecku już będącemu może odmówić swej pieczołowitości, może odmówić swej miłości. Niechcenie dziecka – nie jako jakiś szczególny incydent, ten bowiem może być w całości usprawiedliwiony, lecz jako narastająca tendencja – jest niechybnie oznaką dekadencji, jest degradacją metafizycz-

**Nieochanie dziecka
zawsze stoi u początków
wszelkiego zła,
jakie człowiek czyni
człowiekowi.**



nego cudu rodziny. Niekochanie zaś dziecka zawsze stoi u początków wszelkiego zła, jakie człowiek czyni człowiekowi. Brak miłości to bowiem pierwsze, podstawowe zło, dopiero z niego rodzą się jego dalsze odmiany. Jeśli nie będziemy płodzić dzieci i nie będziemy kochać dzieci, świat i jego przyszła postać staną się nam obojętne.

Dziecko jest również pierwszym, często nazbyt niewygodnym świadkiem zła, jakie mężczyzna czyni kobiecie czy kobieta mężczyźnie. Dziecko jest „tym trzecim” również w sensie pozytywnym, jest bowiem tą trzecią osobą, która sprawia, iż odtąd nie jestem już cały dla swej ukochanej ani ona nie jest już cała dla mnie. Dziecko uczy nas tedy także sprawiedliwości, uczy nas sprawiedliwie dzielić swą miłość.

*

Świat pełen jest wyzwań dla człowieka. Pośród nich istnieje jednak coś na kształt hierarchii. Wielu wydaje się, że jeśli porywać się na szczyty, to już na te najwyższe. Wspinają się przeto na himalajskie ośmiotysięczniki. Inni szturmują szczyty władzy. Inni jeszcze..., ale zostawmy to. Zapytajmy, co jest wyzwaniem największym, największą tajemnicą, największym „szczytem” na świecie, owym „szczytem wszystkiego”. Odpowiadam: cierpienie dzieci, niczym niezawinięte, ale i niczym nie dające się wymierzyć cierpienie dzieci, dzieci, którym świat się obiecał, a potem powiedział im nie. Nie ma większego wyzwania.

Ów „szczyt”, przez wielu uznawany za szczyt zła świata, stanowi też wyzwanie dla filozofów. Bywało jednak, że filozofia z wyzwaniem tym radziła sobie zbyt łatwo. Od Sokratesa poprzez św. Augustyna i Jana Jakuba Rousseau ciągnie się pewna tradycja „wyjaśniania” zła, wedle której istnieją zasadniczo dwa rodzaje zła: zło, które czynię, i zło, którego doznaję. Tradycja, jak sądzę, zgubna. Tak bowiem pouczony człowiek zaczął mniemać, iż kiedy – jak mu się zdaje – nie czyni już zła nikomu i kiedy aktualnie żadnego zła też nie doznaje, to jest już niejako poza złem, zło go nie dotyczy, on nie ma w nim udziału. Tymczasem najprzemożniejszy udział człowieka w złu polega nie na bezpośrednim czynieniu zła drugiemu ani nie na bez-



pośrednim doznawaniu zła, lecz na byciu świadkiem zła, byciu świadkiem sytuacji, kiedy to zła doznaje inny człowiek.

Nie czynię zła nikomu ani nikt nie czyni zła mnie, ale tam, za ścianą, zła doświadcza drugi człowiek. I co zrobić? „Ściany” bywają różne, ale nawet już te z powietrza wystarczają, by „nie widzieć”, „nie wiedzieć”, „nic nie móc” itd., itp. Człowiek współczesny jest świadkiem zła i to bycie świadkiem zła najpełniej określa jego sytuację etyczną w świecie. Człowiek współczesny, ja, ty, on i ona, jest także, a może raczej przede wszystkim, świadkiem zła, jakim jest cierpienie dzieci, również to niezmiernie, będące udziałem dziecka umierającego. I co zrobimy?

Przestrzeń życia ludzkiego podzielona jest na dwie podstawowe dziedziny: dom i świat; dom, stanowiący niejako przedłużenie łona matki, i świat, będący z definicji czymś obcym, czymś na zewnątrz, co niesie ze sobą rozmaite zagrożenia i wymaga żmudnego osvajania. Na świat wychodzimy z domu, w świecie zaś jesteśmy w stanie „wytrzymać” tylko dlatego, że mamy gdzie wrócić, że przeto wracamy ze świata do domu. Czym jest dom dla dziecka, sądzę, nie trzeba nikomu tłumaczyć. Oczywiście, sama istota domu, wiążąca go z ciepłem i poczuciem bezpieczeństwa, wcale nie przeszkadza niektórym ludziom nawet z domu uczynić piekła. Od biedy można do wbicia gwoźdźcia użyć kotka zamiast młotka, nie znaczy to jednak, iż odtąd koty przestają już być kotami.

Szpital należy do świata. Obojętnie, czy będzie to szpital na peryferiach świata, czy szpital w samym jego centrum, będzie to szpital w świecie. I człowiek, który idzie do szpitala, idzie doń z domu, opuszcza dom, opuszcza swoich bliskich. Dziecko nie jest bywalcem świata, jego stopień oswojenia świata sprawia, że świat jest dla niego czymś o wiele bardziej obcym niż dla dorosłego. Dziecko umierające w szpitalu, czyli w świecie, opuściło swój dom na zawsze, już nigdy do niego nie wróci. Natomiast dziecko umierające w domu – zamiast w obcym świecie – nigdy już do świata nie powróci. Paradoksalnie, zostaje u siebie, zostaje pośród swoich. Umrzeć w domu! Iluż wędrowcom pragnienie to dodawało sił, by przemierzywszy świat, dotrzeć do swego matecznika.



Zamyślaliśmy tak wiele. Chcieliśmy, każdy na swój sposób, podbić świat. I co, mamy teraz zająć się czymś tak w świecie marginalnym jak umożliwianie śmiertelnie chorym dzieciom umierania w domu zamiast w szpitalu? Tylko tyle? Jeśli jednak tego nie zrobimy, to cokolwiek innego byśmy nie robili, czymkolwiek byśmy świata nie zadziwiali, cierpienie dziewczynki, która umiera w szpitalu, choć tak bardzo chciałaby wrócić do domu, będzie wzywać nas zza „ściany” i nie wiem, jak usprawiedliwimy swoje zaniechanie.

Śmierć dziecka w szpitalu, czy w ogóle śmierć człowieka w szpitalu, ma jeszcze pewien dodatkowy aspekt, o którym należałoby tu wspomnieć. Jeśli bowiem ktoś poszukuje argumentu na postęp dobra w naszym świecie, to trudno o lepszy niż znaczące zmniejszenie umieralności dzieci. Jest to być może największy sukces naszej medycyny czy nawet naszej cywilizacji. Sukces ten ma jednak pewną negatywną konsekwencję. Dawniej doświadczenie śmierci dziecka było czymś nader powszechnym. Toteż to, co dawała ona do zrozumienia, było udziałem wielu. Dzisiaj dzieci z reguły nie doświadczają śmierci swego rodzeństwa i nader częstym jest przypadkiem, że sześćdziesięcioletni mężczyzna w życiu swym nie widział umierającego dziecka, że nigdy nie został skonfrontowany z twarzą umierającego. Jedną z funkcji szpitali jest zaoszczędzenie nam tego doświadczenia. Dla własnego komfortu psychicznego, dla naszego dobrego samopoczucia nie tylko pozwalamy swym bliskim odchodzić z domu wcześniej niż ze świata, lecz wyrzekamy się obcowania z ich twarzą, której absolutna nagość mogłaby być dla nas najistotniejszym pouczeniem i źródłem najgłębszego sensu.

JACEK FILEK, ur. 1945, filozof, prof. dr hab., wykłada w Instytucie Filozofii UJ. Autor m.in. *Filozofii odpowiedzialności XX wieku* (2003). Ostatnio wydał: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe* (2004) oraz dostępną wyłącznie w Internecie pod adresem www.tezeusz.pl książkę *Tajna wielkość Twego życia i inne małości* (2005).



Halina Bortnowska

* * *

Uroda płatków śniegu
Te finezyjne gwiazdki, wystrzyganki
cieszą Baškę
ukrytą w siostrze Barbarze
niezbyt głęboko
Na czarnym rękawie habitu to sylwestrowe ozdoby
podczas spaceru
gdy siostra profesor rozmyśla
o następnym wykładzie

Siostrze Chyrowicz z życzeniami

Zima

Śnieg pada, zamarza, topi się, znów pada, ale inny, raz okiść, raz szron i delikatne pudrowanie. Przemija postać śniegu, od odwilży do odwilży, od ponowy do ponowy. Aż kiedyś, może późną wiosną, białość zniknie tu zupełnie.

Myślę o topnieniu. O osiadaniu puchu, o spływaniu po lodzie kropel deszczu, który przestanie zamarzać, o odsłonięciu najstarszych pokładów zimy tuż przy mchu, przy ziemi. W mokrą, ciemną prze-



rzystość uderzy promień słońca, zalśni i zniknie. Ale szelest topnienia będzie trwał, aż woda wróci w głąb i w chmury.

Milenkowce, styczeń 2006

Z dawnych tekstów

W mieście śnieg: obca, biała obecność. Inwazja. Ze wschodu. Z północy. Gdzieś od gwiazd. W nocnej ciemności, która się niepokojąco rozbiela. Wszystkie światła w iskrzących kręgach. W dzień to już mniej skryty atak; miasto chce się otrząsnąć, uruchomić swoje członki, działać w coraz szybszym rytmie – jak co dzień. A śnieg w to bije, samobójczo topi się i zamarza w czarny lód.

A tutaj śnieg powraca, odwzorowuje kształty pierwotnych wydm, asfaltowe i szutrowe drogi zmienia w doliny lodowców. Domki są coraz niższe, przygniatają je nowe śnieżne strzechy. Jest bardziej tak, jak było kiedyś.

Gdy kurzawa opadła i nisko nad zaspami pokazało się słońce, pan Leon, jedyny właściciel konia we wsi, założył wesołą Gniadą do sań i ruszył lodowcową doliną na obiad do sąsiadów.

*

W Warszawie ślizgawica. I ciemności. Styczeń 2002. Ślisko – trudność utrzymania równowagi. Nie widać, dokąd nas prowadzą, w co wrabiają skłócenia ekonomiści. Chyba oni też mają pod nogami warstwę gołedzi.

Niedziela chrztu Jezusa w Jordanie

Zanurzenie najpierw przywodzi mi na myśl rzeki, moją empatię z nimi. Rzeki są jak układ krwionośny planety. Pulsują. Niosą to, co życiodajne, zabierają zbędne.

Wczuwam się w uderzenia i ocieranie się rzeki o brzegi, tarcie nurtu o dno, dzielenie się prądów na kamieniach.

Przejście przez wodę jest jak przedzieranie się przez splot prądów, chłodniejszych i cieplejszych.



Przejście w bród przez rzekę – walka z tym lśniącym kłębowiskiem sił. Idzie się na przekór, przeciw temu, że rzeka dzieli, odcina nas od krainy tam, po drugiej stronie.

Albo wspinanie się kajakiem w górę rzeki. Pamiętam taką swoją próbę na Bugu, takim niby spokojnym, ledwie pomarszczonym, ciemnym pod jaśniejszą fałą. Wiosła migają, wbijają się w twardey prąd i przez ten wysiłek tyle osiągam, że kajak zawisa nieruchomo.

Tak bywa z rzekami.

Rzeka zamknięta, opancerzona lodem, jak w nieszczęsnej Narnii pod złym czarem Białej Wiedźmy. Pancierz kryje nurt wciąż żywy gdzieś przy dnie. Wiosną rzeka wstaje, dźwiga się, pancierz pęka, szczątki pięt rzę się w zatory. Z lat czterdziestych ubiegłego wieku pamiętam tymczasowy drewniany most na Wiśle ściśniętej lodem i cudowny, choć groźny spektakl ruszania lodów, huk, trzaski, objawienie utajonej siły.

Co napędza rzeki, te leniwe i te wartkie, choć biegną łagodnymi dolinami? Ostatecznie decyduje o tym porządek kosmosu, z tego porządku rzeźba terenu, wzniesienia i spadki i z tego porządku ostatecznie grawitacja, której są posłuszne spiętrzone wody, kra i lodowce.

Jordan, jak mówią mi fotografie, nie jest potokiem, lecz naprawdę rzeką z przyzwoitą głębią. Do dziś są na Jordanie miejsca czczone jako te, gdzie Jan chrzczył swoim chrztem pokory. Chrzczył tych, którzy, jak można się domyślać – chcieli zacząć od nowa, wrócić do wierności Przymierzu. Jan kazał zstępować w nurt, poddać się obmyciu przez rzekę Krainy Obietnicy w przygotowaniu na objawienie Obiecanego.

Jezus też wstępuje w nurt. Bierze na siebie rzekę, jak później weźmie krzyż. Uniża się, obmywa swoje człowieczeństwo złączone z naszym. I wstaje, podnosi się z rzeki prosto ku Ojcu. To Epifania, moment chwały.

Niby-sen

Tym razem to nie sen, lecz coś, co sobie opowiedziałam, gdy sen przyjsć nie chciał. Wyobraziłam sobie świat wodny, świat plankto-



nu, pełen małych istotek, rozwielitek uwijających się wokół własnych planktonowych spraw. W mętnej nieco wodzie, bo taka ona jest i sprzyja życiu. Wszystko się zmienia, gdy pojawią się w okolicy autorytarie. Przypominają larwy ważek, płyną ruchem konika morskiego – hop! hop! W pogotowiu mają chwytne szczęki, stanowiące połowę ich ciała. Szczęka autorytarii jest jak chwytak koparki. Autorytaria zamierza się i zgarnia, zgarnia nawet całe rozwielitki, nie mówiąc już o stułbiach i pierwotniakach. Gdy ofiara jest zbyt duża, autorytaria może chociaż coś jej odgryźć, urwać – rzęski, czułki, witki, wyssać oczka i sploty nerwowe. Resztę wypuści, to pójdzie na żer dla innych. Dlatego za każdą autorytarią płynie orszak mniejszych półdrapieźców, jamochłonów itp., klientów. Stąd jej nazwa. Myślę, że nie wątpicie, iż w świecie planktonu istnieją autorytarie i dobrze się mają. Jednak myślenie o nich niestety nie usposabia do spokojnego snu.

Dwa przymiotniki

Dziwna sprawa. Coraz częściej spotykam się z utożsamianiem sensu dwóch przymiotników: „spolegliwy” i „uległy”. To chyba nie przypadek.

Swego czasu Kotarbiński rysował ideał „spolegliwego opiekuna”. To człowiek, na którym można polegać: nie zawiedzie przez słabość czy egoizm, nie zdradzi, nie wzgardzi. To bynajmniej nie znaczy, że spolegliwy opiekun ma być osobą „uległą”, dyspozycyjną, czyli spełniającą zachcianki, bez własnego pionu.

Podaję, że dziś szerzy się przekonanie, iż polegać można tylko na uległych. Więż lojalności ma szansę przetrwania tylko w postaci służalczego uzależnienia. Wyciągnę z półki tom Jacka Tarkowskiego o klientelizmie. Polecam.

Sen

Sprzątam jakiś pokój pełny ogromnych, masywnych mebli. Może jestem dzieckiem? Znam widok z dwóch wysokich, wąskich okien.



To perspektywa ulicy Adama Pługa. Ale radio gra w tym pokoju głośno, jak nie mogło grać wtedy. Muzyka nie może zagłuszyć cichego nagłającego dzwonka u drzwi. Muszę je otworzyć. Strasznie wielkie, bardzo ciężkie drzwi nie z drewna, z metalu, jakby pancerne. Uchyliam je z wysiłkiem, tylko na szerokość dłoni. Nie ma nikogo. A jednak wiem: ten ktoś, kto dzwonił tak usilnie, cierpliwie i natarczywie – ten ktoś już wszedł, jest za moimi plecami, smutny, gniewny w wielkiej jakiejś potrzebie. Czuję litość, ale boję się go bardzo. Nie widzę nikogo, ale czuję kształt szary, rozmazany, brudny.

Narnijski fundament

Nie pamiętam dokładnie – tyle książek czytaliśmy razem, a właściwie to K. czytał na głos zasypiającym synkom, a ja się w to wsłuchiwałam, naprawiając jakieś małe spodenki czy skarpety. Na pewno kilka razy przeczytaliśmy tak Tolkiena, który wcześniej nie był mi szczególnie bliski, a dzięki tej lekturze nadał ciepłe światło i barwę tamtym latom, gdy tak bardzo potrzebowaliśmy uwyrażniania i podkreślania, że szarość dookoła to nie wszystko. Dla nas liczy się to, że naprawdę i nieodmiennie jesteśmy zanurzeni w mocnym, jasnym, przejrzystym nurcie. Tak to nazywam teraz, oglądając we wspomnieniu, jakby z daleka, dziś nieistniejące już swojskie wnętrza, jasne główki wychylające się z drewnianego piętrowego łóżka. W tle okno, parapet zawalony książkami, zasłona, za nią – ulica stanu wojennego, aleja Niepodległości, pod którą jeszcze nie pędzi metro. Podobnie jak Tolkiena czytaliśmy też *Opowieści z Narnii*.

Znałam C. S. Lewisa od dawna. Ojciec przysłał mi z Anglii *The Screwtape Letters*, chyba jeszcze w pierwszym wydaniu. Ta książka miała ważny udział w moim odkrywaniu chrześcijaństwa. Fragmenty były też później drukowane w „Znaku” i chyba nie tylko ja pamiętam tę lekturę jako ważne przeżycie. Nie zaglądając teraz do tej książki, potrafię sobie wyliczyć różne ostrzeżenia, które mi dała, opisując, co może cieszyć Kusiciela Piołuna – to znaczy, że NIE cieszy Boga. Z myśleniem o Narnii chyba najwyraźniej wiąże się pouczenie diabelskiego instruktora, że prawdziwym jego tryumfem jest taki upadek „klienta”, gdy wybór zła przyniesie człowiekowi tylko



nudę i rozpacz, a nie żadną radość. Czytając te teksty, nie przejęłam się zbytnio owym szatańskim sztafażem. To wszystko na serio i naprawdę mówiło mi o preferencjach Boga, a nie szatana. To Boży plan rysował się jaśniej dzięki wysiłkom Zwodziciela, chociaż – jak ostrzega Lewis – szatan w istocie bardzo chce, byśmy sądzili, że nie istnieje.

Wiele lat później słuchałam opowieści narnijskich całkiem prostodusznie, choć rozkładając własne akcenty (łatwiej tak samodzielnie czytać, niż oglądać film). Tak więc ważna była dla mnie akcja, przygody, losy dzieci, ich ucieczka w inny świat, gdzie w innych warunkach muszą rozegrać sprawy w gruncie rzeczy te same co te pozostawione za sobą. W Narnii w Białej Czarownicy rozpoznałam od razu Królową Śniegu, niszczycielkę miłości. Naprawdę zachwyił mnie Aslan mojej wyobraźni. Nie żaden pluszak czy komputerowe widmo. Film w żadnym stopniu nie oddaje wspaniałości Aslana: jego cielesności, zwierzęcości, ogromu, przytłaczającej godności, majestatu wcielonej postaci Dobra. Aslan jest władcą świata, Narnia – miejscem spotkania z Nim.

Zmartwychwstanie Aslana – innym słowem tego nazwać nie można – jest w książce przejmującym, radosnym przeżyciem, którego niepojęty sens pomалу świta. W tym fakcie jest ratunek dla zdrajcy, ale przecież nie tylko. Jest to wyzwolenie z niewoli, odzyskiwanie życia przez skamieniałych, zamienionych w posągi.

Istotne jest dla mnie pewne delikatne rozróżnienie: Lewis pragnie – jak odgaduję – byśmy może kiedyś pojęli sprawę Jezusa dzięki przeżyciu sprawy Aslana, a nie odwrotnie! W podkreśleniu tej „kolejności” jest coś z logiki, w myśl której nie może być „napisana” ikona Zmartwychwstania Jezusa, bo to wydarzenie nad wydarzeniami nie miało świadków. Trzeba to uszanować. Świadkowie są świadkami, że „Jezus żyje”, a nie tego, jak to się stało, że grób został pusty.

W historii Aslana – takiej, jaką stworzył Lewis – jest pewne odstępstwo od tej logiki dyskrecji. Jest cudowne dzieło myszy widziane przez dziewczęta. W filmie odstępstwo staje się bardziej uderzające. Niestety, mam wrażenie, że reżyser używa sprawy Jezusa jako materiału służącego do nadania kształtu sprawie Aslana. Któryś recenzent napisał, że Narnia to „teologia w baśniowej szacie”. Nie mogę się z tym zgodzić. W moim odczuciu to raczej baśń, w którą teologia



może zstąpić – albo nie... Ta opowieść ma własne życie. Tym życiem wzbogaca, może przygotowuje drogę, kładzie jakiś fundament przeżyć dla wiary. Tym dzieło Lewisa różni się od alegorii religijnych w rodzaju *Postępu pielgrzyma* Bunyana.

Dlatego nie zgadzam się też z założeniem kampanii marketingowej, wedle którego „target”, grupa docelowa, do której film ma być adresowany, to „chrześcijańskie rodziny”. Lewis miał na uwadze wymiar głębi, głębię, która się odezwie na głos Aslana. Ona jest wszędzie. Konkretnie – we wszystkich dzieciach, a zwłaszcza dotkniętych zachwianiem świata, w którym żyją.

Postscriptum

...uważam, że to, co nie dotyka głęboko nas, nie dotknie też naszych czytelników, niezależnie od wieku. Ale lepiej w ogóle nie zadawać tego pytania. Niech obrazy opowiedzą nam swój własny morał. Ponieważ właściwy im morał wyrośnie z korzeni duchowych, jakie udało nam się osiągnąć w ciągu naszego życia. Ale jeśli nie pokażą nam morału, nie należy umieszczać go tam samemu, ponieważ będzie on wtedy frazesem albo nawet kłamstwem zebrany z powierzchni naszej świadomości. Dawanie go dzieciom byłoby zuchwałością, ponieważ z dostojniejszego źródła wiemy, że w sprawach moralnych są co najmniej tak mądre jak my. Każdy, kto może napisać historię dla dzieci bez morału, powinien tak robić – oczywiście, jeśli w ogóle chce pisać historie dla dzieci. Jedyne moralne mający jakąkolwiek wartość to ten, który wynika nieodwołalnie z natury autora.

Właściwie wszystko w opowieści powinno wynikać z natury autora...

Z eseju C. S. Lewisa *O trzech sposobach pisania dla dzieci* (cyt. za „TP” nr 5/2006)

Nie rozmawiać

W korespondencji zamieszczonej w „Tygodniku Powszechnym” (nr 3/2006) pewien egzorcysta powołuje się na swoją rozmowę z sza-



tanem. Ten szczególny partner dialogu miał mianowicie stwierdzić, że wcale nie chce być zbawiony ani teraz, ani nigdy. Ma to być argument przeciw nadziei na powszechność zbawienia. Na pewno nie jest to nadzieja, którą można by nazwać obowiązującą, czyli tą, do której trzeba by nagiąć swoje serce i wolę. Mamy natomiast prawdziwy, twardy obowiązek darowania win, który zaniedbujemy. Nadobowiązkowa nadzieja może wspomóc w wysiłku przebaczenia. W tym miejscu znów myślę o Ewie Kor, o odkrytej przez nią sile, o władzy, jaką daje przebaczenie (zob. „Znak” nr 598: 3/2005, *O różnych godzinach*).

Gdy Bóg przebacza, to zbawia, ratuje, odzyskuje, Jego Chwała rozbłyśka. Czy mógłby wyrzec się choćby jednego odzyskania? Mam nadzieję, że wszystko odzyska, choć szanując wolność, pozwala – póki czas – mówić „nie”. Owo „nie” jest czymś tak strasznym samo w sobie, że nikt nie powinien narażać się na choćby jedną chwilę trwania w nim.

Proszę nie rozmawiać na ten temat z szatanem. To niebezpieczne i chyba niedelikatne posunięcie.

Ksiądz Jan

Znów czeka mnie próba żalobnego czytania wierszy. Nie można tego nikomu powierzyć, trzeba wpatrywać się w takie wątle, urywające się linijki druku.

Na pożegnanie trzeba odmówić chociaż jeden wiersz. A może jedna linijka wystarczy? Te wiersze obfitują w takie zdania do pamietania jak to: „Czy wiesz, że lży się śmieją, kiedy są za duże”.

Wiersze księdza Twardowskiego słyszę w pamięci wypowiedane głosem Anny Dymnej. Najpierw jednak muszę odcyfrować tekst – skoro jeden, to który? Nie taki, co się go już pamięta, jakby był z księgi przysłów. Myślę, że prawie każdy czy wręcz każdy może być radą na teraz, kiedy się okazało, jeszcze raz, że znów ktoś odszedł za prędko, choć po długim spełnionym życiu, jednak za prędko. Za prędko ze względu na nas, bo mimo jego napomnienia, które na pamięć umiemy, ciągle nie potrafimy kochać w porę, a potem pamiętać, gdzie są naprawdę ci, których zetlałe ciała składamy w ziemi.



To miejsce, to jedno miejsce, w którym chcemy wspominać Księdza Jana, powinno być bardzo otwarte na niebo. Mogłoby być puste, abyśmy lepiej pamiętali o zmartwychwstaniu. Marzy mi się pomnik, czyli przypominek taki: zeszyt w kratkę, którego kartkami porusza wiatr, i każdemu otwiera tę z innym najpotrzebniejszym wierszem.

28 stycznia

Flaga opuszczona do połowy masztu. Czarna wstążka. Symbol należny, nie mamy innego, choć wydaje się błady.

Gdy będzie można, ludzie zapalą znicze.

Ta flaga oznacza miejsce, gdzie w tej chwili splot napięć duchowych, echo uderzenia materii w kruche człowieczeństwo, w życie dotąd trwające na przekór trybom świata.

Ból rannych, uwięzionych, przygniecionych, umierających. Ich nadzieja, nasza nadzieja, że nadzieję mieli do końca.

Wspólny straszny gniew na tych, przez których. Których winą jest nieodpowiedzialność, brak solidarnego lęku o to, by ludziom nic się nie stało. Bo tryby świata tak chodzą, że co się może stać złego, to się w końcu stanie, gdy zabraknie czuwających, czujnych.

Teraz w tym kłębowisku przedłużające się i rozszerzające działanie sił dobrej woli. Ratownicy, ich ręce i grzbiety, ich odwaga na przekór, ich wysiłek i przeczność, tyle rąk za nimi choćby z daleka, tak dobrze mi znana gotowość, by dla ofiar zrobić coś, zrobić wszystko.

Współczucie, też ból. Obyśmy je mieli także dla winnych, tych, którzy poczuja, że lepiej byłoby się nie narodzić.

Żal. Ręce zaciśnięte w pięści, ręce splecione do modlitwy, ręce opuszczone, ręce wyciągnięte do rozpoznanego obowiązku, aby dać coś z siebie.

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animator grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS. Wydała: *Już – jeszcze nie. Całoroczne rekonstrukcje z Ludźmi Adwentu* (2005).



Małgorzata Łukasiewicz

Symultanka

Czy miejscem sztuki jest świat czy tylko wydzielona, samotna wysepka, czy sztuka jako sen wariata jest zwolniona z odpowiedzialności i czy ceną artystycznej autonomii jest zerwanie z rzeczywistością?

Czarodziej Vladimira Nabokova, nieduża książeczka o nader bogatej zawartości, opowiada coś w ogólnym schemacie fabularnym bardzo podobnego do *Lolity*. Sekwencja wydarzeń jest z grubsza taka: mężczyzna w sile wieku, zafascynowany erotycznie dwunastoletnią dziewczynką, poślubia jej matkę, aby tym sposobem zbliżyć się do córki, matka szybko umiera, mężczyzna wydaje się już bliski celu, wszystko sobie ułożył, okazuje się jednak, że czegoś nie wziął pod uwagę i na koniec, przegrany, salwuje się ucieczką prosto pod koła samochodu. Napisany dużo wcześniej (w 1939 roku), a opublikowany dużo później, grubo po śmierci autora (w roku 1986 po angielsku, w 1991 po rosyjsku) *Czarodziej* – pisze w posłowniu Leszek Engelking – „od razu usytuował się więc w świadomości czytelniczej jako swego rodzaju ciekawostka, apendyks do słynnej książki”. Ale wart jest czytania także sam dla siebie.

Czarodziej jest zwięzły, skondensowany, porusza się po gołych szynach swego jedyne go głównego wątku. Nie ma tu żadnego ro-



dzajowego tła, nie wiadomo, gdzie i kiedy rzecz się dzieje. Postaci są ledwo zaznaczone, raczej obsadzone w rolach niż scharakteryzowane, nie nadano im nawet imion. Żadnego porównania z *Lolită*, gdzie fabuła jest przecież bardzo rozbudowana i poprowadzona inaczej (choć tu i tam samochody występują w charakterze wehikułów losu). Gdzie motyw dojrzałości zafascynowanej młodością ma swoje przełożenie między innymi na stosunek Europy do Ameryki (co ustawia *Lolită* poniekąd w symetrii do powieści takich jak, powiedzmy, *Ambasadorowie* Henry'ego Jamesa). Gdzie na czytelnika wali się cała ogromna, koronkowo zmontowana konstrukcja przebieranek, literackich rebusów, fałszywych tropów i ukrytych wskazówek. Detektywistycznych igraszek zresztą nie brak też w *Czarodzieju*, tylko wszystko mieści się na 70 stronach.

Czarodziej nie jest jedyną ani pierwszą zapowiedzią *Lolity* w twórczości Nabokova. Już w pisanim w latach 1932-1938 *Darze* (o tym, jak również o innych jeszcze „prelolitkach”, przypomina też Engelking) historię podchodów do nieletniej okrężną drogą przez matkę jedna z postaci podsuwa głównemu bohaterowi, pisarzowi, jako pomysł na literackie opracowanie:

Niech pan sobie wyobrazi sytuację: starszy facet (...) poznaje wdówkę, a ta ma córkę, jeszcze dziewczynkę – wie pan, (...) mała porusza się tak, że można zwariować. Błada, lekka, cienie pod oczami – no i oczywiście na starego dziada ani spojrz. Co tu robić? Facet bez długich namysłów żeni się z wdową. (...) No co? Czuje pan tragedię jak z Dostojewskiego?

Motyw więc powraca, najwyraźniej zawiera w sobie niewyczerpany potencjał inspiracji. Ale jaki właściwie motyw? Erotyczny pociąg do małej dziewczynki, nazywając rzecz po imieniu – pedofilia, to tylko jedna jego częśćka, ta skandaliczna. Druga częśćka to wyzwanie rzucone porządkowi rzeczy w imię celu, który chce się za wszelką cenę osiągnąć, i sprzęgnięta z tym szczególna postać zaślepienia albo obłądu.

Bohater żeni się z matką, żeby zbliżyć się do córki; pragnie córki, a żeni się z matką. W pierwszej wersji jest to przykład pewnej strategii, która może być skuteczna albo nieskuteczna, ale jako strategia manipulująca innymi ludźmi dla własnych celów moralnie jest czymś



obrzydliwym. W drugiej wersji postępek bohatera zatrąca o fatalne nieporozumienie, czynność omyłkową o skali kosmicznej katastrofy i dopuszcza wszelkie skojarzenia z tragicznym losem Edypa.

Bohater *Czarodzieja*, po latach wyrzeczeń, kiedy – jak się zdaje – nagle otwierają się obiecujące możliwości, nie może oprzeć się pokusie. Chce wreszcie dostać to, o czym zawsze skrycie marzył, zaspokoić swoje wyjątkowe, szczególne, dalekie od pospolitości pragnienie. Chce ująć sprawy w swoje ręce, samemu pokierować wydarzeniami tak, by żaden niepomysłny przypadek nie zburzył jego rachub. Wyobraża sobie realizację swoich pragnień, kiedy już wszystkie przeszkody zostaną usunięte: „będziemy mieszkali hen, daleko, a to w górach, a to nad morzem, w oranżeryjnym cieple”, „całkiem sami”, „nikogo nie widując”, „będzie tam wieczna radość”, „ideałem byłaby maleńka willa w ogrodzie ze ślepym murem”. Rozpoznajemy w tych projektach wyraziste znamiona idyllicznej utopii: znajduje się w miejscu bliżej nieokreślonym, ale na pewno daleko; jest szczelnie odgradzona od reszty świata; gwarantuje niczym nie zakłócony błogostan. Nie ma mowy o żadnym brutalnym gwałcie, inicjacja seksualna będzie pozbawiona wszelkich cech przełomowego doświadczenia, a tym bardziej przemocy, ma się niepostrzeżenie wtopić w ciąg rajskich zabaw. Będzie to raj tym razem bez grzechu, „ponadczasowy pokój dziecienny”. Bohater nie obawia się nawet tego, co zagraża każdej utopii - niszczących skutków upływu czasu. Wie, że młodość, niedojrzałość są tylko punktem na ruchomej taśmie, wie, że „ona” będzie dorastała i starzała się – ale ufa, że „czy będzie miała siedemnaście lat, czy dwadzieścia – jej obecny obraz zawsze wychynie z jej przemian”, a on będzie „delektować się każdą kolejną, nieskalaną fazą jej przeobrażeń”.

W tej utopii projektodawca jest też jedynym mieszkańcem-konsumentem. Bez niego nie mogłaby powstać ani trwać, on wszystko aranżuje, on przewiduje niebezpieczeństwa i obmyśla kroki zapobiegawcze i tylko on delektuje się owocami swoich zabiegów. Sam dla siebie chce wyczarować jednoosobowe królestwo i pozostać jego samotnym królem. Takim królem, skazanym na banicję w szaleństwo, będzie potem Kinbote w *Bladym ogniu*. W tle mającą postaci Szekspirowskich królów-wygnańców: Leara – bohater wyobraża sobie,



że będzie nad brzegiem morza opowiadał bajki swojej „małej Korde-
lii” – i Prospera, który wygnany z królestwa tego świata, zakłada
sobie czarodziejские królestwo na bezludnej wyspie.

Nabokov na jednej planszy – a żeby było bardziej po Naboko-
vowsku, powiedzmy: na jednej szachownicy – rozgrywa zawsze kil-
ka różnych partii, symultanicznie.

Bo tytułowe czarodziejstwo ma oczywiście jeszcze inną ważną
konotację: może być metaforą praktyk artystycznych. Bohater zasta-
nawia się, jak ustrzec swoje rajskie projekty przed osądem i inge-
rencją z zewnątrz, planuje środki ostrożności, ale jednocześnie upew-
nia sam siebie, że przecież „czarodziejowi” z zasady nie można ni-
czego „wyrzucać”. W tym miejscu przenosimy się w środek innej gry
i innej dyskusji: o to, czy miejscem sztuki jest świat czy tylko wydzie-
lona, samotna wysepka, czy sztuka jako sen wariata jest zwolniona
z odpowiedzialności i czy ceną artystycznej autonomii jest zerwanie
z realnością. Także wzmianki o wyjątkowości i niepowtarzalności –
o tym, co Richard Rorty nazywa „idiosynkrazją” – autorskiego pro-
jektu i o szansach jego ponadczasowego trwania, pasują jak ulał i do
obłąkanej utopii, i do zamysłu artystycznego.

Kończy się katastrofą. Czarodziej zostaje nagle wytrącony z mar-
zeń, szuka ucieczki w śmierci, a rozpędzone maszyny losu, jakby
tylko na to czekały, usłużnie natychmiast go miażdżą. Dopowiedz-
my, co wytrąca go z marzeń – oto nagle widzi, że „ona” patrzy na
niego, i widzi, jak „to” wygląda w jej oczach. Spojrzenie z cudzej
perspektywy oznacza koniec samotnego królowania.

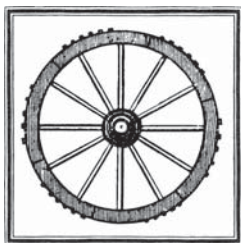
Przedtem jednak odbywa się jeszcze jeden akt, w hotelu. Naj-
pierw do hotelowego pokoju – gdzie już-już mają się zacząć rajskie
rozkosze – wkracza portier z wiadomością, że na dole czeka policja,
bohater ma się udać na komisariat. Nasz bohater protestuje: musiała
zajść pomyłka, przecież nikt nie złożył na niego doniesienia, i w ogó-
le „kto to słyszał, żeby sprawiedliwość najpierw egzekwowała pra-
wo, a dopiero potem przedstawiała powody jego zastosowania”. Tu
następuje scena, której – by tak rzec – nie znajdujemy w *Procesie*
Kafki, choć przecież zawsze w trakcie lektury, razem z Józefem K.,
na nią czekamy, z nierozumną ludzką nadzieją. Następuje cud. Oka-
zuje się, że faktycznie zaszła pomyłka, policja faktycznie poszukuje



kogoś innego, wszystko się szybko wyjaśnia, nasz bohater może odejść. I już wydawałoby się, że wszystko dobrze – dla naszego bohatera dobrze – ale nie. Wymknąwszy się wymiarowi sprawiedliwości bohater chce wrócić do pokoju, gdzie zostawił śpiącą dziewczynkę, tyle że teraz nie umie do niego trafić i błąka się, znowu jak Józef K., po hotelowych zakamarkach. I mógłby zabłądzić na dobre i rozminąć się ze swoim szaleństwem – ale nie. W końcu trafia, bo w końcu każdy trafia na swój własny, tylko dla siebie przeznaczony los, a czarodziej Nabokov ma swoje własne czarodziejskie sposoby, inne niż czarodziej Kafka.

V. Nabokov, *Czarodziej*, przeł. A. Kołyszko, posłowiem opatrzył L. Engelking, Warszawa 2006; tenże, *Dar*, przeł. E. Siemaszkiewicz, Warszawa 2003; R. Rorty. *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 1996.

MAŁGORZATA ŁUKASIEWICZ, tłumaczka, eseistka, autorka monografii *Robert Walser* (1990).



Mateusz Marczewski

„Ja jestem Żyd, który uwierzył w Chrystusa”

Brandstaetter żył i umarł w atmosferze dyskretnej niechęci. Dla Żydów był człowiekiem, który opuścił Synagogę, do Kościoła katolickiego nie należał w pełni, gdyż do końca deklarował swoją żydowskość.

Skończył pracę chwilę po północy. Zdjął z głowy słuchawki i wyłączył odbiornik. W budynku Polskiej Agencji Telegraficznej w Jerozolimie był sam. Przed wyjściem do domu z ułożonej na stoliku sterty wyjął kilka tygodników – w domu nie miał nic do czytania. Z jednego na podłogę wypadła kartka. Była to reprodukcja XVII-wiecznej rzeźby Innocenza de Palermo z kościoła San Damiano w Asyżu. Przedstawiała ukrzyżowanego Chrystusa. „Miał oczy zamknięte, ale widział. Głowa Jego wprawdzie opadła bezsilnie ku prawemu ramieniu, ale na twarzy malowało się skupione zasłuchanie we wszystko, co się wokół działo. Ten martwy Chrystus żył” – wspominał wiele lat później. Pomyślał: Bóg. Włożył reprodukcję do teczki i wyszedł. Tak przedwojenny wojujący syjonista Roman Brandstaetter uwierzył w Chrystusa. Tę grudniową noc 1943 roku będzie w przyszłości nazywał „biblijną”.

Abraham Dawid wywodził się z sefardów – Żydów pochodzących z południowo-zachodniej części Europy. Gorliwy chasyd, zwolennik dynastii cadyków z Góry Kalwarii. Kiedy w 1842 roku rząd rosyjski ogłasza ustawę nakładającą na Żydów obowiązek dwudziestopięcioletniej służby wojskowej, ucieka z Warszawy do Galicji. Osiada w Tarno-



wie. W położonej nieopodal miasta Klikowej powstaje tłocznia oleju lnianego. Druga tłocznia powstaje w Tarnowie na ulicy Olejarskiej (nazwa ulicy wzięła się właśnie od niej). Pobożny Abraham co piątek rozdziela pomiędzy potrzebujących pieniądze, chleb i oliwę. „Nie znałem go” – napisze o swoim pradziadku Roman Brandstaetter w wydanym w roku 1975 zbiorze miniatur literackich *Krąg biblijny*. „Umarł jako stuletni starzec dwa lata przed moim urodzeniem. (...) Ukształtował moje widzenie wielu odległych i tajemniczych wydarzeń, których bez jego udziału byłbym może nigdy nie zrozumiał”.

Znał natomiast swojego dziadka – Mordechaja Dawida Brandstaettera, który urodził się w 1844 roku i był hebrajskim prozaikiem. Jego opowiadania tłumaczone były na angielski i rosyjski. Współpracował z hebrajskim czasopismem „Haszahar” (Jutrzenka) w Wiedniu. „W krótkich opowiadaniach, perłach hebrajskiej prozy, Brandstaetter maluje ze szczególnym talentem galicyjskich chasydów, ciemnotę, przesady, fanatyzm, oszustwa podstępnych cadyków” – pisał w 1921 roku o twórczości Mordechaja Brandstaettera krytyk Joseph Klausner. Mordechaj Brandstaetter nie rozstawał się z Biblią.

Biblia leżała na biurku mojego dziadka. Biblia leżała na stołach moich pracodawców. Nigdy w bibliotece. Zawsze na podręczcu. W naszym domu nikt Biblii nie szukał, nigdy również nie słyszałem, aby ktokolwiek pytał, gdzie ona leży. Wiadomo było, że u dziadków na biurku

– wspominał Roman Brandstaetter.

Dziadek Mordechaj oprócz zgłębiania nauk talmudycznych oddawał się także polityce. Był współtwórcą oświecenia żydowskiego w Galicji opartego na ruchu haskali. Pozytywistyczny ruch miał na celu asymilację społeczną mniejszości żydowskiej. Mordechaj był także zaciekle wrogiem fanatyzmu religijnego i izolacji. Umarł w 1928 roku. Roman, urodzony w roku 1906, ma wówczas 22 lata. Kilka miesięcy po śmierci dziadka ukazuje się jego debiutancka książka poetycka zatytułowana *Jarzma*.

„Na litość Boga, co ja tutaj robię?”

Roman Brandstaetter niechętnie wracał wspomnieniami do lat przedwojennych. Po ukończeniu Gimnazjum im. K. Brodzińskiego w Tarnowie studiuje na Uniwersytecie Jagiellońskim filozofię i filologię polską. W roku 1926 debiutuje na łamach „Kuriera Literacko-Naukowego”



wierszem *Elegia* napisanym pod wrażeniem śmierci Sergiusza Jesienina. W tym samym roku publikuje również wiersz zatytułowany *Piłsudski*.

U progu kariery literackiej, w latach 20., jego zainteresowanie kulturą judaistyczną jest zdecydowanie słabsze niż tradycją polską. W trakcie studiów u profesorów Pigionia i Chrzanowskiego próbuje utożsamić się z polską kulturą. Zaczyna szukać wówczas motywów żydowskich w polskiej literaturze i polsko-żydowskich związków w kulturze. Odnajduje je w literaturze romantycznej. W niej wątki żydowskie nabierają historiozoficznego wymiaru, i zdaniem młodego Brandstaettera, są mistycznym kluczem do polskiej wspólnoty. Powrót do korzeni staje się widoczny dopiero na początku lat 30. Jeszcze w 1931 roku publikuje program literacki głoszący powrót do tradycji polskiej poezji, jednak już dwa lata później ukazuje się kolejny manifest, tym razem literatury polsko-żydowskiej.

W 1929 roku jedzie do Paryża, gdzie studiuje działalność społeczno-polityczną Adama Mickiewicza. Trzy lata później uzyskuje tytuł doktora. Obroniona praca ma tytuł *Adam Mickiewicz jako krytyk literatury polskiej w okresie wileńsko-kowieńskim*. Brandstaettera pociąga w Mickiewiczu idea równouprawnienia ludności żydowskiej i Polski jako wielonarodowej ojczyzny. Jednocześnie ogłasza studium *Legion Żydowski Adama Mickiewicza*. Twierdzi w nim, że niektóre działania Mickiewicza, szczególnie utworzenie Legionu Żydowskiego, który w założeniu miał walczyć z Rosją o wolność Polski, można określić jako prekursorские względem poczynań syjonistów. Uznaje Mickiewicza za presyjonistę. „Bycie Żydem wymagało od niego samoidentyfikacji, domagało się wybrania żydowskości, zbudowania modelu tożsamości w kulturze, która przestała być homogeniczna, gdyż stawała się coraz bardziej otwarta na wpływy Europy” – pisze o przedwojennych wyborach Brandstaettera Roma Brzezińska, znajoma pisarza z okresu powojennego w tekście *Prorok wśród gawiedzi*.

Zafascynowany Mickiewiczem, dostrzega szansę na pełnoprawną egzystencję w Polsce z jednoczesnym zachowaniem swojej tożsamości. Początkowo publikuje w fundamentach polsko-żydowskiego obiegu kultury – w lwowskiej „Chwili” i krakowskim „Nowym Dzienniku”. Warszawski „Nasz Przegląd” zamieszcza jego teksty w okresie późniejszym. Wychodząc od idei państwa wielonarodowego, szybko zaczyna opowiadać się za pielęgnacją własnej tożsamości. Ogłasza wiele ostrych tekstów, w których atakuje tych Żydów, którzy asymilując się, zapomnieli o swoich korzeniach. Jako prowadzący dział literacki warszaw-



skich „Opinii” – literackiego pisma polsko-żydowskiego – inicjuje na jego łamach dyskusję „Sprawa poezji polsko-żydowskiej”. Pisze w roku 1933:

Poeci polsko-żydowscy to Żydzi zdomowieni w kulturze polskiej, nie zaś Polacy wyznania mojżeszowego. Rzuceni pomiędzy dwie kultury, dotychczas najczęściej wychowani na pograniczu kulturalnej asymilacji i płytko pojętego „sobotniego żydostwa”, przechodziliśmy (...) przez długą martyrologię duchową, aż wreszcie zdołaliśmy utworzyć sami w sobie pojęcie naszej dostojnej przynależności narodowej. Wówczas zaczęliśmy dawać w naszej poezji te wszystkie wartości, które składają się na strukturę duchową narodowego Żyda.

Pisano o nim jako o synu marnotrawnym, który powrócił na łono swoich ojców. Zaznaczano, że poeta (miał wówczas na koncie kilka tomików wierszy) w żadnym z nich dotychczas nie nawiązywał do tradycji judaistycznej. Złośliwi twierdzili nawet, że Brandstaetter próbował stać się poetą polskim, aby po porażce „wrócić do syjonizmu”.

Po roku 1935 coraz częściej dochodzi w Polsce do antysemitycznych ekscesów. Brandstaetter nie mógł się „pogodzić z szerzącym się coraz powszechniej po śmierci Piłsudskiego antysemityzmem; mierzyły go różne szykany, getto ławkowe na wyższych uczelniach i dyskryminacja Żydów w różnych dziedzinach życia” – pisze o nim Jerzy Korczak. Prasa polsko-żydowska angażuje się w walkę z tym narastającym zjawiskiem. Brandstaetter oddaje się krytyce antysemityzmu. Szybko zostaje zauważony przez endeckich publicystów, staje się przedmiotem agresywnych ataków, podobnie jak wcześniej Tuwim i Słonimski. Przodują w nich Adolf Nowaczyński, Stanisław Pieńkowski, Zygmunt Wasilewski i Stanisław Piasecki. Piszą o nim, że jest „swawolnym żydkiem”, oskarżają o „spisek przeciwko cywilizacji polskiej”. W odpowiedzi na ataki Nowaczyńskiego Brandstaetter pisze *Zmowę eunuchów*. Od wymowy agresywnej książki odcinają się między innymi „Wiadomości Literackie” a tekst nazywany jest „publicystyką patologiczną”. Słonimski nazywa Brandstaettera „hitlerowcem żydowskim”. Na krótko przed swoją śmiercią wspominał pisarz okres przedwojenny w rozmowie z Romą Brzezińską:

W tym kraju, który miał tradycję kraju tolerancyjnego, zaszły bardzo nieprzyjemne wypadki zwłaszcza od chwili, gdy w Niemczech doszedł do głosu hitleryzm. Zaraza poszła na Polskę. (...) Motłoch, zwłaszcza drobnomieszczański, nasycił się antysemityzmem. I wtedy w pisarzu żydowskiego pochodzenia zaczęły się odzywać odczucia sprzeciwu, godność osobista: Na litość Boga, co ja tutaj robię, kim ja właściwie jestem. (...) Wtedy poczułem się obywatelem drugiej kategorii.



Przez cały czas wciąż żywa jest u Brandstaettera pogłębiona duchowość wyniesiona z domu i wiara w religię ojców. W roku 1933 publikuje krótki esej wydany w formie odbitki z „Miesięcznika Żydowskiego”, zatytułowany *Tragedia Juliana Klaczki*. Przedstawił w nim losy młodego Żyda, Jehudy Klaczki, który – jak pisał –

chciał nabyć prawo kulturalnego obywatelstwa w ramach narodowego elementu polskiego. (...) Zdawał sobie jasno sprawę z faktu, że głównym pierwiastkiem kultury polskiej jest katolicyzm (...). Klaczko więc do katolicyzmu doszedł poprzez pojęcie – narodowości. Zrozumiał jest rzeczą, że z czasem te dwa pojęcia splotły się ze sobą nierozdzielnie (...). Czy jednak owa asymilacja narodowa i religijna dała Klaczce upragniony spokój psychiczny i zbawienie od męczącej go neurozy? Nie, Klaczko bowiem nigdy nie przewalczył w sobie całkowicie żydostwa.

Tuż przed wybuchem II wojny światowej Stanisław Pieńkowski publicznie sugeruje, że Roman Brandstaetter chce przejść na katolicyzm. Ten, oburzony pomówieniem, wytacza mu proces. Kilka lat po tym wydarzeniu, w budynku Polskiej Agencji Telegraficznej w Jerozolimie patrzy na reprodukcję rzeźby ukrzyżowanego Chrystusa i dostrzega w nim Boga.

Mury starej Jerozolimy

Tamara Karren pochodzi ze zasymilowanej inteligencji żydowskiej. Poznaje Romana – poetę i znanego publicystę – w roku 1935. Spotykają się kilka razy w miesiącu w większym gronie, chodzą do kawiarni, dyskutują o literaturze i teatrze. Są bywalcami premier teatralnych. Brandstaetter jest wówczas pod dużym wrażeniem Palestyny, którą niedawno odwiedził. Opowiada o niej Tamarze bez końca. Tuż przed wojną widują się rzadziej, Tamara śledzi jednak jego publicystykę. Powie wiele lat potem: „Každy jego artykuł to był kij w mrowisko. Tępiony i nienawidzony był przez wielu”.

Wojna zastała ją w Warszawie. W styczniu 1940 przyjeżdża do Wilna. Na ulicy Mickiewicza spotyka swojego dawnego przyjaciela – Brandstaettera. Jest w Wilnie od października 1939. Tamara nawiązuje kontakt z rodzicami w Palestynie. Stara się o zezwolenie na wyjazd. Pomaga jej siostra – uruchamia swoje znajomości na uniwersytecie w Jerozolimie. W końcu udaje się załatwić wizę studencką. Tamara jednak odrzuca możliwość wyjazdu – chce wyjechać z Brandstaetterem (jego osobą interesuje się od pewnego czasu NKWD). Po kilku miesiącach rodzice zała-



twiają wizę rodzinną. Tamara i Roman są już wówczas małżeństwem. Ruszają przez Moskwę, Baku, Iran, Irak do Palestyny. Brandstaetter pracuje wówczas nad *Kupcem warszawskim* – sztuką będącą parafrazą *Kupca weneckiego*.

W Jerozolimie chodzi na długie spacery po starej części miasta – „murami starej Jerozolimy”, jak mawia. Odwiedza święte miejsca, wychodzi na całodniowe wycieczki do Doliny Świętego Krzyża, którą widzi z okien mieszkania. Z ogarniętej wojną Polski dochodzą do niego złe wiadomości. Dowiaduje się o śmierci rodziców.

Nawiązuje współpracę z hebrajskimi wydawnictwami, prasą i teatrem. Narodowy Teatr Hebrajski „Habima” wystawia *Kupca warszawskiego*. Spektakl okazuje się jednak słaby. Co więcej – wybucha skandal. Tekst antyhitlerowski i antyantysemickiego dramatu w ujęciu reżysera nabiera dodatkowo wydzwięku antypolskiego. Tamara Karren w liście do ojca Jana Góry, autora książki o pisarzu zatytułowanej *Był jak przechodzień do domu Ojca*:

Roman przeżył to bardzo. Wściekł się po swojemu i chyba wtedy wycofał się kompletnie ze współpracy z prasą, teatrem i wydawnictwami hebrajskimi. (...) Sztuka ta przysporzyła mu wiele kłopotów i nerwów i na długie lata uniemożliwiła przyjęcie go do pracy w jakiegokolwiek placówce polskiej, a w tych latach w Jerozolimie działała Delegatura Rządu Polskiego z Londynu, wychodziło pismo polskie itd. Nikt nie skorzystał z pióra i talentu „wyklętego” pisarza. „Nasłuch” radiowy (...) załatwił mu prof. Stanisław Kot, jego profesor z Uniwersytetu Jagiellońskiego, podczas krótkiego pobytu na Środkowym Wschodzie. To plus załatwione przez niego małe stypendium Funduszu Kultury Narodowej pozwoliło nam na pozbycie się najuciążliwszych kłopotów finansowych. Ten „nasłuch” było to zajęcie dla półinteligentów znających jakiś język poza polskim. Praca nocna. Po prostu był na Romana jakiś donos, a raczej oszczercze kłamstwo, że sztuka była wystawiana w Wilnie w czasie okupacji sowieckiej i kończyła się słowami: „koniec z polską karczmą”. Mogę na Sądzie Ostatecznym przysięgać, że to kłamstwo.

Na załamano Brandstaettera spada kolejne nieszczęście. Tamara poznaje oficera Wojska Polskiego, chirurga. Jest męski, twardy i – co najważniejsze – jest ostoją spokoju, równowagi i otacza ją opieką. „Bohaterski operator z bombardowanego Tobruku. Niejedno życie uratował, niejedną nogę czy rękę ocalił. Pisano o nim wiersze, był otoczony nimbem bohaterstwa. Zakochałam się w nim zmęczona huśtawką nastrojów i nerwów Romana” – pisze Tamara Karren.

Brandstaetter szaleje z rozpacz. Wymusza na Tamarze miesiąc próby. Wracają do mieszkania i próbują żyć jak dawniej. Daremnie. Tama-



ra opuszcza Palestynę. Brandstaetter kilka tygodni potem spogląda na twarz Chrystusa. Z reprodukcją nigdy się już nie rozstanie.

Powrót syna marnotrawnego

Reprodukcję oprawioną w ramkę trzymał pod pachą. Przez ramię miał przerucony niewielki worek z odzieżą. To był cały jego dobytek. Stał na schodach ambasady w skwarze lipcowego słońca. Wtedy po raz pierwszy zobaczyła go Regina Wiktorówna z Brochwiczów, sekretarka profesora Stanisława Kota, ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej w Rzymie. Kiedy dzień wcześniej ambasador informuje ją, że z Palestyny przyjedzie Roman Brandstaetter, ona – szlachcianka z Brochwicz-Wiktorów – mówi o gościu nieopatrznie: „jakiś Brandstaetter”. Ambasador się wścieka.

Następnego dnia Brandstaetter pojawia się na schodach. Długo patrzy na Reginę. „Znam panią, widziałem panią oczyma wyobraźni, kiedy płynąłem statkiem do Europy. Pani zostanie moją żoną” – mówi. „Moje sympatie straciłam w czasie wojny, jeden w Oświęcimiu, inny na froncie, jeszcze inny przepadł bez wieści. Postanowiłam za mąż nie wychodzić. Poza tym jestem katoliczką, a pan nie, więc to zupełnie niemożliwe” – odpowiada ona. Brandstaetter uśmiecha się i mówi, że „u Boga nie ma nic niemożliwego”. Krótco potem przyjmuje chrzest i bierze ślub z Reginą. Ona umrze w sierpniu 1986 roku, on dokładnie rok i miesiąc po niej.

Przez dwa następne lata, do roku 1948, pisarz pracuje jako *attaché* kulturalny w Ambasadzie Polskiej w Rzymie. Ma już wówczas na swoim koncie kilka dramatów, które nigdy nie zostały wystawione na scenie, a także *Powrót syna marnotrawnego*. Sztuka ta zostaje wystawiona w Teatrze Starym w Krakowie w 1947 roku. Opowiada o tragedii Rembrandta, który choć zaznał bogactwa i sławy, niezrozumiany przez otoczenie izoluje się, szukając oparcia w filozofii i religii.

W wolnych chwilach Brandstaetter odwiedza Asyż. Píše prozatorskie *Kroniki Asyżu* i misterium *Teatr Świętego Franciszka*. Postać Świętego zawsze będzie dla Brandstaettera symbolem wiary prawdziwej. Z utworów tych wyłania się

obraz dobra, którego przestrzenią jest ludzki świat pogrążony w koszmarnych wojen, zbrodni i rzezi. *Teatr Świętego Franciszka* jest próbą zmierzenia się z tajemnicą dobra, które rodzi się z mistycznej wiary w odbudowę „ruin ludzkich serc” poprzez dawanie osobistego świadectwa pójścia drogą Ewangelii. Bohaterem tego dramatu, wpisanego w model średniowiecznego misterium, jest aktor



grający rolę Świętego. Przekraczając umowność teatralnego świata, pragnie nieść ewangeliczne przesłanie światu realnemu

– pisze Aleksander Wojciech Mikołajczak w eseju *Między Jeruzalem a Romą. Świat znaków i znaczeń Romana Brandstaettera*. Sam Brandstaetter w *Kronikach Asyżu* pisze:

Jeżeli artysta jest kapłanem, a dzieło jego ducha kapłaństwem, święty Franciszek czynem swojego życia całkowicie wypełnił przeznaczenie artysty. Czymże są słudzy Boży, jeśli nie sztukmistrzami, których zadaniem jest podnosić serca ludzkie i budować w nich radość duchową?

W roku 1948 w polskiej ambasadzie Brandstaetter organizuje uroczyste obchody setnej rocznicy narodzin idei Legionów Mickiewicza. Polskie władze komunistyczne twierdzą, że impreza ma charakter zdecydowanie za mało marksistowski. Autor *Powrotu syna marnotrawnego* zostaje odwołany ze stanowiska *attaché*. Wraca do Polski.

Koniec 1948 roku. Przez zamarznięte okna pociągu nic nie widać. Po przedziałach niesie się wiadomość, że pociąg stoi w Zebrzydowicach. Brandstaetter wysiada. „Ogarnęła mnie świeżość mroźnego poranka i przeraźliwa biel lasów, uginających się pod ciężarem śnieżnej powaly” – napisze. Wchodzi do budynku dworcowego, siada za stołem i zamawia gorącą herbatę, chleb i kielbasę. Chwyta chleb w dłoń. „Oślepiła mnie świadomość, która sparaliżowała ruch mojej ręki. Po raz pierwszy od wielu, wielu lat trzymałem w palcach ojczysty, polski chleb”.

Melduje się w Warszawie. Ówczesny minister kultury Włodzimierz Sokorski prosi Brandstaettera o zezwolenie na zamieszkanie w Warszawie lub Krakowie kwituje krótkim „Zakopane lub Poznań”. Powód: „pisarz mógłby za dobrze czuć się w tych reakcyjnych miastach”. Wybiera Poznań. Obejmuje stanowisko kierownika literackiego najpierw w Teatrze Polskim, którego dyrektorem jest wówczas Wilam Horzyca, potem w Teatrze Wielkim im. Stanisława Moniuszki. Zostaje wiceprezesem poznańskiego oddziału Związku Literatów Polskich (jest jego członkiem aż do rozwiązania stowarzyszenia w roku 1983). W roku 1950 przenosi się do Zakopanego.

Kawiarnia na Krupówkach, lata 50. Przy stoliku miejscowa elita: Kornel Makuszyński, Ludwik Hieronim Morstin, Juliusz Zborowski, Brandstaetter i legendarny „Pimek” – Józef Fedorowicz, dyrektor Mu-



zeum Tatrzańskie. Dyskusje polityczne, dyskusje o teatrze. Prym zwykle wiedzie Brandstaetter. „Postawa nieco wyniosła, z głową jakby w chmurach, na dystans z większością zwykłych zjadaczy chleba musiała intrygować; samym też wyglądem zwracał uwagę wszędzie, gdzie się pojawił. Był wysoki, masywny, zawsze dobrze ubrany” – wspomina w książce *Pamięć ci wszystko wybaczy* Jerzy Korczak.

Brandstaetterowie wracają do Poznania na początku lat 60. „Obrzydło mi już życie w atmosferze zatęchłego prowincjonalizmu, który panuje pod Giewontem” – komentuje decyzję pisarz.

Między Żydem a szlachcicem

Zamieszkują w skromnym mieszkaniu na Winogradach w pobliżu parku na Cytadeli. Brandstaetter, wówczas już członek PEN Clubu, honorowy obywatel Zakopanego, wyróżniony za całokształt swojej twórczości w 1958 roku Nagrodą im. Włodzimierza Pietrzaka, całymi dniami pracuje, a Rena dba o dom. „Stanowili zgodne, dobrane stadło, w którym Pani Rena robiła, co mogła, aby mąż mógł w miarę spokojnie pracować” – wspomina Jerzy Korczak.

Rena jest wielką miłością Brandstaettera. Nie tylko ona.

Jan Góra:

Kiedyś przed laty, na początku naszej znajomości, spytałem nieopatrznie Mistrza: Proszę Pana, czy pańska żona jest krewną pisarza Jana Wiktora.... – Nie, nie – odpowiedział. – On jest z chłopów, a moja Rena jest szlachcianką z Brochwicz-Wiktorów, z dworu w Sękowej Woli.

Kultura polska dla Brandstaettera to przede wszystkim kultura szlachecka, dworska, katolicka, i ta kultura chyba mu bardzo imponowała. Wraca więc z dalekiego wygnania do tej kultury poprzez panią Renę i jej dworek w Sękowej Woli, którego fotografia wisiała stale w pokoju pisarza. Jest ona symbolem, podobnie jak fotografia ojca żony i brata, obydwu w kontuszach szlacheckich i z szablą.

W roku 1987 ukazuje się w „Tygodniku Powszechnym” opowiadanie pisarza zatytułowane *Śmierć rozwiązała wszystkie sprzeczności*. Jest to historia przyjaźni, a później konfliktu reba Izaaka Brandstaettera – prapradziada pisarza – z właścicielem Brzeska Kryspinem hrabią Żeleńskim.

Rok 1790. Reb Brandstaetter handluje z hrabią zbożem. Reb mówi o Żeleńskim: „uparty goj, ale uczciwy”, Żeleński mówi o rebie Izaaku: „Żyd, ale nie złodziej”. Pewnej wiosny dwór Żeleńskiego płonie. Hra-



bia wzywa do siebie Izaaka i oznajmia mu w krótkiej rozmowie, że zamierza wybudować naprzeciw żydowskiego cmentarza nowy dwór. Ale przecież nie będzie mieszkał naprzeciw kirkutu, on, polski hrabia. Chce, aby gmina przeniosła cmentarz na wskazany przez niego, oddalony teren.

– Tego nie wolno robić... Bóg nie zezwolił – odparł szeptem Izaak.
– Co ty wiesz o Panu Bogu – krzyknął hrabia.
– Niewiele – odparł Izaak – ale grunt, że Pan Bóg wie o mnie i o panu hrabi
też – powiedział spokojnie przez zaciśnięte gardło.
– Bogiem mi grozisz?!...

Struna pękła.

Izaak zerwał się z fotela, i opierając się dłońmi o stół, pochylił się ku hrabiemu i wyrzucił z siebie jedno słowo, które zahuczało jak grzmot:

– Groźę!

Reb Izaak prosi współwyznawców o spokój. Liczy na opamiętanie hrabiego. Kilka dni potem robotnicy zaczynają rozbierać mur kirkutu. Kiedy przybywali na miejsce, Izaak Brandstaetter złapał za rękaw Żeleńskiego i

jakby chciał strop niebieski zwalić na głowę hrabiego, zawołał wielkim głosem, od którego zimny dreszcz przeszedł po plecach obecnych:

– Niech Bóg cię przeklnie za to, że umarłym spokój zakłócasz! Amen.
(...) I tego samego dnia reb Izaak umarł na aneuryzm serca.

Hrabia komentuje: „Spotkała go kara Boża, bo mi naurągał”. Kilka tygodni potem wraca dwukonną bryczką z zakupów w Tarnowie. Noc jest pochmurna i dżdżysta. Nagle słyszy za bryczką odgłos kroków:

Obejrzał się i włosy zjeżyły mu się na głowie. W świetle błyskawicy ujrzał biegnącego za bryczką reb Izaaka z rozwianą brodą, bez jarmulki, w kaptocie ochlapanej błotem, z wyciągniętymi przed siebie rękami, którymi usiłował uchwycić poręcz pędzącego pojazdu.

Gdy stangret zatrzymał powóz przed oficyną, zszedł z kozła i zobaczył, że hrabia nie żyje. Tak kończy się opowieść Brandstaettera o konflikcie polskiego szlachcica i Żyda.

We wstępie do opowiadania Brandstaetter pisze:

Grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu – powiedział Pius XII. Jeden spośród bohaterów mojego opowiadania utracił poczucie grzechu. Są



ludzie, którzy uogólniają winę jednostek i obarczają nią całe społeczeństwa. Takie uogólnienia są niesprawiedliwe, krzywdzące i w skutkach nieobliczalne, bo tworzą fałszywą miarę wartości. Nie istnieje zbiorowa odpowiedzialność narodu. O tym powinni pamiętać Polacy i Żydzi.

Jan Góra:

Musiał mu ktoś kiedyś coś przykrego powiedzieć, musiał zaznać kiedyś rozgoryczenia, o którym nam nigdy nie mówił, ale które głęboko w nim tkwiło i którego można się było domyślać. Próbuje je sobie kompensować. Bo jest w nim pewien kompleks, niespełnienie, a może kiedyś odrzucenie. (...) Wyidealizowany obraz szlachcianki, towarzyski jego życia, obraz dworu, miłości i spokoju są w nim, wiecznym tułaczem, nienasyconym pragnieniem. (...) Jak określić ten wątek jego życia i twórczości? Kompleks? Żyd równy szlachcicowi? Żeni się ze szlachcianką, mieszka w wymyślonym dworze, który wspólnie z żoną tworzą za pomocą atmosfery domu, starych mebli, obrazów, sposobu mówienia i odnośzenia się do siebie. Żyją wśród kwiatów, już tylko w doniczkach, wśród muzyki Chopina i poezji Mistrza.

Czas chleba i światła

Lata spędzone w Poznaniu okazują się złotymi dla pisarstwa Brandstaettera. W roku 1960 ukazuje się *Pieśń o moim Chrystusie*. „Dzieło głębokie i przenikliwe. Nasycone w równym stopniu uczuciem religijnym i chłodną wiedzą intelektualistą” – pisze w posłowniu do wydania z roku 2002 Sergiusz Sterna-Wachowiak Dodaje: „Brandstaetter, poeta *doctus* (...) przywołuje na karty swojego dzieła coś, co najogólniej nazwałbym wielokulturowym i wielowiekowym trudem człowieka rozmyślającego o tajemnicy Boga i wszechświata”. W latach 1967 do 1973 powstają kolejne części tetralogii *Jezus z Nazarethu* – najsłynniejszego dzieła autora. Kolejne tomy noszą tytuły: *Czas milczenia*, *Czas wody żywej*, *Czas chleba i światła* oraz *Pełnia czasu*. Jezus Brandstaettera jest człowiekiem żyjącym w czasie politycznej zawieruchy.

W roku 1977 ukazuje się *Krąg biblijny*. Swoista opowieść o Księdze Księg. Autor mówi o sobie:

Nie studiowałem zawodowo teologii i biblistyki na żadnym wydziale teologicznym, katolickim ani judaistycznym. Jestem człowiekiem, który z duchowej konieczności nieustannie czytając Pismo Święte (...), posługuje się przy tej lekturze skromną wiedzą, pewną znajomością zwyczajów i obyczajów żydowskich.



W Poznaniu obraca się w kilku nieprzenikających się kręgach. Mówi się o nim Pan Roman, Mistrz albo – mając na względzie charakter twórczości – Rabbi. Odwiedza regularnie ojców dominikanów. Ci widzą w nim nie tylko mędrca i niepowtarzalną indywidualność, ale także wielki autorytet w sprawach wiary i religii. Najbliżsi to ojciec Jan Góra i ojciec Marcin Babraj, redaktor miesięcznika „W drodze”.

W jego domu goszczą Krystyna Byczewska, Maria Gwizdalska, Egon Naganowski (jego syn, doktor Tomasz Naganowski, był sekretarzem pisarza i wykonawcą jego testamentu), pisarz i publicysta Jan Grzegorzczak. Bliskie kontakty utrzymuje z Teresą i Wojtkiem Wróżami i ich dziećmi. Są dla Brandstaetterów jak rodzina. Po tragicznej śmierci Wojtka Wróża, alpinisty, związek ten jeszcze bardziej się zacieśni.

Przy kawiarnianym stoliku spotyka się z profesorami poznańskiego uniwersytetu, księgarzami, znajomymi z PAX-u, w którym od początku lat 60. wydaje swoje książki. Zamknięty, zdystansowany, mówi wolno, z charyzmą, obserwuje uważnie swoich rozmówców, nigdy nie rozstaje się z fajką. Lubi być z nią fotografowany. Jest zamknięty w sobie, postronnym wydaje się wyniosły, na Winogradach uważany jest za oryginała. Czasem wpada we wściekłość.

Bregencja 1965 rok. Festiwal teatralny. Rozpoczyna go *Dzień gniewu* Brandstaettera. Na scenę wychodzi prezydent Austrii Franz Jonas. Wita reżysera, aktorów, scenografa, w końcu tłumacza. Brandstaetter, który siedzi w pierwszym rzędzie, nie zostaje wymieniony. Wstaje i wychodzi. Słucha w radio transmisji przedstawienia. Błagają go, by wrócił na widownię. Oznajmia, że albo on, albo Jonas. Mógł zapomnieć – tłumaczą Jonasa. – Zapomnieć? To nie może być prezydentem. Zwykł mówić: „Ja już w sobie coś takiego mam, że od dziecka nie znoszę tyków chamoidalnych”.

Przemysław Bystrzycki, autor książki *Szabasy z Brandstaetterem* pisze o nim w zbiorowej publikacji *Nie zapomnimy*:

Poznałem go w połowie lat 60. (...) Był wtedy otoczony przez wielu ludzi. (...) Znajomości z nim szukali również tacy, którzy zniechęceni już po dwóch, trzech spotkaniach rezygnowali z dalszych kontaktów. Czym zniechęceni? (...) Może religijnością Pana Romana albo raczej poziomem rozmowy, poruszaniem tematów, o których niezbyt wiele wiedzieli.

W trakcie spotkań rozmawia się o konspiracyjnej naturze marszałka Piłsudskiego, psalmach biblijnych, zmiennych poglądach ludzi pióra. Jerzy Korczak mówił o jednym z wieczorów z Brandstaetterem:



Mówiliśmy o kolegach, którzy po gorliwej wierze w nieomylność partii skręcali na tory bogoojczyźniane i opozycyjne. Mój rozmówca każdy przypadek traktował inaczej, ale w jego wypowiedziach nie było tej nienawistnej zajadłości, która kilka lat później miała zamienić także i literackie środowisko w jeszcze jedno polskie piekielko. Raz tylko puścili mu nerwy. Mieliśmy na języku pewną poetesę w wysokiej randze, która bałwochwalczą miłość do Stalina zamieniła w fanatyczny kult Matki Boskiej. Miał zresztą i on swojego robaka, o którym wtedy ogłędnie wspominał. Wydawał swoje rzeczy głównie w PAX-ie.

Do końca życia Brandstaetter w rozmowach zaznaczać będzie, że oddzielał linię polityczną stowarzyszenia od działalności wydawniczej.

Sergiusz Sterna-Wachowiak, prezes poznańskiego Oddziału Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, komentuje:

Jego poważano, a zarazem nie rozumiano i po prostu nie czytano w środowiskach intelektualnych, także – niestety – uniwersyteckich z wyjątkiem nielicznych, tym bardziej godnych pamięci i uznania badaczy, co w rezultacie wyzwało dziwny stosunek do pisarza, mieszanie wstydu, niepewności i po prostu lęku. (...) Koledzy literaci albo bali się z nim spotkać, albo spotkanie obracali w wydarzenie towarzyskie, pełne ploteczek, żarcików i anegdot.

Jako pisarz katolicki nie należy do cenionych przez władzę. Popularności nie dodaje mu również specyficznie chłodne, niemal naukowe podejście do Biblii. O czytelnikach mówił:

Zdrowej nauki nie ścierpią, ale według swych pragnień zgromadzą sobie nauczycieli, a żądni tego, co łechce ucho, odwrócą słuch swój od prawdy i obrócą się ku baśniom. Gdybym zaczął pisać bzdury o miłości ziemskiej Marii Magdaleny do Jezusa, to by kupowali, tłumaczyli, czytali. Chcą książek, które by ich uspokajały, rozgrzeszały, zwalniały, uniewinniały, w których znajdowałyby potwierdzenie własnego sposobu myślenia i życia.

Brandstaetter w swojej twórczości wielokrotnie podkreśla prawdziwość, historyczność Chrystusa – człowieka żyjącego przed dwoma tysiącami lat. Szczególnie uwidacznia się to w tetralogii *Jezus z Nazarethu*. Jego Jezus jest Żydem, zaznacza to bardzo wyraźnie. Jest też Bogiem. Niezwykła, duchowa transformacja Brandstaettera jest owocem swojej filozofii. Twierdzi, że „zbliżenie się do Chrystusa i pójście za Nim, wejście do Kościoła poprzez chrzest nie jest żadną zdradą, ale ciągiem dalszym czegoś, co w Starym Testamencie się zaczęło. To jest przyjęcie ciągu dalszego i przyjęcie konsekwencji”. Pomimo wiary w Chrystusa i przejścia na katolicyzm, swojego żydostwa nigdy się nie wyparł. Mówił o sobie: „ja jestem Żyd, który uwierzył w Chrystusa”. Taka postawa nie



znajduje zrozumienia ani w środowiskach żydowskich, ani katolickich. Tuż przed śmiercią powie:

Wielkie dziedzictwo duchowe wspólne Chrześcijanom i Żydom upewnia mnie w przekonaniu, że moje „odejście” od judaizmu, moja „zdrada”, jak to chcieliby widzieć niektórzy, nie jest odejściem w znaczeniu dosłownym. Ja dotykam obu krańców łuku. Ja czekam na ten Wielki Most.

Jest pewny swoich wyborów. Ma charyzmę. Wzbudza skrajne emocje. Po jego śmierci ukaże się *Tombak czy złoto*, książka, której autorka (znająca Brandstaettera) tworzy antysemicką, pełną nienawiści i resentymentu mozaikę.

Od połowy lat 70. Brandstaetter skupia się na tłumaczeniu Ewangelii. Przekłada kolejno Ewangelię Jana (1978), Marka (1980), Łukasza (1982) i Mateusza (1986).

W roku 1986 umiera Rena. Brandstaetter, który po jej śmierci nie wrócił już do dobrej kondycji, zgadza się uczestniczyć w uroczystościach swoich 80. urodzin w Krakowie. Do przyjazdu nakłania go kardynał Franciszek Macharski.

Kościół Mariacki. Tłum ludzi. Brandstaetter zasiada na fotelu przed ołtarzem. Lektor czyta *Biblio, ojczyzno moja*:

Biblio, ojczyzno moja,
Biblio, moja ziemia,
Wszystko jest w Tobie,
Cokolwiek przeżyłem,
Wszystko jest w Tobie,
Cokolwiek kochałem.

Świadkowie wspominają, że w trakcie czytania tekstu młoda zakonnica podeszła do ołtarza i otworzyła jego lewe skrzydło. Po chwili prawie. Brandstaetter patrzył i milczał.

Rok później umiera. Traci przytomność, wracając do mieszkania na Winogradach. Znajdują przy nim oprawione w ramę drzewo genealogiczne rodziny Wiktorów. Pochowany zostaje w grobowcu na Miłostowie, w którym pochowano jego żonę. Pogrzeb obmyślił sam. Nie chciał, by przemawiali pisarze, święcy, przedstawiciele stowarzyszeń. Tylko osoby duchowne.

Na kilka lat przed śmiercią notuje:



Dzisiaj pomyślałem, że na drugim świecie będzie tak pięknie jak na Piazza del Comune o dwunastej w południe. Będziemy siedzieli w trzcinowych fotelach, pili czarną kawę – ja będę palił fajkę – i patrzeć będziemy z podziwem na Santa Maria Sopra Minerwa. Będiesz ty, najdroższa, będzie ojciec Paweł o głowie Piotra Skargi, miotający gromy na marność tego świata, i będą gołębie zlatujące się na plac trzepoczącą chmurą. Tyko będzie trochę ciszej. I w ogóle na pewno będzie zupełnie inaczej, ale mimo to, idąc na drugą stronę rzeczywistości, będę niezłomnie wierzył, że zmierzam na Piazza del Comune w Asyżu na godzinę dwunastą w południe.

Rozwiązać sprzeczności

Judeochrześcijanin Roman Brandstaetter pozostawił po sobie legendę, spuściznę literacką i ideę. Postać Brandstaettera z roku na rok coraz bardziej przypomina pomnik. Legenda jego życia zaczyna przysłańać prawdziwe dzieje autora *Jezusa z Nazarethu*. Co gorsza – legenda ta przysłańania także i jego bogatą twórczość – łatwiej wszakże opisywać koleje losu aniżeli trudną spuściznę Brandstaettera, spuściznę, której korzenie wywodzą się i z judaizmu, i z chrześcijaństwa. Poza tym legenda zniekształca – idealizuje i ugładza. Tworzy się więc z czasem tyle pociągający, co sztuczny obraz rabiego Romana – mistyka z poznańskich Winoogradów, mędrca czytającego w oryginale traktaty średniowiecznych myślicieli żydowskich i chrześcijańskich, mędrca, który każdego dnia kupował w osiedlowym sklepie chleb i masło. Z drugiej strony niechętnie wspomina się wszystko to, co zaburza wypracowany obraz postaci, a więc w pierwszym rzędzie „syjonistyczny czas” (bo pisarz sam niechętnie do niego wracał) czy współpracę z PAX-em, która – mimo deklaracji pisarza – sytuowała go w gronie twórców PAX-owskich, a więc i definiowała w pewien sposób jego stosunek do władzy. Tak samo rzadko wspomina się przedwojenną fascynację postacią Chrystusa, gdyż osłabia ona dramatyzm rzekomego nagłego „oświecenia” Brandstaettera w „biblijną noc”.

Choć istnieje środowisko, które kultuwyuje pamięć o rabbim Romanie (w Poznaniu w roku 2002 powstało Stowarzyszenie im. Romana Brandstaettera), stosunkowo mała grupa pochyła się nad jego twórczością. W ciągu kilkunastu lat od jego śmierci odbyło się kilka sesji naukowych poświęconych pisarzowi. Te najważniejsze imprezy: „Rabbi Roman Brandstaetter, judeochrześcijanin na pograniczu kultur” – sesja zorganizowana przez poznański oddział Stowarzyszenia Pisarzy Polskich w roku 1997 czy sesja „Świat Biblii Romana Brandstaettera” zorganizowana na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w roku



1999, a także kilkadziesiąt prac licencjackich i magisterskich czy kilka napisanych w tym okresie doktoratów nie są prawdopodobnie wyczerpującym omówieniem twórczości pisarza.

Analizować skutecznie może ją tylko ten, kto zna przynajmniej poobieżnie pisma mistyków żydowskich, kabałę, antyk, historię wczesnego chrześcijaństwa, a co najważniejsze, doskonale porusza się po świecie Starego i Nowego Testamentu. Albowiem narzędziem Brandstaettera w zmaganiu z niezrozumiałym – a więc istotą Boga, Miłością czy podstawowymi pytaniami metafizycznymi – była wiedza czerpana z różnych, często bardzo odległych, źródeł. W odmiennych od siebie z pozoru źródłach autor *Kręgu biblijnego* dopatrywał się jednak podobieństw. Twierdził, że istnieją nici łączące żydowski chasydyzm z chrześcijańskim franciszkanizmem, widział wspólne pierwiastki w dziełach Ojców Kościoła i pismach średniowiecznych filozofów żydowskich, wreszcie zgłębiał istotę łącznika spinającego pismo Starego i Nowego Testamentu – Człowieka, który jednocześnie był Bogiem. Odkrywając Chrystusa, ani na chwilę nie wyrzekł się jednak religii swoich ojców, jakby chcieli to widzieć zarówno Żydzi, jak i katolicy.

Brandstaetter żył i umarł w atmosferze dyskretnej niechęci. Dla Żydów był człowiekiem, który opuścił Synagogę, do Kościoła katolickiego nie należał w pełni, gdyż do końca deklarował swoją żydowskość. Przedwojenna publicystyka i powojenny model intelektualisty niezaangażowanego, choć wydającego w PAX-ie, również nie przysporzyły mu zwolenników. Wszystko to sprawia, że pisarz nadal egzystuje w literackim czyścicu. Ale czy tylko to jest przyczyną „zapomnienia”? Być może twórczość Brandstaettera dla przeciętnego czytelnika jest zbyt skomplikowana, za bardzo hermetyczna i – co za tym idzie – po prostu nudna. Specjaliści zajmujący się twórczością Brandstaettera prawdopodobnie widzą w jego tekstach o wiele więcej, niemniej owocem ich pracy są zaledwie analizy pojedynczych zagadnień „brandstaetterologii”. Co najważniejsze, brakuje konkretnej odpowiedzi na pytanie zasadnicze: na czym polega w rzeczywistości istota idei Brandstaettera – istota Wielkiego Mostu?

Okazało się, czego Brandstaetter doświadczył na własnej skórze za życia, że idea Wielkiego Mostu łączącego religie i ludzi nie została podchwycona przez tych, którzy znajdują się na jego dwóch brzegach. Może pisarz zbyt naiwnie zawierzył istnieniu szansy na Wielkie Pojednanie? Znalazł się Brandstaetter pomiędzy Synagogą a Kościołem, gdzieś pośrodku drogi. Tam, gdzie zaczyna się Pomost, mityczna Wielka Klamra,



na której poszukiwaniu strawił całe życie. Czym ona jest? Na to pytanie powinni odpowiedzieć badacze jego twórczości. Jak się okazuje, śmierć, parafrazując słowa Brandstaettera, nie zawsze rozwiązuje sprzeczności.

Korzystałem z: *Nie zapomnimy. Świadkowie życia i czytelnicy o Romanie Brandstaetterze*, Pallottinum, Poznań 2002 (ze szczególnym naciskiem na tekst Romany Brzezińskiej *Prorok wśród gawiedzi*) oraz z książki Jana Góry OP *Był jak przechodzień do domu Ojca*, W Drodze, Poznań 1997.

MATEUSZ MARCZEWSKI, ur. 1976, dziennikarz-reportażysta. Publikował między innymi w „Tygodniku Powszechnym”, „Akcencie”, „Przełądzie Powszechnym”. Autor tomiku poetyckiego *Naprawiacz ptaków* (2000) i libretta do płyty *KOD. Symfonia ogrodów*, cz. 1 (2004).



Katarzyna Haremska

**Po pierwsze,
przeżyć**

Friedrich August von Hayek,
Zgubna pycha rozumu.

O błędach socjalizmu,

przeł. Miłowit i Tomasz Kuniński,

Wyd. Arcana, Kraków 2004, ss. 264

Większość ludzi myli się. To zdanie Friedricha A. von Hayeka z jego ostatniej pracy *Zgubna pycha rozumu*. Krytyczna ocena autora dotyczy przede wszystkim racjonalistów, pozytywistów, scjentystów, konstruktywistów, socjalistów, hedonistów i utylitarystów. Wszyscy oni popełniają kardynalne błędy w swym opisie świata, zwłaszcza gdy wypowiadają się na tematy dotyczące natury ludzkiej, pozycji człowieka w przyrodzie, podstawowych powinności moralnych. Ich pomyłki wynikają z braku wiedzy. Intelktualny protest Hayeka przeciwko dominującej koncepcji etycznej i antropologicznej nie ma zatem charakteru głosu w dyskusji filozoficznej, która może trwać bez końca. Nie jest też wezwaniem do ideologicznej walki, w której zwycięży sprawniejszy mówca. Jego spór z większością współczesnych stanowisk intelektualnych jest sporem o fakty i „jako konflikt dotyczący faktów musi zostać rozwiązany w wyniku badań naukowych”. Książka Hayeka jest zatem traktatem naukowym – dziełem, w którym dzięki odwołaniu się do ustaleń nauk



empirycznych, rozstrzygnięte zostają zasadnicze kwestie z zakresu filozofii praktycznej: etyki i polityki.

Prawda o instynktach

Niekwestionowanym już dziś fundamentem nauk przyrodniczych, biologii i etologii, jest teoria ewolucji. Wyjaśnia ona bogactwo i zmienność form organizmów żywych oraz ich zachowań, a także zagadnienia związane z człowiekiem. Pozwala zrozumieć, dlaczego nasze ciało i psychika funkcjonują w określony sposób. W ten sposób ma zatem – czy tego chcemy, czy nie – podstawowe znaczenie dla wszystkich nauk humanistycznych. Ewolucjonizm daje szansę uściślenia humanistyki, oparcia dyscyplin społecznych (antropologii, psychologii, ekonomii, socjologii, politologii) na pewnym gruncie przyrodoznawstwa.

Jaką prawdę o człowieku – naukową wizję natury ludzkiej – odślania nam teoria ewolucji biologicznej? W poszukiwaniu odpowiedzi Hayek sięga do korzeni gatunku *Homo sapiens*. Hominidy (rodzaj obejmujący człowieka i jego bezpośrednich poprzedników) pojawiły się na Ziemi kilka milionów lat temu. Ich zaistnieniu towarzyszyło zjawisko nieodłączne od życia: konkurencja o brakujące dobra. Jednostki lepiej przystosowane wygrywały współzawodnictwo. Ich dzieci, dziedziczące korzystne geny, powtarzały fortunny los rodziców. Z upływem czasu szczęśliwe mutacje się rozprzestrzeniały, pechowe zanikały – aż wreszcie na daną populację składały się już tylko osobniki posiadające określoną cechę, która ułatwiała funkcjonowanie w danych warunkach.

Opisując, jak działa mechanizm doboru naturalnego, ewolucjoniści tradycyjnie skupiają się na kierunku zmian w anatomii i fizjologii ludzkiego ciała. Hayek natomiast zwraca uwagę przede wszystkim na duszę, umysł człowieka. Interesuje się ludzkimi wyborami, przybieranymi postawami. Otóż, jak się okazuje, znaczna ich część dyktowana jest przez instynkty. Zachowania instynktowne, jako ufundowane w ludzkiej cielesności, podlegają opisanym przez Darwina prawom ewolucji biologicznej.

Jakie zatem, pyta Hayek, reakcje człowieka były dla niego korzystne na początkowym etapie rozwoju gatunku ludzkiego? Tę przeważającą część swych dziejów ludzkość przeżyła skupiona w niewielkich, kilkudziesięcioosobowych hordach. Ich członkowie znali się osobiście. Razem ustalali wspólne cele i razem do nich dążyli. Zdobyte w ten sposób łupy dzielili zgodnie z łatwymi do oszacowania zasługami poszczegół-



nych członków. Pomagali sobie w biedzie, wzajemnie bronili przed wrogami. Takie zachowania pomagały grupie przetrwać w surowych warunkach naturalnych i wśród innych, rywalizujących o atrakcyjne terytoria plemion. „Dlatego też pierwotny indywidualizm opisany przez Tomasa Hobbesa jest mitem. Dzikus nie jest samotnikiem, a jego instynkt ma naturę kolektywistyczną. Nigdy nie było „wojny wszystkich przeciw wszystkim”. Dobór naturalny „preferował” określone reguły współżycia: solidarność grupową, sprawiedliwość społeczną, nastawienie na konkretne zadanie i współpracę przy jego realizacji, przyjaźń i altruizm wobec członków wspólnoty, wrogość wobec obcych. Miliony lat presji ewolucyjnej to dość, by zakorzenić te zasady w instynktach człowieka, wpisać w strukturę jego psychiki. Wszyscy jesteśmy dziedzicami emocji i priorytetów właściwych ludziom pierwotnym.

Kilkadziesiąt tysięcy lat temu zaczął się trwający do dziś proces rozszerzania naturalnych skupisk ludzkich – ewolucja ku „społeczeństwu otwartemu”. Otwartemu na nowych członków, nowe idee, nowe instytucje. Ten proces zmian nie ma już charakteru biologicznego, lecz kulturowy. W ewolucji biologicznej zróżnicowana przeżywalność i genetyczny przekaz cech jest mechanizmem ekspansji osobników najlepiej przystosowanych; mechanizmem ewolucji kulturowej zaś jest naśladowanie reguł, które grupom je stosującym zapewniły sukces. Naśladowanie innych nie potrzebuje długiego czasu narodzin potomków, jakiego wymaga transmisja genów i nie ogranicza się do rodziców – uczymy się przecież od całego otoczenia. Dzięki temu selekcja kulturowa jest procesem zdecydowanie szybszym niż zmiany biologiczne. Jej tempo, coraz bardziej zresztą intensywne, powoduje, że wyuczone reguły współżycia nie są w stanie wpisać się w genetycznie przekazywaną strukturę instynktów. Do obrony osiągnięć „ładu rozszerzonego” muszą posłużyć inni strażnicy w postaci czytelnego interesu własnego jednostki oraz presji tradycji.

Jakie zasady moralne zwyciężają w procesie selekcji kulturowej? Wymieńmy je za Hayekiem. Po pierwsze: otwartość, tolerancja, bezstronność. Dzięki pokonaniu naturalnej nieufności w stosunku do obcych możliwy stał się handel; trzeźwe zaś spojrzenie na bliskich ułatwiało rozsądne decyzje ekonomiczne. Po drugie: samodzielność, egoizm, gotowość kalkulacji zysków. Wartości te są fundamentem indywidualizmu, wyzwalają jednostkę z krępujących więzów wspólnoty, wyzwalają energię i uczą odpowiedzialności za własne decyzje. I po trzecie: umiejętność poruszania się w złożonych strukturach i reagowania na zewnętrz-



ne sygnały, akceptacja ryzyka i przypadkowości, zgoda na podleganie zasadom abstrakcyjnym. Na ich gruncie rozwinął się wolny rynek i własność prywatna.

Wspólnoty pierwotne nie obroniły się przed natarciem cywilizacji. Wrodzone instynkty przegrały z wyuczonymi regułami. Natura uległa w konfrontacji z kulturą. Popęd do działań altruistycznych, braterskich, solidarnych okazał się mniej skuteczny niż presja wyuczonej normy efektywności. Ewolucja ku coraz sprawniejszym formom koordynacji ludzkich działań nie przebiegała jednak spokojnie. Przerwywana była okresami nawrotu do starych, pierwotnych, atawistycznych zasad. Wówczas na powrót triumfowała zwierzęca strona naszego umysłu – nasza biologiczna natura. Do niej to odwołują się wszystkie ruchy kolektywistyczne. Konflikt między moralnością odziedziczonych instynktów a etyką wyuczonych reguł jest, zdaniem Hayeka, najpoważniejszym źródłem niepokoju w historii cywilizacji.

Pycha rozumu

Co stanowi istotę człowieka, co wyodrębnia go spośród innych gatunków? Na pytanie to od czasów Arystotelesa zgodnie odpowiadamy: rozum. Rozum jako zdolność myślenia abstrakcyjnego, jako warunek samoświadomości i autorefleksji, jako źródło nauki i postępu technicznego. Rozumność, co oczywiste, nie jest w naszych oczach wyróżnikiem neutralnym, technicznym; ona nas bardzo pozytywnie odznacza na tle przyrody, wywyższa ponad inne twory natury. Jest podstawą naszej dumy, tytułem do władzy nad resztą stworzenia. Kim bylibyśmy, pozostając w niewoli instynktów, zależni od nieznanych nam niezliczonych okoliczności, niezdolni do poznania prawdy, skazani na los dyktowany przez prawa ewolucji? Częstką wszechświata, która śni swój sen o potędze – szydził Pascal.

Sarkazm Pascala brał się z metafizycznego odczucia kruchości człowieka wobec potęgi kosmosu i nieskończoności Boga. Podobny ton odnajdujemy w książce Hayeka. Hayek jednak nie był wrażliwy na metafizykę. Jego gorzkość wynika z doniesień nauk przyrodniczych.

Mózg człowieka jest takim samym tworem ewolucji jak pozostałe narządy – jak organy wszystkich innych zwierząt: skrzydła ptaków czy płetwy ryb. Oznacza to, że powstał w wyniku przypadkowej mutacji, a przetrwał i rozprzestrzenił się, ponieważ umożliwił jego posiadaczom lepsze przystosowanie się do zmiennego środowiska. Zdziwiłoby nas



zapewne stwierdzenie, iż kły i pazury drapieżników służą do... poznania świata. Dlaczego zatem mielibyśmy sądzić, pytają ewolucjoniści, że taką bezinteresowną misję miałyby pełnić właśnie nasz mózg?

To, co zostało powiedziane o umyśle, odnosi się, oczywiście, również do ludzkich zmysłów. Wystarczy przywołać teorię epistemologii ewolucyjnej Konrada Lorenza, noblisty z zakresu medycyny i fizjologii. Według niej nie tylko nasze zmysły, ale i formy naoczności, takie jak czas i przestrzeń, które porządkują płynące ze strony zmysłów dane, są tworem ewolucji biologicznej. Nasz ogląd świata został ukształtowany pod wpływem presji ewolucyjnej; jego zadaniem nie jest odkrycie prawdy, lecz przeżycie i ekspansja.

Myśląc inaczej, padamy ofiarą miłej naszym uszom, powszechnej, lecz niczym nieuzasadnionej wiary humanistycznej. Tak twierdzi wybitny brytyjski myśliciel John Gray. „Nowoczesny humanizm to – zdaniem Graya – przekonanie, że za pomocą nauki ludzkość może poznać prawdę – i zdobyć wolność. Jeśli jednak słuszna jest Darwinowska teoria doboru naturalnego, to nie da się osiągnąć tego celu. Ludzki umysł nie służy prawdzie, lecz ewolucyjnemu sukcesowi”. Możemy bronić się językiem przeciwnika, twierdząc, że systemy nerwowe umożliwiające obiektywne odwzorowanie świata wykazują przewagę ewolucyjną i ułatwiają zwycięstwo w procesie doboru naturalnego. Nie mamy jednak racji. Psychologia ewolucyjna i etologia ukazują opłacalność strategii maskujących: zachowań wprowadzających w błąd konkurenta, postaw, które wywołują w otoczeniu złudne wrażenie siły zwierzęcia. W świecie ludzkim działają nawet tak subtelne mechanizmy jak oszukiwanie samego siebie (wypieranie niekorzystnych treści, racjonalizacja wstydlivych motywów i postępów). Nie ma zatem wątpliwości: ewolucja faworyzuje „użyteczne kłamstwa”.

Na tym antyracjonalistycznym gruncie, przygotowanym przez współczesne przyrodoznawstwo i ewolucjonistycznie zabarwione nauki społeczne, wyrasta koncepcja umysłu Hayeka. Umysł ludzki jest, zdaniem autora, zbiorem reguł, wartości, algorytmów zachowań, procedur reagowania. Uczymy się i jesteśmy wychowywani. Hayek jednak ostrzega: niech nas nie zwiodą potoczne skojarzenia, wychowanie nie jest bowiem świadomym przekazem racjonalnie uzasadnionych wzorców postępowania, a nauka nie ma charakteru bezinteresownych poszukiwań prawd obiektywnych. To, co rozumne, a nawet to, co zwerbalizowane, stanowi niewielką część naszego umysłu. Najobszerniejszą i najtrwalszą dziedziną w strukturze naszej wiedzy jest zasób wiadomości, których



nie potrafimy słownie wyrazić. Często nie jesteśmy nawet świadomi, że istnieją. Przemawiają do nas podszeptem intuicji, mglistym przecuciem, presją nawyku. Dzięki nim czynimy użytek z wiedzy przekraczającej możliwości czyjegokolwiek rozumu. Czerpiemy z niedostępnych poznaniu naukowemu zasobów mądrości pokoleń.

Nasze najpilniejsze obowiązki moralne

Ewolucja kulturowa wiedzie nas ku nieznanym światom. Przyszłość wymyka się, a prognozy, plany nie mają żadnego sensu. Należy zaufać losowi, przekonuje Hayek. Rozum jednak protestuje przeciw biernemu oczekiwaniu na to, co przyniesie jutro, przeciw rezygnacji z już przecież, jak się wydaje, posiadanej władzy decydowania o kształcie świata. Protestują też nasze instynkty. Zimny ład abstrakcyjnych reguł współczesnej cywilizacji, który w procesie selekcji pokonał bezpieczny świat małych wspólnot, kłóci się z ludzką naturą. „Potężne instynktowne i racjonalistyczne popędy buntują się przeciw moralności i instytucjom, których wymaga kapitalizm” – pisze Hayek. W imię czego zatem mamy stłumić opór rozumu, zdławić głos emocji? – W imię życia, odpowiada autor.

Życie ludzi, jak największej ich liczby, jest podstawową wartością, której musimy służyć. W typowej dla teorii ewolucji perspektywie naturalistycznej nie ma sprawy cenniejszej niż biologicznie rozumiane życie. Do tej roli nie może pretendować ani szczęście jednostki, ani cnota, ani żadna z wartości społecznych – równość czy sprawiedliwość społeczna. Pierwsze przykazanie etyki Hayeka głosi: przeżyć. Nie musimy tego wezwania rozumieć jako próby uetycznienia wzrostu populacji, aczkolwiek i taka wykładnia byłaby po myśli Hayeka, który jako argument przywołuje fragment z *Księgi Rodzaju*: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się”. Wystarczy może, gdy ograniczymy się do następującej interpretacji: prokreacja w większości wypadków przebiega spontanicznie, bez świadomej samokontroli. Skoro zatem w sposób niezależny od ludzkiej woli przychodzą na świat wciąż nowe rzesze naszych bliźnich, jesteśmy odpowiedzialni za utrzymanie siebie i ich przy życiu.

W jaki sposób możemy wyrazić naszą troskę o przetrwanie? Po pierwsze, godząc się na działanie mechanizmu, który – jak udowodniono – najskuteczniej generuje postęp materialny, czyli mechanizmu ewolucji kulturowej. I po drugie, akceptując zasady kapitalistycznego ładu, który jest niekwestionowanym zwyczajną dotychczasowej selekcji.



Kapitalizm stworzył możliwość uboższego życia i posiadania potomstwa tym, którzy bez pracy z trudem mogliby dożyć wieku dorosłego i rozmnażać się. Powołał do istnienia i umożliwił życie milionom ludzi, którzy w przeciwnym razie nie byłiby w stanie przetrwać, a nawet gdyby zdołali dożyć odpowiedniego wieku, nie byłoby ich stać na posiadanie potomstwa.(...) Karol Marks miał rację, mówiąc, iż kapitalizm stworzył proletariata: dał mu życie i podtrzymuje je nadal.

Troska o niezakłócony przebieg ewolucji i obrona kapitalizmu są dziś zatem naszym najpilniejszym obowiązkiem moralnym.

Od chwili pojawienia się człowieka na ziemi głód, choroby i żywioły czyniły nasze dni niepewnymi, zdanymi na zmienne koleje surowego losu. Ludzkie życie było kruche i krótkie, a wysoka śmiertelność skutecznie ograniczała wzrost populacji. Nie potrafiliśmy odmienić zakłętego cyklu licznych narodzin i przedwczesnych śmierci. Tak było przez całe dzieje człowieka. Dla większości ludzi ta historia – historia ucieczki od biedy i głodu – trwa nadal. Dopóki tak jest, argument skuteczności gospodarczej powinien mieć dla nas zasadnicze znaczenie. Prymat zasady efektywności wciąż jeszcze jest prymatem ludzkiego życia.

Omawiana książka jest ostatnim głosem Hayeka w jego długim i pracowitym życiu. Opublikował ją w 1988 roku, mając osiemdziesiąt dziewięć lat. W zamyśle praca stanowi podsumowanie dorobku myśliciela. Ale jak podsumować kilkadziesiąt lat intensywnej pracy badawczej na niespełna trzystu stronach? Wymuszona skrótość spowodowała, że w tekście znalazły się liczne partie o treści nazbyt skondensowanej dla czytelnika nieobeznanego z myślą Hayeka. Ale jest też dobra strona takiej formuły relacji: jak w żadnej innej rozprawie autora widzimy tu spójność i systemowy charakter jego intelektualnej spuścizny. Hayek pisał tak wiele w ramach tak licznych dyscyplin (ekonomii, prawa, polityki, filozofii, historii idei), że ogarnięcie i powiązanie w całość jego rozważań było dotychczas dużym wyzwaniem. W Polsce podjął się tego zadania Miłowit Kuniński – autor cennej monografii poświęconej Hayekowi (*Wiedza, etyka i polityka w myśli F. A. von Hayeka*, Kraków 1999), współautor obecnego tłumaczenia. Teraz mamy ułatwione zadanie.

Za największą wadę książki uważam jej tytuł: *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*. Tytuł nie mówi prawdy. To nie jest praca o pomyłkach socjalistów. Zresztą, kogo dziś obchodzą ich błędy? Zaręczam, książka jest zdecydowanie ciekawsza i zdecydowanie bardziej wielowątkowa niż tytułowa zapowiedź. To dzieło wielkiego uczonego, któ-



rego wybitna inteligencja, niespokojny duch i intelektualna odwaga popchnęły w kierunku filozofii. To dzieło filozofa, który – kierowany poczuciem odpowiedzialności – zawsze liczył się z faktami.

Hayek spróbował ująć w jeden system stanowiska i dziedziny od dawna uznawane za przeciwstawne: naturalizm i humanizm, przyrodoznawstwo i dyscypliny społeczne, naukę i filozofię. Nie da się ich jednak połączyć na równych prawach. Nie można scalić tego, co się wzajemnie wyklucza. Dlatego autor tak naprawdę stawia na jedną ze stron. Drugiej zaś przedstawia warunki honorowej kapitulacji: przyznajcie się do błędu w sprawach wiary w wartości absolutne, osobowego Boga, wyższość człowieczeństwa, potęgę rozumu, sprawczą moc wolnej woli; ja za to odsłonię głębokie przyczyny waszej postawy i wyjaśnię jej ewolucyjny sens. Nie sądzę, aby takie rozwiązanie się spodobało. Nie chcemy wybierać. Uznanie prawdziwości teorii Darwina nie przeszkadza nam czuć się panami stworzenia. Pragniemy wieść długie i szczęśliwe życie, a zarazem cenimy gotowość do poświęceń w imię wyższego celu. Zazdrościmy władcom tego świata i podziwiamy świętych. Chcemy wolności i bogactwa możliwych tylko w społeczeństwach otwartych, a jednocześnie ciepła i bezpieczeństwa, jakie daje mała, zamknięta wspólnota. Znając potęgę instynktów i podświadomości ufamy, że przyszłość jest w naszych rękach...

Jeszcze przez jakiś czas będziemy stać na rozdrożu, odkładając decyzję. Wolimy żyć w świecie podzielonym przez skłócone wizje świata. Każda odpowiada jakimś potrzebom naszej duszy – naszej rozdartej duszy.

KATARZYNA HAREMSKA, adiunkt w IFiS AP w Krakowie, zajmuje się filozofią społeczną i polityczną. Publikowała m.in. w „Res Publice”, „Znaku” i „Znaku-Ideach”.



Paulina Korpala

**Na tropie
rzeczywistości**

Obrazy

Pawła Taranczewskiego

w Galerii Pryzmat w Krakowie

O rodowodzie płócien Pawła Taranczewskiego – wybitnego krakowskiego malarza, doktora filozofii i teoretyka sztuki, odważnego publicy-



sty traktującego opisywaną rzeczywistość z rzadko spotykanym dziś znawstwem i empatią – powiedziano wiele. Okazje do podsumowań i przemyśleń na ten temat stwarzały najczęściej wernisaże i wystawy. W rozmaitych hermeneutykach próbowano rozstrzygnąć historyczny status malarstwa Taranczewskiego, przyporządkowywano je rozmaitym szkołom czy „-izmom”. W żywiołowej odpowiedzi na mowę płócien odczytywano wartości realizujące się w pracach Profesora. Taranczewski niejednokrotnie zresztą sam wskazywał na źródła swojej inspiracji: akcentował związek z krakowską szkołą kolorystów, jednocześnie sytuując jej zdobycze w dialektycznej zależności od innych rozstrzygnięć formalnych, wypracowanych na gruncie dwudziestowiecznej praktyki artystycznej. Podkreślał nieodzowność refleksji filozoficznej, będąc zarazem świadomym ubóstwa języka, którym próbuje opisywać sztukę filozofia. Jako krytyczny czytelnik Romana Ingardena i uczeń Władysława Stróżewskiego, zwracał uwagę na swoistość doświadczenia estetycznego i nieodzowność instynktu piękna w autentycznej ekspresji artystycznej. Poszukując nieustannie coraz głębszego zrozumienia własnej twórczości, podejmował odpowiedzialny dialog z tradycją (poprzez lekturę Witkacego, Prousta czy Goethego, kontemplację utworów Bacha i Strawińskiego). Spierał się zarazem o status nowych zjawisk, których istnienie w orbicie „tradycyjnie” pojmowanej sztuki wydaje się co najmniej wątpliwe.

Zimowa wystawa sumuje dorobek sześciu lat twórczej działalności profesora krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych. Większość z dwudziestu ośmiu wielkoformatowych płócien, przypuszczalnie najbardziej reprezentatywnych dla okresu od 1999 do 2005 roku, zdominowała tematyka pejzażu: raz jest nim widok pól rozciągających się płaskimi, barwnymi plamami aż po sam horyzont, innym razem malarskie zbliżenie sześcianu sąsiedzkiej stodoły czy mieniących się wilgocią topniejącego śniegu dachów krakowskich domów. Charakterystycznym elementem landschaftów Taranczewskiego są drzewa: potężne lub wątłe, rozchodzące się ku górze w statyczny lub dynamiczny sposób, reprezentowane przez dwie zbiegające się linie lub skomponowane z troską o każdy istotny szczegół i przebieg kształtu, gęstniejące u góry zieloną plamą korony albo wybiegające gałęziami poza granicę płótna, malowane z bliska i daleka, z różnorodnych perspektyw, pojedynczo, a także w grupie, dzielące wreszcie płótno na fragmenty, podobnie jak ołowiane spoiwo zarazem dzieli i łączy poszczególne części okna witrażu. W malarskiej reprezentacji pejzażu zwraca uwagę specyficzny modus jego ujmowania –



spoiwem tych przedstawień są kolory, zazwyczaj soczyste, niezłamane, zestawione ze sobą w harmonicznym kontraście i „zamknięte” w geometrycznym kształcie (na przykład w obrazie *Przedwiośnie I* z 2003 roku oraz w późniejszym *Przedwiośniu II*), ale także ściszone barwne smugi, miejscami przechodzące w siebie na prawach malarskiej osmozy (płótno *Zima* z 2002 czy *Orka* z roku 2005). Czasami – tak jak w obrazie *Zmierzch* – te dwie tendencje nakładają się, stwarzając w obrębie jednego planu zaskakujące wrażenie trwania i zmienności: statycznie namalowany konar otoczony zostaje pulsacyjnie rozedrganymi plamami chmur. Niezależnie jednak od sposobu ukształtowania barwnej plamy nie stanowi ona celu samego w sobie, lecz jest nierozzerwalnie stowarzyszona z przedstawionymi na płótnach przedmiotami. Dlaczego?

Ponad rok temu, w katalogu towarzyszącym jednej z poprzednich wystaw płócien Taranczewskiego, Krzysztof Pomian pisał:

W swych najnowszych obrazach Taranczewski najwyraźniej używa koloru nie po to, by dostarczyć miłych doznań wzrokowych. Przyjemność, która niezmiernie towarzyszy oglądaniu tych obrazów, jest tylko ubocznym skutkiem dążenia do innego celu (...) koloryzm przestaje w tym wydaniu być sensualistycznym hedonizmem. Kolor bowiem (...) zwraca się za pośrednictwem wzroku do intelektu. Umożliwia dokonywanie swego rodzaju malarskiej redukcji ejdetycznej. Czyni z pędzla i farby narzędzie filozoficznego przemyślenia widzialnego świata.

Autor odnajduje tu jeden z istotnych kluczy do twórczości Pawła Taranczewskiego. Jest nim rozumienie koloru w roli, jaką czasami przypisuje się malarskiej formie: ujęcia przedmiotu – drzewa, pasma pola, gęstniejącej na horyzoncie chmury czy schylonej sylwetki mężczyzny – w jego, można by powiedzieć, ontologicznej stałej, w tym zatem, co sprawia, że przedmiot jest tym, czym jest. Wyznaczając linię demarkacyjną pomiędzy stanowiskiem koloryzmu, który barwę pojmował przede wszystkim jako środek do zaspokojenia subtelnych, somatycznych podnieć, a filozofią Taranczewskiego, Pomian „odcina” barwę od pozostałych, akcydentalnych cech obiektów. Docieranie do jądra przedmiotu nie odbywa się w malarstwie krakowskiego twórcy inaczej jak za pośrednictwem danych wzrokowych, aksjomatu artystycznego poznania: czysty, nierozcieńczony kolor, niewystępujący w takim natężeniu w naturze, wciąż jednak opisuje, jak tłumaczy autor komentarza, konkretne drzewo, konkretną chmurę, konkretną sukienkę konkretnej dziewczyny. Podobnie dzieje się w wypadku płócien o stonowanej kolorystyce,



a także tych, w których symplifikacja form przedmiotów posunięta została do tego stopnia, że ich identyfikowanie z realnymi obiektami możliwe jest już tylko dzięki tytułom (miniseria *Chmury i góra*). Otóż nawet tutaj poszczególne przedmioty nie zostają zepchnięte przez artystę do roli malarskiego pretekstu czy nic nieznaczącego w gruncie rzeczy epi-fenomeny, ponieważ to właśnie one są wehikułem treści wykraczającej poza i ponad materię zmysłowego świata. Tym samym implikują pewną złożoną całość, niemożliwą do odczytania na drodze choćby najbardziej wyrafinowanej i subtelnej analizy naukowej, a dającą się poznać w procesie artystycznego patrzenia. I tylko tak.

W swym malarstwie Taranczewski pozostaje wierny nade wszystko *widzeniu*, jego prawdzie, śledząc rzeczywistość czujnie, bez uprzedzeń i z nieustanną miłością. Owa szczególna *pietas*, z jaką twórca odnosi się do zastanego, empirycznie uchwytnego świata, każe w malarskim przedstawieniu wiejskich domków i zagród, widoków zamglonych Plant krakowskich, szaroróżowych iglic śródmiejskich kościołów czy mocno zgeometryzowanych, ale ciągle rozpoznawalnych krajobrazów okolic Rożnowa dostrzegać nie tylko niepowtarzalne „widoki”, ale i wyraz podstawowej otwartości artysty na złożoność bytu, jego polifoniczną naturę. Wynika to zarówno z intymnego stosunku twórcy do rzeczywistości, jak i ze swoistej artystycznej mądrości traktującej świat dookolny nie jako pretekst dla formalnych eksperymentów czy motyw do wyeksploatowania, ale właśnie jako autonomiczną wartość, wartość samą w sobie. Wobec tak pojętej i odczytanej rzeczywistości raz jeszcze prymat dzierży konkretne, żywe doświadczenie, a nie zimna, anonimowa spekulacja estetyczna. W monumentalnych kompozycjach Taranczewskiego badanie kształtów, poszukiwanie sposobów na oddanie poprzez grę barw obecności światła oraz kierunków jego padania, ekspozycja różnic materii poszczególnych przedmiotów za pomocą gęstości farby czy sposobu jej położenia (fenomenalne pod tym względem liście z obrazu *Lektura*) nie są przecież wyrazem imperatywu poprawnego zakomponowania obrazu, ale uczynienia zadość rzeczywistości, po której śladach nieustannie podąża artysta. Być blisko rzeczy, dać się jej prowadzić i wspólnie z nią odkrywać jej tajemnicę – oto droga, którą podążali Jan Stanisławski i Tadeusz Makowski, Eugeniusz Eibisch, Hanna Rudzka-Cybisowa czy Juliusz Joniak.

Płótna krakowskiego profesora rozumieć można jako wyraz dobrej *poiesis* artystycznej; właśnie tak, jak definiował ją Arystoteles – wyśmiewanej częstokroć rzemieślniczej pracy, w której artysta (pokorny wobec

natury z jednej, a malarskiej materii z drugiej strony) tytanicznym nieraz trudem wydobywa sensy niepowtarzalne, a jednocześnie w specyficzny sposób powszechne, ważne o każdym czasie i w każdej przestrzeni. W taki sposób zbiórka owoców z obrazu *Spady* urasta do rangi uniwersalnego wydarzenia. W czasie fizykalnym zaistniała tylko raz, w unikalnej kompozycji ruchu, światła oraz relacji pomiędzy poszczególnymi jej bohaterami, ale dzięki przechowaniu w mimetycznej wizji zyskała nową, wewnętrzzną spójność. Fakt świata empirycznego przeistacza się w twórczości Taranczewskiego w fakt malarski, otrzymując w ostatecznym rachunku istnienie silniejsze, a zarazem pełniejsze i bardziej doskonałe.

PAULINA KORPAL, doktorantka PAT w Krakowie, interesuje się polską sztuką współczesną. Publikowała m.in. w „Estetyce i Krytyce”.

Instytut Myśli Józefa Tischnera już od ponad dwóch lat gromadzi materiały związane z działalnością swego patrona. Staramy się upowszechnić dorobek ks. Tischnera poprzez działalność dydaktyczną i wydawniczą, a także w „duchu tischnerowskim” poruszać najbardziej aktualne kwestie etyczne, religijne i społeczne.



Aby wspomóc Instytut mogą Państwo dokonać wpłaty **1% podatku** na konto:

INSTYTUT MYŚLI
JÓZEFA TISCHNERA
ul. STRADOMSKA 9/2
31-068 KRAKÓW

NR KONTA:

57 1030 1582 0000 0008 5261 3009

Tytuł wpłaty:
„wpłata na rzecz organizacji
pożytku publicznego”.

www.tischner.org.pl



połączeństwo nieobojętnych

Alicja Puchała

Ratownicy ginącej pamięci

Spotkaliśmy ich na początku swojej podróży po pograniczu, po tym, jak opuściliśmy prawosławny klasztor w Jabłecznej i udaliśmy się wzdłuż granicy na południe. To były ich ostatnie dwa dni w Woli Uhruskiej, dokąd przyjechali, by uczyć się zanikającego tradycyjnego śpiewu polskiego i ukraińskiego Polesia oraz by ratować od zarośnięcia i zapomnienia prawosławne cmentarze.

Wraz z pieśniami i niszczącymi mogiłami ginie pamięć o dawnych mieszkańcach pogranicza, o tym, jak źle obeszła się z nimi historia oraz jak bogata była ich kultura – zwyczaje, sztuka, muzyka i gwara.

„Pieśni bagien”

Tak zatytułowany został projekt, w którym wzięło udział ponad dwadzieścia osób z Polski i Ukrainy. Stanowi on część szerszego programu *Cmentarze pogranicza – dziedzictwo dla przyszłości*, którego celem jest „ochrona kulturowych i krajobrazowych wartości niszczących nekropoli wschodniej Lubelszczyzny, będących materialnymi pamiątkami wielokulturowej przeszłości tej części kraju”. Tak mówiło ogłoszenie zachęcające do wzięcia udziału w przedsięwzięciu.

Pomysłodawcą i organizatorem projektu jest Krzysztof Gorczyca, prezes Towarzystwa dla Natury i Człowieka działającego w Lublinie od 10 lat. Stowarzyszenie ma profil głównie ekologiczny, ale od paru lat zajmuje się też działaniami na rzecz kulturowego dziedzictwa wsi. Z nad-



bużańskimi wioskami i Lasami Sobiborskimi związani są szczególnie, Krzysztof – również osobiście. Najpierw przyjeżdżał w te okolice z przyjaciółmi. Oczarowały go do tego stopnia, że kupił tu dom i zaczął działać społecznie. Na początku było spontaniczne kolędowanie z grupą znajomych – aktorów i muzykantów, którzy zjechali w te strony na Sylwestra. Później pracowali z miejscowymi dziećmi: prowadzili zajęcia z muzyki tradycyjnej, wspólnie kolędownali, przygotowali przedstawienie oparte na okolicznych opowieściach itp. W 2004 roku zorganizowali coś, co nazwali Festiwalem „Pieśni Bagien”: były koncerty, warsztaty, zabawy taneczne i jarmark uspieński.

Rok później Krzysztof Gorczyca zaprosił do współpracy Ewę Grochowską i Romana Jenenko, wykładowców Międzynarodowej Szkoły Muzyki Tradycyjnej działającej przy lubelskiej Fundacji „Muzyka Kresów”, z którą oboje związani są od wielu lat. Roman jest etnomuzykologiem, artystą grafikiem i członkiem artystyczno-badawczego zespołu „Drewo” z Kijowa. Uczy ukraińskiego śpiewu tradycyjnego. Ewa jest filozofem kultury i uczestnikiem Podróżniczego Kolektywu Skrzypcowego. Śpiewu, tańca i gry na skrzypcach uczyła się od wiejskich mistrzów z Lubelszczyzny, Kurpiów i Radomskiego. Prowadzi zajęcia teoretyczne i praktyczne, głównie z zakresu polskiej kultury tradycyjnej.

Nie cepeliada

Przez dziesięć sierpniowych dni pracowali na cmentarzach w Kosyniu, Kobylicach i w Siedliszczach. Śpiewali, grali na tradycyjnych instrumentach i tańczyli. Oglądali też filmy o wiejskich muzykantach, o obzędach rozgrywających się na cmentarzach, uczestniczyli w wykładach o muzyce tradycyjnej i planowali dalsze działania.

Wieczorami podwórko szkoły, w której mieszkali, wypełniało się muzyką, tańcem i śpiewem – czasem skocznym, czasem rzewnym. Śpiewano pieśni tradycyjne, które zanikają, choć stanowią o niepowtarzalności kultury tych okolic. Krzysztof mówi o nich, że to kultura ludowa „widziana trochę inaczej niż konwencjonalnie”. „To nie cepeliada” – zapewnia.

Pieśni, których się uczyli, dobrane zostały w taki sposób, by poznali jak najszerszy kontekst związany z cmentarzami, którymi się zaopiekowali. By zetknęli się nie tylko z surowym kamieniem, drewnem i panoszącymi się wszędzie krzakami, ale mogli również poczuć, jakie znacze-



nie dla wsi miało to miejsce. Żeby mieli wyobrażenie o życiu, które dawniej w tych stronach się toczyło. Poznawali między innymi pieśni dożynkowe, kołysanki, psalmy i pieśni rusalne. Oglądali lament kobiety wysiedlonej z okręgu czarnobylskiego, płaczącej, że nie może pójść na grób matki. Nietrudno sobie wyobrazić, że podobne lamenty mogły być śpiewane przez ludność ukraińską wywiezioną z Lubelszczyzny w latach 1945–1947.

Wygnanie

Zostali zmuszeni do opuszczenia rodzinnych stron. Najpierw nastąpiła wymiana ludności na mocy umowy zawartej w 1945 roku między polskimi władzami komunistycznymi a rządem USRR. Bug stał się nagle granicą, przez którą „ewakuowano” w obu kierunkach ponad milion Polaków i Ukraińców. Wszystko odbyło się pod czujnym okiem NKWD. W 1947 roku przeprowadzono kolejny etap „rozwiązywania kwestii ukraińskiej” – akcję „Wisła”. Do dziś nie zostało wyjaśnione, czy jej głównym celem było rozbitcie ukraińskiego podziemia nacjonalistycznego, czy raczej stworzenie warunków do szybkiej asymilacji Ukraińców i ujednoczenia społeczeństwa. Ponad 140 tysięcy ludzi musiało opuścić swe domy w województwach: lubelskim, rzeszowskim i krakowskim i udać się w nieznanym sobie kierunku.

Komunistyczna propaganda dramatycznie uprościła pogmatwane dzieje ziem południowo-wschodnich i na długie lata zaszczepiła w świadomości polskiego społeczeństwa stereotyp „Ukraińca–banderowca”, pamięć rzezi Polaków na Wołyniu i nienawiść.

Pani Olga Urbańska, 83-letnia mieszkanka Woli Uhruskiej, opiekunka prawosławnego cmentarza w Kobielicach, w rozmowie o dawnych czasach rzadko używa określenia „Ukraińcy”, mówi raczej: „prawosławni”. Zaznacza, że oni również byli polskimi obywatelami. I nadal są. Opowiada o „tutejszym” języku rozbrzmiewającym wcześniej w miasteczku. Ani to polski, ani ukraiński. Okolice Woli Uhruskiej pozostawały poza zasięgiem działań Ukraińskiej Powstańczej Armii, a jednak jej mieszkańców również postanowiono wywieźć i rozproszyć na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Pani Olga mówi, że oprócz jej rodziny prawie nikt nie został, ale wielu wysiedlonych wracało później „na swoje”. Zdarzało się, że ich domy były już zajęte przez Polaków-katolików przybyłych zza Bugu.



Cerkwi nie wyburzono, ale ksiądz wyjechał, zabierając ikony i dzwony. Dopiero po 1956 roku reaktywowano parafię w niedalekiej Włodawie. W tym czasie zmarł ojciec pani Olgi. W 1957 roku odbył się tu pierwszy od wielu lat prawosławny pochówek.

Pani Olga jest jedną z dwóch prawosławnych mieszkających obecnie w Woli Uhruskiej. Cieszy się, że ktoś bezinteresownie zaopiekował się cmentarzem, którym ona zajmować się nie ma już siły.

Cmentarz, miejsce szczególne

Krzysztof mówi o cmentarzach, że są to miejsca silnie nacechowane emocjonalnie, w szczególności – dodaje – opuszczone cmentarze. „Pozbawienie kontaktu z miejscem, gdzie pochowani zostali bliscy, i możliwości dbania o ich mogiły, musi być olbrzymim dramatem” – współczuje wygnańcom.

Podczas wcześniejszych wędrówek po Bieszczadach i Roztoczu Krzysztof i jego przyjaciele widzieli wiele zaniedbanych cmentarzy. Pomysłeli, że coś trzeba zrobić. Mając świadomość skali zjawiska, wiedzieli, że sami sobie nie poradzą. Swoje działania postanowili skierować na aktywizację społeczności i instytucji, którym może lub powinno na ratowanie niszczących cmentarzy zależeć. Krzysztof Gorczyca wymienia: władze samorządowe, gminy, starostwa powiatowe – silnie propagujące rozwój turystyki w tych rejonach, organizacje turystyczne, artystyczne, związane z ochroną zabytków, z kulturą, działające na rzecz wielokulturowości tych terenów, ochrony krajobrazu. Zainteresowane powinny być również środowiska kościelne: prawosławne i greckokatolickie – z oczywistego powodu, ale też wiele parafii katolickich, które przejęły cerkwie prawosławne i unickie na tych terenach. Przekształciły je we własne świątynie, ale zapomniały o znajdujących się tuż obok cmentarzach tych, którzy modlili się tu wcześniej. W działania mogliby też włączyć się zarówno obecni, jak i byli mieszkańcy tych okolic. „Może przy tej okazji mieliby okazję się poznać i podać sobie ręce, nie zważając na różne historyczne procesy. I po sześćdziesięciu latach zrobić coś razem dla tego miejsca” – kończy wyliczanie Krzysztof.

Zaangażowani w projekt mają nadzieję, że oprócz uratowania kilku konkretnych cmentarzy, uporządkowania i odtworzenia nagrobków, uda im się zainspirować następnych, stworzyć warunki, by zaczął się ruch.



Kim są

Większość z uczestników projektu wcześniej się nie znała. Przyjechali z różnych stron Polski i ze Lwowa. Są wśród nich studenci etnologii, dziennikarze, ekolodzy, entuzjaści śpiewu tradycyjnego i nadbrzańskiej przyrody.

Krzysiek jest studentem kulturoznawstwa (specjalizacja: folklorystyka) w Lublinie. Gra na suce biłgorajskiej – instrumentcie, który kiedyś „wyginał”. Zrekonstruował go jego ojciec, korzystając z naukowych rozpraw naukowych i szkiców. Wygląda podobnie do skrzypiec, tylko ma okrągły brzuszek tam, gdzie skrzypce są płaskie. Inna też jest technika grania, a dźwięk, który się wydobywa, wydaje się niższy i głębszy. Gdy Krzysiek gra „Pykaną”, wszyscy choćby przytupują, bo spokojnie usiedzieć się nie da.

Marta, Łemkini, jest studentką kulturoznawstwa w Lublinie. Pisze pracę magisterską o pogrzebach u Łemków. Pochodzi z Krynicy. Co roku jeździ z ojcem na festiwal łemkowski „Watra”, który swoje początki zawdzięcza jej rodzicom. Ma donośny głos. Śpiewa całą sobą.

Magda, doktorantka etnologii UJ, współzakładała naukowe Koło Wschodnie. Dawniej bała się pisać o cmentarzach i zagłębiać w temat śmierci. Teraz mówi o jednej z pieśni, których się uczyli: „Na cmentarzu mieszkać będę”, i o tym, że śmierć można oswoić. Myśli o zmianie tematu pracy doktorskiej.

Michał, nazywany przez wszystkich „Miszką”, przyjechał z plikiem ulotek Stowarzyszenia Ekologiczno-Społecznego „Zielona Swoboda” z Michowa. Na co dzień zajmuje się walką o ochronę lasów i rzeki Wieprz, której tzw. udrażnianie przeprowadza się pod pretekstem zagrożenia powodziowego. Urzędnicy pozostają nieugięci, a rzeka jest niszczone, giną pstrągi. Ekolodzy i naukowcy uważają, że obróci się to przeciwko człowiekowi.

Dzwinka, Ukrainka z Kijowa, studiuje literaturę w Lublinie. Pisze, wydała książkę. Pięknie śpiewa, z tradycyjnymi technikami styka się nie po raz pierwszy – Magda mówi o niej „Dzwoneczek”. I słusznie.

To tylko kilku z uczestników. Każdy kryje w sobie jakąś ciekawą historię.



Wyciągnąć temat z krzaków

Spotkanie w Woli Uhruskiej to przeszłość, ale grupa chce pracować dalej. Kolejna sesja warsztatowa odbyła się w listopadzie, w Lublinie. Zaproszono wiejskie śpiewaczki z Ukrainy i zespoły, które uczą się bezpośrednio od wiejskich mistrzów.

W tym roku ma powstać portal internetowy, nad którego nazwą i zawartością toczą się burzliwe dyskusje. Co ważne, zawierać on będzie dokładną dokumentację każdego objętego działaniami cmentarza: fotografie i dokładne opisy nagrobków, które być może osobom wywiezionym w dzieciństwie na tzw. Ziemię Odzyskane pomogą odnaleźć groby dziadków czy rodziców.

Kontynuowane będą prace porządkowe, a także kamieniarskie i rekonstrukcyjne.

Planowany jest również cykl działań promocyjnych: konferencja z udziałem instytucji samorządowych, organizacji turystycznych i wszystkich innych, których temat ten może zainteresować, a także wystawa, która w polskiej i ukraińskiej wersji będzie jeździła po różnych miastach pogranicza i pokazywała cmentarze oraz podjęte na ich rzecz działania.

„Z nadzieją, że to kogoś zainspiruje i wyciągnie ten temat z krzaków” – dodaje Krzysztof.

*

My również opuściliśmy Wołę Uhruską. Wspominając ciepło poprzedni wieczór spędzony w towarzystwie rozśpiewanych młodych ludzi i nie mniej rozśpiewanej 83-letniej pani Olgi, opiekującej się prawosławnym cmentarzem w Kobylicach, udaliśmy się w dalszą drogę. Jechaliśmy – choć tego nie planowaliśmy – szlakiem starych cmentarzy, przydrożnych krzyży, opuszczonych cerkwi i zdziczałych już gruszy rosnących na leśnych polanach, ostatnich świadectw o dawnych mieszkańcach. Czasem spotykaliśmy też starych ludzi, w których wspomnieniach wciąż żywe są obchodzone wspólnie i podwójnie Święta Bożego Narodzenia oraz późniejsza wojenna i powojenna zawierucha. Nie mają komu opowiadać o minionych czasach. Młodzi wyjeżdżają do miasta uczyć się i nie wracają. Bo do czego?

Ci ludzie, którzy pamiętają, starzeją się i odchodzą. Giną też zaniedbane cmentarze i cerkwie. A wraz z nimi prawda o tym, co było.

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Tomasz Fialkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, Piotr Klodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł; trzech numerów – 16 zł.

UWAGA! Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2006 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

DO KOŃCA ROKU SPECJALNA OFERTA ROCZNEJ PRENUMERATY DLA STUDENTÓW I DOKTORANTÓW: 11 numerów „Znaku” w cenie 10,80 zł za egzemplarz (łącznie 118,80 zł). Szczegóły pod numerem infolinii 0800 130 082 oraz na stronie www.miesiecznik.znak.com.pl.

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIW ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: dzial_handlowy@znak.com.pl lub przesłać na nr faksu: 012 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KĄDZY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2006 jest to *Szukalem Was...* – wybór myśli Jana Pawła II.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w I kwartale 2006 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za I kwartał 2006 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. 012 61 99 530, fax 012 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

www.miesiecznik.znak.com.pl

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2600 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



Człowiek drogą Kościoła?, s. 9

Janusz Poniewierski: Ostatnie decyzje dotyczące pogrzebu ks. Twardowskiego traktuję jako swoistą „odповідź” na encyklikę *Redemptor hominis*. Bo czymże jest zlekceważenie woli Zmarłego i jego rodziny jak nie odwrotem z tej drogi, o której pisał Jan Paweł II, i „odstąpieniem” od człowieka? Budynek kościelny ani nawet najszlachetniejsza idea to nie jest „człowiek »każdy«, najbardziej »konkretny« i najbardziej »realny«”.



Opowieści jerozolimskie, s. 22

Olga Stanisławska: Świątość w każdej religii inaczej splata się z topografią. Jak osądzić, dla której z trzech Abrahamowych tradycji miasto jest bardziej święte i kto ma do niego większe prawo? Może ten bardziej kocha, jak w opowieści o królu Salomonie, kto pozwala żyć? Na co dzień niełatwo dać sobie radę z tą świętością. Pisarz Meir Shale mówił, że świętość w Jerozolimie jest jak płama z barszczu – nie da się jej wywabić.



Dziecko jako kategoria filozoficzno-etyczna, s. 122

Jacek Filek: Śmierć dziecka nie jest tylko śmiercią jakiegoś konkretnego dziecka, jest ugodzeniem w samą podstawę ludzkiego egzystowania. Dziecko zawsze bardziej umiera niż człowiek dorosły. Zawsze umiera ono bowiem bezpotomnie. Ścisłe mówiąc, to tylko dziecko umiera w sposób absolutny. Przyszłość zostaje zamknięta, jeszcze zanim nadeszła.



W stulecie urodzin Romana Brandstaettera, s. 148

Mateusz Marczewski: Następnego dnia pojawia się na schodach. Długo patrzy na Reginę. „Znam panią, widziałem panią oczyma wyobraźni, kiedy płynąłem statkiem do Europy. Pani zostanie moją żoną” – mówi. „Postanowiłam za mąż nie wychodzić. Poza tym jestem katoliczką, a pan nie, więc to zupełnie niemożliwe” – odpowiada ona. Brandstaetter uśmiecha się i mówi, że „u Boga nie ma nic niemożliwego”. Krótco potem przyjmuje chrzest i bierze ślub z Reginą.



„Krzycz zawsze to, co inni”, s. 192

Michał Godzic: U progu IV Rzeczypospolitej na usta ciśnie się apel: do naukowców, którzy w ławach parlamentarnych banalizują niuanse rzeczywistości; do dziennikarzy, którzy dobrze wiedzą, czy ktoś ma rację, zanim usłyszą, co ma do powiedzenia; do polityków, którzy uważają, że ustalenie faktów powinno zależeć od propaństwowej postawy „prawdziwego Polaka”. Apel o intelektualną uczciwość. Tylko tyle.

Za miesiąc: **Cierpienie i miłosierdzie**

ISSN 0044-488X

03



9 770044 488607

www.miesiecznik.znak.com.pl