Studia Religiologica 47 (3) 2014
Zeszyty Naukowe UJ MCCCXXXIII (1333)

REDAKTOR NACZELNY
Andrzej Szyjewski

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO
Elżbieta Przybył-Sadowska

SEKRETARZ REDAKCJI
Dominika Górnicz

Adres redakcji: Instytut Religioznawstwa UJ, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: studiareligiologica@iphils.uj.edu.pl

RADA NAUKOWA
Eileen Barker, *Grace Davie*, *Halina Grzymała-Moszczyńska*, *Hans Gerald Hoedl*, *Ralph W. Hood Jr*, *Aleksander E. Naumow*, *Krzysztof Pilarczyk*

REDAKTOR ZESZYTU
Elżbieta Przybył-Sadowska

REDAKTOR JĘZYKOWY
Anna Poinc-Chrabąszcz

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA
Anna Poinc-Chrabąszcz

KOREKTA
Katarzyna Onderka

SKŁAD I ŁAMANIE
Hanna Wiechecka

WERYFIKACJA JĘZYKOWA TEKSTÓW ANGLOJĘZYCZNYCH
Ben Koschalka

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Religioznawstwa

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński
Wydanie I, Kraków 2014
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

Pierwotną wersją czasopisma „Studia Religiologica” (ISSN 2084-4077) jest wersja online publikowana kwartalnie w internecie na stronie www.ejournals.eu.

ISBN 978-83-233-3603-7
ISSN 0137-2432, e-ISSN 2084-4077

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
JAGIELLOŃSKIEGO

www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-81, 12-663-23-82, fax 12-663-23-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Márton Bársony, *God's Clown* 153

Małgorzata Grzywacz, *Zapiski duchowieństwa ewangelickiego jako źródło do badań nad mnemotopiką chrześcijańską w Europie Środkowej i Wschodniej* 163

Elżbieta Przybył-Sadowska, *Początki zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach w świetle materiałów archiwalnych* 179

Andrzej Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia* - Gadjari *i* Buluwandi *u Warlpiri* 197

Antonina Kozyrska, *„Głosem narodu przemawia Bóg". Retoryka religijna eurorewolucji na Ukrainie 2013/2014* 211

Zbigniew Łagosz, *Martynizm Papusa – Gerard Encausse jako kontynuator ezoterycznej tradycji* 225

Studia Religiologica 47 (3) 2014, s. 153–161
doi:10.4467/20844077SR.14.011.2905
www.ejournals.eu/Studia-Religiologica

God's Clown

Márton Bársony
Doctoral School of Literary Studies, Comparative Literary Studies
Eötvös Loránd University, Budapest

Abstract

There was a time when priests started cracking jokes, telling anecdotes, speaking in an obscene manner to entertain their audience and raise a laugh. Their indecent buffooneries transformed Easter celebrations into carnivals – some of which took on quite extreme shapes. Later, the Church persecuted those involved in this practice, but traces of it still remain in Eastern Orthodox traditions. We cannot find a single link to *risus paschalis* in the Scriptures, nor in the writings of the Apostles, nor even a clue in the religious practices of the first Christian generations. We laugh at the transgression of the dying and rising Christ in the same way as we laugh at the clown thrown on the ground and jumping up again. Still, the cultural history of the clown rituals is an even more contested issue. What does Christ have to do with this tradition? What epistemological qualities bind them together?

Keywords: Jesus Christ, clown, laughter, *risus paschalis* – Easter laughter, mock kingdom, Mikhail Bakhtin, Maurice Lever, Ákos Szilágyi, Enid Welsford, Easter holidays, Passion
Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, klaun, śmiech, *risus paschalis* – śmiech wielkanocny, fałszywe królestwo, Michał Bachtin, Maurice Lever, Ákos Szilágyi, Enid Welsford, Święta Wielkanocne, Pasja

I would like to start with some general questions. Is there a place for humour in the world of religion and faith? Is there any academic position in religious studies that highlights the importance of humour and pinpoints the significance of laugher in matters of piety? Of course, there are massive differences between the practices of various cultures and ages, but are there any similarities in terms of function and impact? It is usually considered to be, to say the least, "impolite" when somebody caricatures the conceptual hierarchy of a religion and its objects of faith. In fact, it is highly offensive. But what happens if the joke comes from within, rooted deep within the concept of religion? There are some books written about different religious

traditions approaching laughter and religious laughter. I would like here to discuss just one of them, concerning the old traditions of the Easter holidays of Christian churches. Some strange customs are connected to this usually depressing feast, which mediates cheer and serenity. Sometimes even loud laughter can be heard – for example in the Orthodox Church.[1] Joy is felt – as they say – because of the resurrection of Christ, although triggered by very rough acts. But when does the laughter become a murderous guffaw, when do jokes become blasphemy? Is there a way to make the indecent decent? In fact, we are already asking questions pertaining to the workings of the clown's performance.

The subject of my interest is the tradition of the *risus paschalis*. Psychology and sociology cannot give us satisfactory definitions, and no modern philosophies of laughter by Hobbes, Schopenhauer, Nietzsche, or Bergson could resolve the forthcoming questions themselves. However, in the topic of the Easter laughter, with the help of anthropology and comparative religion, all the questions disentangle themselves and ritual laughter finds its proper place without contradicting any advanced, natural scientific solution. We will probably never be able to determine laughter under dry, laboratory conditions and without clarifying its function in the abyss of human religious consciousness.

The tradition of the *risus paschalis* greatly polarises scholarly opinion. This ritual form dates from the 14th to the 19th century, though some consider it much older. There was a time when priests started cracking jokes, telling anecdotes, and speaking in an obscene manner to entertain their audience and raise laughter during Easter masses. Humour and laughter organically belonged to the ritual, and the "art" spread and soon became an international practice. *Risus paschalis* is often linked with other phenomena related to Christian festivities. Even Saint Augustine mentions similar elements in his *De civitate dei*,[2] so he may have experienced something of this kind already in the 5th century. Overall, the genre of Easter laughter can only be circumscribed with great difficulty, especially because its rich "kinship" fills dozens of books. Mikhail Bakhtin lists[3] *festa stultorum*, *risus natalis* (Christmas laughter), *parodia sacra*, *feast of the Ass* and the *indulgentia* festivals, or *soties* – the latter very close to the performing arts. Habits differ by ages and countries, by domains and cities, combining features of the abovementioned types. It is hard to sustain a neat order of categories or build a proper chronology of events pertaining to Easter laughter.

A Polish example is attested by Jolanta Rzegocka. In her article "Being Serious About Laughter: The Case of Early Modern Biblical Plays",[4] she discusses late medieval religious drama, relying on laughter traditions and comedy conceptions with

[1] Á. Szilágyi, *A temetés temetése* [The Burial of Burials] [in:] Á. Szilágyi, *Halálbarokk* [The Baroque of Death], Budapest 2007, pp. 401–402.

[2] Augustine of Hippo, *De civitate Dei*, CCSL 47–48.

[3] M.M. Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. H. Iswolsky, Bloomington 1984, p. 5 and further at pp. 13–14.

[4] J. Rzegocka, *Being Serious about Laughter. The Case of Early Modern Biblical Plays* [in:] *Humour and Religion. Challenges and Ambiguities*, H. Geybels, W. van Herck (eds.), London–New York 2011, pp. 156–168.

unparalleled variety and quantity, and tries to negotiate its place from the point of view of the asceticism of late medieval thought and institutions. As she puts it,

> A play that illustrates well late medieval approach to humour and laughter is a sixteenth-century vernacular Resurrection play *Hystoryja o chwalebnym Zmartwychwstaniu pańskim* (The History of the Glorious Resurrection of the Lord) written by a Pauline monk Mikołaj z Wilkowiecka (Nicolaus from Wilkowiecko). [...] The *humour* in the play revolves around three episodes: the scene of the guards' awakening at the empty tomb of Christ at Easter morning and the two scenes that belong to the Harrowing of Hell episode, namely the scene in which the devils try to keep the door of Hell locked against the descending Christ and the scene of Christ sending the envoys to the Virgin.
>
> [...] Jesus knocks at the door of hell three times and each time the devils respond with bawdy shouts and remarks. Christ eventually silences the commotion and thwarts the devils' clumsy attempts to hold the ground. As the devils cling to the door of hell, screaming and fighting till the last grasp, they excite bawdy laughter.[5]

The quotation must be supplemented: laughter is not only characteristic of striving devils, but laughter involves Christ himself, the target of indecent mocking and ridicule. Rzegocka's paper and the cited works are unfortunately great examples of the scholarly endeavour to find some logic in these unaccountable traditions. We cannot find a single link to *risus paschalis* in the Scriptures: neither in the writings of the Apostles, nor even a clue in the religious practices of the first Christian generations. The standard references – also followed by Rzegocka – are the conceptions of Karl-Josef Kuschel,[6] and Hans Fluck's article on *risus paschalis*.[7] They tend to attribute laughter to the joy felt while witnessing the scene when Jesus defeats the mocking devils; in this way supposedly teaching the audience how to help the victims of mockery and ridicule. But how should we account for the community united by the mockery heaped upon Christ himself? The act of "mass laughter" at Easter feasts is explained by recalling the joy felt because of the resurrection of Jesus, and – because of the particular timing of the feast – the resurrection of nature after the hard time of winter infertility. That is certain, but how does it work? How can that make the indecency acceptable?

Psychologists mostly understand laughter as an unconscious response to social and linguistic cues, but their literature fails to make any striking discoveries. Because of the almost countless different categories of laughter, it is no wonder that we can hardly find any theories that appear to hold generally true. Psychological science realised the relevance of laughter as a unifying act for the acting group against the ridiculed one, which can be present alive or in another form, e.g. as a "notion". Psychologists commonly accept the conclusions of philosophers (Lessing, Hegel, Schopenhauer) about the essential contrast of "normal" and "abnormal", or "the general" and "the exaggerated" as triggering elements. There are some – mostly quite

[5] *Ibidem*, p. 158, p. 164.

[6] K.J. Kuschel, *Laughter. A Theological Reflection*, trans. J. Bowden, London 1994.

[7] H. Fluck, *Der Risus Paschalis. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde*, "Archiv für Religionswissenschaft", No. 31, 1934, pp. 188–212.

indefinite – views about the role of laughter as a valve. William McDougall wrote[8] about "anti-stress", the releasing, resolving and – in this peculiar way – healing function of laughter. This is not a misguided approach, but it simplifies the question to a considerable extent. With respect to the *risus paschalis*, Vladimir Propp claimed[9] that the Easter laughter was insincere and dishonest, even extorted. He considered it to be a simple imitation of the happiness felt on the resurrection of Christ, a mere masquerade, clearly a *lack* of real pleasure. He was followed by a whole generation of scholars who were also socialised in the same society in which the masses had to clap their hands, laugh, weep and cheer on command. It is difficult to avoid the suspicion that their negative experiences had a considerable influence on their theories.[10]

If one turns to Easter itself to get closer to the question of the Easter laughter, efforts might again prove to be insufficient. The Jewish tradition of the Passover celebration had a fertile impact on the Christian holiday, but no practice of ritual laughter is anywhere to be found. The etymological study of Beda Venerabilis with Easter-Oster-Eostre/Ostara-Astaroth and the remembrance of the Teutonic goddess does not help, either. It is appropriate to extend the scope of research to an ancient, wild tradition.

The research addressing ritual clowns and clown rituals (i.e. the clown play) concerns the Middle Ages and the Renaissance, and these rituals go back to two literary traditions. Anglo-Saxon "clown studies" in literary history base themselves on Enid Welsford's book from 1935,[11] *The Fool: His Social and Literary History*.[12] This is a rich and diversified critical material ranging from Shakespeare studies to the commedia dell'arte and circus studies. Here, focusing on the clown figure is deeply influenced by the Frazerian anthropology,[13] and its ritual based thinking stems from the Cambridge school of scholars. As is well known, Frazer concentrated on the "eternal return" of gods and kings dying and resurrecting. This was connected with the tradition of "establishing" mock kingdoms, comic rituals and celebrations serving as a kind of critical distance, in a comic fashion, from the existing power. Ceremonies scheduled regularly came to life every year, related to important changes in climate conditions. These ceremonies were about "renewing" and maintaining the magical

[8] W. MacDougall, *Why Do We Laugh?*, "Scribners" 1922, No. 71, pp. 359–362.

[9] V. Propp, *Ritual Laughter in Folklore* (A Propos of the Tale of the Princess Who Would Not Laugh [Nesmejána]), trans. A.Y. Martín,. A. Liberman (ed.), Manchester 1984, pp. 124–148.

[10] E. Kámán, *A karnevál paradigmája Vladimir Propp és Mihail Bahtyin munkáiban* [The Paradigm of the Carnival in the Works of Vladimir Propp and Mikhail Bakhtin] [in:] *Folklorisztika 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*, G. Balázs, Zs. Csoma, K. Jung, I. Nagy, K. Verebélyi (eds.), Budapest 2000, pp. 632–644.

[11] E. Welsford, *The Fool: His Social and Literary History*, New York 1935.

[12] Like C.L. Barber (*Shakespeare's Festive Comedy: A Study of Dramatic Form and Its Relation to Social Custom*. Princeton, 1959), William Willeford (*The Fool and His Scepter. A Study in Clowns and Jesters and Their Audience,* Evanston 1969), Jean Starobinski (*Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Genf 1970), John Towsen (*Clowns*, New York 1976), Sandra Billington (*A Social History of the Fool*. Sussex–New York 1984), Constantin von Barloewen (*Clowns. Versuch über das Stolpern*, München 2010) and many others.

[13] J.G. Frazer, *The Golden Bough*, New York 1922; E.K. Chambers, *The Mediaeval Stage,* 2 vols, Oxford 1903.

contract: when the old king dies, there immediately must be a new and vigorous king. This was achieved in the complete unity of time and space: killing the taboo person and the inauguration of the new leader, death and life again happened like resurrection, but in the form of "returning-to-the-same-place". The clown *par excellence* was born as the "Lord of these misrules".

Another scholarly tradition based on the same ritualistic events, with Russian and Middle-Eastern European prevalence, is the carnivalesque tradition introduced by Bakhtin in 1940. The carnivalesque logic of the world and the spirit of topsy-turviness were mainly based on Nietzsche's concept of Dionysus[14] and the cult of the God of Wine and Intoxication in Greek culture, as well as on the works of Freud, who could be read as advocating the Dionysian side of the human being to be a part of the unconscious. The carnival, as "ideology", formed itself from this unconscious part of the human being in society, as *communitas*.[15] This tradition was sadly pulled into the vortex of actual, contemporary problems of political science, forgetting where it came from: the ages of normative faith and religion. Bakhtin's critics – like Bakhtin himself – were very quick to forget the medium in the centre of carnivalesque space, where Brueghel displayed him.[16] Still, both traditions were busy with the explanation of the same: the unearthly reality of the taboo-breaking carnivals. This attitude, with all its profanity and orgiastic components, is not unusual for "primitive" fertility rituals. Scientific research still overflows with examples[17] from the Roman Saturnalia, the dance traditions of Sri Lanka[18], or the rituals of Indian tribes.[19] Ritual antics – in only the narrowest definition – are discovered in 40 cases in 136 communities around the world.[20]

In order to avoid false criticism, it is important to note that the tradition was quite widespread, although, contrary to Frazer's belief, it is very unlikely that it was universal. The various clown traditions never went through the same development in different cultures: there can be certain segments that are left out, as well as rapid

[14] F.W. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Music*, Leipzig 1872, noticed by L. Szilárd, *A karneválelmélet. V. Ivanovtól M. Bahtyinig*, Budapest 1989 inter alia.

[15] Turner's concept, for example from: V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca–London 1974.

[16] I am referring to the picture *The Fight between Carnival and Lent* by Pieter Bruegel from 1559.

[17] While referring to these few examples, the impossibility of considering all related works in a single paper should be obvious. I have to ignore the whole question of folly and sacred madness to concentrate on the ritual clown par excellence, which is why I must skip the 1970s anthropological and sociological work by Károly Kerényi, C.G. Jung and Paul Radin (P. Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, New York 1956). My interest here is only directed at ritual clowning and clown play with the potential to infiltrate and transform the Christian festive sensation.

[18] R. Cheesmond, "Where the Antic sits" [in:] *Clowns, Fools and Picaros: Popular Forms in Theatre, Fiction and Film*, D. Robb (ed.), Amsterdam–New York 2007, pp. 9–24.

[19] To quote Constantin von Barloewen: "Dieser Mann war der Koshare – eine clowneske Figur, die sich breit gefächerter Ausgestaltung bei einer Vielzahl von Indianerkulturen fand. Seine Stellung glich der eines Mittlers, der fastet und sich kasteit, der betet, bis sich unter dem fahl bedeckten Himmel der fruchtbare Boden öffnet und die quittegelbe Blume wachsen lässt. Der Koshare stand zwischen den Welten: er lag im Kampf mit der irdischen Ordnung und legte zugleich für die Mitglieder des Stammes Fürsprache bei den Göttern ein." C. von Barloewen, *op.cit.*, p. 16.

[20] Joseph Durwin, following Charles Lucille.

institutionalisation; clowns can be redefined in arts or quasi-art, or they can still be stuck in their ancient forms. One of the most common stages is the tradition of the fool kingdom. The *fool kings* or *kings of fools* were lords of one-week festivities: they were mostly chosen after their incapacity, their poverty, their senility, or deviant foolishness, and after their short, sometimes "Easter reign" they were free to be overthrown, or sacrificed. The real king could retake the throne and the balance of nature was again restored. So the protagonist – the clown – appears on the stage as the medium of this carnivalesque tradition. The "clown performance", still holding the structural diagram of the clown-play, is to be seen in the burlesque movie, *Tom and Jerry* and the circus of our time. The clown is always smashed to the ground, ridden over, yet still always rising up rises up again. The clown is invulnerable. The perpetually repeating triumph of life over death and the destruction of death are the cause of our laughter. We observe the lead character of Mikhail Bakhtin's carnival in the Middle Ages, when the clown falls down before the cheering audience and is resurrected, again "returning-to-the-same-place". The clown unites the audience in laughter, and in laughter they exclude death itself. Only the living can laugh, so everybody who is laughing is alive. In most cultures death is silence itself.

Dealing with this community play about renewal at the end of winter and its infertility, the joyful games wherein death and the concept of extinction become defeated is a way to approach the Easter festivities as well. Christianity had a long struggle with the ancient tradition of religious buffoonery, but it finally found a compromise in the collective spirit, which leads us back to the understanding of *risus paschalis*. The answer is the actual body of Jesus Christ. The death and its defeat thereafter through the resurrection linked the clown tradition and the Passion of Christ together. Moreover, their encounter happens exactly at the usual time of the ancient tradition, the time of Easter. Christ does appear as a clown in Western literature. To quote the historian Maurice Lever:

> From the moment when he declared himself the King of the Jews before Pontius Pilate, the mass took him for a fool. After the judgment was delivered and the soldiers stripped him of his clothes, they laid a crimson robe on his shoulder, they crowned him with a crown of thorns, put a reed in his right hand and cried out mockingly on their knees: "Hail, King of Jews" – they made him essentially a caricature of the Roman Emperor. Christ, therefore, at the final stage of his human existence, amid the jeer of the simple-minded crowd, took the image of the silently suffering, accidental clown.[21]

Quoting Foucault and his *Histoire de la folie à l'âge classique*,

> Christ did not merely choose to be surrounded by lunatics; he himself chose to pass in their eyes for a madman, thus experiencing, in his incarnation, all the sufferings of human misfortune. Madness thus became the ultimate form, the final degree of God in man's image, before the fulfillment and deliverance of the Cross.[22]

[21] My own translation from the Hungarian: M. Lever, *Korona és csörgősipka. Az udvari bolondok története* [The Crown and the Coxcomb. The History of the Court Fool], trans. I. Kamocsay, Budapest 1989, p. 18.

[22] M. Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London 2006, p. 75.

We may conclude that the laughter accompanying the Passion "functionally" corresponds to the archaic-ritual laughter of the clown-ceremonies; this is still laughing at "the death of death", accentuating the temporality of annihilation. Christ "crushes death with his death, with this redeeming mankind from the slavery of death."[23] So the death of Christ at Easter meets the archaic celebration of the ritual clowns and hence the heritage of *risus paschalis*, which seems to break the severe and sombre illusion of the Christian religion. As Ákos Szilágyi points out about the Easter tradition in the Orthodox Church, Eastern Christianity has always given particular emphasis to the death of Christ, which it interpreted as the death of death, a death saviour from death. In Easter week, they bury the dead following a unique ceremony. There is only very little reference to the deceased; the whole ceremony – from the beginning to the end – proclaims the Easter joy of the dying and resurrecting Christ, that is: there is no death, because death is defeated.[24] Therefore, this ceremony of death is always accompanied by honest laughter in the Orthodox world.

Of course, we cannot ignore the mistakes in identifying the old tradition as the particular root of early Christianity. Jesus Christ did not come to this world as a ritual clown; he was the depositary of a totally different paradigm. The tradition of the clown ritual (especially the execution of the Dionysian mock king) was based on an entirely different view of time and space, especially because the theatre was an unknown institution in Ancient Israel. The clown play, with the act of death and resurrection, is always about the so-called "returning-to-the-same-place", and the combination of the ritual of the Messiah with playacting became possible only after the early Church became open to the absorption of the Greek tradition as well. From generation to generation, from year to year always "returning-to-the-same-place", into the same existence and to the same reality, in constant circularity and self-repetition. The Christian view of time (as the conception of time was in Ancient Israel) is based on the structure of salvation, thus it is linear. Christ's one and only death and resurrection in Christianity trims human history into two pieces: it destroys death once and for all. It is non-recurrent; it does not announce the victory of "returning-to-the-same-place", but opens the door to another form of existence in the "afterlife". Thus, considering its theological basis, it is considerably different from the religious phenomena of the archaic-mythical world.

This is clearly shown in *apophatic*[25] criticism as well. The critical, taboo-breaking attitude and the contra-behaviour of the clown work in the *apophatic* way of the carnival. The primal feature of the carnival is its temporality, its sacred time being "in this gap between ordered worlds."[26] As Bakhtin states, "We must stress, however, that the carnival is far distant from the negative and formal parody of modern times. Folk humor denies, but it revives and renews at the same time. Bare negation

[23] Á. Szilágyi, *A megváltó nevetés* [The Laughter that Redeems Us] [in:] Á. Szilágyi, *op.cit.*, p. 492.

[24] *Idem*, *A temetés temetése* [The Burial of the Burial] [in:] Á. Szilágyi, *op.cit.*, pp. 401–402.

[25] This is of course the *apophatic* notion Keating supports. T. Keating, *Intimacy with God: The Christian Contemplative Tradition*, New York, 1996, chapter 4.

[26] V. Turner, *op.cit.*, p. 13.

is completely alien to folk culture."[27] The clown's repeated "returning-to-the-same-place" *apophatically* reaffirming "the-same-place" is comparable to the order of the seasons' circular returns or to the order of the medieval social hierarchy. Christ's apotheosis after defeating death is a turn to progressivity, to evolution, to the opening up of human ontological existence at its top. The establishment of the Christian ritual clown provoked a *reaction*, in the direction of the clown figure, transforming *apophatic* criticism into a negating, innovative but simultaneously demolishing criticism, from which the politician court fools of the later 17th century evolved.

There is also the important issue of the location of laughter in the ritual – which also differs in the Eastern and the Western Christian tradition. Exactly when do we laugh during the Easter story? What do we laugh at? Can we ridicule the torturing and the murdering of Christ? Following the archaic tradition, death itself is productive and seminal, and blasphemy – through breaking taboos – is laughable itself. The Orthodox tradition forgets the agony and only cares about resurrection. What about mocking Christ in the West, where suffering was put into focus? If we only have authorisation to laugh at the time of the resurrection and the overthrow of death, then when can we place the jeer, the obscenity? Is it the loss of our faith, the loss of faith in the resurrection of the soul that discourages our laughter? Can we laugh at the clown, tossed to the ground, but never getting up again? However, medieval Christian society and also a number of prominent thinkers felt close to the archaic tradition, and easily linked it to their Christianity – leaving the severe and sombre side of the religion on the margin. This is the urban culture of Bakhtin's carnivals, testified to by numerous works of art, also displayed in *The Praise of Folly* by Desiderius Erasmus or in Rabelais's *Gargantua and Pantagruel*, mourned by William Shakespeare.

The expulsion and the discrediting of the clowns has its long story and was encouraged by several circumstances, such as the puritan sombreness and the even stricter counter-reformation, the aesthetics of the Enlightenment, or drama finding its way from the stage into marketable printed publications. Humour, clowning traditions and the *risus paschalis* became bothersome and uncomfortable in the Church. The higher clergy tried to prevent the spreading of such practices from the Synod of Toledo, often foreseeing penalties; several papal bulls were issued. Still, the popularity of the clowning tradition did not diminish for a long time. Lever searched for an explanation.[28] The lower clergy (young priests, deacons serving in parishes and sub-deacons) proved to be enthusiastic supporters of the tradition, but we may find an abundance of supporters even among the high dignitaries of the Church. The final argument, however, was still the audience, because the majority happily visited on the holidays and loved the performances in question. They quickly forgot most of the prohibitions. They rarely imposed serious penalties, and if they still did, these were rarely implemented. The real changes only came with the changes in Western knowledge: but this was truly a long process which would obviously take us too far beyond the scope of this paper.

[27] M.M. Bakhtin, *op.cit.*, p. 11.

[28] M. Lever, *op.cit.*, p. 8.

This interpretation wishes to point out how deeply humour is rooted in human nature; how important the role of laughter is for occasionally feeling victorious in our struggle against the cruel tyrants of our reasoning. In laughter we are able to defeat death again and again. To quote Ákos Szilágyi, "In laughter – for a moment – we can taste the joy of immortality."[29]

References

Bakhtin M.M., *Rabelais and His World*, trans. H. Iswolsky, Bloomington 1984.

Barber C.L., *Shakespeare's Festive Comedy: A Study of Dramatic Form and Its Relation to Social Custom*, Princeton 1959.

Barloewen C. von, *Clowns. Versuch über das Stolpern*, München 2010.

Billington S., *A Social History of the Fool*, Sussex–New York 1984.

Chambers E.K., *The Mediaeval Stage*, 2 vols, Oxford 1903.

Cheesmond R., *Where the Antic Sits* [in:] *Clowns, Fools and Picaros: Popular Forms in Theatre, Fiction and Film*, D. Robb (ed.), Amsterdam–New York 2007, pp. 9–24.

Durwin J., *Coulrophobia and the Trickster*, "Trickster's Way" 2004, No. 3.

MacDougall W., *Why Do We Laugh?*, "Scribners" 1922, No. 71, pp. 359–362.

Fluck H., *Der* Risus paschalis. *Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde*, "Archiv für Religionswissenschaft" 1934, No. 31, pp. 188–212.

Foucault M., *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London 2006.

Frazer J.G., *The Golden Bough.* New York 1922.

Jung K., *A 'húsvéti nevettség' (risus paschalis) kérdéséhez. További adatok a rituális nevetés proppi elméletéhez*, "Híd" 2006, No. 4, pp. 3–16.

Kámán E., *A karnevál paradigmája Vladimir Propp és Mihail Bahtyin munkáiban* [in:] *Folkloriszti-ka 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*, G. Balázs, Zs. Csoma, K. Jung, I. Nagy, K. Verebélyi (eds.), Budapest 2000, pp. 632–644.

Keating T., *Intimacy with God: The Christian Contemplative Tradition*, New York 1996.

Kuschel K.J., *Laughter: A Theological Reflection.* trans. J. Bowden, London 1994.

Lever M., *Korona és csörgősipka. Az udvari bolondok története*, trans. I. Kamocsay, Budapest 1989.

MacDougall W., *Why Do We Laugh*?, "Scribners" 1922, No. 71, pp. 359–362.

Nietzsche F. W., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Music*, Leipzig 1872.

Propp V., *Ritual Laughter in Folklore (A Propos of the Tale of the Princess Who Would Not Laugh [Nesmejána])*, trans. A. Y. Martín, A. Liberman (eds.), Manchester 1984.

Radin P., *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, New York 1956.

Rzegocka J., *Being Serious about Laughter. The Case of Early Modern Biblical Plays* [in:] *Humour and Religion. Challenges and Ambiguities*, H. Geybels, W. van Herck (eds.), London–New York 2011, pp. 156–168.

Starobinski J., *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Genf 1970.

Szent Ágoston, *Isten városáról*, trans. A. Földváry, Budapest 1943.

Szilágyi Á., *Halálbarokk*, Budapest 2007.

Szilárd L., *A karneválelmélet. V. Ivanovtól M. Bahtyinig*, Budapest 1989.

Towsen J., *Clowns*, New York 1976.

Turner V., *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca–London 1974.

Welsford E., *The Fool: His Social and Literary History*, New York 1935.

Willeford W., *The Fool and His Scepter: A Study in Clowns and Jesters and Their Audience*, Evanston 1969.

[29] Á. Szilágyi, *A megváltó nevetés* [The Laughter that Redeems Us] [in:] Á. Szilágyi, *op.cit.*, p. 486.

Studia Religiologica 47 (3) 2014, s. 163–177
doi:10.4467/20844077SR.14.012.2906
www.ejournals.eu/Studia-Religiologica

Zapiski duchowieństwa ewangelickiego jako źródło do badań nad mnemotopiką chrześcijańską w Europie Środkowej i Wschodniej

Małgorzata Grzywacz
Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

The Records of the Evangelic Religious Clergy as a Source of Studies on the Christian Mnemotope in Central and Eastern Europe

Abstract

In the context of the notion of mnemotopos as the memory matrix related to a place and its dynamics, the article analyses the autobiographic materials recorded by the Evangelical religious clergy. Among others, it examines the autobiography of Reverend C. Gottlieb Rehsener, of Pomeranian origin, working in the area of so-called Lithuania Minor near Klaipeda. The mnemotopic reconstruction permits revival of the forgotten cultural areas that had been present in the history of Europe till around 1945.

Key words: Protestantism, memory, Evangelic religious clergy, autobiographies
Słowa kluczowe: protestantyzm, pamięć, duchowieństwo ewangelickie, autobiografie

Zawrotna kariera kategorii pamięci osiągnęła w naukach humanistycznych swoje apogeum. Niektórzy badacze piszą wprost o „hipertrofii pamięci" bądź nawet jej tyranii[1], wskazując jednocześnie, że popularność pamięci wynika bezpośrednio z niedokończenia procesu przepracowania skutków II wojny światowej, przede wszystkim Holokaustu. Powrót „stłumionego", jak to określił Ryszard Nycz[2], pozwala na

[1] Por. S. Bednarek, *Mnemotoposy. Słowo wstępne*, „Przegląd Kulturoznawczy, Wybór tekstów z roku 2012", cz. A. W, 2012, s. 5–11.

[2] R. Nycz, cyt. za: S. Bednarek, *op.cit.*, s. 6.

uruchomienie mechanizmów kształtujących stwarzanie społecznych ram pamięci[3], przy zauważalnej ich waloryzacji z perspektywy „czasu pamięci" (Pierre Nora), który trwa, nadchodzi bądź przemija[4]. Specyfika owego „czasu pamięci" wiąże się z wyłanianiem się struktur nienależących do jej głównego nurtu określonego przez społeczność. Najistotniejszą jednostką pamięci społecznej, jak zauważa Stefan Bednarek, jest naród[5]. Nie został on uwzględniony przez Maurice'a Halbwachsa, który pisząc swe klasyczne dzieło[6], wymienił trzy podstawowe wspólnoty: rodzinną, klasową oraz religijną[7] jako te, w których pamięć jest przetwarzana. Dominująca kategoria narodu wpływa niezmiernie istotnie na pamięć zbiorową i wiąże się nierozerwalnie z realnością przestrzenną – funkcjonowaniem narodu w geograficznie określonej przestrzeni oraz formie obecności państwowej bądź jej braku.

Wypracowane w Europie Zachodniej propozycje badań nad zjawiskiem pamięci (Pierre Nora, Maurice Halbwachs i inni) nazywa się często także topograficznymi, tak aby elementy pamięci przynależące do miejsca, osoby, rzeczy czy zjawiska mogły odnaleźć swoje osadzenie, gdyż to właśnie konkretyzacja stanowi fundament oparcia danej wspólnoty, choćby legitymizowała ową obecność w danym miejscu zdecydowanie w bardzo odległych, wręcz mitycznych czasach[8]. Komponent religijny odgrywa w takim rozumieniu procesu pamiętania rolę podstawową. Należał i należy on do grupy czynników najbardziej formujących narody – tak działo się na przykład w epoce wczesnej nowożytności, na którą przypadł w Europie ruch reformacyjny i pod którego wpływem dokonało się, „przemodelowanie" kontynentu na skalę niespotykaną od czasów jego chrystianizacji. Było tak na przykład na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego[9], gdzie protestantyzm stał się elementem stosunkowo szybko włączonym na stałe w opis rzeczywistości ówczesnego świata, przyczyniając się do tworzenia nowoczesnej nacji w sensie także politycznym.

Wraz z rozwojem sytuacji w Koronie także przemiany wewnątrz litewskiego protestantyzmu przybrały na intensywności. W połowie XVII stulecia doszło w Rzeczypospolitej Obojga Narodów do ustalenia stosunkowo stałego rozumienia wspól-

---

[3] M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 2008.

[4] Por. np. tekst P. Nora: *Czas pamięci,* przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nova" 2001, nr.7.

[5] Warto przypomnieć np. wypracowaną na gruncie polskim przez prof. Henryka Łowmiańskiego tzw. funkcjonalną definicję narodu, która w nierozerwalny sposób łączyła proces narodzin średniowiecznych wspólnot narodowych z powstawaniem instytucji państwa. Organizację państwową tworzyła dana grupa etniczna, która w wyniku podjęcia nowej funkcji politycznej przekształcała się w naród. Por. H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. VI/2, *Polityczne i społeczne procesy kształtowania się narodu do początku wieku XIV*, Warszawa 1985, s. 748–753.

[6] Por. przypis 4.

[7] *Ibidem*.

[8] Podobnie było np. w syjonizmie jako ideologii zakładającej powrót Żydów z diaspory do Palestyny. Jako ruch narodowy syjonizm powstał w pod koniec XIX w. w Europie Środkowej i Wschodniej. „Dzięki ożywionej działalności kulturalnej, politycznej oraz masowej imigracji i zakładaniu osiedli w Palestynie stworzył on podstawy Państwa Izrael, proklamowanego w maju 1948 r.". Por. Z. Awineri, *Syjonizm* [w]: *Nowy Leksykon Judaistyczny*, J.H. Schoeps (red.), Warszawa 2007, s. 791–793; oraz S. Sand, *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*, tłum. H. Zbonikowska-Bernatowicz, Warszawa 2011.

[9] M. Niendorf, *Wielkie Księstwo Litewskie. Studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569–1795)*, tłum. M. Grzywacz, Poznań 2011.

noty narodowej zdominowanej przez wyznanie rzymskokatolickie i przy wszystkich zmianach dotyczących funkcjonowania społeczności polskiej, niezależnie od formacji terytorialnych i ich implikacji kulturowych, z jakimi mieliśmy do czynienia do niedawna. Nurty religijne niż inne niż katolickie sytuują się w takich rezerwuarach pamięci zupełnie na obrzeżach lub znajdują się całkowicie poza nimi[10]. Cezura 1945 roku tworzy w tej kwestii dla Europy Środkowej i Wschodniej datę graniczną, gdyż zmiany terytorialne wywołane przez skutki zawieruchy wojennej przerwały, w znacznej mierze, tradycyjne linie pamięci, oparte na zasadzie długiego trwania, przenosząc je na przykład do zasobów tak zwanych przestrzeni wyobrażonych, na których zmiany najszybciej odpowiada literatura będąca sejsmografem zjawisk społecznych *par excellence*[11].

W niniejszym tekście odwołuję się do pojęcia mnemotoposu[12] – w znaczeniu zbliżonym do „miejsca pamięci" określonego przez P. Norę w jego koncepcji „Les lieux de Memoire" – miejsc pamięci[13] – uwzględniając zarówno dynamikę procesu pracy nad pamięcią w jego retoryczno-narratywnym charakterze (topos)[14], przy jednoczesnym skoncentrowaniu na bardzo konkretnie rozumianej przestrzeni, którą możemy nazwać na przykład geografią wiary. Wpisuje się ona w szeroko pojętą „świętą przestrzeń świata"[15] i jest istotna ze względu na wyznawców danej religii. Niektóre z jej elementów mogą się stać na przykład „punktami krystalizacyjnymi" pamięci zbiorowej w społeczeństwach zsekularyzowanych, w których pamięć indywidualna zatraci-

[10] Zacytuję opinię znanego pisarza Jerzego Pilcha: „Żydzi kiedyś w Polsce byli. Obecnie zaś ich nie ma, nas, lutrów, kiedyś w Polsce nie było, a obecnie nie ma nas także". J. Pilch, *Tysiąc spokojnych miast*, Londyn 1997, s. 10. Opinię J. Pilcha przywołuję za: Z. Pasek, *Mnemotopika polskich protestantów*, „Przegląd Kulturoznawczy. Wybór tekstów za rok 2012", cz. A, s. 94–111. Cytat stanowi motto artykułu Z. Paska.

[11] Por. *Nowy regionalizm w badaniach literackich – badawczy rekonesans i zarys perspektyw*, M. Mikołajczak, E. Rybicka (red.), Kraków 2012.

[12] Refleksja teoretyczna nad pojęciem mnemotoposu na gruncie polskim oparta głównie na pracach: S. Bednarek (*op.cit.*) oraz J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.

[13] Por. P. Nora, *Między pamięcią a historią, Les lieux de Memoire*, „Tytuł Roboczy. Archiwum" 2009, nr 2, s. 4–12.

[14] Ujęcie redukcjonistyczne, ale zrozumiałe w obliczu trudności w podejściu do tak określonej „geografii wiary" odnoszącej się do dziejów polskich protestantów zaproponował Zbigniew Pasek. Próbując uzgodnić możliwe „toposy" i opierając się głównie na analizie tekstów o charakterze ewangelizacyjnym, formacyjnym, dydaktycznym itp., stworzył katalog takich „stałych", wokół których można pogrupować pamięć zbiorową protestantów w Polsce. Niektóre z nich dadzą się odnieść do społeczności protestanckich także w innych krajach europejskich. Por. Z. Pasek, *op.cit.*

[15] Określenie „święta przestrzeń świata" zaczerpnęłam ze wstępu do podręcznika geografii religii autorstwa najwybitniejszego w Polsce znawcy tej problematyki prof. Antoniego Jackowskiego, który we wstępie do książki napisał: „Stanowi ona [ww. święta przestrzeń] podprzestrzeń przestrzeni geograficznej i jest jednym z podstawowych problemów badawczych geografii religii. Z szacunku dla tej problematyki nazywają ten segment nauk geograficznych »świętą geografią« (*sacred geography*). I taka była geneza tytułu książki" [w:] A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003, s. 7. W badaniach nad tą problematyką podążam także za rozpoznaniami m.in. G. Ringschede, W. Schenka, L. Hölschera oraz zespołu naukowego zorganizowanego na uniwersytecie w Waszyngtonie wokół projektu historycznego związanego z dziejami europejskiej reformacji. Por. http://germanhistory-docs.ghi-dc.org/map.cfm?map_id=2813 [dostęp: 25.09.2014].

ła swój charakter religijny, posługując się ogólnie dostępnymi matrycami[16]. Mnemotopika łączy z sobą aspekt topograficzny z wytworami zarówno kultury materialnej[17], jak i duchowej, pozwalając na rekonstrukcje ujawniające od nowa zapoznane sensy, treści i konteksty szczególnie tam, gdzie mamy do czynienia z procesem odkrywania zapoznanych mnemotoposów innych grup etnicznych i narodów.

Doświadczenie autobiograficzne duchowieństwa ewangelickiego jako źródło mnemotopiki

Związek piśmiennictwa biograficznego z wielkimi religiami świata raczej nie potrzebuje uzasadnienia[18]. Odnosząc się do tej relacji, należy wskazać podstawowy wyróżnik należący do cech charakterystycznych protestantyzmu w krajach ukształtowanych przez dominującą rolę takiego rozumienia chrześcijaństwa. W katalogu centralnych instytucji kultury chrześcijańskiej sytuuje się plebania ewangelicka, określana popularnie mianem domu pastorskiego, oraz jej rola symboliczna i kulturotwórcza. Podczas rozwoju ruchu reformacyjnego, także pod wpływem zagrożeń i sytuacji politycznej na terenie Rzeszy Niemieckiej, ukształtowała się powszechna świadomość, że to na duchownym spoczywa odpowiedzialność za rzetelne objaśnianie Słowa Bożego i sprawowanie sakramentów (Chrztu i Komunii Świętej). Od lat trzydziestych XVI wieku zaczęto od kandydatów na duchownych ewangelickich wymagać gruntownego studium uniwersyteckiego, ze szczególnym uwzględnieniem pogłębionej znajomości starożytnych języków biblijnych Starego i Nowego Testamentu. Nowego duchownego czasem nazywano pastorem, lecz przede wszystkim *Ministrem Verbi Divini*, czyli sługą Słowa Bożego. Prawo do wyboru *Ministra* należało do gremiów świeckich, samo indywidualne poczucie wewnętrznego powołania u kandydata nie wystarczało. Parafianie bądź sprawująca nad parafią opiekę (zwaną patronatem) szlachta albo rady miejskie wybierały spośród wielu starających się tę jedyną osobę, zapewniając jej utrzymanie (czasem w naturaliach), nieodpłatne mieszkanie i oczekiwały, że duchowny zadba o rozwój „owieczek" w przydzielonej mu parafii. Oczekiwania wobec duchownych zmieniły się także ze względu na zakwestionowanie, już początkowej fazie reformacji (do 1530 roku), zasadności utrzymania stanu bezżennego dla ogółu duchowieństwa. Przywoływano w tych kontekstach przykłady z Kościołów prawosławnych, w których celibat nie stanowi bezwzględnego warunku funkcjonowania Kościoła. I tak w łonie chrześcijaństwa zachodniego narodziła się rodzina pastorska (por. 1 Tm 3). Duchowny ewangelicki to

[16] Jak inaczej możemy zinterpretować powrót dawnych szlaków pątniczych do kultury współczesnej? Tak wielu celebrytów obecnego czasu udaje się do Santiago de Compostela w celu „ podróży" w głąb siebie i ostatecznie odnosi się przecież do starej tradycji pielgrzymowania, które stało się obecnie nie tylko *en vogue*, ale tworzy silny element turystyki kulturowej, pozbawionej konotacji ściśle religijnej.

[17] Niekoniecznie chciałabym się posługiwać pojęciami zwrotów (*turn*) na określenie pewnych tendencji badawczych obecnych we współczesnej humanistyce, a pozwalających choć trochę zbliżyć się do „człowieka w jego historii", głównego postulatu badawczego antropologii historycznej.

[18] Por. np. G. Lanczkowski, *Verborgene Heilbringer*, Darmstadt 1977.

osoba, która miała uwiarygodniać codzienność i jej wymagania także wzorowym życiem rodzinnym. Na plebanie wkroczyły żony duchownych jako osoby współodpowiedzialne za funkcjonowanie parafii, wspierające mężów w pracy duszpasterskiej. W pastorówkach Europy rozkwitło życie rodzinne, w skali do tej pory nieznanej. Rodzina pastorska to prawdziwa kuźnia talentów – stałe obejście z książką, muzyką liturgiczną, dom otwarty na potrzebujących to najistotniejsze cechy plebanii ewangelickiej niezależnie od wyznawanej denominacji (tak samo ważna instytucja dla anglikanów, luteranów czy też zwolenników reformacji proweniencji kalwińskiej), stając się miejscem pamięci[19] i mnemotopem[20] o bardzo dynamicznym charakterze.

W każdym stuleciu znajdziemy wybitnych pastorów będących naukowcami, pisarzami, badaczami przyrody. To samo można powiedzieć o potomkach rodzin pastorskich. W naszych czasach do najbardziej znanych osób wywodzących się bezpośrednio z domu pastorskiego należą na przykład urzędujący prezydent RFN Joachim Gauck (duchowny) oraz kanclerz Niemiec Angela Merkel (córka pastora). W trakcie przygotowań do rocznicy 500-lecia reformacji jedną z najistotniejszych wystaw, jaką zorganizowano w Niemieckim Muzeum Historycznym w Berlinie, była ekspozycja na temat plebanii ewangelickiej, która trwała na przełomie 2013/2014 i teraz pokazuje się ją w poszczególnych krajach związkowych, debatując przy okazji na tematy związane z aktualną sytuacją protestantyzmu niemieckiego.

Spisane przez pastorów doświadczenie urzędu duchownego w formie opowieści o własnym życiu stało się jednym z najbardziej rozpoznawalnych źródeł historycznych dostępnych badaczom od przynajmniej XVII wieku do dziś. Teksty tego typu analizowano głównie z perspektywy literaturoznawczej bądź historycznej. Erupcja badań nad pisarstwem biograficznym, rozwój metodologii oraz ich interdyscyplinarność[21] wpłynęły istotnie na poszerzenie problematyki analizowanych treści, kierując zainteresowania badaczy na eksplorację innych pól badawczych[22]. Religijność stanowi raczej problematykę poruszaną na marginesie tego typu zainteresowań.

---

[19] Por. kilkusetstronicowy katalog wystawy, *Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses*, herausgegeben vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2013.

[20] Zbudowana według koncepcji „miejsc pamięci" publikacja *Erinnerungsorte des Christentums* (hrsg. von Ch. Markschies und H. Wolf, München 2010) zawiera artykuł poświęcony plebanii ewangelickiej, kumulującej w sobie wszystkie tradycje protestantyzmu (s. 642–654). Ciekawe ujęcie proponują autorzy innej książki poszukujący podstawowych pojęć i treści konstytuujących duchowe filary „duszy niemieckiej" u progu XXI wieku, w haśle *Plebania ewangelicka* stwierdzają: „To, czym dla Francuzów była Encyklopedia, dla Niemców była ewangelicka plebania" (s. 371). Por. Th. Dorn, R. Wagner, *Die Deutsche Seele*, München 2012, s. 370–375. Oba artykuły łączy myśl przewodnia, że plebania ma w znacznej mierze znaczenie historyczno-muzealne. Przesłanie wystawy w Niemieckim Muzeum Historycznym było wręcz odwrotne: o żywotności tej instytucji mają stanowić: kobiety w urzędzie duchownym, współczesna formuła małżeństwa i rodziny pastorskiej oraz coraz częściej spotykane pod tym dachem związki jednopłciowe.

[21] Por. encyklopedię badań nad pisarstwem biograficznym przygotowaną na gruncie niemieckojęzycznym, *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen*, herausgegeben von Ch. Klein, Stuttgart, Weimar 2009.

[22] Całe spektrum badań nad współczesnym pisarstwem autobiograficznym odnotowano w zaproszeniu na sesję naukową organizowaną w dniach 2–4 października 2014 roku przez Södertörn University w Sztokholmie. W dostępnym mi aktualnym programie konferencyjnym (130 stron!) nie znalazłam sekcji tematycznej poświęconej relacji pisarstwa autobiograficznego do religii w świecie współczesnym,

Dokładnie trzydzieści lat temu we Frankfurcie nad Menem ukazała się pierwsza bibliografia zapisków o charakterze autobiograficznym pochodzących wyłącznie z kręgów duchowieństwa ewangelickiego[23], zawierająca kilkaset pozycji, głównie wydanych drukiem. Kolejne, nieodnotowane bibliograficznie, świadectwa tego typu zawierają liczne archiwa kościelne oraz Archiwum Domu Pastorskiego (*Pfarrhausarchiv*) w Eisenach, tworzące zbiór spuścizny teologów ewangelickich (luterańskich lub unijnych) z całego obszaru języka niemieckiego oraz krajów, gdzie takie tereny istniały bądź język niemiecki był reprezentowany (na przykład przez misjonarzy). Wyniki kwerend archiwalnych[24] pozwalają nazwać cechy charakterystyczne zapisków autobiograficznych duchowieństwa ewangelickiego[25], które występują w znacznej części takich tekstów i stanowią o ich potencjalnej przydatności badawczej. Do najczęściej występujących gatunków należą: dokładne życiorysy urzędowe spisane na potrzeby instytucji kościelnych, autobiograficzne opowieści o własnym życiu, ukazujące drogę teologiczną i osobistą, pamiętniki i relacje, listy i notatki osobiste, które stanowią kopalnię wiedzy w zakresie genealogii i biografistyki, historii życia gospodarczego i politycznego, demografii, mentalności ewangelików.

Znakomita większość zapisków autobiograficznych tej grupy społecznej zaimpregnowana jest świadomością bycia w „Bożych rękach"[26], stąd też nie możemy oczekiwać od ich autorów bezstronności. Wręcz odwrotnie: pisane często na własny lub rodzinny użytek, nieprzeznaczone do publikacji, tworzą sieć wewnętrznych powiązań, które możemy określić mianem relacji podmiotu autobiograficznego do duchowości chrześcijańskiej własnego czasu, przy jednoczesnym i stale obecnym pytaniu o obecność Boga w konkretnym życiu i jego historii[27].

Możemy wyróżnić elementy stale obecne w tak zwanej autobiografii pastorskiej. Należą do nich między innymi bardzo dokładna relacja z czasów dzieciństwa (uzupełniona czasem o przykłady życia religijnego poprzednich pokoleń, raczej na pewno rodziców), możliwie szczegółowy przebieg edukacji szkolnej i studiów teologicznych (w tym charakterystyka uniwersytetu i wydziału teologicznego bądź innych instytucji kształceniowych). Potem następują zazwyczaj opisy poszczególnych parafii (zawierające charakterystykę pobożności ludności miejscowej, opis relacji międzyludzkich, stosunek do Kościoła (także instytucji).

---

a problematyka ta pojawiła się jednak w kilku referatach, lecz nie jako główny wątek zainteresowań badaczek i badaczy.

[23] J. Jessen, *Bibliographie der Selbstzeugnisse der Deutschen Theologen*, Frankfurt a.M. 1984.

[24] Por. M. Grzywacz, *Familia Dei. Studien zum Erscheinungsbild der deutsche evangelischen Geistlichkeit in ihren Selbstzeugnissen und der Literatur von der Reformation bis zur Gegenwart*, Poznań 2002.

[25] Opracowany na podstawie własnych badań archiwalnych. Podejścia biograficzne w studiach nad protestantyzmem kontynuował w latach 2003–2005 przede wszystkim niemiecki historyk Kościoła Peter Maser, odnosząc się wyłącznie do autobiografii ewangelickich w krajach tzw. bloku wschodniego. Por. P. Maser, *Kirchengeschichte in Lebensbildern. Lebenszeugnisse aus den evangelischen Kirchen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts,* Münster 2005, s. 1–21.

[26] *Ibidem*, s. 16.

[27] Th. J. Heffernan, *Biographies, Spiritual* [w:] *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Ph. Sheldrake (ed.), Louisville, Kentucky 2005, s. 150–151.

W znacznej części autobiografii pastorów ewangelickich napotykamy także odniesienia do świata wewnętrznego i ich osobistej pobożności, praktyki homiletycznej i seminarium kaznodziejskiego. Pojawia się również tematyka związków z podstawowymi elementami konstytuującymi funkcjonowanie urzędu duchownego w danej historycznej rzeczywistości (relacja do władzy świeckiej, na przykład tak zwany patronat świecki nad Kościołem do 1945 roku)

Niektóre z takich autobiografii zawierają elementy *stricte* duchowe, ukazujące specyficzny związek poszukiwania relacji z Bogiem, którego Słowu (*sola scriptura*) się służy. Można to podsumować słowami Thomasa Heffemanna, znawcy problematyki: „The account of spiritual life invariably reduces the narrative to this exclusive dialogue between subject and God"[28].

Świadectwo autobiograficzne osoby w urzędzie duchownym odnosi się zawsze do konkretnego miejsca, topograficznie dającego się określić na mapie, parafii i jej wspólnoty i stanowi przykład tekstów, które badacz protestantyzmu może wielorako wykorzystywać, mając świadomość, że mimo swej subiektywności są zakorzenione w kontekście kultury duchowej i umysłowej i nie powinny być analizowane tylko z perspektywy piśmiennictwa autobiograficznego.

„Opowieść o moim życiu" – Carl Gottlieb Rehsener – autobiografia w procesie rekonstrukcji mnemotopiki protestanckiej Pomorza Zachodniego oraz Małej Litwy

Praca nad tak rozumianą mnemotopiką chrześcijańską wpisuje się w szeroki nurt badań regionalistycznych, którego kondycję na gruncie polskim przedstawili referenci i dyskutanci obecni Poznaniu w 2005 roku na konferencji metodologicznej pod wymownym tytułem „O nowy kształt historycznych badań regionalnych"[29]. W podejściu do refleksji nad dziejami regionów ujawniają się w Polsce dwa kierunki, które zależą od specyfiki terenów, których przeszłość badamy. Pierwszym z nich jest relewantność badań nad regionem i ich wpływ na ogląd całości dziejów państwa i społeczeństwa. Inaczej mówiąc: badania regionalne obejmujące ziemie Wielkopolski czy Małopolski wpisują się w całościową wizję historii Polski. Drugim z nich jest implementacja do całości dziejów państwa historii regionalnych obszarów włączonych do Polski po 1945 roku bądź tych, które wówczas utracono. Dlatego zróżnicowanego podejścia domagają się szczegółowe badania na przykład Dolnego Śląska czy też Pomorza Zachodniego i Mazur. Na główne problemy oraz postulaty badawcze zwrócili uwagę podczas poznańskiego spotkania między innymi profesorowie Marek Czapliński (Wrocław) oraz Włodzimierz Stępiński (Szczecin). Dezyderatem, powtarzanym wielokrotnie, pozostają studia z zakresu historii religijności na terenach daw-

[28] *Ibidem*, s.151.

[29] Tom pokonferencyjny. Por. *O nowy model historycznych badań regionalnych*, K.A. Makowski (red.), Poznań 2007.

nego pruskiego Wschodu[30]. Mimo bardzo efektywnych realizacji takich projektów badawczych, jak Historia Pomorza[31] lub studia nad chrześcijaństwem na Litwie, luki w badaniach podstawowych pozostają nadal bardzo istotne[32]. Mnemotopika protestancka na tych terenach nie jest badana systematycznie, mimo że jej znaczna część stanowi element krajobrazu kulturowego Polski po 1945 roku[33]. Jako mnemotopos kultury protestanckiej rozumiemy w tym przypadku złączenie w tekście autobiograficznym elementów typowych dla życiorysów teologów ewangelickich z opisem i refleksją nad „miejscem pamięci", jakie stanowiła parafia i prowincja kościelna, w której duchowny pracował.

Z perspektywy badań nad duchowieństwem ewangelickim i jego autobiografiami z wymienionych obszarów dotykamy zjawiska do tej pory mało eksplorowanego. W zbiorach archiwalnych Eisenach niewiele jest dokumentów proweniencji pomorskiej, a jeszcze mniej litewskiej. Wyjątek stanowi jednak spuścizna pastora Carla Gottlieba Rehsenera (1790–1862) pochodzącego z Grossküdde (Gwdy Wielkiej) nieopodal Szczecinka (Neustettin), powiatowego miasta w dzisiejszym województwie zachodniopomorskim. W 1944 roku, staraniem pochodzącego z Drawska Pomorskiego pastora Willy'ego Quandta (1912–1968), który zabezpieczył dzieło swojego krajana i uchronił przed zniszczeniem w pożodze wojennej, świadectwo życia i działalności Rehsenera znalazło się w Eisenach.

Od 1820 roku aż do śmierci w Boże Narodzenie 1862 roku C.G. Rehsener pełnił funkcję duchownego ewangelickiego w parafii Świętego Jana w najbardziej wysuniętym na północny wschód pruskim mieście Memel. Tak nazywano niegdyś Kłajpedę, dziś trzecie co do wielkości miasto Litwy, port na Morzu Bałtyckim. Zarówno w swych rodzinnych stronach – Gwdzie, Szczecinku, jak i potem w Królewcu (dzisiejszy Kaliningrad) i Kłajpedzie Rehsener cieszył się dużym szacunkiem i uznaniem. W 1820 roku Rehsener został wprowadzony w urząd duchownego w Kłajpedzie, która stała się jego drugą ojczyzną, a on jednym z najbardziej rozpoznawalnych duchownych tego miasta. Przez ponad 30 lat Carl G. Rehsener był duszpasterzem znanym ze swojej gorliwości: poświęcał się ubogim i pracował z osobami uzależnionymi od alkoholu. Nie bez kontrowersji wśród ówczesnej władzy kościelnej pozostawały jego relacje z przedstawicielami ludności żydowskiej. Konwertyci z judaizmu na chrześcijaństwo przyjeżdżali do niego z bardzo odległych terenów, nawet Rosji carskiej, aby świadomie przygotować się do zmiany religii. Rehsener był popularnym kaznodzieją, pisał podręczniki do nauki religii, wiersze i opowiadania. Od początków jego edukacji szkolnej, jeszcze w Szczecinku, ujawniły się jego talent artystyczny,

[30] Por. W. Stępiński, *Kilka uwag na temat historiografii regionalnej XIX i XX w.* [w:] *O nowy model historycznych...*, s. 58–72.

[31] Ukazująca się od 1969 r. Historia Pomorza oparta na koncepcji prof. Gerarda Labudy (1916–2010), będąca projektem zakrojonym na bardzo szeroką skalę, nie potrafi dać zadowalających odpowiedzi na wiele kwestii szczegółowych.

[32] Opublikowana w 2014 r. w języku polskim *Historia chrześcijaństwa na Litwie* nie zna pojęcia Litwy Pruskiej bądź Prus Litewskich. Por. *Dzieje chrześcijaństwa na Litwie*, V. Alisauskas (red.), Warszawa 2014.

[33] Por. *Krajobraz kulturowy. Aspekty teoretyczne i metodologiczne*, U. Myga-Piątek (red.), Sosnowiec 2005.

zdolności malarskie i rysownicze, które rozwijał przez całe życie i przekazał obu córkom – Marii i Johannie, które stały się znanymi malarkami.

Integralną część zbioru po Rehsenerze stanowi historia jego życia, napisana około 1860 roku, do dziś pozostająca w znacznej części w rękopisie, choć pewne jej fragmenty wydano w Niemczech w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia[34].

Pomorskie lata C. Gottlieba Rehsenera

Urodzony 7 kwietnia 1790 roku Rehsener wspomina swoje dzieciństwo jako bardzo szczęśliwe. Pradziad ojca przybył na Pomorze, dokładnie do Szczecinka (Neustettin), w XVII wieku jako żołnierz w służbie księżnej pomorskiej Jadwigi Brunszwickiej (1595–1650), małżonki księcia Ulryka I (1589–1622) z rodu Gryfitów, której mąż zapisał rezydencję na zamku szczecineckim. Do miasta przynależały wsie domenalne, między innymi Gwda Wielka:

> Moi przodkowie po mieczu pochodzili z Saksonii, dokładnie ze wsi Rehsen niedaleko Dessau. W rodzinie opowiadano, że najstarszy z Rehsenerów przybył do Szczecinka w randze porucznika i służył na dworze księżnej Jadwigi, która na wdowieństwie osiadła na szczecineckim zamku. Ten mój pradziad poznał podobno potem jakąś pannę i wżenił się w rodzinę, która gospodarzyła w Gwdzie Wielkiej. Mój ojciec dzierżawił gospodarstwo i zajmował się sprawami wsi, pełniąc funkcję wiejskiego pisarza[35].

Matka, Dorothea Elisabeth Rehsener, pochodziła z tamtych stron, dokładnie z okolic Czarnego (Hammerstein):

> Krewni ze strony mojej matki, która była z domu Strehlke, mieszkali w Czarnem (Hammerstein) i byli młynarzami, ale dość uczonymi. Mój dziad, którego listy zaginęły w wielkim pożarze Kłajpedy, pisał nawet wiersze, które zajmowały duże arkusze papieru, pełne delikatnych liter i zgrabnych zawijasów; niestety wszystko spłonęło[36].

Wzorce pobożności dziecięcej, jak wspomina pastor, kształtowali oboje rodzice, praktyka nabożeństwa domowego (Hausandacht) była w tej rodzinie bardzo częsta[37], choć nie wiemy dlaczego, gdyż Rehsenerowie mieszkali w Gwdzie niedaleko budynku kościelnego, problemów z dostępnością nabożeństw z pewnością nie było. Można wysnuć wniosek, iż była ona zdecydowanie silniejsza niż u innych.

Na świat wyobrażeń religijnych chłopca wpływało także bezpośrednie otoczenie – sąsiedzi, napotykani ludzie znajdujący się niżej niż Rehsenerowie w hierarchii społeczności wiejskiej. Historie biblijne opowiadał dzieciom na przykład pasterz owiec, który latem przybywał w tamte okolice. Miał on, jak wspomina po latach Rehsener, nawet bogaty księgozbiór, który przechowywał w swej chatce, a Biblię nosił zawsze

---

[34] *Am Ostseestrand von Pommern nach Memel. Leben und Wirken des Pfarrers C. Gottlieb Rehsener, von ihm selbst erzählt*, hrsg. v. W. Quandt und H.J. Bahr, Köln–Berlin 1977.

[35] *Ibidem*, s. 11. Wszystkie tłumaczenia M. Grzywacz.

[36] *Ibidem*, s. 12.

[37] *Ibidem*, s. 19.

przy sobie. Opowiadania te, zauważa pastor w swej autobiografii, były zawsze okraszone szczyptą humoru i – jak stwierdza – właśnie takiego podejścia nauczył się tego od pomorskiego pasterza i wykorzystywał je we własnej pracy[38]. Optyka autobiograficzna pozwala, jak czynią to wielokrotnie inni duchowni, na ocenę pobożności drugich z punktu widzenia własnego stanowiska teologicznego. Nauczyciel wiejski i jego stosunek do dzieci, Rehsener, typowy przedstawiciel racjonalizmu, skwitował jako skrajnie pietystyczne, pełne emocji i wręcz niebezpieczne dla edukacji, gdyż wprowadza duszę i rozum w „niepotrzebne rozedrganie"[39]. Opisanie własnej indywidualnej drogi kłajpedzki pastor sytuuje zdecydowanie po stronie zwolenników umiarkowanego racjonalizmu teologicznego, stroniąc na przykład od interpretacji wydarzeń nadzwyczajnych bądź cudów obecnych w Biblii[40]. Trudno ocenić, kiedy Rehsener nabył racjonalistycznych poglądów na tematy religijne, gdyż podczas nauki w bardzo renomowanym gimnazjum szczecineckim jego zainteresowania kierowały się w stronę nauk przyrodniczych[41].

Peregrynacja akademicka do Królewca

W autobiografii pastorskiej istotną funkcję pełnią opis studiów teologicznych, charakterystyka wybranego fakultetu oraz wspomnienia nauczycieli i profesorów oraz ich poglądów teologicznych.

Podobnie było w trakcie studiów teologicznych, które abiturient Rehsener[42] podjął na Uniwersytecie Królewieckim w semestrze zimowym roku 1812. Dokonując wyboru uczelni, przyszły pastor kierował się wzorcami rodzinnymi, podążając za bratem matki Jakobem Strehlke, który udał się do Prus Wschodnich i spędził na Albertynie kilka semestrów[43]. Życie studenckie w Królewcu było z początkiem wieku XIX skromne, warunki zamieszkania dość podłe. Już w Szczecinku młodzieniec zachwycał zdolnościami rysowniczymi i malarskimi. Stanowiły one postawę dochodów Rehsenera w przyszłych latach i były na tyle wysokie, że odkładał na wykształcenie młodszego rodzeństwa[44]. Studia teologiczne Rehsenera nie odbyły się bez kryzysów życia wewnętrznego oraz zamiarów odejścia. Zainteresowania naukami

[38] *Ibidem*, s. 23.

[39] *Ibidem*, s. 25.

[40] Por. F. Wagner, *Rationalismus II, theologisch* [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, G. von Müller (hrsg), Bd. 28, Berlin, New York 1997, s. 170–178.

[41] *Am Ostseestrand von Pommern nach Memel...*, s. 37–46.

[42] W szkołach pruskich wprowadzono od 1788 r. egzamin maturalny. Por. T. Beyer, *Geschichte des Königlichen Gymnasiums zu Neustettin während der Jahre 1640–1890*, Neustettin 1890; oraz G.G. Rehsener, *op.cit.*, s. 46–47 i bardzo ciekawą relację z matury pisemnej, która odbywała się w gabinecie rektora gimnazjum.

[43] *Am Ostseestrand von Pommern nach Memel...*, s. 27. W części rękopiśmiennej autobiografii, niewydanej drukiem, postać Jakuba Strehlkego zajmuje poczesne miejsce. Tam także cykl wierszy Strehlkego stanowiący wierszowaną opowieść o jego wędrówkach po północnej Europie. Por. Nachlass Rehsener, *Stiftung Lutherhaus Eisenach, Evangelisches Pfarrhausarchiv*, Mappe II.

[44] *Am Ostseestrand von Pommern nach Memel...*, s. 68.

przyrodniczymi znów dały o sobie znać, pojawiły się także marzenia o matematyce. Ostateczna decyzja o pozostaniu na wydziale teologicznym zapadła po seminarium dogmatycznym, na którym analizowano prace Juliusa Augusta Wegscheidera (1771–1849), najwybitniejszego przedstawiciela teologii racjonalistycznej w Prusach[45]. Od tego czasu studia przyszłego duchownego nabrały tempa i zaowocowały dobrymi kontaktami z profesorami. Teologię praktyczną i seminarium kaznodziejskie Rehsener ukończył z dobrym wynikiem, a kazanie próbne zlecił mu, podobnie, jak innym absolwentom teologii, ówczesny przełożony Kościoła w prowincji Prusy Wschodnie, Ernst Ludwig von Borowski (1740–1831)[46], superintendent generalny, któremu król Fryderyk Wilhelm III za zasługi dla wzmocnienia tożsamości religijnej i patriotyzmu pruskiego w okresie kryzysu państwa za czasów wojen z Napoleonem nadał tytuł biskupa. Nie wiemy jednak, do jakiej konkretnie perykopy biblijnej odnosił się tekst kazalny wyznaczony na egzamin, gdyż autobiografia o tym nie wspomina.

Rzadko się zdarzało w tamtych czasach, aby absolwent teologii bezpośrednio po studiach znalazł pracę. Podobnie było w przypadku Rehsenera. Tak jak jego koledzy musiał czekać na wakującą parafię, stawać do próbnych kazań i oczekiwać na właściwy moment złożenia dokumentów. Okres od zakończenia studiów do podjęcia pierwszej pracy był u teologów bardzo różny, czasem trwał nawet do kilku lat[47].

Mnemotopika Małej Litwy i jej głównego miasta – Kłajpedy (Memel) w autobiografii C.G. Rehsenrea

Propozycję przyjazdu do Kłajpedy złożył Rehsenerowi kolega ze studiów August Lambert, duchowny wyznania reformowanego. Królewiec, stolica prowincji, blisko kościelnych ośrodków decyzyjnych, to niedalekie rubieże państwa pruskiego, określane Małą Litwą[48], których kulturowa specyfika, niemieckich duchownych często odstraszała, gdyż nie byli oni przyzwyczajeni do dużego zróżnicowania etnicznego w parafiach.

[45] *Ibidem*, s. 63.

[46] *Ibidem*, s. 70. E.L. v. Borowski był przyjacielem I. Kanta i jego biografem.

[47] P. Drews, *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit*, Jena 1908.

[48] Przyjmuje się, w dużym uproszczeniu, że obszary określane historycznie mianem Małej Litwy obejmowały tereny zamieszkane przez ludność etnicznie litewską na byłych północno-wschodnich rubieżach Prus Wschodnich, które w większości znajdują się dziś w Obwodzie Kaliningradzkim i leżą poza granicami Republiki Litewskiej. Jedyną reprezentacją kulturową pamięci po Małej Litwie jest istniejące na kłajpedzkim starym mieście Muzeum Małej Litwy. Nazwa Mała Litwa bądź Kleinlittaw pojawia się po raz pierwszy w *Preußische Chronik* z roku 1526, autorstwa Szymona Grunaua (1470–1531). Ludność litewska tamtych okolic koncentrowała się głównie na obszarach wiejskich w okolicach Kłajpedy, Tylży, Ragnety i Gąbina. Litwini w Prusach, stanowiący na przełomie XIX i XX wieku znikomą mniejszość (statystyki mówią o liczbie ok. 120 000), żyli wśród Niemców. Były to tereny przynależące najpierw do Prus, potem do Rzeszy Niemieckiej. W latach 1919–1923 obszar kulturowy Małej Litwy z tzw. Okręgiem Kłajpedzkim znajdował się pod kontrolą ententy, a następnie przynależał, na zasadzie autonomii, do niepodległego państwa litewskiego. Po raz kolejny znaczna część Okręgu Kłajpedzkiego znalazła się w państwie niemieckim, gdy przyłączono ją wraz z miastem Kłajpeda do III Rzeszy w 1939 roku. Druga wojna światowa wymazała Małą Litwę na długo z pamięci historycznej Europy Środkowej, lecz specyfika kulturowa tego regionu daje się do dziś zauważyć przede wszystkim w budownictwie sakralnym,

Pod koniec lutego 1817 roku „z Bożą pomocą" kandydat teologii udał się drogą morską do Kłajpedy, największego miasta niedaleko granicy z Rosją carską. Zatrudnienie nauczyciela domowego dla dzieci Jamesa Moira, kupca kłajpedzkiego wywodzącego się z Anglii, człowieka majętnego i kulturalnego, było okazją, aby Rehsener dostał tę posadę, a polecił go jego poprzednik. Zarobki były wysokie, tak że teolog mógł uzupełnić bibliotekę, kupował odpowiednie do bywania w towarzystwie ubrania, wyprawiał się także w podróże do Berlina i Kopenhagi, podążając śladami ukochanego wuja, Jakoba Strehlkego[49]. Po trzech latach dość przyjemnego życia pojawiła się propozycja pracy w kościele św. Jana w Kłajpedzie, głównej parafii dla ludności niemieckojęzycznej. Budynek kościelny powstał w latach 1562–1571. Zastąpił zniszczoną świątynię pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny zbudowaną jeszcze za czasów krzyżackich. W tym samym czasie erygowano na obrzeżach miasta parafię św. Mikołaja, przeznaczoną dla mieszkańców okolicznych wsi, w większości litewskojęzycznych, w których pastorzy mieli więcej pracy niż ich koledzy i musieli się wykazać odpowiednimi kompetencjami[50].

O parafię niemiecką, której patronem było miasto, ubiegało się dwóch duchownych. Ostatecznie wybrano C.G. Rehsenera, którego wprowadzono na urząd w 1820 roku (brak dokładnej daty). Warunki finansowe, jakie zaproponowano duchownemu, były dalece niezadowalające. Uposażenie dwukrotnie niższe niż pensja prywatnego nauczyciela, część wypłacana w naturaliach. Taki stan rzeczy to raczej norma na terenie ówczesnych Prus. Każda parafia inaczej regulowała pensje duchownych, Rehsener zdawał sobie sprawę, że początki będą bardzo trudne[51].

Do mnemotopicznych cech autobiografii pastorskiej należą elementy opisujące pracę duszpasterską, oparte najczęściej na konkretnych przykładach. Niektórzy

---

które – jeśli udało mu się przetrwać czasy sowieckie – zachowało charakter ewangelicki i to w znacznej mierze stanowi o kulturowym krajobrazie tamtego regionu, tak bardzo zniekształconego przez czasy dawnego systemu. Obszary Małej Litwy, nie przynależąc do Wielkiego Księstwa Litewskiego, znajdowały się poza bezpośrednią strefą oddziaływania Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Różniły się także pod względem językowym i religijnym od reszty Litwy. Dominował tu język niemiecki i kultura niemieckojęzycznej północy, a wyznaniem przeważającym w 98% był protestantyzm denominacji luterańskiej. Niezależnie od silnego oddziaływania kultury niemieckiej na tych ziemiach trzeba stwierdzić, że obszary Litwy Pruskiej należały do rejonów głęboko wielokulturowych. Mieszkali tam – oprócz Niemców – Litwini, Łotysze, Polacy, Żydzi, Rosjanie. Na temat Małej Litwy zob. np. numer monograficzny czasopisma „Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica" 2004, nr X.

[49] *Am Ostseestrand von Pommern nach Memel...*, s. 75–80, 81.

[50] W Kłajpedzie zaczęli się pojawiać np. Anglicy, Francuzi i Szkoci. Na terenach Małej Litwy, podobnie jak np. na Mazurach, parafie ewangelickie były, prawie zawsze, dwujęzyczne. Wymagało to od duchownych znajomości (przynajmniej podstawowej) języków, jakimi posługiwali się ich parafianie. W 1718 roku erygowano na uniwersytecie w Królewcu Seminarium Litewskie. Absolwenci tego instytutu mieli nauczać języka litewskiego w szkołach elementarnych (obowiązek szkolny wprowadzono w Prusach w 1717 roku i dotyczył on obu płci) oraz być duchownymi. Wybitną rolę w opracowaniu nowoczesnego języka litewskiego odegrał np. będący autorem utworów poetyckich w tym języku proboszcz parafii w Tolmingkehmen, Kristijonas Donelaitis (1714–1780), nazywany pierwszym klasykiem literatury litewskiej, którego czterechsetną rocznicę urodzin obchodzi się na Litwie i w Niemczech bardzo uroczyście, ogłaszając rok 2014 – rokiem Donelaitisa. Por. także, *Am Ostseestrand von Pommern nach Memel...*, s. 140–141.

[51] *Am Ostseestrand von Pommern nach Memel...*, s. 95–96; oraz O. Janz, *Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914*, Berlin 1994.

duchowni, a należał do nich także C.G. Rehsener, krytycznie podchodzili do swej działalności, poddając ją autorefleksji. W opowieści pastora kłajpedzkiego znajdziemy przede wszystkim informacje dotyczące jego starania o parafian, którzy popadli w nałóg alkoholowy. Zachęcał ich do swego rodzaju terapii, w której towarzyszyła choremu (a tak sprawę Rehsener ujmował) także rodzina. Kontrolowano sytuację na bieżąco, niejeden meldował się na plebanii kilka razy dziennie. Rehsener chwalił się sukcesami w tej dziedzinie, choć zdawał sobie sprawę, że poniósł także kilka spektakularnych porażek[52]. Szczególnym polem działalności pastora były, niepozbawione kontrowersji, kursy przygotowujące wyznawców judaizmu do zmiany religii. Relacjonując tę część swojej pracy, zauważa, że Żydzi, znając jego postawę i otwartość, chętnie się z nim porozumiewali, a zmiana religii była często wynikiem długofalowego procesu[53]. Niezależnie od argumentacji autora autobiografii z innych źródeł wiemy[54], że władze kościelne w Prusach Wschodnich zarzucały kaznodziei odchodzenie od przyjętych standardów i przyjmowanie postawy prozelickiej. Przy okazji warto odnotować, że na terenach położonych wokół Kłajpedy było dużo mieszkańców żydowskiego pochodzenia, i również to wpływało na specyfikę tego obszaru, będącego tyglem kulturowym.

Mnemotopika obecna w autobiografiach pastorskich to także omówienie konkretnych kazań i pracy duszpasterskiej w kontekście „miejsca", topograficznie określonego bardzo szczegółowo (parafia, poprzednik na urzędzie). W przypadku tekstu pastora Rehsenera, prawdopodobnie ze względu na luki w tekście (zaginęła jego część), pojawiają się one w stopniu niewystarczającym do pełnej analizy. Takim aspektem historii Kłajpedy jest na przykład prawie nieobecny, choć wspominany przez autobiografa, wielki pożar, jaki dotknął stolicę Litwy Pruskiej. W 1854 roku stare miasto doszczętnie spłonęło, o czym wspomina C.G. Rehsener na marginesie, choć stracił wtedy prawie cały dobytek. To jednak właśnie on przyczynił się do szybkiej odbudowy kościoła św. Jana i wygłosił kazanie na tę okoliczność w 1857 roku[55].

Deficytem mnemotopicznym analizowanego tekstu jest całkowity brak informacji o ożenku i rodzinie, tak typowym elemencie autobiografii pastorskiej. Nie da się tych elementów zrekonstruować bez odniesienia się bezpośrednio do spuścizny duchownego przechowywanej w archiwum Domu Pastorskiego.

Autobiografia C.G. Rehsenera zawiera w sobie prawie wszystkie elementy charakteryzujące typowy zapis biograficzny autorstwa duchownego luterańskiego tamtej epoki. Dla badacza protestantyzmu stanowi ona przykład wyjątkowego tekstu, łączącego w sobie realia świata, którego już nie ma, z głęboką analizą świadomości podmiotu piszącego.

Niezwykle szczegółowo C.G. Rehsener przybliża nam Memel (Kłajpedę) z okresu przed pożarem miasta, odnosząc się do ciekawych ludzi i postaci wpływających

[52] *Am Ostseestrand von Pommern nach Memel...*, s. 109–112.

[53] *Ibidem*, s. 140–141.

[54] Por. N. Rehsener, *Stiftung Lutherhaus Eisenach...*, Mappe III; pisma konsystorza królewieckiego strofujące starego pastora (1860), zarzujcające mu niesubordynację w kwetii prozelityzmu.

[55] Tekst kazania w: N. Rehsener, *Stiftung Lutherhaus Eisenach, Evangelisches Pfarrhausarchiv*, Mappe III.

na życie tego wschodniopruskiego terenu. W procesie rekonstrukcji mnemotopicznej protestantyzmu niemieckiego na północy Europy autobiografia pastora Rehsenera jest źródłem istotnym, którego ponowne odczytanie, w kontekście całości dziejów Niemiec XIX stulecia[56] i zapoznanego dziedzictwa pomorskiego i Litwy Małej powinno się w znacznym stopniu przyczynić do wzmocnienia badań regionalnych, uprawianych z perspektywy religioznawstwa historycznego na gruncie polskim.

Bibliografia

Am Ostseestrand von Pommern nach Memel. Leben und Wirken des Pfarrers C. Gottlieb Rehsener, von ihm selbst erzählt, W. Quandt, H.J. Bahr (hrsg.), Köln–Berlin 1977.

Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, tłum. Anna Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.

Awineri Z, *Syjonizm* [w:] *Nowy Leksykon Judaistyczny*, J.H. Schoeps (red.), Warszawa 2007, s. 791–793.

Bednarek S., *Mnemotoposy. Słowo wstępne*, „Przegląd Kulturoznawczy. Wybór tekstów z roku 2012", cz. A, Kraków 2012, s. 5–11.

Beyer T., *Geschichte des Königlichen Gymnasiums zu Neustettin während der Jahre 1640–1890*, Neustettin 1890.

Dzieje chrześcijaństwa na Litwie, V. Alisauskas (red.), Warszawa 2014.

Drews P., *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit*, Jena 1908.

Erinnerungsorte des Christentums, von Ch. Markschies, H. Wolf (hrsg.), München 2010.

Grzywacz M., *Familia Dei. Studien zum Erscheinungsbild der deutsche evangelischen Geistlichkeit in ihren Selbstzeugnissen und der Literatur von der Reformation bis zur Gegenwart*, Poznań 2002.

Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci,* tłum. M. Król, Warszawa 2008.

Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, herausgegeben von Ch. Klein, Stuttgart–Weimar 2009.

Heffernan Th.J., *Biographies, Spiritual* [w:] *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, P. Sheldrake (ed.), Louisville, Kentucky 2005.

Jackowski A., *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003.

Jessen J., *Bibliographie der Selbstzeugnisse der Deutschen Theologen*, Frankfurt a.M. 1984.

Janz O., *Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914*, Berlin 1994.

Krajobraz kulturowy. Aspekty teoretyczne i metodologiczne, U. Myga-Piątek, Sosnowiec 2005.

Lanczkowski G., *Verborgene Heilsbringer*, Darmstadt 1977.

Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses, herausgegeben vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2013.

Łowmiański H., *Początki Polski*, t. VI/2, *Polityczne i społeczne procesy kształtowania się narodu do początku wieku XIV*, Warszawa 1985.

Maser P., *Kirchengeschichte in Lebensbildern. Lebenszeugnisse aus den evangelischen Kirchen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts*, Münster 2005.

O nowy model historycznych badań regionalnych, K.A. Makowski (red.), Poznań 2007.

Niendorf M., *Wielkie Księstwo Litewskie. Studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569–1795)*, tłum. M. Grzywacz, Poznań 2011.

Nora P., *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski., „Res Publica Nova" 2001, nr 7.

[56] Całość projektu związanego z obecnością spuścizny C.G. Rehsenera w Polsce w 2014 r. analizuję w tekście pt. *Od rzeczy do człowieka. Antropologia rzeczy a świadectwa duchowe protestantyzmu* (w przygotowaniu).

Nora P., *Między pamięcią a historią. Les lieux de Memoire* [w:] „Tytuł Roboczy. Archiwum" 2009, nr 2, s. 4–12.

Nowy regionalizm w badaniach literackich – badawczy rekonesans i zarys perspektyw, M. Mikołajczak, E. Rybicka (red.), Kraków 2012.

Pasek Z., *Mnemotopika polskich protestantów*, „Przegląd Kulturoznawczy. Wybór tekstów za rok 2012", cz. A, Kraków 2012, s. 94–111.

Sand S., *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*, tłum. H. Zbonikowska-Bernatowska, Warszawa 2011.

Wagner F., *Rationalismus II, theologisch* [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, G. von Müller (hrsg), Bd. 28, s. 170–178.

Studia Religiologica 47 (3) 2014, s. 179–196
doi:10.4467/20844077SR.14.013.2907
www.ejournals.eu/Studia-Religiologica

Początki Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach w świetle materiałów archiwalnych

Elżbieta Przybył-Sadowska
Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

The Origins of the Franciscan Sisters, Servants of the Cross in Laski according to Archive Materials

Abstract

The Order of the Franciscan Sisters, Servants of the Cross was founded by Mother Elizabeth Roza Czacka in 1918. The official date of its origin is recognised as 1 December 1918, although we know that the congregation existed on an informal basis previous to this. The order's main objective was to bring aid to blind people. It was to work closely with the Society for the Care of the Blind, which had been formed, also thanks to Roza Czacka, in 1911. The Order of the Franciscan Sisters, Servants of the Cross was the first female monastic order to be founded in the Polish lands after Poland regained independence. After a long period in which the partitioning power imposed drastic restrictions on monastic life and secret congregations had formed, there were few models for an order of nuns to follow. The source documents preserved in three archives in Laski – the Archive of the Franciscan Sisters, Servants of the Cross, the Archive of the Society for the Care of the Blind, and the Archive of Father Wladyslaw Korniłowicz – show the interesting way in which the founder developed the new order.

Słowa kluczowe: Franciszkanki Służebnice Krzyża, Towarzystwo Opieki nad Ociemniałymi, matka Elżbieta Róża Czacka, historia katolickich zgromadzeń zakonnych
Key words: Franciscan Sisters Servants of the Cross, Society for the Care of the Blind, Mother Elisabeth Roza Czacka, history of Catholics orders

W 1918 roku matka Elżbieta Róża Czacka powołała do życia żeńskie zgromadzenie zakonne, którego głównym zadaniem miało być niesienie pomocy osobom niewidomym. Zgromadzenie powstało siedem lat po oficjalnej rejestracji Towarzystwa

Opieki nad Ociemniałymi, którą to instytucję miało wspierać swoją pracą. Pierwsza nazwa zgromadzenia – Siostry Niewidome św. Franciszka Serafickiego – szybko została zmieniona na Franciszkanki Służebnice Krzyża (*Sorores Franciscales Ancillae Crucis*, skrót FSK). Była to pierwsza żeńska wspólnota zakonna utworzona na ziemiach polskich po odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Za oficjalną datę powstania zgromadzenia uznaje się 1 grudnia 1918 roku, choć wiadomo, że nieformalnie zaczęło ono działać nieco wcześniej.

Zgromadzenie powstało na prawie diecezjalnym i działało początkowo na mocy ustnej zgody metropolity warszawskiego – abp. Aleksandra Kakowskiego (1862–1938)[1], a także – o czym wspomina w swoich tekstach programowych sama Założycielka[2] – za „wiedzą i błogosławieństwem ówczesnego wizytatora apostolskiego msgr. Achillesa Ratti (późniejszego papieża Piusa XI)”[3]. 18 listopada 1918 roku matka Elżbieta Czacka przyjęła pierwsze 12 kandydatek, które tego dnia rozpoczęły rekolekcje pod kierunkiem ks. Władysława Krawieckiego[4]. Pierwszy dzień po zakończeniu rekolekcji, czyli 1 grudnia 1918 roku, uważa się za datę powstania wspólnoty zakonnej. Pierwsze konstytucje zgromadzenia zostały zatwierdzone we wrześniu 1922 roku[5].

Arcybiskup Aleksander Kakowski, który udzielił ustnej zgody na powstanie zgromadzenia, był od wielu lat zaprzyjaźniony z rodziną Czackich. To z pewnością ułatwiło Matce Elżbiecie Czackiej załatwienie wstępnych formalności. Jego znajomość z Feliksem Czackim, ojcem Róży, zaczęła się w czasach, gdy Kakowski był jeszcze profesorem warszawskiego seminarium, którego Czacki był hojnym darczyńcą. Co więcej, Feliks Czacki wielokrotnie pomagał Kakowskiemu w załatwianiu różnych trudnych spraw zarówno u władz w Warszawie, w Petersburgu, jak i w Watykanie,

---

[1] Kard. Aleksander Kakowski był w latach 1913–1938 arcybiskupem i metropolitą warszawskim, od 1919 – kardynałem, a w latach 1925–1938 prymasem Królestwa Polskiego. Zob. A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, T. Krawczak, R. Świętek (red.), Kraków 2000; Z. Dłużewska-Kańska, *Kakowski Aleksander* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XI, Wrocław 1964–1965, s. 426–428; W. Malej, *Kardynał Aleksander Kakowski w świetle własnych wspomnień*, „Nasza Przeszłość” 1958, s. 243–279; M.J. Gajownik, *Kardynał Aleksander Kakowski wobec wydarzeń politycznych w Polsce (1919–1938)*, Warszawa 1975; P. Nitecki, *Aleksander Kakowski – pierwszy arcybiskup niepodległej Warszawy*, „Chrześcijanin w Świecie” 1978, nr 71, s. 13–31.

[2] Por. np.: M.E. Czacka, *Historia i zarys organizacyjny „Dzieła Lasek”*, Laski-Różana 8.06.1935, mps, Archiwum Biblioteki Tyflologicznej w Laskach (dalej – ABT); m. E. Czacka, *Historia Triuno* [w:] *Chrześcijanie*, B. Bejze (red.), t. 2 – B. Cywiński, *Ludzie Lasek*, Warszawa 1976, s. 243–244.

[3] J. Szachno (s. Vianneya), *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża (Sorores Franciscales Ancillae Crucis) w latach 1939–1947* [w:] *Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947*, A. Chruszczewski, K. Dębowska, J. Kłoczowski (red.), Lublin 1982, t. 1, s. 215. Por. też: E. Kozerska, *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005.

[4] Opis pierwszych rekolekcji dla nowicjuszek w: s. F. Makowiecka, *Wspomnienie o Hrabiance Róży Czackiej, teraźniejszej Matce Założycielce Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, Czcigodnej Matce Elżbiecie Czackiej od Ukrzyżowania* [...] (spisane w 1924 roku), mps, AMCz.

[5] Zob. List z Kurii Metropolitalnej Warszawskiej do Matki Elżbiety Czackiej z dnia 2 października 1922 (nr 3426), AFSK, teczka: Konstytucje 1922–1977, sygn. 011 (Konstytucje 1922). W Archiwum FSK znajduje się również wcześniejszy, roboczy tekst konstytucji spisanych prawdopodobnie w latach 1919–1920 przez ks. Władysława Krawieckiego. Dokument zatwierdzony w 1922 roku jest już jednak, jak się zdaje, autorstwa samej Założycielki zgromadzenia.

gdzie znaczącą postacią był jego brat, kard. Włodzimierz Czacki[6]. Kardynał Kakowski – jak wspominała matka Czacka – znał też ją samą i cenił za wcześniejszą działalność dobroczynną[7]. Jej decyzję o założeniu zgromadzenia przyjął jednak z niedowierzaniem, a pracownicy kurii wręcz z nieukrywaną niechęcią[8]. Ówczesny notariusz kurii i późniejszy wieloletni wizytator zgromadzenia miał wówczas skwitować zamierzenia matki Czackiej słowami: „Zachciało się ślepej babie zakon zakładać”[9]. Ten sceptycyzm, wyrażany niemal przez całe otoczenie arcybiskupa, miał swoje uzasadnienie. Jak zauważała Ewa Jabłońska-Deptuła:

> Niepewna była przyszłość – kraj nadal pozostawał pod okupacją, a Róża Czacka zaczynała z niczym. Nie było poważniejszych kandydatek, jasno sprecyzowanej koncepcji zgromadzenia, jakichkolwiek warunków lokalowych dla potrzeb formacji, skrajne ubóstwo, no i niewiadoma założycielka! Dosyć było powodów, aby uważać zamysł za nierealny[10].

Wstępne przeszkody udało się pokonać zapewne tylko dzięki osobistemu wsparciu abp. Kakowskiego i pomocy młodego księdza, wówczas kurialisty, a potem kierownika duchowego zgromadzenia i całego Dzieła – ks. Władysława Korniłowicza.

W 1918 roku abp Kakowski dał Matce Czackiej pozwolenie na powołanie zgromadzenia na prawie diecezjalnym oraz na jego działalność przez okres trzech lat. Była to jednak tylko ustna zgoda, niepoparta żadnymi oficjalnymi dokumentami. Arcybiskup Kakowski nie wydał bowiem nowo powstałemu zgromadzeniu żadnego aktu erekcyjnego ani nawet nie postarał się o *nihil obstat* Stolicy Apostolskiej[11]. Jedynym oficjalnym poświadczeniem funkcjonowania zgromadzenia są dwa późniejsze dokumenty – pismo Kurii Metropolitalnej Warszawskiej z dnia 1 października 1922 roku (poświadczone także pismem nr 3426 i wzmiankowane w dekrecie kard. Stefana Wyszyńskiego z dnia 1 października 1980 roku, wystawionym na użytek rzymskiej Kongregacji do spraw Zakonów[12]) oraz *Testimonium* z 30 września 1938 roku[13]. W rezultacie, jak się okazało wiele lat później, zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, mimo osobistej znajomości matki Czackiej z papieżem Piusem IX

---

[6] Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka i Dzieło Lasek*, Lublin 2002, s. 79; A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości*... Zob. też: S. Wilk, *Odbudowa życia kościelnego na terytorium byłego cesarstwa rosyjskiego (1918–1920)* [w:] *Kościół i społeczności. Rewolucje – demokracje – totalitaryzmy*, J. Walkusz (red.), Lublin 1993, s. 125–140; *idem*, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Lublin 1992.

[7] M. E. Czacka, *Historia i zarys organizacyjny „Dzieła Lasek”*...

[8] O. Józef Zawadzki, wieloletni współpracownik Założycielki zgromadzenia, wspominał, że stosunek kurii do Matki Czackiej zmienił się zasadniczo, gdy włożyła habit zakonny. Wtedy zamiast wielkiej rewerencji zaczęto ją traktować *en canaille*. Zob. *Wspomnienie o Józefa Zawadzkiego spisane dla Antoniego Marylskiego*, mps, AMCz, teczka 69 – Wspomnienia o m. Elżbiecie Czackiej, t. U–Z.

[9] *Wspomnienia ks. Jana Zieji*, mps, AMCz, teczka 69 – Wspomnienia o m. Elżbiecie Czackiej, t. U–Z.

[10] E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 81.

[11] *Ibidem*, s. 157–158.

[12] Dokument wystawiony w związku z podjęciem przez zgromadzenie FSK starań o przejście na prawo papieskie szczegółowo omawia E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 157–158.

[13] *Testimonium* [30 Septembris (września) 1938, nr 4093, podpisane przez kadr. Aleksandra Kakowskiego], AFSK, teczka: Konstytucje 1922–1977, sygn. 011 (Konstytucje 1932–1938).

i konsultowania z nim spraw dotyczących wspólnoty oraz całego Dzieła, do lat osiemdziesiątych XX wieku nie figurowało w dokumentach Stolicy Apostolskiej.

Zgodnie ze słowami samej Założycielki myśl o powiązaniu działalności Towarzystwa Opieki nad Ociemniałymi z jakimś zgromadzeniem zakonnym towarzyszyła jej już od dawna. Gdy w 1909 roku utworzyła swój pierwszy zakład (który sama określała jako *home*[14]), opiekę nad nim powierzyła siostrom szarytkom, które zajmowały się nim do roku 1912, a więc także w czasie, gdy Towarzystwo już od roku oficjalnie funkcjonowało. Z pism matki Czackiej wiemy także, iż ona sama datowała swoje pierwsze pomysły na powiązanie Towarzystwa ze zgromadzeniem zakonnym na rok 1910, a więc znów jeszcze przed oficjalnym powstaniem Towarzystwa. Wiązało się to z jej przekonaniem, że niezbędnym warunkiem realizacji zamierzonych celów jest dobór odpowiednich i w pełni oddanych niewidomym współpracowników. Pierwotnie planowała sprowadzić do Polski francuskie zgromadzenie Sióstr Niewidomych św. Pawła, gdy się jednak z nim zapoznała w Paryżu, z pomysłu tego zrezygnowała. Jak sama twierdziła:

> [...] od r. 1910 myślałam o sprowadzeniu dla opieki nad kobietami i dziećmi niewidomymi Sióstr Niewidomych św. Pawła (*Soeurs Aveugles de St. Paul*) z Paryża. Gdy jednak zetknęłam się z nimi w r. 1911 w ich zakładzie w Paryżu, zdałam sobie sprawę, że nie odpowiadały naszym warunkom[15].

Zgromadzenie Sióstr Niewidomych św. Pawła, założone przez Anne Marie Bergunion i ks. Henry'ego Juge w 1852 roku, to wspólnota działająca na prawie diecezjalnym, która ma raczej charakter kontemplacyjny niż czynny. Reguła zakłada, że siostry widzące towarzyszą siostrom niewidomym, by mogły one zrealizować swoje powołanie (inne zakony nie przyjmowały wówczas osób niewidomych). Na jedną siostrę widzącą przypada jedna niewidoma, a więc sióstr niewidomych może być tylko tyle, ile sióstr widzących. Ale to nie zrównanie liczby sióstr widzących i niewidomych stanowiło problem. Maka Czacka, która dobrze znała polskie realia, chciała raczej stworzyć zgromadzenie czynne, otwarte i nastawione na szeroką działalność wśród niewidomych, a nie skupione wyłącznie na niewidomych siostrach przebywających w klasztorze. Prawdą jest także to, że Założycielka miała nadzieję, iż z czasem powstanie również kontemplacyjna gałąź zgromadzenia, do czego nigdy nie doszło.

W tamtym czasie nie istniało żadne zgromadzenie, które byłoby nastawione na tak pojętą pracę wśród niewidomych. Dlatego Róża Czacka, choć zarzuciła pierwotny pomysł sprowadzenia Sióstr Niewidomych do Polski, wykorzystała doświadczenia zdobyte podczas kontaktu z tym zgromadzeniem, tworząc własną wspólnotę. Świadczy o tym nie tylko pierwotna nazwa zgromadzenia – Siostry Niewidome św. Franciszka Serafickiego, która figuruje na najstarszym tekście konstytucji, tak zwanym tekście „wyjściowym", redagowanym jeszcze przez ks. Krawieckiego[16],

---

[14] M. E. Czacka, *Historia i zarys organizacyjny „Dzieła Lasek"*...

[15] *Ibidem*.

[16] *Konstytucja Zgromadzenia Sióstr Niewidomych św. Franciszka Serafickiego*, rps, AFSK, teczka: Konstytucje 1922–1977, sygn. 011 (Konstytucje 1919–1920). Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 116.

ale także zasada przyjęta przez Założycielkę, że w zgromadzeniu ma być ściśle tyle sióstr niewidomych, ile widzących: „Połowa sióstr ma być niewidomych, a połowa widzących”[17]. Z osobistych notatek Założycielki wynika, że między 1910 i 1911 rokiem ona sama także planowała wstąpić do zakonu Sióstr Niewidomych w Paryżu, lecz zaniechała tego dokładnie z tych samych powodów, dla których później odstąpiła od pomysłu sprowadzenia zgromadzenia do Polski.

Do myśli o wstąpieniu do zakonu Róża Czacka powróciła podczas swojego pobytu w Żytomierzu w czasie I wojny światowej. Wtedy też – jak sama wspominała – zrodziła się idea powołania do życia nowego zgromadzenia, które odpowiadałoby w pełni potrzebom opieki nad niewidomymi w Królestwie Polskim i które mogłoby współpracować z wcześniej założonym przez nią Towarzystwem[18]. W napisanej wiele lat później *Historii Triuno* matka Czacka opisała te wydarzenia zaledwie w kilku zdaniach:

> Zatrzymałam się w Żytomierzu, gdzie spędziłam trzy lata, prowadząc życie, które było przygotowaniem do życia zakonnego. Gdy dowiedziałam się, że został ogłoszony dekret zezwalający w Rosji na noszenie habitu, zdecydowałam się wybrać tę formę życia zakonnego, jako bardziej odpowiadającą mojemu charakterowi, zwalniającą mnie z obowiązków towarzyskich i ułatwiającą mi oddanie się całkowite Bogu i uczynkom miłosiernym. W roku 1917, za pozwoleniem biskupa łucko-żytomierskiego przywdziałam habit III Zakonu św. Franciszka i z myślą o stworzeniu zgromadzenia odbyłam nowicjat pod kierunkiem ks. Władysława Krawieckiego[19].

W Żytomierzu Róża Czacka przebywała trzy lata – od drugiej połowy 1915 do 28 maja 1918 roku. Poznała tam swojego pierwszego kierownika duchowego – ks. Władysława Krawieckiego (1881–1920)[20] – profesora seminarium żytomierskiego, cenionego spowiednika, tercjarza, opiekuna męskiej i żeńskiej gałęzi Trzeciego Zakonu św. Franciszka[21] w Żytomierzu. Prawdopodobnie pod jego wpływem rozpoczęła się fascynacja Róży Czackiej nurtem franciszkańskim i propagowanym przez św. Franciszka ubóstwem, a także jej decyzja o złożeniu ślubów tercjarskich. Zarówno wybór tercjarstwa jako drogi życia zakonnego dokonany w Żytomierzu, jak i późniejszy wybór reguły Trzeciego Zakonu jako podstawy dla nowo utworzonego zgromadzenia zakonnego, które powstało w 1918 roku w Warszawie, był wymuszony z jednej

---

[17] *Konstytucja Zgromadzenia Sióstr Niewidomych św. Franciszka Serafickiego*, rozdz. 2, pkt 6, rps, AFSK, teczka: Konstytucje 1922–1977, sygn. 011. Zestawienie tego fragmentu z Konstytucjami z 1922 r. wyraźnie pokazuje ewolucję w poglądach Matki Czackiej na charakter zgromadzenia. Por. też: E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 117, gdzie autorka błędnie odczytuje zapisy z projektu konstytucji z 1919 r.

[18] „Myśl o zgromadzeniu powstała w Żytomierzu. Chciałam wstąpić [do zgromadzenia – przyp. E.P.S.] w Paryżu i to się przygotowywało. Modliłam się do św. Józefa, żeby zdecydował moje powołanie, bardzo modliłam się i św. Józef dał mi tę łaskę...” [ks. Władysław Korniłowicz] *Notatka spisana przez ks. Władysława Korniłowicza* (brak daty), mps, AMCz, teczka 4 – Notatki biograficzne własne lub spisane na podstawie opowiadań Matki.

[19] M. E. Czacka, *Historia Triuno*..., s. 243.

[20] „Choć spowiadałam się często, kierownika w całym znaczeniu tego słowa nie miałam aż do Żytomierza, tj. do roku 1916”, M. E. Czacka, *Notatki*, oprac. Katarzyna Michalak, Warszawa 2006, s. 108.

[21] Więcej na temat Trzeciego Zakonu zob. rozdział poświęcony Trzeciemu Zakonowi św. Franciszka w Laskach.

strony warunkami politycznymi, z drugiej zaś praktyką ówczesnego życia kościelnego (ułatwione procedury zatwierdzania zgromadzenia przez władze kościelne).

W zaborze rosyjskim od wielu lat obowiązywał całkowity zakaz tworzenia nowych katolickich wspólnot zakonnych. Władze carskie rozpoczęły systematyczną eliminację zakonów już w latach trzydziestych XIX wieku, ale pierwsze tego typu decyzje należy datować już na lata dwudzieste XIX wieku (na przykład kasata zakonu jezuitów w 1820 roku). W 1829 roku, na mocy specjalnego ukazu, uzależniono zgodę na odbywanie nowicjatu każdorazowo od decyzji zarządu do spraw wyznań obcych. Silniejsza akcja kasat klasztorów rozpoczęła się po upadku powstania listopadowego. Nastąpiły wówczas dwie wielkie kasaty – w 1832 roku, na mocy ukazu *O zniesieniu niektórych klasztorów rzymskokatolickich*, oraz w 1842 roku, na mocy ukazów z 1 stycznia i 17 sierpnia. Równocześnie z ukazem kasacyjnym z 1832 roku wydano także zakaz przyjmowania kandydatów do klasztorów[22]. Wyjątek stanowili jedynie synowie z rodzin szlacheckich, a i ci byli zobowiązani do uzyskania odpowiedniego zezwolenia od ministra do spraw wyznań[23]. W 1843 roku wprowadzono kolejne obostrzenia – między innymi całkowity zakaz przyjmowania nowicjuszy do klasztorów. Po klęsce powstania styczniowego ukazem carskim z 27 października 1964 roku została skasowana zdecydowana większość klasztorów w Królestwie Polskim pozostałych po poprzednich kasatach[24] – w 1866 roku z wcześniej istniejących 159 klasztorów męskich pozostały zaledwie 34. Żeńskich domów zakonnych było natomiast zaledwie 10 (łącznie żyło w nich 196 sióstr). Były to tak zwane klasztory etatowe, skazane na wymarcie, skupiające zakonników i zakonnice z wielu zgromadzeń. Nie wolno im było przyjmować żadnych nowicjuszy. Do 1900 roku z tej liczby pozostały jedynie cztery klasztory męskie i trzy żeńskie. Na w miarę nieskrępowane działanie pozwolono jedynie szarytkom, które pracowały w szpitalach i które – jak już wspomniano – opiekowały się także pierwszym zakładem stworzonym przez Różę Czacką. Ukaz tolerancyjny z 1905 roku, który wprowadzał wolność wyznania, nie przyniósł żadnych większych zmian w kwestii polityki wobec katolickich klasztorów. W rezultacie wieloletniej polityki kasowania zakonów życie religijne w katolickich klasztorach w Królestwie Polskim niemal zupełnie zamarło[25].

W takiej sytuacji jedynym możliwym sposobem powołania zgromadzenia było stworzenie wspólnoty ukrytej, opartej na regule Trzeciego Zakonu św. Franciszka.

---

[22] Polskie tłumaczenia ukazów carskich dotyczących zakonów wydanych do 1942 roku zamieszczono w: *Allokucya Jego Świątobliwości Grzegorza XVI, Papieża, miana na tajnym Konsystorzu, dnia 22 lipca 1942 r.* [w:] *Wiadomości do dziejów Kościoła i religii katolickiej panowaniu rosyjskiemu podległych*, Poznań 1843, cz. II.

[23] P.P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984, s. 159–160; B. Kumor, *Historia Kościoła*, Lublin 1991, cz. 7 – Czasy najnowsze 1815–1914, s. 104–106, 356–357, 369–370; *idem*, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980; *Historia Kościoła w Polsce*, B. Kumor, Z. Obertyński (red.), Poznań–Warszawa 1979, t. 2, cz. 1, s. 469–463; K. Lewalski, *Kościół rzymskokatolicki a władze carskie w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Gdańsk 2008; E. Jabłońska-Deptuła, *Przystosowanie i opór. Zakony męskie w Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1983.

[24] *Ukaz najwyższy o klasztorach rzymsko-katolickich w Królestwie Polskiem i dodatkowe do tego ukazu przepisy*, Warszawa 1866.

[25] P.P. Gach, *Kasaty zakonów...*, s. 115–120; 150–173; 175–195.

Tę drogę wybierało wielu twórców wspólnot zakonnych, które powstawały pod zaborami i nie mogły działać w sposób jawny. Były to tak zwane zgromadzenia bezhabitowe, ukryte lub skryte (stąd wzięła się popularna nazwa „skrytki"). Większość z nich powstała wskutek działalności bł. Honorata Koźmińskiego (1829–1916). Koźmiński, za zgodą władz kościelnych, powoływał do życia 26 zgromadzeń opartych na regule Trzeciego Zakonu św. Franciszka i na specjalnie dla nich stworzonych konstytucjach. Członkinie tych zgromadzeń – bo w większości były to zgromadzenia żeńskie – prowadziły (w ograniczonym zakresie) życie wspólne, składały śluby prywatne, ale nie nosiły żadnych widocznych oznak przynależności zakonnej[26]. Polem ich działania były głównie szpitale, szkoły, ochronki, ale zajmowały się także opieką nad chorymi na wsiach czy – jak chociażby siostry służki z Mariówki Opoczyńskiej – zakładaniem wiejskich gospód bezalkoholowych. W 1908 roku na wniosek episkopatu Królestwa Polskiego zgromadzenia honorackie zostały zreorganizowane i przyjęły bardziej tradycyjne formy życia zakonnego, pozostały jednak bezhabitowe.

Dla Róży Czackiej w tamtym czasie wybór tercjarstwa był jedyną możliwą, a mówiąc ściślej – jedyną dostępną drogą rozpoczęcia życia konsekrowanego i powołania zgromadzenia. Patrząc z perspektywy czasu, trzeba też stwierdzić, że okazał się on również wyborem najlepszym. Dawał zdecydowanie najwięcej możliwości swobodnego kształtowania nowej wspólnoty, lecz nakładał także obowiązek powiązania zgromadzenia z pierwszym zakonem św. Franciszka. Ostatecznie matka Czacka zrezygnowała z przyjęcia reguły tercjarskiej i zdecydowała się, za radą nuncjusza apostolskiego Achillesa Ratti, nie wiązać się z franciszkanami, lecz stworzyć odrębne zgromadzenie z własnymi konstytucjami. Mogła to jednak zrobić dopiero w nowych realiach politycznych – w niepodległej Polsce, w której nie obowiązywały już obostrzenia władz zaborczych. W ten sposób Założycielka zapewniła zgromadzeniu pełną niezależność od już ukształtowanych zakonów. Ta swoboda okazała się bardzo potrzebna, gdy trzeba było określać zasady współpracy zgromadzenia z Towarzystwem Opieki nad Ociemniałymi w ramach Dzieła.

Po odbyciu tercjarskiego nowicjatu Róża Czacka złożyła na ręce ks. Krawieckiego prawdopodobnie przyrzeczenia tercjarskie – najpierw czasowe (19 marca 1916 roku), a później (15 sierpnia 1917 roku) śluby wieczyste. W dotychczasowej literaturze przedmiotu, głównie za sprawą samej matki Czackiej[27], owe – prawdopodobnie – przyrzeczenia tercjarskie najczęściej są nazywane ślubami. Dokładne ustalenie, jakie-

[26] Do tzw. rodziny honorackiej należą m.in. służki, serafitki, posłanniczki, sercanki, honoratki, westiarki, a także obliczanki, które do 1918 roku pracowały także w Towarzystwie Opieki nad Ociemniałymi, ukrywając to również przed Założycielką Towarzystwa i członkami zarządu. Zob. M. E. Czacka, *Historia Triuno*..., s. 243. Por. *Historia Kościoła w Polsce*..., s. 471–472; *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, o. J.R. Bar (red.), Warszawa 1978, cz. 1 – *Zgromadzenia męskie i żeńskie oraz klasztory klauzurowe*, s. 162–227; J.R. Bar, *Z dziejów nowych form organizacyjnych stanów doskonałości w Polsce*, „Prawo Kanoniczne" 1965, nr 3–4, s. 189–213; E. Jabłońska-Deptuła, *Działalność społeczno-kulturalna zakonów w XIX wieku* [w:] *Społeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku*, R. Renz, M. Meducka (red.), Kielce 1994, s. 53–60; E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiak, *Żeński ruch zakonny w XIX w. a zgromadzenia honorackie* [w:] *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i na początku XX wieku*, H. Dylągowa (red.), Lublin 1976, t. 2, s. 51–200.

[27] M. E. Czacka, *Opowiadanie o początkach Zgromadzenia z 30 kwietnia 1941* (tekst spisany przez Zofię Wyrzykowską), mps., AMCz, t. 4 – Notatki biograficzne.

go rodzaju były to śluby, nastręcza wielu trudności. Ich rozstrzygnięcie jest dość istotne. W zależności bowiem od tego, czy były to przyrzeczenia tercjarskie, czy też śluby (a jeśli tak, to jakie?), pozostaje odpowiedź na pytanie, o jakiego rodzaju zgromadzeniu pierwotnie myślała matka Czacka. Ksiądz Franciszek Bączkowicz, autor podręcznika prawa kanonicznego, wyraźnie odróżnia Trzeci Zakon Regularny św. Franciszka od trzecich zakonów tercjarskich, to rozróżnienie zaś wiąże się właśnie ze ślubami:

> Trzeci Zakon Regularny św. Franciszka jest zakonem z ślubami uroczystemi. Do niego często agregowane są zgromadzenia zakonne tercjarzy z ślubami zwykłemi, męskie lub żeńskie, np. Felicjanki, Albertyni. Trzecie zakony (tercjarze) dla ludzi wśród świata żyjących w duchu i pod kierunkiem jakiegoś pierwszego zakonu, nie są zakonami, lecz stowarzyszeniami laików (kan. 702, §1)[28].

Zwykłe przyrzeczenia tercjarskie zachowania rad ewangelicznych (czystość, ubóstwo, posłuszeństwo) oznaczałyby, że Róża Czacka planowała założenie tak zwanej świeckiej wspólnoty tercjarskiej, śluby proste, że chodziło o zgromadzenie tercjarek zakonnych, które musiałyby być agregowane do innego zgromadzenia regularnego, śluby uroczyste (choć te, w tym przypadku, nie wchodziły w grę), że dążyła do stworzenia regularnego zakonu poddanego regule. Z późniejszych wypowiedzi matki Czackiej wyraźnie wynika, że planowała założyć zgromadzenie zakonne o ślubach prostych[29], co oznacza, że pierwotnie założycielka była ukierunkowana na tworzenie zgromadzenia tercjarek zakonnych. Warto jednak pamiętać, że matka Czacka, tworząc zgromadzenie, nie wybierała gotowych rozwiązań, ale tworzyła własny model dostosowany do potrzeb opieki nad niewidomymi w Królestwie Polskim. Należy więc założyć, że wiele z jej pierwotnych założeń z czasem uległo zmianom i modyfikacjom. I rzeczywiście dokładnie z taką sytuacją mamy tutaj do czynienia. Gdy jakieś elementy w praktyce okazywały się zbędne lub wręcz przeszkadzały w rozwoju zgromadzenia, były odrzucane i zastępowane innymi rozwiązaniami. Tę zasadę sprawdzania w praktyce wstępnych założeń matka Czacka stosowała nie tylko w kwestiach dotyczących zgromadzenia, ale także – o czym już wspominaliśmy – w odniesieniu do Towarzystwa.

O złożeniu przez Różę Czacką ślubów prostych świadczy także jej późniejsza decyzja o przywdzianiu habitu (którego tercjarze laiccy nie noszą). Pozwolenie na noszenie habitu s. Elżbieta otrzymała od biskupa Ignacego Dubowskiego, który zaledwie rok wcześniej został ordynariuszem diecezji łucko-żytomierskiej i który za jeden ze swoich głównych celów przyjął odnowienie w swojej diecezji życia zakonnego zniszczonego przez politykę zaborców[30]. Jadwiga Stabińska wiąże ten fakt

[28] F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Kraków 1932 (wyd. 2), t. 1, s. 661.

[29] O przyczynach takiej decyzji zob. Konferencja matki Czackiej z 18 stycznia 1940 [w:] M. E. Czacka, *Konferencje duchowe dla sióstr wygłoszone przez Matkę Czacką w latach 1931–1944*, s. T. Landy, Z. Wyrzykowska (red.), mps, s. 115, ABT.

[30] Bp Ignacy Dubowski (1874–1953) prócz zezwolenia na noszenie habitu przez s. Elżbietę wsparł także Zofię Tajber w jej zamiarach utworzenia zgromadzenia Sióstr Duszy Chrystusowej (powstałe w 1923 r.) i pomagał siostrom benedyktynkom misjonarkom założonym w 1917 roku. Zob. E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 75–76; s. J.A. Kalinowska OSB, *Siostry Benedyktynki Misjonarki wobec przemocy systemów totalitarnych. Szkice do historiografii dramatycznych dziejów Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek (1917–1989)*, „Forum Teologiczne" 2012, nr XIII, s. 171 i n.; *eadem*,

z wydaniem pozwolenia na noszenie habitu zakonom katolickim na obszarze cesarstwa rosyjskiego[31]. Ten pogląd należy jednak zweryfikować. Cesarstwo rosyjskie w tym czasie w sensie administracyjnym już się rozpadło. Władzę w Rosji stopniowo przejmowali bolszewicy, a na terenie diecezji łucko-żytomierskiej, gdzie trwały działania wojenne, właściwie nie wiadomo było, kto rzeczywiście rządzi. Wydaje się więc, że zgodę na noszenie habitu należy wiązać raczej z działalnością biskupa Dubowskiego niż z jakimiś szczególnymi aktami prawnymi, bo takowych, dotyczących całego imperium i ukierunkowanych na działalność zakonów katolickich, w tym czasie nie było. Wydaje się, że biskup podjął decyzję na podstawie wolnościowych dekretów Rządu Tymczasowego powstałego po rewolucji lutowej, choć żaden z nich nie dotyczył bezpośrednio kwestii katolickiego monastycyzmu. Sama Róża Czacka, wspominając podstawy swojej ówczesnej decyzji o przyjęciu habitu, nie odnosi się w żaden sposób do sytuacji politycznej czy prawnej, ale do spraw czysto formalnych, które dotyczyły jej znacznie bardziej. Jako hrabina była zobowiązana do uczestniczenia w życiu towarzyskim wyższych sfer, przyjmując zaś habit – wyraźny znak życia zakonnego – czuła się zwolniona z tych obowiązków. To nie znaczy, iż jej decyzja była podyktowana wyłącznie względami „towarzyskimi", uważała, że posiadanie habitu ułatwi jej prowadzenie życia zakonnego.

Obłóczyny s. Elżbiety odbyły się 19 listopada 1917 roku w wynajmowanym przez nią mieszkaniu. Była to uroczystość prywatna. Wzięli w niej udział bracia Róży Czackiej – Tadeusz i Stanisław. Habit, z braku możliwości kupienia materiału, został uszyty ze starej burki[32]. Ewa Jabłońska-Deptuła twierdzi, że nie wiadomo, czy była to decyzja jednostkowa, wydana wyłącznie dla samej s. Elżbiety, czy też biskup znał jej plany i popierał projekt założenia nowego zgromadzenia[33]. Jadwiga Stabińska sądziła jednak, że założeniu habitu należy wiązać z nie tylko z deklaracją założenia zgromadzenia, ale także z konkretnymi decyzjami dotyczącymi przyszłej wspólnoty:

> Róża Czacka wybrała zgromadzenie habitowe, ponieważ wtedy właśnie na obszarze cesarstwa rosyjskiego wydano pozwolenie noszenia habitu zakonom katolickim. Wybrała habit, także ze względów ideowych i praktycznych: jako wyznanie wiary, przynaglenie do życia zgodnego z nauką Chrystusa i jako rozwiązanie sprawy stroju w zespole kobiet żyjących w ubóstwie. Za wzór i patrona zgromadzenia Róża wybrała św. Franciszka z Asyżu. Stosunek nowego zgromadzenia do zakonu franciszkańskiego nie skrystalizował się jeszcze na tym etapie[34].

Opinia wyrażona przez Jadwigę Stabińską, mająca pełne uzasadnienie w materiale źródłowym, pokazuje jednocześnie, jak dalece niesprecyzowane były jeszcze wówczas plany założycielki zgromadzenia, ale też jak bardzo nieobeznana była ona z obowiązującymi wówczas przepisami kościelnymi dotyczącymi zgromadzeń. Wszystkie wzmianki dotyczące tego okresu dobitnie pokazują, że w kwestiach formalnych matka Elżbieta Czacka niczego nie zakładała z góry.

Prosto na krzywych liniach. Życie i działalność m. Józefy Jadwigi Kuleszy (ok. 1859–1931) Założycielki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek, Olsztyn 1996.

[31] J. Stabińska OSB, *Matka Elżbieta Róża Czacka*, Laski [b.r. wyd.], s. 59.

[32] Opis uroczystości – zob. s. F. Makowiecka, *op.cit*.

[33] E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 75–76.

[34] J. Stabińska OSB AP, *op.cit.*, s. 59.

Decyzja powołania zgromadzenia habitowego, jak twierdzi Jadwiga Stabińska, powzięta przez Różę Czacką jeszcze w Żytomierzu, po jej powrocie do Warszawy legła u podstaw sporu z dotychczasowymi pracownicami Towarzystwa, w tym z jedną z najbardziej ofiarnych współpracownic założycielki, skarbniczką Towarzystwa – Ludwiką Bentkowską. Uważała ona decyzję o powołaniu zgromadzenia habitowego za zbyt pochopną i nieroztropną wobec ciągle jeszcze możliwego powrotu restrykcji zaborcy[35]. Sama była „skrytką", należała do zgromadzenia obliczanek, o czym założycielka Towarzystwa dowiedziała się dopiero w 1918 roku, a więc po kilku latach współpracy. Matka Czacka z kolei, jak możemy wnioskować z jej późniejszych wypowiedzi, nie była zwolenniczką zgromadzeń bezhabitowych, choć nie znamy żadnych bezpośrednich przyczyn takiego jej stanowiska. Być może miały na to wpływ jakieś wcześniejsze doświadczenia ze zgromadzeniami ukrytymi, których otwarta formuła nie zawsze sprawdzała się w codziennym życiu (w wyniku czego doszło do wspomnianej już reorganizacji zgromadzeń bezhabitowych w 1908 roku). Bezspornym faktem jednak jest, że właśnie obliczankom zakład prowadzony przez Towarzystwo zawdzięczał przetrwanie trudnych lat I wojny światowej[36].

Chociaż ostatecznie deklarowaną przyczyną rezygnacji matki Czackiej ze współpracy z obliczankami nie była kwestia ich przynależności do zgromadzenia, lecz przede wszystkim problemy merytoryczne[37], a mówiąc dokładniej – brak zrozumienia dla idei rewalidacji niewidomych, która dla założycielki Towarzystwa była sprawą kluczową, wydaje się jednak, że owa przynależność do zgromadzenia również nie pozostawała bez znaczenia. Jak zauważa Ewa Jabłońska-Deptuła:

> Istota zagadnienia, jak się zdaje, sprowadza się do pytania, czy mogą współistnieć i harmonijnie współpracować na dłuższą metę dwie różne wspólnoty życia konsekrowanego w tym samym dziele? Zwłaszcza gdy jedna z nich ma już jasno sprecyzowane założenia i pewien typ duchowości, a druga dopiero stawia pierwsze kroki, zaczynając przyjmować pierwsze kandydatki. Taki stan rzeczy, zdaniem Matki Czackiej nie mógł dalej trwać...[38]

Umowa o pracę z obliczankami wygasła 30 października 1918 roku i już następnego dnia nowicjuszki z właśnie powstałego zgromadzenia przejęły większość ich obowiązków. Dzień powstania Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża to zatem także dzień, gdy zgromadzenie podjęło współpracę z Towarzystwem.

Zgromadzenie nie miało wówczas jeszcze ani zatwierdzonych konstytucji, ani nawet sprecyzowanej nazwy. W pierwszej, roboczej wersji tekstu konstytucji, który

---

[35] E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 86.

[36] Wśród sióstr obliczanek zatrudnionych przez Towarzystwo, prócz Ludwiki Będkowskiej, były: Janina Pęszyńska (przełożona), Michalina Grochowska, Helena Adler, Anna Nehrebecka i przez pewien czas Jadwiga Jaworska. Zob. C. Gawrysiak, *Notatki kronikarskie o początkach działalności Róży Czackiej na rzecz niewidomych* (Laski, 18 czerwca 1979), mps, AOnO; oraz *eadem*, *Z dziejów Zakładu w Laskach*, mps, AMCz, t. 66 – *Wspomnienia o Matce Elżbiecie Czackiej*, t. 1 (A–K). Por. J. Stabińska, *op.cit.*, s. 60; E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 82–83.

[37] Matka Czacka pisała dość dyplomatycznie: „Ponieważ zgromadzenie, które zajmowało się częścią Zakładów Towarzystwa, nie odpowiadało swemu zadaniu, postanowiłam umowy nie podtrzymywać...", M. E. Czacka, *Historia Triuno…*; *idem, Historia i zarys organizacyjny „Dzieła Lasek"…*

[38] E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*…, s. 86.

stał się podstawą do opracowania konstytucji zatwierdzonych 2 października 1922 roku, zredagowanych jeszcze – jak się zdaje – przez ks. Krawieckiego, zgromadzenie nosi nazwę Sióstr Niewidomych św. Franciszka Serafickiego[39], co wyraźnie kieruje nas do francuskich Sióstr Niewidomych św. Pawła. Dokument ten, składający się z 284 paragrafów, z których wiele drobiazgowo precyzuje kwestie mniej istotne dla nowo powstałego zgromadzenia, stanowi kompilację różnych elementów reguł Trzeciego Zakonu. Pośród istotniejszych jego elementów, które zostały zachowane w późniejszych konstytucjach, należy wymienić przede wszystkim to, że zakłada on powstanie zgromadzenia jednochórowego[40], przyjmującego osoby niewidome (lecz nie więcej niż połowę sióstr, co znów stanowi wyraźne nawiązanie do Sióstr Niewidomych św. Pawła), a także brak ścisłej klauzury.

Obecna nazwa zgromadzenia – Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża – pojawia się już w pierwszej, zatwierdzonej w 1922 roku, *Konstytucji Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża*, która nosi już wyraźne cechy autorstwa matki Czackiej[41]. Na kształt tego dokumentu wpłynęło kilka czynników. Przede wszystkim doświadczenie matki Czackiej zdobyte przez kilka lat kierowania zgromadzeniem w niezwykle trudnych warunkach, uzupełnione radami osób przychylnych Dziełu. Wiemy na przykład, że pisząc konstytucje – za radą franciszkanina o. Sobolewskiego – zapoznała się z konstytucjami zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, założonego w Petersburgu w 1857 roku przez metropolitę warszawskiego Zygmunta Szczęsnego Felińskiego dla „ratowania polskich dzieci w Rosji"[42]. Było to o tyle istotne, że Feliński, tworząc to zgromadzenie, „nie nawiązywał do tradycyjnych struktur zakonnych"[43], ale: „Już w 1857 r. napisał Regułę, wysoko ocenianą przez ówczesnych znawców życia zakonnego, na której Zgroma-

[39] *Konstytucja Zgromadzenia Sióstr Niewidomych św. Franciszka Serafickiego*, rps, AFSK, teczka: Konstytucje 1922–1977, sygn. 011 (Konstytucje 1919–1920).

[40] Dawniej wspólnota klasztorna dzieliła się na dwie grupy – chór i konwersów. Chór to grupa mniszek, mnichów lub duchownych zobowiązanych do codziennych wspólnych modlitw (*officium divinum*) obejmujących śpiewanie godzin kanonicznych, czyli brewiarza (*psalmodia horarum canonicarum*), oraz uczestnictwo w śpiewanej Mszy św. konwentualnej (*celebratio cum cantu Missae conventualis*), czasem również dodatkowe modlitwy wyszczególnione w akcie fundacyjnym. Termin „chór" odnosi się do miejsca odprawiania owych modlitw, którym powinien być albo kościół, albo sala mająca otwarte połączenie z kościołem. Konwersi, których głównym obowiązkiem była praca fizyczna, byli zwolnieni z obowiązku odmawiania brewiarza. Zob. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne*..., t. 1, s. 334–335, 440–441.

Podział na chór i konwersów był przede wszystkim podziałem społecznym. Do chóru zwykle należeli ci, którzy znali łacinę, a więc byli wykształceni, co w oczywisty sposób wiązało się z odpowiednim pochodzeniem.

[41] E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 116–117. Maszynopis z poprawkami delegata biskupiego ks. Aleksandra Fajęckiego w AFSK, teczka – Konstytucje.

[42] List Matki Elżbiety Czackiej do s. Nulli Westwalewicz, AMCz, t. 60 – Korespondencja Matki z siostrami 1928–1960. Analiza tzw. ZwyczajnikówZgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi wydanych drukiem w 1964 roku pozwala potwierdzić to, co wcześniej mówiła sama Założycielka FSK, a mianowicie, że matka Czacka – choć zapoznawała się z konstytucjami innych zgromadzeń – nie kopiowała obcych wzorów, lecz szukała ram dla stworzenia własnej wizji zgromadzenia. Por. *Zwyczaje Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Warszawa 1964.

[43] T.A. Frącek RM, *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi – działalność na przestrzeni 150 lat – 1857–2007* [w:] *Rodzina Maryi. Dzieło bł. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego 1857–2007. Materiały z sympozjum*, Kraków 2009, s. 94.

dzenie oparło swoją formację zakonną i działalność apostolską”[44]. Kilkanaście lat później, w 1935 roku, przed kolejnym zatwierdzeniem konstytucji, matka Czacka radziła się też swojej krewnej – matki Urszuli Ledóchowskiej, założycielki Urszulanek Serca Jezusa Konającego, czyli tak zwanych urszulanek szarych[45].

Wśród najważniejszych swoich doradców matka Czacka zawsze wymieniała jednak przede wszystkim ówczesnego wizytatora apostolskiego Achillesa Rattiego, późniejszego papieża Piusa XI, który przybył do Warszawy 25 maja 1918 roku. Gdy poznał matkę Czacką, bardzo zainteresował się jej inicjatywą. Problem był mu bliski, bo sam także przez pewien czas zajmował się duszpasterstwem osób, które utraciły wzrok[46]. Matka Czacka tak pisała o wpływie, jaki na kształt zgromadzenia i całego Dzieła wywarł przyszły papież Pius XI:

> [...] miałam sposobność być przedstawioną Msgrowi Rattiemu, który odtąd z prawdziwie ojcowską dobrocią otaczał swoją opieką naszą instytucję i nowo powstające Zgromadzenie. Znał tego rodzaju zakłady niewidomych we Włoszech, rozumiał doskonale warunki i potrzeby tej pracy i zechciał łaskawie udzielić mi wielu cennych rad i wskazówek, które stanowią podstawę całego dzieła. Za wzór organizacji życia postawił mi obecny Ojciec Św. dzieło św. Józefa Cottolengo „Piccola Casa della Providenza” w Turynie, które, jak wiadomo, stanowi rodzaj osiedla dla dziesięciu tysięcy kalek różnego rodzaju, wieku, płci, pozostających pod opieką trzydziestu czterech zgromadzeń, z których jedne są czynne, inne kontemplacyjne. Całość kierowana z początku przez św. Józefa Cottolengo, a później przez jego następców, utrzymuje się całkowicie z Opatrzności Bożej. [...] Gdy po śmierci ks. prof. Krawieckiego w roku 1920 zwróciłam się do obecnego Ojca Św., a ówczesnego nuncjusza apostolskiego, z prośbą o radę co do wyboru dalszego kierownictwa duchowego Zgromadzenia, ks. nuncjusz stanowczo odradził kierunek ściśle franciszkański i zależność od zakonu OO. Franciszkanów, jako nie dające się pogodzić w pełni ze specjalnymi warunkami opieki nad niewidomymi. Natomiast zaakceptował i pochwalił wybór księdza Władysława Korniłowicza. Wskutek tego poprosiłam księdza Korniłowicza o kierownictwo duchowe całego Dzieła, rozumiejąc, że najzupełniej odpowiadać będzie podstawowym jego założeniom i będzie miało specjalne błogosławieństwo Boże na skutek polecenia go przez nuncjusza, który tyle zainteresowania i serca okazywał w całej sprawie[47].

Jak zatem wskazuje sama matka Czacka, radom Achillesa Rattiego należy przypisać ostatecznie jej rezygnację z wyboru ścieżki tercjarskiej, jako podstawy zgromadzenia, przy jednoczesnym zachowaniu franciszkanizmu jako podstawy duchowości. Reguła tercjarska, jak już wspominaliśmy, zobowiązywałaby zgromadzenie do ścisłego kontaktu i podległości klasztorowi męskiemu, co ostatecznie sprawiłoby, że to nie założycielka wyznaczałaby główne cele i kierunki jego rozwoju, ale przełożeni, którzy

---

[44] *Ibidem*. Skądinąd wiadomo, że regułą sióstr franciszkanek rodziny Maryi interesował się również twórca licznych zgromadzeń bezhabitowych – o. Honorat Koźmiński. Wskazuje na to m.in. jego korespondencja z ks. Wiktorem Ożarowskim cytowana przez s. Teresę Antoniettę Frącek.

[45] Matka Czacka tak streszcza rady matki Urszuli: „Matka Ledóchowska jest nadzwyczajnie mądra i widać bardzo Boża i dobra. [...] Chce przejrzeć nasze Konstytucje, żeby powiedzieć, co można w nich zmienić. Jej zasada jest: o nic nie pytać i robić swoje; nie bardzo się ogląda na prawo kanoniczne, bo jej ono przeszkadza. Ma w Rzymie mocne plecy i ona może tak robić. Mnie by było trudniej...”. List Matki Czackiej do Antoniego Marylskiego z 7 września 1935, cyt. za: E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 211.

[46] E. Jabłońska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 96.

[47] M. E. Czacka, *Historia Triuno*..., s. 243–244.

mogliby nie zrozumieć specyfiki Dzieła i nie podzielać jej przekonań. Należy jednak podkreślić, że w pierwszym okresie funkcjonowania młodego zgromadzenia założonego przez matkę Elżbietę Czacką była ona kształtowana jako zakonna wspólnota tercjarska. Ta sytuacja zmieniła się dopiero po spotkaniu Założycielki z Achillesem Rattim.

Wskazuje na to przede wszystkim analiza materiałów źródłowych, w tym dotyczących Trzeciego Zakonu znajdujących się w odrębnym zespole archiwalnym – w Archiwum ks. Władysława Korniłowicza (dalej – AWK), oraz tekstów pierwotnych, tak zwanych wyjściowych, niezatwierdzonych Konstytucji, napisanych najprawdopodobniej przez ks. Władysława Krawieckiego w 1919 roku. Ich analiza wskazuje, że były one kompilacją różnych konstytucji opartych na regule tercjarskiej[48] .

Trzeci Zakon św. Franciszka, inaczej tercjarze (od łac. *tertius ordo*), to stowarzyszenie świeckie, którego członkowie po odbyciu nowicjatu składają profesję, czyli publiczne przyrzeczenie (a nie jak w zakonach śluby) dążenia do doskonałości ewangelicznej w świecie (także w małżeństwie). Tercjarze podlegają zwykle kierownictwu pierwszego zakonu św. Franciszka. W tamtym czasie kongregacje tercjarskie funkcjonowały jednak nie tylko przy klasztorach franciszkańskich, ale także przy parafiach. W tym drugim przypadku opiekę nad tercjarzami sprawował zwykle proboszcz. Obecnie jest to zakon bezhabitowy, dawniej jednak tercjarze mieli własne habity zastąpione później przez mały szkaplerz i sznur noszony na biodrach. W XV wieku, wobec wzmagającej się tendencji do tworzenia tercjarskich wspólnot (kongregacji) z własnym statutami, papież Leon X narzucił tym wspólnotom regułę i uroczyste śluby zakonne (bulla *Inter coetera* z 1521 roku). Tercjarze świeccy z kolei zachowują wcześniejszą regułę papieża Mikołaja IV (bulla *Supra montem* z 1289 roku, przystosowaną do nowych czasów przez papieża Leona XIII (konstytucja apostolska *Misericordis Deus* z 1889 roku)[49].

Oficjalnie wspólnota tercjarska związana z Towarzystwem Opieki nad Ociemniałymi została erygowana 4 marca 1919 roku na mocy decyzji prowincjała zakonu Braci Mniejszych Kapucynów w Warszawie wydanej jeszcze ks. Władysławowi Krawieckiemu[50]. Warto tutaj zaznaczyć, że była to ta sama prowincja, przy której wcześniej powstały liczne zgromadzenia honorackie, również oparte na regule Trzeciego Zakonu, a ich twórca, o. Honorat Koźmiński, w latach 1855–1864, czyli do momentu swojego uwięzienia, był dyrektorem funkcjonującego przy tym klaszto-

---

[48] *Konstytucja Zgromadzenia Sióstr Niewidomych św. Franciszka Serafickiego*, rps, AFSK, teczka: Konstytucje 1922–1977, sygn. 011 (Konstytucje 1919–1920). Por. też opinię Ewy Jabłońskiej-Deptuły, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 116–117.

[49] J.R. Bar, *Nowe formy zrzeszeń katolików świeckich w XIII w*., „Prawo Kanoniczne" 1969, nr 12, s. 201–213; *idem*, *O zakonach. O osobach świeckich*, Warszawa 1968, s. 352–360; P. Foley, *Threedimensional Living. A Study of Third Order Secular*, Milwaukee 1962.

[50] Pismo nr 527 z dn. 4 marca 1919 r. z Konsystorza Generalnego Archidiecezji Warszawskiej, AWK, teczka: III Zakon św. Franciszka w Laskach, 1919–1937, sygn. 255. Por. też późniejszą wypowiedź matki Elżbiety Czackiej dotyczącą grup młodzieży wspomagających Towarzystwo w latach dwudziestych – „Kółka" i Juventus Christiana: „Z obu tych zespołów rekrutował się z czasem cały szereg powołań do Lasek – bądź do Zgromadzenia Sióstr (cztery osoby), bądź do Trzeciego Zakonu świeckich sióstr (jedna) i do Trzeciego Zakonu świeckich braci (pięć osób). Na erygowanie tych Trzecich Zakonów w domu miłosierdzia niewidomych otrzymał podówczas pozwolenie ks. profesor Krawiecki w dniu 21 kwietnia 1919 roku...". M. E. Czacka, *Historia Triuno*..., s. 245.

rze Trzeciego zakonu Franciszkańskiego. Od generała zakonu o. Honorat otrzymał wówczas „rozległe pełnomocnictwo upoważniające [...] do organizowania Trzeciego Zakonu na większą chwałę Bożą i dla postępu dusz w taki sposób, jaki będzie mi się wydawał bardziej odpowiedni”[51]. To zaś sprawiło, że „mógł utworzyć zorganizowaną kongregację tercjarską”[52]. Z pewnością zatem zwrócenie się do zakonu kapucynów, który miał długą tradycję tworzenia zakonnych wspólnot tercjarskich, o wydanie zgody na powstanie nowej wspólnoty Trzeciego Zakonu, nie jest bez znaczenia.

Zakon tercjarzy powstał przy kaplicy pod wezwaniem św. Antoniego w zakładzie dla niewidomych Towarzystwa Opieki nad Ociemniałymi na ul. Polnej 40 w Warszawie (w piśmie figurującym jako Institutio „Coecorum” Varsaviae). Opiekę nad nim powierzono ks. Krawieckiemu, który sam już wcześniej był tercjarzem. Dnia 3 stycznia 1923 roku opiekę nad nimi przekazano ks. Władysławowi Korniłowiczowi[53], dlatego też najważniejsze dokumenty związane z funkcjonowaniem Trzeciego Zakonu w Laskach znajdują się właśnie w archiwum ks. Korniłowicza. Niestety są one dość szczupłe i w zasadzie ograniczają się do ksiąg ze spisami tercjarzy[54]. Osobno zapisywano członków *congregatio mulierum* (zgromadzenia żeńskiego), które powstało wcześniej, i *congregatio virorum* (zgromadzenia męskiego). Do tercjarskiego zgromadzenia żeńskiego według ksiąg były wpisane 44 kobiety, do zgromadzenia męskiego znacznie mniej osób, bo zaledwie 12 mężczyzn.

Listę tercjarek otwiera Róża Czacka, z adnotacjami: że nadano jej tercjarskie imię Elżbieta i że nowicjat odbywała od 1916 do 19 marca 1917 roku, kiedy to złożyła profesję czasową. Kolejne miejsca na liście członkiń Trzeciego Zakonu zajmują między innymi Józefa Regulska (wpisana z imieniem zakonnym Klara i datą rozpoczęcia nowicjatu 2 września 1919 roku), Kunegunda Turek (imię zakonne – Teresa, daty odbywania nowicjatu 1916–1917, profesja czasowa 4 października 1917 roku, co świadczy o tym, że była już wcześniej związana z tercjarstwem), Waleria Detrich (imię zakonne – Antonina, podobnie jak Kunegunda Turek nowicjat tercjarski rozpoczęła wcześniej, w 1914 roku, a profesję czasową złożyła już w 1915 roku). Na szóstym miejscu owej listy znajduje się Helena Makowiecka, której nadano zakonne imię Franciszka. Zgodnie z zapisami rozpoczęła nowicjat 1 czerwca 1915 roku i złożyła śluby czasowe 1 czerwca 1916 roku, znacznie wcześniej niż matka Elżbieta Czacka.

Analiza listy tercjarek, zwłaszcza porównanie jej ze spisem aspirantek do zgromadzenia z 8 grudnia 1919 roku[55], zamieszczonym w książce Ewy Jabłońskiej-Deptuły, pozwala stwierdzić, że pierwsze członkinie Trzeciego Zakonu pozostającego pod kierownictwem ks. Krawieckiego stanowiły pierwsze kandydatki do zgroma-

---

[51] H. Koźmiński, *Pisma*, Warszawa 1997, t. 2, s. 120.

[52] B. Szewczul, *Działalność zakonodawcza błogosławionego Honorata Koźmińskiego a nowe instytuty w Kościele katolickim*, Warszawa 2008, s. 68; G. Bartoszewski, *Starania o zatwierdzenie pierwszych zgromadzeń bł. Honorata Koźmińskiego i Dekret Ecclesia Catholica z 1889 r*. [w:] *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie beatyfikacji)*, G. Bartoszewski, R. Prejs (red.), Warszawa 1993.

[53] Pismo prowincjała zakonu kapucynów, o. Gondolfusa a Terneuzena do ks. Władysława Korniłowicza z dn. 3 stycznia 1923 r., AWK, teczka: III Zakon św. Franciszka w Laskach, 1919–1937, sygn. 255.

[54] Księga *Congregatio mulierum, Congregatio vicorum*, AWK, teczka: III Zakon św. Franciszka w Laskach, 1919–1937, sygn. 255.

[55] E. Jabłonska-Deptuła, *Matka Elżbieta Czacka*..., s. 95.

dzenia założonego wcześniej (1 grudnia 1918 roku) przez matkę Elżbietę Czacką. Księga *Congregatio mulierum* stanowi zatem *de facto* pierwszą księgę członkiń Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża i jest najsilniejszym, choć jak dotąd nieuwzględnianym w literaturze przedmiotu, dowodem na tercjarskie początki zgromadzenia założonego przez matkę Czacką. Potwierdzają to również dodane przy niektórych nazwiskach adnotacje „usunięta ze zgromadzenia", co także pokrywa się z danymi Jabłońskiej-Deptuły. Z pewnością 18 pierwszych tercjarek wpisanych do księgi zakonu to siostry zgromadzenia, które później przyjmie nazwę Franciszkanki Służebnice Krzyża.

Po śmierci ks. Krawieckiego w 1920 roku, głównie za sprawą wspomnianej już kilkukrotnie rady udzielonej Założycielce przez nuncjusza Achillesa Rattiego, matka Elżbieta Czacka przeformułowuje swoje wcześniejsze założenia dotyczące zgromadzenia. Pod jego wpływem matka Czacka rezygnuje z wcześniej obranego kierunku stworzenia zakonu tercjarskiego i decyduje się na założenie odrębnej wspólnoty, niepodlegającej męskiemu zakonowi franciszkańskiemu i dostosowanej do potrzeb Dzieła, w którym zgromadzenie ma pracować[56]. Ta zmiana wyjaśnia też lukę czasową istniejącą we wpisach do księgo tercjarek. Pierwsze wpisy pozwalające wykazać, że ich działalność nie zanikła z chwilą przekształcenia zgromadzenia w zakon oparty na prawie diecezjalnym, pochodzą dopiero z 1923 i 1924 roku. Aniela Tryniszewska i Maria Grzybowska, które złożyły wówczas śluby tercjarskie, ostatecznie jednak również wstąpiły do Franciszkanek Służebnic Krzyża, podobnie jak Zofia Landy, która zaczęła nowicjat tercjarski 23 września 1923 roku i śluby złożyła 5 października 1924 roku. Wśród laskowskich tercjarek znalazły się też inne późniejsze siostry franciszkanki, między innymi Zofia Steinberg (późniejsza s. Katarzyna), Wiesława Woyczyńska (późniejsza s. Benedykta) czy Romana Wyrzykowska (s. Maria Stefania, tercjarskie imię – Filomena).

Wydawać by się więc mogło, że żeńską gałąź Trzeciego Zakonu w Laskach można traktować jako swego rodzaju przygotowanie do życia w regularnym zakonie lub za jego odpowiednik dla tych osób, które z różnych powodów nie mogły wstąpić do zgromadzenia (na przykład kobiet zamężnych). Później analogiczną funkcję pełni instytucja tak zwanych sióstr agregowanych do zgromadzenia. Takie jednak rozumienie funkcji Trzeciego Zakonu w Laskach byłoby – jak się zdaje – zbyt wielkim uproszczeniem, któremu zdecydowanie przeczy rola współpracowników świeckich w Dziele i wypowiedzi matki Czackiej i ks. Korniłowicza odnoszące się do roli osób świeckich w Kościele. Przeczy temu także wiele członkiń Trzeciego Zakonu, które nigdy nie przeszły do zgromadzenia habitowego. Spośród nich warto wymienić choćby Irenę Kaliską, Marię Rembowską, Halinę Doria-Dernałowicz, Katarzynę Branicką, Fanny Krumpel O'Connor, Marię Winowską (krótko związaną z Laskami przez wydawnictwo „Verbum"), Krystynę Leo (żonę Stanisława, który również był tercjarzem w Laskach) czy Irenę Tyszkiewicz, która wprawdzie po śmierci męża wstąpiła do Franciszkanek Służebnic Krzyża, ale stało się to wiele lat później i było skutkiem tragicznych losów jej rodziny.

[56] M. E. Czacka, *Historia Triuno*..., s. 243–244.

Lista świeckich tercjarek pozwala natomiast stwierdzić, i będzie to stwierdzenie dość oczywiste, że członkiniami Trzeciego Zakonu w Laskach były przede wszystkim osoby związane z Kółkiem i z duszpasterską działalnością ks. Władysława Korniłowicza. Ostatnich wpisów w księdze *Congregatio mulierum* dokonano w drugiej połowie lat trzydziestych XX wieku. Co więcej, później księgę tercjarek przepisano, uwzględniając w niej jedynie tercjarki świeckie, choć i spośród nich kilka trafiło potem do Franciszkanek Służebnic Krzyża. Wówczas jednak listę zamykało tylko 27 nazwisk[57].

Dzięki przytoczonym materiałom źródłowym można jednoznacznie wykazać, że w pierwszych latach swojego istnienia zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża funkcjonowało na podstawie reguły Trzeciego Zakonu św. Franciszka i dopiero później zostało przekształcone w zgromadzenie oparte na własnych konstytucjach. Cztery pierwsze lata działalności zgromadzenia i rady nuncjusza apostolskiego utwierdziły Matkę Elżbietę Czacką w przekonaniu, że szczególny charakter wspólnoty, jaką powołała, musi zostać podkreślony specjalnie dla niej stworzonymi konstytucjami, nad którymi pracowała niemal do końca życia.

Bibliografia

Zespoły archiwalne

ABT – Archiwum Biblioteki Tyflologicznej w Laskach
AFSK – Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach
AMCz – Archiwum Matki Czackiej, Klasztor ss. Franciszkanek Służebnic Krzyża, Warszawa, ul. Piwna
ATOnO – Archiwum Towarzystwa Opieki nad Ociemiałymi w Laskach
AWK – Archiwum ks. Władysława Korniłowicza w Laskach

Allokucya Jego Świątobliwości Grzegorza XVI, Papieża, miana na tajnym Konsystorzu, dnia 22 lipca 1942 r. [w:] *Wiadomości do dziejów Kościoła i religii katolickiej panowaniu rosyjskiemu podległych*, Poznań 1843, cz. II.

Bar J.R., *Nowe formy zrzeszeń katolików świeckich w XIII w*., „Prawo Kanoniczne" 1969, nr 12, s. 201–213.

Bar J.R., *O zakonach. O osobach świeckich*, Warszawa 1968.

Bar J.R., *Z dziejów nowych form organizacyjnych stanów doskonałości w Polsce*, „Prawo Kanoniczne" 1965, nr 3–4, s. 189–213.

Bartoszewski G., *Starania o zatwierdzenie pierwszych zgromadzeń bł. Honorata Koźmińskiego i Dekret Ecclesia Catholica z 1889 r*. [w:] *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie beatyfikacji)*, G. Bartoszewski, R. Prejs (red.), Warszawa 1993.

Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, wyd. 2, Kraków 1932.

Congregatio mulierum III Ordinis S^ti Francisci in Pago Laski, rps, AWK, teczka: III Zakon św. Franciszka w Laskach, 1919–1937, sygn. 255.

Czacka E., *Historia i zarys organizacyjny „Dzieła Lasek"*, Laski-Różana 8.06.1935, mps, ABT.

Czacka E., *Historia Triuno* [w:] *Chrześcijanie*, B. Bejze (red.), t. 2 – B. Cywiński, *Ludzie Lasek*, Warszawa 1976, s. 243–244.

Czacka E., *Konferencje duchowe dla sióstr wygłoszone przez Matkę Czacką w latach 1931–1944*, s. T. Landy, Z. Wyrzykowska (red.), mps, s. 115, ABT.

[57] *Congregatio mulierum III Ordinis S^ti Francisci in Pago Laski*, rps., AWK, teczka: III Zakon św. Franciszka w Laskach, 1919–1937, sygn. 255.

Czacka E., *Notatki*, oprac. Katarzyna Michalak, Warszawa 2006.
Czacka E., *Opowiadanie o początkach Zgromadzenia z 30 kwietnia 1941* (tekst spisany przez Zofię Wyrzykowską), mps, AMCz, t. 4 – Notatki biograficzne.
Dłużewska-Kańska Z., *Kakowski Aleksander* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1964–1965.
Foley P., *Threedimensional Living. A Study of Third Order Secular*, Milwaukee 1962.
Frącek T.A. RM, *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi – działalność na przestrzeni 150 lat – 1857–2007* [w:] *Rodzina Maryi. Dzieło bł. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego 1857–2007. Materiały z sympozjum*, Kraków 2009.
Gach P.P., *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984.
Gajownik M.J., *Kardynał Aleksander Kakowski wobec wydarzeń politycznych w Polsce (1919–1938)*, Warszawa 1975.
Gawrysiak C., *Notatki kronikarskie o początkach działalności Róży Czackiej na rzecz niewidomych* (Laski, 18 czerwca 1979), mps, TOnO.
Gawrysiak C., *Z dziejów Zakładu w Laskach*, mps, AMCz, t. 66 – *Wspomnienia o Matce Elżbiecie Czackiej*, t. 1 (A–K).
Historia Kościoła w Polsce, B. Kumor, Z. Obertyński (red.), t. 2, Poznań–Warszawa 1979.
Jabłońska-Deptuła E., *Działalność społeczno-kulturalna zakonów w XIX wieku* [w:] *Społeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku*, R. Renz, M. Meducka (red.), Kielce 1994, s. 53–60.
Jabłońska-Deptuła E., *Matka Elżbieta Czacka i Dzieło Lasek*, Lublin 2002.
Jabłońska-Deptuła E., *Przystosowanie i opór. Zakony męskie w Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1983.
Jabłońska-Deptuła E., Gawrysiak J., *Żeński ruch zakonny w XIX w. a zgromadzenia honorackie* [w:] *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i na początku XX wieku*, H. Dylągowa (red.), t. 2, Lublin 1976, s. 51–200.
Kalinowska J.A. OSB, *Siostry Benedyktynki Misjonarki wobec przemocy systemów totalitarnych. Szkice do historiografii dramatycznych dziejów Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek (1917–1989)*, „Forum Teologiczne" 2012, nr XIII.
Kalinowska J.A. OSB, *Prosto na krzywych liniach. Życie i działalność m. Józefy Jadwigi Kuleszy (ok. 1859–1931) Założycielki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek*, Olsztyn 1996.
Kakowski A., *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, T. Krawczak, R. Świętek (red.), Kraków 2000.
Konstytucja Zgromadzenia Sióstr Niewidomych św. Franciszka Serafickiego, rps, AFSK, teczka: Konstytucje 1922–1977, sygn. 011 (Konstytucje 1919–1920).
[Korniłowicz W.], *Notatka spisana przez ks. Władysława Korniłowicza* (b.d.), mps, AMCz, teczka 4 – Notatki biograficzne własne lub spisane na podstawie opowiadań Matki.
Kozerska E., *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005.
Koźmiński H., *Pisma*, t. 1–2, Warszawa 1997.
Księga *Congregatio mulierum, Congregatio virorum*, AWK, teczka: III Zakon św. Franciszka w Laskach, 1919–1937, sygn. 255.
Kumor B., *Historia Kościoła*, cz. 7 – Czasy najnowsze 1815–1914, Lublin 1991.
Kumor B., *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980.
Lewalski K., *Kościół rzymskokatolicki a władze carskie w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Gdańsk 2008.
Makowiecka F., *Wspomnienie o Hrabiance Róży Czackiej, teraźniejszej Matce Założycielce Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, Czcigodnej Matce Elżbiecie Czackiej od Ukrzyżowania* [...] (spisane w 1924 roku), mps, AMCz.
Malej W., *Kardynał Aleksander Kakowski w świetle własnych wspomnień*, „Nasza Przeszłość" 1958, s. 243–279.
Nitecki P., *Aleksander Kakowski – pierwszy arcybiskup niepodległej Warszawy*, „Chrześcijanin w Świecie" 1978, nr 71, s. 13–31.

Pismo prowincjała zakonu kapucynów, o. Gondolfusa a Terneuzena do ks. Władysława Korniłowicza z dn. 3 stycznia 1923 r., AWK, teczka: III Zakon św. Franciszka w Laskach, 1919–1937, sygn. 255.

Stabińska J. OSB AP, *Matka Elżbieta Róża Czacka*, Laski [b.r. wyd.].

Szachno J. [s. Vianneya], *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża (Sorores Franciscales Ancillae Crucis) w latach 1939–1947* [w:] *Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947*, A. Chruszczewski, K. Dębowska, J. Kłoczowski (red.), Lublin 1982, t. 1, s. 213–278.

Szewczul B., *Działalność zakonodawcza błogosławionego Honorata Koźmińskiego a nowe instytuty w Kościele katolickim*, Warszawa 2008.

Ukaz najwyższy o klasztorach rzymsko-katolickich w Królestwie Polskiem i dodatkowe do tego ukazu przepisy, Warszawa 1866.

Wilk S., *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Lublin 1992.

Wilk S., *Odbudowa życia kościelnego na terytorium byłego cesarstwa rosyjskiego (1918–1920)* [w:] *Kościół i społeczności. Rewolucje – demokracje – totalitaryzmy*, J. Walkusz (red.), Lublin 1993, s. 125–140.

Wspomnienie o Józefa Zawadzkiego spisane dla Antoniego Marylskiego, mps, AMCz, teczka 69 – Wspomnienia o M. Elżbiecie Czackiej, t. U–Z.

Wspomnienia ks. Jana Zieji, mps, AMCz, teczka 69 – Wspomnienia o M. Elżbiecie Czackiej, t. U–Z.

Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970, o. J.R. Bar (red.), cz. 1 – *Zgromadzenia męskie i żeńskie oraz klasztory klauzurowe*, Warszawa 1978.

Zwyczaje Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, Warszawa 1964.

Studia Religiologica 47 (3) 2014, s. 197–210
doi:10.4467/20844077SR.14.014.2908
www.ejournals.eu/Studia-Religiologica

Australijskie ceremonie ognia – *Gadjari* i *Buluwandi* u Warlpiri

Andrzej Szyjewski
Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Australian Fire Ceremonies – *Gadjari* and *Buluwandi* among the Warlpiri

Abstract

This article examines the symbolism of fire in the *Gadjari* higher initiation ceremonies and Jardiwanpa ceremonies among the Warlpiri. Fire is used in these ceremonies in three forms: high flame torches called *witi/wanbanbirri*, *wandabi* projectiles made out of bark, and *djindjimirimba* sticks. The analysis of the myths connected to fire reveals that the Warlpiri associate it with the motif of cosmic catastrophe in which their ancestors, manipulating high, sacred paraphernalia, cut through the Milky Way. The result of the separation of the stars is a huge bush fire. According to the myth, the sight of a flame falling from the sky forced the ancestors to conduct initiation ceremonies. The patron of these ceremonies is associated with the Coalsack Dark Nebula in the Milky Way, and the *wanigi* paraphernalia used with the Southern Cross. Fire is of ambivalent significance for the Warlpiri – on the one hand it brings death and destruction, and on the other it provides cleansing and brings to life that which is dead.

Key words: Australian Aborigines, fire ceremony, myth, ritual, Milky Way, fire symbolism, Rainbow Serpent, initiation, Warlpiri
Słowa kluczowe: Aborygeni australijscy, ceremonia ognia, mit, rytuał, Droga Mleczna, symbolika ognia, Tęczowy Wąż, inicjacja, Warlpiri

Znaczenie *Gadjari*

Gadjari (katjiri – dosłownie „[dojrzała] Kobieta", względnie „Starucha", ale także *ngatikatjara* – „Matka z Ciotką") jest odgrywaną dorocznie niezależną ścieżką wtajemniczenia, organizowaną przez połowę[1] złożoną z podsekcji *Jupurrula-Jakamar-*

[1] Tekst ten stanowi kontynuację artykułu: *Australijskie ceremonie ognia. Ogień w religii Warlpiri* zamieszczonego w: „Studia Religiologica" 2014, z. 47, nr 1, s. 29–42, gdzie wyjaśnione są podstawowe

ra-Jangala-Jampijinpa. Kończy się subincyzją, choć także niesubincyzowani mogą uczestniczyć w obrzędach w roli „młodszych adeptów" *malbagara/malbanba*. Pod koniec cyklu zostaną subincyzowani, a do następnej ceremonii przystąpią już w roli starszych adeptów. Chociaż główny motyw mityczny *Gadjari* powinien dotyczyć wędrówki Dwóch Kobiet (*Ganda*), u Warlpiri ceremonia jest połączona z mitologią Inicjowanych Mężczyzn (Mamandabari oznacza dosłownie: „połączeni więzią współzależności inicjowani mężczyźni") w zespół zwany często *maliara* (dosłownie: „adept inicjacji", odpowiednik określenia *urliara* u Aranda). Podobieństwo *Gadjari* do obrzędów *Kunapipi* z Ziemi Arnhema jest tak rozległe, że w istocie stanowią ten sam zespół działań w odniesieniu do głównych symboli rytualnych. Scenariusze działań różnią się dopiero obrzędami pobocznymi.

Centrum symboliczne kompleksu rytualnego *Gadjari* stanowi układ dwóch warkotek różnej wielkości, symbolizujących starszą i młodszą siostrę Ganda i zwanych *mandagi* oraz *djabanba*. Odgłosy warkotek są objaśniane niewtajemniczonym jako dźwięki wydawane przez kobiety, gdy tańcząc na jednej nodze, uderzają się po tłustych pośladkach. Po wstępnym okresie odosobnienia i kręcenia warkotkami ich tajemnica zostaje objawiona adeptom jednocześnie z ucieleśnieniem bezpośredniego kontaktu z Siostrami, czyli momentu, gdy adepci z zawiązanymi oczami muszą najpierw wsadzić palec do jamy wypełnionej krwią z naciętych ramion inicjowanych, potem go oblizać i wreszcie ugryźć koniec ostrza oszczepu. Krew jest przez hierofantów nazywana moczem Sióstr, a ostrze ich łechtaczką. Oznacza to włączenie do wspólnoty wtajemniczonych, a ukłucie oszczepem w język przypomina o nakazie zachowania absolutnego milczenia na temat tego, w czym uczestniczą.

Zakończeniem kompleksu wtajemniczenia jest symboliczne odrodzenie adeptów z łona Dwóch Sióstr. Zgodnie z przekonaniami niewtajemniczonych zostają oni połknięci przez *Gadjari*, które potem nimi wymiotują. Na środku gruntu ceremonialnego, najlepiej w pobliżu drzewa o rozłożystej koronie, zostaje wykopany owalny dół o wymiarach 3,6 m × 1,8 m × 75 cm zwany *ngangguru* (*nangkuru*), który będzie odgrywał rolę „łona *Gadjari*". Obramowują go dwa wały ziemne, zwane *maliara*, w które wetknięte są gałązki „krzaka Emu" (*Eremophila*). Mają one symbolizować zarówno samych adeptów, jak i parę Mamandabari. Do Mamandabari odnoszą się też dwa obrzędowe słupy *gumagu* (*kumaku*, w *Kunapipi* odpowiadają im słupy *yermalinji*) o długości około 4 m, ozdobione biało-czerwonymi pasami puchu. Jeden z nich ozdobiony jest symbolami pnącza hoi (*ngalyipi*), drugi węża *Yarripiri* (ewentualnie innej formy Tęczowego Węża, *Wana*, ściślej związanej z wodą). Słupy wbija się w ziemię po obu stronach *ngangguru*, a u ich podnóży gromadzi się stos posmarowanych ochrą metrowej długości patyków, które będą pochodniami (*djindjimirimba*) rzucanymi nad głowami adeptów.

Młodsi adepci wchodzą do *ngangguru* i siadają z pochylonymi głowami. Hierofanci dzielą się na dwie grupy, tak by przy każdym słupie znaleźli się przedstawiciele

terminy. Połowy Warlpiri nie mają nazw własnych, tworzą je cztery podsekcje, odpowiednio: *Jupurrula-Jakamarra-Jangala-Jampijinpa*, oraz *Japaljarri-Jungarrayi-Japanangka-Japangardi*. We wszelkich dzialaniach obrzędowych jedna taka połowa określana jest jako właściciele ceremonii (*kir(d)a*), druga – jako wykonawcy (*kulungulu*).

dwóch podsekcji – właścicieli i wykonawców. W wersji podanej przez Mervyna Meggitta zaczynają potrząsać silnie słupami, tak by ozdoby zaczęły się od nich odrywać i wpadać do dołu. W wersji Wilda został opisany jeden słup, który zostaje wyrwany z ziemi przez hierofantów, przeniesiony nad *ngangguru* i trzymany poziomo nad głowami siedzących[2].

> Na końcu mistrzowie ceremonii dają dyskretny znak wykonawcom *gurungulu*, by zapalili *djindjimirinba* i rozdali pozostałym. Obie grupy *gurungulu* cofają się kilka kroków i zaczynają ciskać w siebie nawzajem płonące lub tlące się pochodnie, zarazem odrzucając te, które spadły na nich do dołu, nad którym stoją. Mężczyźni z połowy *gira* [właścicieli *kirda* – A.S.] śpiewają odpowiednie pieśni cyklu *Mamandabari*. Wymiana ognia trwa kilka minut, póki wszystkie pochodnie nie zgasną lub się nie roztrzaskają. Powietrze jaśnieje od płonących węgli, lecących w różnych kierunkach po zderzeniach pochodni; spadają na *gira*, na *gurungulu*, a przede wszystkim na adeptów. W istocie uczestnicy tak rzucają część pochodni, by spadły one na chłopców, których nie są w stanie zasłonić liście *Eremophili*. Żaden z nich nie może nawet pisnąć w czasie tej, kluczowej dla ceremonii, próby ognia. Bez oparzeń nie mogą zostać *nganaguruguru*, „zjadaczami wiedzy", dążącymi do fazy prawdziwych *maliara*, którzy mogą się pochwalić całą ich kolekcją[3].

Według wersji Wilda adepci następnie „rodzą się", wypełzając z „łona *Gadjari*", po czym pełzną wzdłuż słupa, tak by ocierać się o niego piersiami i brzuchami, analogicznie do adeptów *Kurdiji*, którzy ocierali się o *wanigi*. Zdaniem Meggitta hierofanci pozwalają w tym momencie adeptom spojrzeć w górę, gdzie przez chwilę widzą kołyszące się słupy w migotliwym świetle ognisk, po czym zostają wypędzeni z dołu krzykami i biciem, oraz poganiani wirującymi warkotkami. Pytani przez niego Warlpiri w żaden sposób nie odnosili dołu *ngangguru* do kobiecego łona ani nie mówili o „narodzinach".

Wild zwraca uwagę, że bardzo poważnie traktowana próba ogniowa jest poprzedzona działaniami starszych adeptów występujących w roli klaunów obrzędowych, którzy:

> [...] zbierają się po obu stronach jamy w pobliżu ognisk i „tańczą jak kobiety", wydają kobiece okrzyki i chwytając pochodnie, machają nimi w powietrzu i uderzają o ziemię, rozrzucając iskry. Potem unoszą pochodnie nad głowami, schodzą do dołu i przez chwilę tańczą w ten sam sposób w jego wnętrzu[4].

Meggitt także stwierdził istnienie żartobliwej formy próby u północnych Warlpiri, która ograniczała się jednak tylko do rzucania znienacka pochodni, w czasie kiedy grupy wykonawców przygotowywały pieśni *djamala*. Wówczas kakofonii dźwięków towarzyszył też chaos wywołany ogniem i śmiechy tych spośród uczestników ceremonii, którzy ulegli poparzeniu[5]. Inne zadanie klaunów polega na wspięciu się na

---

[2] S.A. Wild, *Men as Women: Female Dance Symbolism in Walbiri Men's Rituals*, „Dance Research Journal", 1977, vol. 10, nr 1, s. 16.

[3] M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 2, „Oceania" 1966, vol. 36, nr 4, s. 311.

[4] S.A. Wild, *op.cit.*, s. 20.

[5] M. Meggitt, *Gadjari*..., pt. 2, s. 304.

drzewo stojące nad dołem *nganggguru* i naśladowanie zachowań oposów (tak zwany taniec oposa), łącznie z oddawaniem moczu na znajdujących się w dole adeptów.

Podążając za opisem Wilda, można uznać klaunów obrzędowych za reprezentantów nieobecnej w tajemnym rytuale strony kobiecej, niezbędnej do zajścia wymiany. Taniec oposa związany jest jednak z inną symboliką, w której szczególną rolę odgrywa wspięcie się na drzewo (przyjrzymy się jej później).

Mitologia *Gadjari*

Zrozumienie symboliki *Gadjari* wymaga odwołania się do mitów. Te jednak oferują odmienne interpretacje w zależności od tego, czy mamy do czynienia z wesją egzoteryczną, czy tajemną. Niewtajemniczeni wierzą, że *Gadjari* to dwie tłuste kobiety, które w porze suchej kryją się w ziemnej jamie, a w czasie pory deszczowej wędrują po okolicy, szukając młodych chłopców, których połykają. Jedynie inicjowani w *Gadjari* mężczyźni potrafią nakłonić je do zwymiotowania ofiar[6]. Zgodnie z bardziej rozbudowaną wersją mitu w potwory zmieniły się żony dwóch braci-drzew Mulga (Akacji) Walangari, kiedy ci zostawili je, by opiekowały się niedawno obrzezanymi chłopcami. Kobiety połknęły chłopców i schowały się w jaskini, gdzie zwymiotowały resztki, zostawiając je na następny posiłek. Mężczyźni wytropili je dzięki rojącym się przy wejściu do jaskini stadom much. Podkradli się do śpiących kanibalek, spętali je łatwopalnym pnączem *maribi* i rozpalili wielkie ognisko, w którym spłonęły kobiety i ciała ich synów. Pozbawieni żon i dzieci Walangari nie wiedzieli, w jaki sposób można zachować ciągłość rodową. Na szczęście jednemu z nich przyśniła się ceremonia rezurekcyjna. Rozpalili więc ognisko złożone z resztek bumerangów i ich własnej broni, sporządzonych wcześniej warkotek oraz gniazd papużek, skropili całość krwią z ramienia i podpalili. Kiedy w niebo uniosły się chmury czarnego dymu, młodszy brat wezwał duchy dzieci specjalnym okrzykiem, który powtarzał tak długo, aż wszystkie powróciły do życia. Razem z nimi przybyły także setki innych duchów-zarodków dzieci, dzięki czemu Warlpiri stali się licznym plemieniem[7].

W przypadku tej, raczej egzoterycznej, wersji mitu *Gadjari*, ogień pojawia się najpierw jako narzędzie destrukcji potwornych sióstr i szczątków ich ofiar. Nietrudno zauważyć, że mit wyraźnie manifestuje wrogość sfery męskiej i żeńskiej, której kwintesencją staje się spalenie kobiet. Jeśli przyjmiemy, że aktywujące się w czasie pory deszczowej *Gadjari* stają się reprezentacją wody, to w perspektywie wyjściowego dla wszystkich ceremonii ognia mitu Jarapiri staje się jasne, że ich żarłoczność może zostać opanowana dzięki ogniowi. Interpretację tę wspiera jedna z wersji tego mitu, w której mężczyźni Walangari znajdują w jaskini wyłącznie zwłoki swych synów, a potem wygania ich z niej właśnie wąż Yaribiri[8].

---

[6] *Ibidem*, s. 294.

[7] *Ibidem*, s. 294–300.

[8] *Ibidem*, s. 299, przyp. 110.

Drugi ogień w tej interpretacji będzie specyficznym sposobem uniknięcia ścisłego związku reprodukcji ze sferą kobiecą. Pokazuje, że tajemnie ufundowana moc sakralna mężczyzn jest ekwiwalentem życiodajnej mocy kobiet. Uwagę zwraca opozycja między gromadzącymi się wokół trupów (czarnymi) chmarami much a czarnym dymem z życiodajnego ogniska przywołującym duchy-zarodki. Czy jednak istnieje jakieś przełożenie obu ognisk na obrzędowe użycie ognia w ceremonii *Gadjari*? Jednym ze słabych śladów wydaje się kwestia wartości symbolicznej jaskini. Jak podaje Meggitt: „niektórzy mężczyźni twierdzą, że jaskinia to w istocie dół *ngangguru*, który wykopali Mamandabari, przechodząc przez Yinabaga”[9].

Zgodnie z rekonstrukcją mitu Mamandabari dokonaną przez Meggitta, stwórczy przodkowie Mamandabari tworzyli terytorium Walbiri, ustanawiając zarazem dla jego mieszkańców ceremonie inicjacyjne, choć nic nie wskazuje na to, by sami je wynaleźli (przypisuje się to raczej innej parze Inicjowanych Mężczyzn zwanych Ngarga). Wyjątkiem jest *Gadjari*. Tę ceremonię Mamandabari mieli stworzyć w miejscowości *Djindjimirimba* („Miejsce Pochodni”). Zerwali dwa świeże pędy akacji, a następnie wycięli z nich warkotki Starszej i Młodszej Siostry oraz małe kije-kopaczki (*giari* – mniejsze od kobiecych kopaczek). Potem wykopali dół *ngangguru* i, zależnie od wersji, albo sporządzili osobno parę obrzędowych słupów *gumagu*, albo ich *giari*, wbite w ziemię, zmieniły się w *gumagu*. Zmieszali krew, która spływała im z nacięć na przedramionach, z czerwoną ziemią z gniazda termitów (nie dysponowali bowiem ochrą). Tą pastą ozdobili się wzajemnie i posmarowali słupy *gumagu* oraz warkotki i przygotowane patyki-pochodnie *djindjimirimba*. W konsekwencji wszystkie te elementy przesiąknięte są mocą sprawczą i istotową Mamandabari. Wreszcie stanęli po dwóch stronach *ngangguru* i zaczęli ciskać w siebie płonącymi gałązkami, uskakując przy tym i kołysząc się, a także kolejno trzęśli słupami *gumagu* i kręcili warkotkami. Ich gwałtowne ruchy spowodowały, że materiał zdobiący ich ciała i parafernalia oderwał się i wpadł do *ngangguru*, zmieniając się w duchy-zarodki *guruwari*. Na koniec Mamandabari zeszli do jamy i dokonali na sobie nawzajem subincyzji[10], aż wreszcie – wyczerpani tymi działaniami i upływem krwi – zasnęli[11].

Rano następnego dnia Mamandabari wprowadzili do swych ciał słupy *gumagu* i kopaczki *giari*, wpychając je w oparzeliny tak, że stały się częścią ich szkieletów. Dzięki temu mogli je łatwiej nieść i wyciągać z siebie w kolejnych miejscach, gdzie powtarzali *Gadjari*. Wreszcie w miejscowości Nyugulgu wykopali dół w pobliżu wielkiego pnia drzewa *landi*, z którego skorzystali, by ukształtować kolejne parafernalia. Od tego momentu *gumagu*, *giari* i warkotki wykonuje się z drewna na wzór kości Mamandabari.

Ezoteryczny mit nie oferuje nam wyjaśnienia konieczności użycia ognia i charakterystycznych parafernaliów. Właśnie z tego powodu Meggitt był skłonny sądzić, że obrzęd *Gadjari* został zaimportowany i następnie mechanicznie połączony z mitem

[9] *Ibidem*, s. 298, przyp. 109.

[10] Dlatego musi być ich dwóch. Problem ten powróci przy analizie *Engwury* u Aranda.

[11] M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 1, „Oceania” 1966, vol. 36, nr 3, s. 180–181.

Mamandabari[12]. Dokładnie z taką samą sytuacją mamy jednak do czynienia w obrzędzie *Kunapipi*, którego podstawą jest mit sióstr Wawilak. Nie ma w nim wzmianki o ognistym deszczu zrzucanym na głowy adeptów[13]. Wydaje się, że mity mogą być związane z tego typu obrzędami dwojako: albo jako bezpośredni, drobiazgowy instruktaż użycia odpowiednich symboli rytualnych, albo jako źródło ogólnych idei, niekoniecznie w pełni zgodnych z syntagmą obrzędu. W przypadku *Engwury* u Aranda mitem instruktażowym jest opowieść o wędrówce przodków Achilpa, zręby ideowe działań obrzędowych zakreśla zaś mit wspinającego się do nieba Numbakulli. Dla *Gadjari* role te odgrywają odpowiednio mit wędrówki Mamandabari i mit Jarapiri[14] w pełni ukształtowane na południu terytorium Warlpiri. Z tego powodu istotny staje się jeden z kolejnych epizodów wędrówki Mamandabari.

> Odpoczywając w miejscowości *Guanbara*, usłyszeli dziwny hałas. Początkowo myśleli, że ktoś próbuje r o z p a l i ć o g i e ń, używając *gunggala*, czyli ś w i d r a o g n i o w e g o [podkr. – A.S.] i bezskutecznie szukali obcego na poboczu szlaku. Ale szukając, odkryli, że dźwięki te wydaje niezwykle długi i jaskrawo ubarwiony pyton dywanowy *Yaribiri*. Choć byli bardzo głodni, wąż był zbyt duży, by go atakować, zatem rozczarowani mężczyźni przenieśli się do następnej pieczary, w której zaśpiewali o wężu i jego wielobarwnym grzbiecie: *Guangmana nyanggainya guanba nyanggainga* / Świder ogniowy widzieliśmy, Guanbara widzieliśmy[15].

Z pozoru jest to opis nieistotnego spotkania z wężem, który jest za duży, by go zjeść. Ważniejsze jest jednak otwarte zrównanie Yaribiri[16], który jest dla Warlpiri Tęczowym Wężem („wielobarwny grzbiet”!) – sprawcą opadów w mitologii *Kunapipi*, z ogniotwórczym świdrem ogniowym. Taką rolę przypisują mu założyciele ceremonii ognia. Obecność Yaribiri/Jarapiri w micie Mamandabari wskazuje na konieczność odnoszenia *Gadjari* do jego kompleksu mityczno-rytualnego, aczkolwiek bliżej nie precyzuje zależności między nimi. Łącznikiem symbolicznym ewidentnie jest ogień.

Przebieg mitu Mamandabari służy przede wszystkim do zaakcentowania ekwiwalencji przodków, warkotek, słupów obrzędowych oraz pochodni *djindjimirimba*. Znakiem zasadniczej tożsamości tych elementów jest czerwona substancja z krwi Mamandabari i czerwonej ziemi z gniazda termitów, która następnie zostaje w micie zrównana z krwią z rany po subincyzji. Fakt posmarowania wszystkich parafernaliów pastą z krwi i ziemi tworzy ich istotową jedność z Mamandabari. Zgodnie ze światopoglądem Warlpiri (i w zasadzie wszystkich Aborygenów), aktywność przodków Czasu Snu jest generowana przez moc sprawczą *guruwari* (dosłownie „odcisk”, „ślad” [przodka])[17], za którą kryje się zarówno płodność, przedstawiana w postaci

---

[12] Zob. A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia...*, s. 31.

[13] Berndt kilkakrotnie wspomina, że częścią *Kunapipi* jest obrzucanie adeptów płonącymi głowniami (*djamala mareiin*), nie komentuje tego jednak, ani nie podaje mitów, które by usprawiedliwiły obecność ognia. Zob. R.M. Berndt, *Kunapipi. A study of an Australian Aboriginal cult*, Melbourne 1951, s. 46, 124, 179, 196.

[14] Zob. A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia…*, s. 32–33.

[15] M. Meggitt, *Gadjari...*, pt. 1, s. 192.

[16] W tym przypadku jest to pyton dywanowy [*Morelia spinota*] .

[17] N. Munn, *Walbiri Iconography. Graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society*, Ithaca 1973, s. 28–29.

duchów-zarodków, jak i tożsamość klanowa i sekcyjna (w aborygeńskim angielskim nazywa się ją *skin* – „skórą"), a także takie przekształcanie krajobrazu, by go uczynić zdatnym do funkcjonowania człowieka (przede wszystkim przez wprowadzenie źródeł wody). *Guruwari* to magiczny łącznik, dzięki któremu drewniane parafernalia, kości Mamandabari i języki sióstr Gadjari stają się przedmiotami rytualnymi. Zgodnie z mitem połączenie jednego z drugim umożliwiają oparzenia, których doznali Mamandabari. Warto tu przypomnieć węża Jarapiri, w wyjściowym micie przypalanego pochodniami tak długo, aż zrzucił skórę, która przekształciła się w skąpą roślinność i młode węże z obszarów pustynnych. Ognisty deszcz jest z tej perspektywy wzmocnieniem rozchodzenia się *guruwari* rozrzucanej wokół przez potrząsanie parafernaliami. Symbolika ziemi z kopca termitów oraz krwi jako nośnika *guruwari* może natomiast być wyjaśniona jedynie w kontekście kompleksu mitycznego sióstr Wawilak z Ziemi Arnhema[18].

W micie Mamandabari znajdujemy jeszcze jeden ślad, który wiąże się z ceremonią obrzezania, a przez nią z całym rozpatrywanym kompleksem symbolicznym: ogień ≡ rana inicjacyjna. Para przodków dostrzega wznoszące się w oddali kłęby czarnego dymu wywołane pożarem buszu. Spowodowali go ludzie Snu Ognia, którzy chcieli zapolować na kangury. Ogień jednak wyrwał się spod kontroli. W jednej z wersji stało się tak dlatego, że rozpalającym był mężczyzna niedawno obrzezany. W rezultacie Mamandabari musieli szybko zgasić rozprzestrzeniające się płomienie, użyli do tego własnego moczu[19]. O ile w epizodzie dotyczącym kanibalek ogień był środkiem wybawienia, o tyle teraz stał się źródłem zagrożenia. W obu przypadkach bohaterami opowieści są chłopcy zaraz po ceremonii *Kardiji*. Problem leży zapewne w krwi płynącej z niezagojonych ran, które z jednej strony przywabiają potwora inicjacyjnego, z drugiej zaś – wywołują pożar w swoistej inwersji sytuacji sióstr Wawilak z Ziemi Arnhema (ich krew menstruacyjna/poporodowa przywabiła Tęczowego Węża Yurlunggura i wody potopu).

Można wskazać na jeszcze jedną ognistą ekwiwalencję. W tym celu musimy się odwołać do tradycji zachodnich sąsiadów Warlpiri – Walmadjeri i Gugadja[20], którzy przekształcili kompleks ludożerczych kobiet, tak by przechwycił on motywy znane z wcześniejszych rozważań i stopił je w całość. Grupa kobiet Ganabuda wędrowała w pobliżu White Lake, prowadząc nowicjusza przed obrzezaniem, któremu organizowały ceremonię wstępną *bandimi*. Miały z sobą sakralne parafernalia – podłużne deski zwane *darugu*. Kiedy wbiły je w ziemię, z ich szczytów wydostał się ogień, który spustoszył okolicę i spalił wiele z nich. Uratowały się tylko te, które schowały się w jamie wygrzebanej w ziemi. Kiedy wyszły na powierzchnię, mężczyzna-

[18] Zob. A. Szyjewski, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014, s. 151–175, rozdz. 5: *Pochłonięte siostry*, s. 151–176; *idem, Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matrioszki*, „Studia Religiologica" 2012, z. 45, nr 2, s. 117–124 . W wersji „egzoterycznej" w miejsce ziemi z termitiery pojawiają się gniazda papużek [zob. wyżej, s. 3).

[19] M. Meggitt, *Gadjari...*, pt. 1, s. 183; S.A. Wild, *op.cit.*, s. 16.

[20] R.M. Berndt, *Traditional morality as expressed through the medium of an Australian Aboriginal Religion* [w:] *Australian Aboriginal Anthropology*, R.M. Berndt [ed.], Nedlands 1970, s. 224–232; *idem*, *The Walmadjeri and Gugadja* [w:] *Hunters and Gatherers Today: A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, M.G. Bicchieri (ed.), New York 1972, s. 177–216.

-jaszczurka Gadadjilga chciał je posiąść. Ponieważ użył magii miłosnej na *jumari* (kobiecie, z którą członek jego sekcji nie powinien się wiązać), pozostałe Ganabuda zabiły go, przebijając mu jądra zaostrzonymi kijami-kopaczkami (*gana*) i odcinając penis. Odcięty narząd zaczął jednak żyć własnym życiem i towarzyszył im w wędrówkach. Kobiety usprawiedliwiały zabójstwo tym, że Gadadjilga był stary i siwy i że nie pasował do młodych partnerek. W czasie dalszej wędrówki kobiety podzieliły się na dwie grupy: starsze szły powoli, gdyż musiały dźwigać i rzeźbić nowe *darugu*, młodsze zaś, zwane Mungamunga, szły przodem, polując i żywiąc starsze kobiety, które w zamian wtajemniczały je w obrzędy. Ostatecznie obie grupy rozeszły się i straciły z sobą kontakt. Aby go odzyskać, zorganizowano w Jandeia specjalny obrzęd z użyciem pochodni zwanych *widi* (*witi/wedi*).

Ganabuda wyruszyły w dalszą drogę zjednoczone. Polowały w ten sposób, że ciskały w zwierzynę deseczkami *darugu*, wykorzystując tym samym ich tajemną moc. W nocy mężczyzna o imieniu Djalaburu, któremu nie podobało się, że kobiety dysponują tajemnymi parafernaliami i kręcą warkotkami, ukradł im moc *maia* przechowywaną przez kobiety pod pachami. Odtąd nie mogą one posługiwać się *darugu*. Rolę tę przejęli mężczyźni. Mit ma więc swój dalszy ciąg, ale jego bohaterami są mężczyźni. Łatwo można się domyślić, że do tego momentu zawiera on treść odwróconą względem rytualnej rzeczywistości[21], gdyż obrzędy inicjacyjne wykonują mężczyźni podzieleni na starszych hierofantów i młodszych myśliwych. Ich działania przypominają te, które występują w grupie Achilpa u Aranda.

U Walmadjeri z pogranicza Kimberley i pustyni istnieje tradycja przodków *dingari*, którzy dosiedli świętego przedmiotu *darugu* (zasadniczo jest to odpowiednik *pirmal*) i odlecieli do nieba[22]. Co więcej, *darugu* zostaje im skradzione przez mężczyznę-Kolczatkę Djilgamada i muszą go tropić, przyświecając sobie *darugu* jak pochodniami. Działania przodków, w wyniku których święte parafernalia stają się pochodniami typu *widi*, a zarazem zostają skojarzone ze sferą niebieską, stanowią kolejne potwierdzenie wyprowadzanych w poprzednim tekście[23] wniosków dotyczących natury i znaczenia *widi* dla Warlpiri. Podobieństwo złamania *darugu* w wyniku kradzieży do złamania słupa *kauaua* u Aranda pozwoli na zrozumienie roli takich słupów w dalszych analizach australijskiej symboliki ognia.

[21] Henri Petri uważa, że chaotyczna rzeczywistość mitów *dingari*, do których należy ta opowieść, kojarzona jest przez Walmadjeri z ciemnością, a następna faza (*bugari*), pod kontrolą męskich herosów Wadi Gudjara jest przepełniona światłem, gdyż Wadi Gudjara odpychają niebo od ziemi swoimi *darugu*. H. Petri, *Anthropological research in the Kimberley area of Western Australia*, nadbitka referatu, za: R.M. & C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, Sydney 1977, s. 266. Tym samym podział: *dingari-gurangara/bugari-gara* odpowiada rozróżnieniu starszego i młodszego Alcheringa u Aranda.

[22] R.M. Berndt, *Traditional morality* ..., s. 226.

[23] Zob. A. Szyjewski, *Australisjkie ceremonie ognia*..., s. 29–42

Buluwandi

Wśród obrzędów ognia *sensu stricto* najpopularniejsza jest *Jardiwanpa*, która została kilkakrotnie sfilmowana[24]. Obecnie stanowi rodzaj wizytówki Warlpiri, „ikoniczny wyznacznik ich prawdziwej kultury"[25] i zasadniczo wyparła inne formy ceremonii ognia. *Buluwandi* (*Puluwanti*), jej odpowiedniczka u drugiej połowy Warlpiri, doczekała się nie tylko filmu i opisu, lecz także sporu interpretacyjnego. Spróbujemy przyjrzeć się użyciu ognia w jej obrębie.

Obrzędy *Buluwandi* trwają około czterech tygodni, podczas których odbywają się tańce, z tym że kulminacja obrzędów następuje w czasie dwóch ostatnich nocy. Zgodnie z opisem Petersona mężczyźni i kobiety tańczą odwróceni do siebie twarzami, przedzieleni wbitym w południową cześć gruntu tanecznego słupem. Peterson podkreśla, że czterometrowy słup niesie z sobą symbolikę ofidyczną: ma wymalowane czerwienią wizerunki węża Banangula, stanowiącego północny odpowiednik Jarapiri[26]. Kobiety stoją w jednym rzędzie na południu pola, mężczyźni zaś tworzą półkole z wierzchołkiem na słupie. Mężczyźni tańczą z bumerangami, by przedostatniej nocy zamienić je na kije-kopaczki. Ustawieni są w ten sposób, że bliżej kobiet stoją wykonawcy, a za ich plecami właściciele ceremonii. Tańcząc, jedna połowa porusza się po półkolu zgodnie z ruchem wskazówek zegara, a druga w odwrotnym kierunku[27].

Przedostatniej nocy po obu stronach gruntu tanecznego buduje się szałas męski i żeński (*minjirmurru*), po czym rozpala się przed nimi ogień. Potem mężczyźni wykonawcy konstruują pochodnie, zwane *wanbanbirri*, odpowiadające *witi* południowych Warlpiri. Następnie owa grupa mężczyzn, podskakując, podchodzi do kobiecego szałasu i rzuca w stronę kobiet i dzieci płonące kawałki kory zwane *wandabi* lub *wadamirri*. (Peterson zauważa, że ma to charakter żartobliwy i pozorowany oraz że nikt nie zostaje wówczas poparzony). O zachodzie słońca wbijają w ziemię pochodnie. Ustawiają je w dwóch rzędach po dwanaście w każdym, zostawiając przy tym sześciometrowe przejście na całej szerokości gruntu tanecznego mieszczącego się między męskim i żeńskim szałasem. Następnie rozpala się trzy ognie – dwa małe przy męskim szałasie dla obu sekcji właścicieli ceremonii i jeden główny przy słupie. Każdy z gospodarzy kolejno podchodził do centralnego ogniska:

> Przy ogniu klękał, zbliżał wiązkę gałązek (*maribi*) do ognia. Potem chował ją za plecami i cofając się, wsadzał do ognia tak, by dwie trzecie wiązki się zapaliło. Wykonawca z podsekcji

[24] R. Sandall, *A Walbiri Fire Ceremony, Ngatjakula* [film], Canberra 1977; N. Lander, *Jardiwarnpa – a Walpiri fire ceremony* [film], Canberra 1993.

[25] G. Curran, *Contemporary ritual practice in an Aboriginal settlement. The Warlpiri Kurdiji ceremony*, Canberra 2010 [nieopublikowana praca doktorska], s. 46.

[26] N. Peterson, *Buluwandi. A Central Australian ceremony for the resolution of conflict* [w:] *Australian Aboriginal Anthropology. Modern studies in the social anthropology of the Australian Aborigines*, R.M. Berndt [ed.], Nedlands 1970, s. 203.

[27] Warto to odnieść do obserwacji Spencera i Gillena dotyczących podobnego działania nosicieli słupów/pochodni *Arachitta* w czasie ceremonii obrzezania (*Lartna*) u Aranda: „Być może ma to jakiś związek z podziałem plemienia na dwie połowy, ale nie wskazywało to na rzeczywisty skład obu grup, gdyż nie podzieliły się według przynależności do połów". B. Spencer, F.J. Gillen, *The Arunta. A study of a Stone Age People*, London 1927, s. 199–200.

> *djangala* lub *djagamara* stał z tyłu, pilnując, by tancerz nie zabrał jej z płomienia, zanim się nie rozpali. Niektórzy strofowali tancerza, który ze strachu nie podchodził wystarczająco blisko ognia. Wyciągając wiązkę z ognia, tancerz potrzasał nią energicznie nad głową, tak że sypał się z niej deszcz iskier i płonących gałązek; *djambadjima i djuburula* [podsekcje wykonawców – przyp. A.S.] gasili iskry zielonymi liśćmi. Potem z powrotem wsadzano wiązkę do ognia i cały proces się powtarzał. Po drugim podpaleniu tancerz wstawał, dostawał kij-kopaczkę, którą przeskakiwał lub przekraczał, trzymając oburącz, stojąc naprzeciw kobiet uczestniczących w ceremonii[28].

Kiedy tancerz odchodził na bok, a potem udawał się do swojego ogniska przed męskim szałasem, wykonawcy naigrawali się z niego, mówiąc, że słabo tańczy. Po zakończeniu indywidualnej prezentacji tancerze razem podchodzili do pochodni *wanbanbiri*. Wykonawcy wyciągali je z ziemi i podpalali, po czym potrząsali nimi tak, by na głowy zebranych sypał się deszcz iskier z płonących liści, gaszonych następnie przez kobiety i starszyznę wykonawców. Dopalenie się pochodni kończyło ceremonię. Następnego dnia właściciele przekazywali grunt rytualny wykonawcom.

Zgodnie z przekonaniem Warlpiri ceremonie ognia służyły do rozwiązywania problemów społecznych i narastających konfliktów wewnętrznych. Pozorowana walka i ognisty deszcz miały oczyścić atmosferę i przywrócić równowagę. Oznacza to, że odczytanie znaczeń działań obrzędowych musi się opierać na wyznaczanych syntagmą opozycjach. Podstawową tworzy relacja męskie/żeńskie, oparta na osi przestrzennej północ (męski szałas + pozycja tancerzy) – południe (żeński szałas + pozycja publiczności). Pochodnie *wanbanbirri* są narzędziami ataku, a w każdym razie niosą zagrożenie – ogień spadający z nieba na głowy publiczności. Ich zapowiedź stanowią kawałki kory *wandabi*, którymi obrzuca się kobiety. Odpowiedzią jest śmiech i krzyki, co wskazuje na pozorowany charakter ataku. Opozycję rozwadnia też użycie żeńskiego kija-kopaczki przez tancerzy w poprzedniej fazie ceremonii, jak i poprzedzenie deszczu płonących liści z *wanbanbirri* – zrzuceniem takich samych liści z małych wiązek *maribi* na tancerzy. W rezultacie ogień pojawia się trzykrotnie: jako *wandabi*, *maribi* i *wanbanbirri*. Jest skierowany kolejno przeciw kobietom, tancerzom i wszystkim zgromadzonym, w sytuacji gdy ciskający ogień nabierają cech żeńskich (kij-kopaczka).

Zdaniem Petersona znacznie ważniejsze od relacji płciowej jest w *Buluwandi* odniesienie właściciele/wykonawcy, przy czym każda z połów rozpada się na dwie patrylinearne linie podsekcji wyznaczanych przez układ ojcowie–synowie. Nie wchodząc głębiej w interpretację[29], warto zauważyć, że wykonawcy zajmują raczej pozycję mediatorów. Mimo rytualnych ataków słownych na właścicieli w istocie pilnują, by oni sami siebie nie poparzyli. Tym samym *Buluwandi* nie jest symbolicznym odegraniem konfliktu w celu facylitacji napięć społecznych. Jego rola oczyszczająca ujawnia się w użytej symbolice.

---

[28] N. Peterson, *op.cit.*, s. 208.

[29] Krytyczną analizę jego tekstu przeprowadza John Morton. J. Morton, *Splitting the Atom of Kinship: Towards an understanding of the symbolic economy of the Warlpiri fire ceremony* [w:] *Ethnography and the production of anthropological knowledge. Essays in honour of Nicolas Peterson*, Y. Musharbash, M. Barber (eds.), Canberra 2011, s. 17–38. Analiza zostanie rozważona później ze względu na bardziej uniwersalny charakter jego wniosków.

Ognisty deszcz i Droga Mleczna

W dotychczas analizowanych obrzędach Warlpiri dominują dwie postacie ognia. Pierwszą określiliśmy jako „ognisty deszcz". Jest to manipulowanie ogniem, które prowadzi do spadania z góry na głowy uczestników płonących liści, kawałków kory czy szczątków pochodni. Druga postać ognia ściśle się wiąże ze specyfiką pochodni *witi/wanbanbiri*. Są to wysokie i łatwopalne konstrukcje przywiązywane do nóg tancerzy, którymi można walczyć i którymi manewruje się w celu stworzenia pewnego rodzaju przejścia. Niezależnie od cząstkowych sensów, w jakie wyposażają je rytuały i ich mityczne odpowiedniki, możliwe jest znalezienie wspólnego znaczenia, które pozwala przeniknąć meandry symboliki.

Fundacyjny mit Jarapiri pokazuje, że działania obrzędowe, w których wykorzystuje się ogień, a w zasadzie deszcz ognisty, stanowią rodzaj rytualizacji relacji między Tęczowym Wężem Jarapiri a przodkami – Galasówkami Wanbanbiri, stabilizacji możliwych zagrożeń przez akwatyczne moce Tęczowego Węża. W micie Ngalia ludzie-Galasówki ustawiają się z pochodniami *witi* w dwóch rzędach w celu utorowania szlaku, którym mógłby się poruszać Jarapiri. Galasówki skojarzone są z jednej strony z krwawiącym eukaliptusem, z drugiej – przez białe galasy – z wzorem obrzędowym symbolizującym gwiazdy. Są więc „ziemskimi" odpowiednikami gwiazd.

Zaangażowanie tancerzy *witi* w inicjacji *Kardiji* do charakterystycznego przenoszenia *wanigi* wzdłuż ich rzędu pokazuje ten sam schemat aktywności. Paralelne działania kobiet oraz ikonografia skały Ngama wskazują, że *wanigi*, będąca postacią Jarapiri, jest symbolicznie skojarzona z Drogą Mleczną i wnoszeniem po wyznaczonej przez nią drodze. Otrzymujemy więc jeden z kluczy metaforycznych, którego, rzecz jasna, nie można traktować jako j e d y n e g o (co jest najczęstszym błędem analiz mitoznawczych). Rzeczywistość układów obrzędowo-mitycznych opiera się na zwielokrotnionych skojarzeniach metaforycznych, tworzących ostatecznie palimpsest symboli. Dla ceremonii ognia równie istotne są kody społeczne dotyczące relacji płciowych (mężczyźni *vs.* kobiety) czy sekcyjnych (*kira vs. kulungulu*), kod meteorologiczny oparty na zmianach pór roku (pora sucha *vs.* deszczowa), zwłaszcza zaś inicjacyjny generujący formy chirurgiii rytualnej.

Podążanie tym tropem wydaje się jednak płodne. Tańce *witi* mają wpłynąć na stan świata, zapewniając życiodajną moc inicjowanym adeptom. Otrzymają ją, jeżeli spadnie na nich ognisty deszcz, będący odtworzeniem jakiegoś zdarzenia z Czasu Snu. Takie właśnie zdarzenie opisują mity Warlpiri dotyczące pary Ngarga, Inicjowanych Mężczyzn, odpowiedzialnych za wprowadzenie obrzezania w kraju Warlpiri.

> Niektórzy Warlpiri mówią, że *Ngarga* przyszli z kraju Mudbara i że zostali stworzeni, gdyż (nieznani) przodkowie Mudbara pokroili Mleczną Drogę na kawałki, by stworzyć pojedyncze gwiazdy na nocnym niebie; istoty Czasu Snu są niektórymi z tych gwiazd. Inni wierzyli, że to sami *Ngarga* pocięli Drogę Mleczną, podróżując przez kraj Mudbara, posługując się w tym celu swoimi długimi deskami obrzędowymi [*jarandalba*][30].

[30] M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 4, „Oceania" 1966, vol. 37, nr 2, s. 124.

Analogiczne mity funkcjonują również w innych plemionach, choć nie kojarzą tak bezpośrednio parafernaliów obrzędowych i chirurgii inicjacyjnej z ciałami niebieskimi.

Mity Warlpiri traktują niekiedy przodków totemicznych jako spadłych z nieba. To samo mówi się o Ngarga, którzy mieli się pojawić w miejscu zwanym *Yanjilpiri* („Gwiazdy"), które odtąd stało się głównym centrum inicjacji *Kardiji*[31]. Krajobraz okolic *Yanjilpiri* pełen jest odłamków skalnych i nierówności, które są uznawane za wynik upadku. Łatwo tu stwierdzić ten sam mechanizm interpretacyjny, z jakim mamy do czynienia w przypadku krajobrazu Bouala u południowych Warpliri i Pitjantjatjara[32]: nierówności terenu są skutkiem działania ognia pochodni *witi*, parzącego Węża Jarapiri; tym samym horyzontalny układ mitu Węża zostaje przełożony na wertykalną akcję przodków w odniesieniu do Drogi Mlecznej. Poszukiwane zdarzenie było więc rodzajem chirurgii rytualnej, w wyniku której Droga Mleczna uległa rozpadowi. Wywołali je Ngarga, patroni inicjacji, swoimi potężnymi parafernaliami. Mit głosi, że widok spadającego z nieba ognia skłonił Ngarga do urządzenia obrzezania młodzieży. Jak wynika z jego dalszej części, ceremonie inicjacyjne, w których pojawia się taniec ognia, są o d t w o r z e n i e m tej katastrofy.

> [...] w Waluwangu, miejscu, gdzie brakuje drewna na opał, mężczyźni wymykali się z grona kobiet, by odegrać ceremonie odtwarzające pierwotne pocięcie Drogi Mlecznej. Dzisiejsi Warlpiri nie znają szczegółów tych ceremonii poza tym, że aktorzy mieli na sobie ozdoby z białego puchu przedstawiające gwiazdy i kołysali się w obrzędowy sposób, by uwolnić duchy-zarodki[33].

Współcześni Warlpiri wiedzą jedynie, że Ngarga, wędrując po kraju, zapoczątkowali użycie symboli inicjacyjnych, poczynając od *Eremophili* jako oznaki inicjowanych adeptów, a na pochodniach *witi* kończąc.

> [...] młodzi ludzie użyli pnącza do przywiązania liści do trzymetrowych tyczek. Każdy przygotował dwie tyczki. Po udekorowaniu, wzorem Snu Gwiazd, przywiązywał je sobie do kostek, tak że obie tyczki ciągnęły się wzdłuż ciała, tworząc liściasty baldachim nad głową. O zmroku, kiedy byli gotowi, weszli na grunt ceremonialny, gdzie wszyscy się zebrali. Utrzymując tyczki w pionie, tańczyli, żywo skacząc obok ognia. Starcy uderzali w tyczki kijkami i skandowali do rytmu, podczas gdy pozostali uderzali o ziemię tarczami i śpiewali o wędrówkach grupy[34].

Należy więc sobie wyobrazić *witi* jako rodzaj narzędzia umożliwiającego manipulowanie układami niebieskimi, a ich podpalenie jako rodzaj katastrofy kosmicznej, w wyniku której coś stało się z Drogą Mleczną. Jak zatem mówi mit, kiedyś przodkowie rozbili Drogę Mleczną (*Yiwarra* „Droga"/"Ścieżka") na małe kawałki, które przeistoczyły się w gwiazdy i zostały przez nich umieszczone na niebie z użyciem *witi*. Te, które spadły na ziemię, zmieniły się w święte miejsca[35]. W konsekwencji to samo określenie *Yiwarra* oznacza zarówno Drogę Mleczną, jak i ścieżki Snu (*songlines*) od-

[31] D. Betz, *Singing the Milky Way. A journey into the Dreaming* [film], Canberra 2003.

[32] Zob. A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia*..., s. 32.

[33] M. Meggitt, *Gadjari*..., pt. 4, s. 124.

[34] *Ibidem*, s. 127.

[35] http://www.aboriginalartstore.com.au/aboriginal-art-culture/yiwarra-1.php [dostęp: 24.05.2012]; M.J. Meggitt, *Gadjari*..., pt. 4, s. 124.

twarzające drogę przodków. Mit Ngarga wyjaśnia więc, w jaki sposób układ niebiański przekłada się na działania przodków w związku z obrzezaniem jednego z chłopców.

> Podczas gdy obrzezywano wpatrującego się w sznurkowy krzyż chłopca, starucha (która miała być siostrą jego babki ze strony ojca), która mieszka na Mlecznej Drodze, pilnowała, by nie stała mu się żadna krzywada. Ale mimo jej uwagi chłopiec nagle zmarł, nie mogąc wytrzymać bólu przypalenia napletka pochodnią. Starucha natychmiast zemściła się na obu rzezakach, magicznie ich zabijając. Rzezacy, chłopiec i sznurkowy krzyż wznieśli się na Drogę Mleczną, gdzie dołączyli do staruchy. Od tej wszyscy oni pilnują każdego obrzezania i powodują, że operacje są przeprowadzane czysto i skutecznie[36].

Meggitt (a raczej jego informator) nie rozszyfrowuje mitu do końca. Jest jednak jasne, że *wanigi*, czyli sznurowy krzyż, namotany na parę *jarandalba*, to Krzyż Południa, górujący nad Drogą Mleczną. Tożsamość dwóch rzezaków jest bardziej rozmyta (chodzi o dwie jasne „gwiazdy" w pobliżu Drogi Mlecznej), ale można z dużym prawdopodobieństwem uznać ich za Obłoki Magellana. Staruchę, jak zostało dowiedzione w innym miejscu[37], można identyfikować z ciemną mgławicą Worek Węgla. W niej kryje się kobieca postać o demonicznych cechach, zarządzająca takimi kompleksami inicjacyjnymi, jak *Gadjari* u Warlpiri i *Kunapipi* na Ziemi Arnhema. Jeśli zaś spróbujemy w tym samym kontekście ustalić znaczenie tancerzy *witi*, to ustawieni w dwa rzędy tworzą charakterystyczne jasne pasma Mlecznej Drogi przedzielone pasmem ciemnej materii.

Jak wynika z dotychczasowych analiz, u Warlpiri szczególnie silne jest łączenie obrzezania z ogniem. Na to uwikłanie zwracają uwagę wszyscy aborygenolodzy zajmujący się inicjacjami. W narracjach mitycznych przybiera ono postać obrzezywania z użyciem ognia, a więc przypiekania czy też wypalania napletka pochodnią (ewentualnie użycia świdra ogniowego lub pochodni jako narzędzia chirurgii rytualnej). Ten sposób obrzezania zawsze niesie negatywną charakterystykę, niemniej jednak odniesienie: płonąca pochodnia ≡ krwawiący po obrzezaniu penis ≡ życie adepta przenika całą obrzędowość Warlpiri. Zdaje się więc, że ogień ma ambiwalentną charakterystykę. Z jednej strony niesie śmierć i zniszczenie, z drugiej oferuje oczyszczenie i ożywienie tego, co martwe. Jeśli więc dokonamy charakterystycznego dla Warlpiri korelującego przeniesienia: obrzezywany (względnie subincyzowany) penis : narzędzie obrzezania: „przecięta" Droga Mleczna : pochodnia *witi* (względnie sakralna deska *jermalindji*), to nie dziwi nas ani uwikłanie podstawowych obrzędów inicjacyjnych w symbolikę astralną, ani użycie *witi* w ich obrębie.

Ognisty deszcz oznacza z kolei życiodajną stronę żywiołu ognia: oczyszcza i przeciera drogę do *sacrum* i odnowienia. Analogonem byłoby tu użycie rytualne krwi – jej upływ, sam w sobie niebezpieczny, służy odrodzeniu wyczerpanych (na przykład w czasie wędrówki przez pustynię przy braku wody silniejsi Aborygeni dzielą się swoją krwią ze słabszymi) oraz umożliwia przejęcie sakralnej, stwórczej mocy *guruwari*. Tu w interpretacji pomocne okazują się mity rozpalenia ognia, który wymyka

[36] M. Meggitt, *Gadjari*..., pt. 4, s. 128.

[37] A. Szyjewski, *Tnatantja, Droga Mleczna, Axis Mundi. Wymiar wertykalny mitów australijskich*, „Przegląd Religioznawczy" 2013, nr 1, s. 35–54; *idem*, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*...

się spod kontroli. W konsekwencji przodkowie chronią się przed nim w otworze w ziemi, co część badaczy traktuje jako mityczny precedens użycia dołu *ngangguru* w *Gadjari* i przerzucania nad nim płonących pochodni. Mity społeczności pustynnych podają jeszcze jedną możliwość uratowania przed ogniem – przez spuszczenie krwi z żył i zagaszenie nią płomieni.

Bibliografia

http://www.aboriginalartstore.com.au/aboriginal-art-culture/yiwarra-1.php [dostęp: 24.05.2012].

Berndt R.M., *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Cult*, Melbourne 1951.

Bernd R.M, *Traditional Morality as Expressed through the Medium of an Australian Aboriginal Religion* [w:] *Australian Aboriginal Anthropology*, R.M. Berndt (ed.), Nedlands 1970.

Berndt R.M., *The Walmadjeri and Gugadja* [w:] *Hunters and Gatherers Today: A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, M.G. Bicchieri (ed.), New York 1972, s. 177–216.

Betz D., *Singing the Milky Way. A Journey into the Dreaming* [film], Canberra 2003.

Curran G., *Contemporary Ritual Practice in an Aboriginal Settlement. The Warlpiri Kurdiji Ceremony*, Canberra 2010 [nieopublikowana praca doktorska].

Lander N., *Jardiwarnpa – a Walpiri Fire Ceremony* [film], Canberra 1993.

Meggitt M., *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 1 „Oceania" 1966, vol. 36, nr 3, s. 173–213.

Meggitt M., *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 2 „Oceania" 1966, vol. 36, nr 4, s. 283–315.

Meggitt M., *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt 4, „Oceania" 1966, vol. 37, nr 2, s. 124–147.

Morton J., *Splitting the Atom of Kinship: Towards an Understanding of the Symbolic Economy of the Warlpiri Fire Ceremony* [w:] *Ethnography and the Production of Anthropological Knowledge. Essays in Honour of Nicolas Peterson*, Y. Musharbash, M. Barber (eds.), Canberra 2011, s. 17–38.

Munn N., *Walbiri Iconography. Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*, Ithaca 1973.

Peterson N., *Buluwandi. A Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict* [w:] *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, R.M. Berndt (ed.), Nedlands 1970, s. 200–215.

Petri H., *Anthropological Research in the Kimberley Area of Western Australia*, nadbitka referatu, za: R.M. & C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, Sydney 1977.

Sandall R., *A Walbiri Fire Ceremony, Ngatjakula* [film], Canberra 1977.

Spencer B., Gillen F.J., *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, London 1927.

Szyjewski A., *Australijskie ceremonie ognia. Ogień w religii Warlpiri*, „Studia Religiologica" 2014, z. 47, nr 1, s. 29–42.

Szyjewski A., *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014.

Szyjewski A., *Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matrioszki*, „Studia Religiologica" 2012, z. 45, nr 2, s. 117–124.

Szyjewski A., *Tnatantja, Droga Mleczna, Axis Mundi. Wymiar wertykalny mitów australijskich*, „Przegląd Religioznawczy" 2013, nr 1, s. 35–54.

Wild S.A., *Men as Women: Female Dance Symbolism in Walbiri Men's Rituals*, „Dance Research Journal" 1977, vol. 10, nr 1, s. 14–22.

Studia Religiologica 47 (3) 2014, s. 211–223
doi:10.4467/20844077SR.14.015.2909
www.ejournals.eu/Studia-Religiologica

„Głosem narodu przemawia Bóg". Retoryka religijna eurorewolucji na Ukrainie 2013/2014

Antonina Kozyrska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

"God Speaks through the Voice of the People". The Religious Rhetoric of the Eurorevolution in Ukraine 2013/2014

Abstract

During "Euromaidan" – sometimes also called Eurorevolution – in Ukraine in late 2013 and early 2014, religious rhetoric was widely used. An attachment to the ideas and language of religion appeared in the expressions and slogans of protesters and their opponents, including representatives of the "old" regime, in statements, interviews, speeches of representatives of religious organizations, public figures, and intellectuals, in articles by columnists, and in the analytical evaluation of theologians and experts on religion. Religious interpretation of the events of the revolution and demands of demonstrators was often focused on religious justification for the feasibility of Ukrainians' peaceful struggle to have a say in their country's development, the rule of law, democracy and their rights and dignity.

Key words: Euromaidan, Ukrainian revolution, 2013–2014 crisis in Ukraine, religious rhetoric, religion and policy, Churches in Ukraine
Słowa kluczowe: Euromajdan, rewolucja na Ukrainie, kryzys na Ukrainie 2013–2014, retoryka religijna, religia a polityka, Kościoły na Ukrainie

W listopadzie 2014 roku minął rok od początku Euromajdanu na Ukrainie – zjawiska, które przez mieszkańców tego kraju było też nazywane eurorewolucją. Wydarzenia te stały się demonstracją europejskich aspiracji mieszkańców Ukrainy, ich przywiązania do wartości europejskich, takich jak wolność, demokracja, równość, praworządność, poszanowanie godności ludzkiej i praw człowieka. Ceną walki o nie było brutalne spacyfikowanie protestujących, które pochłonęło wiele ofiar, również śmiertelnych, po raz pierwszy od momentu zdobycia przez Ukrainę niepodległości. Niebezpodstawnie greckokatolicki biskup w Paryżu Borys Gudziak stwierdził więc,

że Ukraina to najprawdopodobniej pierwszy kraj, w którym ludzie szli na śmierć za europejską flagę[1]. Sama eurorewolucja okazała się impulsem, który zapoczątkował głębsze przeobrażenia i doprowadził do zmiany skorumpowanej władzy, która nie szanowała praw swych obywateli. Cały proces *katharsis* Ukraińcy nazwali Rewolucją Godności.

Nie można powiedzieć, by aspekt religijny Euromajdanu był wyraźnie dostrzegalny już od początku protestów. Co więcej, pierwotnie spora cześć manifestantów była sceptycznie nastawiona wobec faktu pojawienia się księży i sióstr zakonnych w tłumie protestujących, choć sama instytucja Kościoła cieszy się bardzo dużym zaufaniem społecznym[2]. Dystans wiązał się z obawami ponownego wciągnięcia związków wyznaniowych w orbitę walk politycznych, jak wielokrotnie zdarzało się wcześniej[3]. Przełomem był moment, kiedy jeden z kościołów (monaster św. Michała w Kijowie Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego – UCP PK) dał schronienie uciekającym przed Berkutem studentom w nocy 30 listopada 2013 roku, co dało początek masowym protestom[4]. Po tym wydarzeniu obecność czynnika religijnego w przestrzeni Majdanu była coraz bardziej dostrzegalna. Przybierała różne formy, takie jak: organizowanie wspólnych modlitw, często ekumenicznych, rozkładanie namiotów modlitewnych, pisemne oświadczenia i apele lub częste przemawianie ze sceny Majdanu przez delegatów różnych Kościołów i związków wyznaniowych, działalność dobroczynna na potrzeby Majdanu, udostępnianie świątyń jako miejsc noclegu, odpoczynku, i opieki nad rannymi, zapewnienie wsparcia duchowego uczestnikom Majdanu[5].

Pojawienie się elementów narracji i retoryki religijnej w trakcie eurorewolucji nie było nowością. Były one obecne również w trakcie pomarańczowej rewolucji[6]. Posługiwanie się językiem religijnym przez zwolenników Euromajdanu było wyrazem ich wiary w pomoc Boga, w jego błogosławieństwo dla ich sprawiedliwej walki, nadziei na zwycięstwo, ukojenie w bólu i cierpieniu. Dla przedstawicieli „starej" władzy odwołanie się do religii miało z kolei być formą boskiej legitymizacji jej poczynań, znakiem dążenia do pokojowego rozwiązania konfliktu, na czym zależało całemu społeczeństwu. Potrzebę religijnej legitymizacji swoich działań prezydent Wiktor Janukowycz odczuł na przykład, kiedy próbował uzasadnić swoją decyzję o wstrzymaniu podpisania umowy stowarzyszeniowej z Unia Europejską (UE). W orędziu do

[1] M. Marynowycz, *Europejski duch Majdanu*, „Więź" 2014, nr 2, s. 54.

[2] Na przykład według sondażu ukraińskiego Centrum Badań Społecznych i Marketingowych „Socis" i Grupy Socjologicznej „Ranking" z grudnia 2013 r. Kościół jest instytucją najwyższego zaufania społecznego (64,3%), http://infolight.org.ua/content/riven-doviri-naselennya-do-organiv-vladi-pidtrimka-yihnoyi-vidstavki-ta-dostrokovih-viboriv-vstupu-do-ies-ta-ms-gruden-2013 [dostęp: 25.11.2014].

[3] Zob. A. Kozyrska, *Pluralizm wyznaniowy a integracja narodu ukraińskiego po 1991 roku*, Toruń 2014, s. 287–318.

[4] О. Недавня, *Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників. Спроба першого релігієзнавчого аналізу,* 16.01.2014, http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/54976 [dostęp: 20.10.2014].

[5] *Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка*, Л. Филипович, О. Горкуша (red.), Київ 2014, s. 11–12.

[6] Zob. O. Turij, *Religijny aspekt „Pomarańczowej rewolucji"*, „Biuletyn Ukrainoznawczy", 2004, nr 10, s. 43–50.

narodu z 25 listopada 2013 roku polityk mówił o konieczności podporządkowania się woli Bożej, której stara się szukać[7]. Gdy sytuacja bardziej się komplikowała, na ulicach ukraińskich miast i w świątyniach często rozbrzmiewał duchowy hymn ukraińskiego kompozytora Mykoły Łysenki z 1885 roku *Modlitwa za Ukrainę*.

Wykorzystanie haseł religijnych odwołujących się do wartości tradycyjnych pojawiło się jeszcze w okresie poprzedzającym Euromajdan. Używanie retoryki religijnej w kontekście dyskusji wokół „europejskiego wyboru" Ukrainy często było domeną tak zwanego politycznego prawosławia – radykalnych ugrupowań prawosławnych. Po ten środek propagandowy sięgali zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy zbliżenia Ukrainy z UE. Pierwsi zwracali uwagę na fakt, że członkowie Unii Europejskiej to nie tylko „zboczeńcy" i bezbożnicy, lecz także kraje prawosławne, jak Grecja, Rumunia, Bułgaria oraz kandydująca do niej Serbia. W państwach tych swobodnie funkcjonują parafie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej[8]. Ich oponenci wskazywali natomiast na płynące z Europy zagrożenia dla chrześcijaństwa. Wątek ten był obecny podczas antyeuropejskiego czterotysięcznego marszu zorganizowanego w Kijowie przez prorosyjskie organizacje społeczne Prawosławny Wybór, Związek Prawosławnych Bractw Ukrainy oraz Sobór Ludowy 4 listopada 2013 roku. Na plakatach widniały napisy: „Obronimy wiarę prawosławną", skandowano hasła: „Jako Bóg z nami!", „Nie Eurosodomie!". Demonstranci domagali się odwołania przez metropolitę kijowskiego i całej Ukrainy Wołodymyra Sabodana z Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego (UCP PM) poparcia dla podpisania umowy stowarzyszeniowej. Organizatorzy protestu uważali, że zbliżenie z Europą narazi kraj na wiele zagrożeń: „milionowe parady sodomitów", szkoły dla dzieci wychowywanych przez homoseksualistów, „sodomię, narkomanię czy eutanazję"[9]. Oficjalne władze tej Cerkwi odcinały się jednak od poczynań wspomnianych organizacji, zaliczając je do tak zwanego politycznego prawosławia, które potępiły jeszcze w 2007 roku.

Przywódcy religijni reagowali na bieżące wydarzenia Majdanu, choć ta reakcja w przypadku poszczególnych wyznań różniła się zarówno pod względem treści, jak i czasu jej pojawienia się. Najszybciej i najbardziej stanowczo swoje stanowisko wyrażały przede wszystkim Ukraiński Kościół Greckokatolicki (UKGK) i Ukraińska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Kijowskiego (UCP PK). Prawie wszystkie największe Kościoły i związki wyznaniowe zabierały jednak głos, kiedy władza zastosowała rozwiązanie siłowe. Tak było po pobiciu studentów w nocy 30 listopada. Użycie siły potępiły UCP PM, UCP PK, UKGK, Kościół rzymskokatolicki, Duchowny Zarząd Muzułmanów Ukrainy „Umma" (DZMU). Wydane z tej okazji jeszcze tego samego dnia specjalne odezwy zachęcające do wspólnej modlitwy za Ukrainę zawierały religijne uzasadnienie takiej potrzeby. Na przykład głowa Kościoła UKGK metropolita Światosław Szewczuk pisał, że modlitwa daje nadzieję, która „pochodzi od Pana Boga. On ma tę moc miłości, która potrafi pokonać wszelką po-

[7] www.unn.com.ua/uk/news/1276302-v-yanukovich-zvernuvsya-do-ukrayintsiv-schodo-pidpisannya-ua-z-yes-tekst-zvernennya [dostęp: 10.10.2014].

[8] Д. Марченко, *Искушение политправославием*, 15.10.2013, http://orthodoxy.org.ua/data/iskushenie-politpravoslaviem.html [dostęp: 20.10.2014].

[9] http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/54181 [dostęp: 10.10.2014].

kusę przemocy”[10]. Patriarcha kijowski Filaret Denysenko z UCP PK, który popierał europejski kierunek integracji Ukrainy, pisał: „Zgodnie ze świadectwem Pana Jezusa modlitwa ma wielką zdolność niszczyć moc i postępy szatana. Dlatego właśnie teraz między innymi w sposób szczególny potrzebna nam modlitwa za Ukrainę, za zachowanie naszego wspólnego domu od destrukcyjnej bratobójczej wrogości”[11]. W odezwie metropolity kijowskiego Wołodymyra z UCP PM czytamy:

> Przypominamy wszystkim przywódcom politycznym i działaczom państwowym, którzy uznają się za wierzących i chrześcijan, biblijną mądrość o tym, że „Każde królestwo, wewnętrznie skłócone, pustoszeje. I żadne miasto ani dom, wewnętrznie skłócony, się nie ostoi” (Mt 12, 25). Przypominamy, że wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Boga i obywatelami jednego państwa. Dlatego mamy uczynić wszystko, by proces polityczny nie wykraczał poza granice przykazań Bożych i moralności chrześcijańskiej, Konstytucji i prawa Ukrainy[12].

A w odezwie DZMU z 4 grudnia zastanawiano się: „Czy Ukraina będzie w stanie zachować status europejskiego państwa prawa, którego najważniejszymi wartościami były i pozostają prawa i wolności obywateli, wartość życia ludzkiego jako najwyższego daru Stwórcy, tolerancja polityczna i religijna”[13].

Brutalna próba przejęcia przez oddziały specjalne Berkut i siły MSW kontroli nad Majdanem w nocy 11 grudnia zmusiła związki wyznaniowe do ponownego zabrania głosu, aby stanowczo potępić zastosowanie siły. W różnych formach (oświadczenia, ze sceny Majdanu, wywiady) uczyniły to między innymi: UCP PK, UPC PM, Kościół rzymskokatolicki, Medżlis Tatarów krymskich, część baptystów. Patriarcha kijowski Filaret w oświadczeniu z 11 grudnia nawoływał strony konfliktu do podjęcia dialogu, a do czasu jego zakończenia – do ogłoszenia moratorium na rozwiązania siłowe. Odwoływał się do sumień uczestników wydarzeń: „Pamiętajmy, że za każde słowo i każdy czyn, za kłamstwo, za przemoc i przelanie krwi każdy osobiście odpowie przed Bogiem. Zło nigdy nie pozostanie bez kary, a dobro i troska o pokój zostaną wynagrodzone”[14].

Większość Kościołów i związków wyznaniowych potępiło przemoc i bardziej lub mniej wyraźnie opowiedziało się po stronie manifestantów. W krytycznych momentach Euromajdanu uwidoczniły się jednak rozbieżności między oficjalnym stanowiskiem władz Kościołów a poglądami niektórych ich duchownych na temat masowych protestów i udziału w nich związków wyznaniowych. Taka sytuacja dotyczyła zwłaszcza UCP PM i wspólnot protestanckich. Stanowisko UCP PM wobec żądań uczestników Majdanu, wyrażone przez kierującego sprawami tego Kościoła metropolitę Antonija (Pakanycza), różniło się od prezentowanego przez UCP PK. Hierarcha opowiedział się po stronie starej władzy i potępił rewolucyjne metody jej obalenia, gdyż mogło to grozić anarchią[15]. Tymczasem pacyfistyczne z natury Koś-

[10] *Майдан і Церква...*, s. 228.

[11] *Ibidem*, s. 231.

[12] *Ibidem*, s. 232.

[13] *Ibidem*, s. 233.

[14] *Ibidem*, s. 266.

[15] «*УПЦ закликає владу та опозицію оголосити мораторій на будь-які силові дії», – митрополит Антоній, 14.12.2013* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 271.

cioły protestanckie spotkały się z zarzutem pasywności i obojętności wobec losów kraju. Granice neutralności były przedmiotem debaty samych wiernych wspólnot ewangelicznych. Na przykład uczestnicy okrągłego stołu „Kościół i Majdan: misja i obywatelska odpowiedzialność chrześcijanina" (Kijów, 17 stycznia 2014 roku) doszli do wniosku, że o ile powstrzymanie się od spekulacji na temat umowy stowarzyszeniowej było słuszne, o tyle po wydarzeniach z 30 listopada 2013 roku już nie wolno było zachowywać się biernie. W specjalnej odezwie do swoich współwyznawców oświadczali: „Kościół jako autorytet dołącza swój głos do głosu narodu, przypominając o godności człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże; o równości wszystkich ludzi przed Bogiem; o Prawie i Sądzie Bożym dla wszystkich ludzi; o Bożym wstawiennictwie za bezbronnymi"[16]. Poparcie Majdanu, przynajmniej przez część protestantów, nie oznaczało rezygnacji z ich pokojowej doktryny. Nadal nawoływali rząd i uczestników protestów do szukania dróg pokojowego rozwiązania konfliktu, wskazując na konieczność kierowania się Bożymi przykazaniami miłości i przebaczenia, „bez których żądanie sprawiedliwości może doprowadzić do chaosu i przemocy"[17].

Kolejną falę protestów i radykalizację Majdanu spowodowało uchwalenie przez Radę Najwyższą Ukrainy 16 stycznia 2014 roku tak zwanych ustaw totalitarnych, drastycznie zaostrzających kary wobec uczestników protestów. W niedzielę 19 stycznia w centrum Kijowa rozpoczął się wielotysięczny wiec ludowy. Na początku przemawiali przedstawiciele różnych Kościołów, którzy zachęcali, by wytrwać w obronie swych praw, ale bez radykalizmu, a wówczas Bóg pomoże zwyciężyć. Słowa te nie wszyscy wzięli sobie do serca. Grupa radykalnie nastawionych manifestantów oraz prowokatorów (tak zwanych tituszków) przeniosła się do dzielnicy rządowej na ulicę Hruszewskiego i pokojowy protest zmienił się w otwartą konfrontację z milicją i Berkutem. Zradykalizowani majdanowcy palili opony, a także autobusy i wozy sił MSW. Berkut odpowiadał kulami gumowymi, granatami hukowymi, gazem łzawiącym i armatkami wodnymi. Starcia trwały przez kilka kolejnych dni. W obliczu niebezpieczeństwa Myrosław Marynowycz, współzałożyciel Ukraińskiej Grupy Helsińskiej i prorektor Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie, podnosił na duchu swoich studentów, którzy licznie uczestniczyli w Majdanie. Wyjaśniał, że pokojowy sprzeciw obywatelski nie oznacza biernego czekania: „Nie upodobniajmy się do zmieszanych apostołów, którzy w czasie męki Chrystusa w rozpaczy błąkali się po polach i uliczkach Jerozolimy [...] Bóg nie chce naszej przegranej – wiarą i modlitwą pomóżmy Mu zwyciężyć!"[18].

Dnia 21 stycznia kilku księży z UCP PM usiłowało powstrzymać walki, stając w strefie buforowej między protestującymi a służbami mundurowymi. Później dołączyli do nich kolejni kapłani z innych Kościołów chrześcijańskich, a nawet buddyści. Podjęte przez duchownych działania zahamowały konfrontację na ponad 20 godzin. Następnego dnia, istotnie zza pleców księży, żołnierze Berkutu rozpoczęli szturm na

[16] *Резолюція круглого столу «Церква і Майдан: місія та громадська відповідальність християнина». Звернення до євангельських церков України*, *20.01.2014* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 395.

[17] *Ibidem*.

[18] М. Маринович, *Слово до спільноти УКУ*, *20.01.2014* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 411.

barykady na Hruszewskiego. Odnotowano pierwsze ofiary śmiertelne. Był to Dzień Jedności Narodowej, ukraińskie święto państwowe, który w roku 2014 stał się dniem niezgody i wielką tragedią. W tym dniu Ogólnoukraińska Rada Kościołów i Organizacji Religijnych zwróciła się do obywateli Ukrainy z apelem o modlitwę w intencji zachowania pokoju, wzajemnego zrozumienia i jedności terytorialnej państwa. Deklarowała chęć wspierania konstruktywnego dialogu na rzecz jedności narodowej i przestrzegała przed wszelkimi ideami separatystycznymi. Przedstawiciele Rady potępili wykorzystanie przemocy w celu rozwiązania konfliktu, gdyż prowadziło to jedynie do eskalacji nastrojów społecznych i spychało kraj w przepaść wojny domowej[19]. W osobnym komunikacie Rada przypomniała o osobistej odpowiedzialności przed Bogiem, w tym za nieprzestrzeganie przykazania „Nie zabijaj!"[20]. Wspomniana organizacja wielokrotnie zabierała głos w trakcie Euromajdanu.

Liczne związki wyznaniowe wystosowały podobne oświadczenia i apele, w których potępiano krwawą pacyfikację Majdanu i żądano natychmiastowego zatrzymania przelewu krwi. Różne natomiast wnioski wyciągano z krwawej lekcji, w tym co do oceny walki o swoje prawa za wszelką cenę. Mimo ofiar UKGK popierał kontynuację zmagań Ukraińców o swoją godność. Z manifestantami solidaryzowali się także biskupi greckokatoliccy ze Stanów Zjednoczonych i Europy Zachodniej. 24 stycznia przedstawiciele zachodnioeuropejskiego episkopatu napisali: „Miliony bojowników o godność w całej Ukrainie, zwracamy się do was słowami Chrystusa »Nie lękajcie się!« [...] Pan nieraz wyprowadzał nas z domu niewoli. Nasza wędrówka do »ziemi obiecanej« trwa nadal. Możemy być pewni, że Bóg nie zostawi nas nigdy"[21]. W tym samym czasie inny punkt widzenia prezentował wspomniany wcześniej metropolita Antonij z UCP PM. Ubolewał on, że nie wszyscy potrafili powstrzymać swój gniew i kierowali się starotestamentalną zasadą „oko za oko", a nie przesłaniem Chrystusa o przezwyciężaniu zła dobrem i miłowaniu także swoich nieprzyjaciół. W interpretacji tego hierarchy prawosławni w obecnej sytuacji powinni byli wykazać szczególny hart ducha i posłużyć za wzór aktywnej wiary: „Pan doświadcza nas, żebyśmy byli pokorni, stawali się mądrzejsi, silniejsi, pamiętali o przemijalności świata i jego dóbr, kierując duchowy wzrok na Królestwo Boże"[22]. Rzecznik prasowy zwierzchnika UCP PM, ks. Georgij Kowalenko, w wywiadzie pod koniec stycznia dokładnie wyjaśniał powody ostrożnego stanowiska swego Kościoła. Jednocześnie przypomniał o konieczności przestrzegania przykazań Bożych, o czym wcześniej mówił ze sceny Majdanu, które przełożył z języka biblijnego na język zrozumiały dla ogółu w taki oto sposób:

> „Nie zabijaj" w języku politycznym możne brzmieć tak: Przemocy – nie! „Nie mów fałszywego świadectwa" – Kłamstwu i manipulacjom – nie! „Nie twórz sobie bogów" może być

[19] *Всеукраїнська Рада Церков готова сприяти початку конструктивного діалогу між владою і Майданом*, 22.01.2014, http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/55032 [dostęp: 22.01.2014].

[20] *Комюніке екстреного засідання Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, 22.01.2014* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 423.

[21] *Майдан і Церква...*, s. 454–455.

[22] *Ibidem*, s. 451.

> odebrane w ten sposób, że nie należy wierzyć i pokładać wszystkich swoich nadziei w liderach politycznych czy w sojuszach politycznych lub geopolitycznych”[23].

Nieco później patriarcha kijowski Filaret (UCP PK) w niedzielnym kazaniu 4 lutego mówił o potrzebie nawrócenia i stanowczo piętnował skorumpowanych sędziów oraz przedstawicieli władzy, którzy „krzyże na sobie noszą, a o Bogu nie pamiętają”[24]. Podobną uwagę robił protestancki teolog Michajło Czerenkow już po ucieczce prezydenta Janukowycza ze słynnej rezydencji pod Kijowem: „W pałacach wielmożów dużo ikon, lecz nie ma Chrystusa. Są relikwię świętych, są skradzione święte księgi, ale nie ma sumienia”[25].

Do motywacji religijnej odwoływała się inicjatywa społeczna Grupa Pierwszego Grudnia, utworzona w 2011 roku w 20. rocznicę referendum w sprawie niepodległości Ukrainy. Już 30 listopada 2013 roku znanymi całemu światu chrześcijańskiemu słowami „Nie lękajcie się!” wzywała ona cały naród ukraiński, Kościoły i związki wyznaniowe, przedstawicieli władzy, wojskowych i policjantów do wspólnej mobilizacji sił w dążeniu do zjednoczonej Europy[26]. W dniu 22 stycznia 2014 roku członkowie Grupy apelowali do prezydenta Janukowycza o powstrzymanie mordowania i wykradania ludzi. Ostrzegali go o spoczywającej na nim wielkiej odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi za tę sytuację: „Przysięgał Pan na Biblię i Konstytucję. Pan łamie przysięgę przed Bogiem i narodem. To może się stać początkiem wielkiej ciemności”[27].

W opinii prawosławnego teologa i filozofa Jurija Czornomorcia nacjonalizm miał potrzebę sięgania do korzeni religijnych, aby wzmocnić swoją doktrynę chrześcijańskim spojrzeniem na prawa człowieka i prawa narodów: „Chrystianizacja nacjonalizmu sprzyja jego łagodzeniu, zniknięciu radykalizmu i ekstremizmu”[28]. Uświadamiali to sobie liderzy skrajnych ugrupowań prawicowych. Na przykład rzecznik prasowy Prawego Sektora Artem Skoropadski, starając się zdementować rozpowszechnione pogłoski na temat radykalizmu swej organizacji, oświadczył:

> Po pierwsze, jesteśmy chrześcijanami. Po drugie, jesteśmy antykomunistami, antysocjalistami, ale też występujemy przeciwko rasizmowi, antysemityzmowi, ideologii narodowo-socjalistycznej, faszyzmowi. Jesteśmy tradycyjnymi ukraińskimi nacjonalistami[29].

Jeszcze dramatyczniejsze pod względem skali przemocy – a co za tym idzie, liczby zabitych, rannych i zaginionych – okazały się starcia w Kijowie w dniach 18–20 lutego. Doszło wówczas do rozpędzenia pokojowej demonstracji przed Radą

---

[23] Г. Коваленко, *Голос Церкви в условиях политического кризиса и силового противостояния в Украине*, *28.01.2014* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 494.

[24] *Майдан і Церква...*, s. 539.

[25] М. Черенков, *Освобождение*, *26.02.2014* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 621.

[26] *Майдан і Церква...*, s. 227.

[27] *Моральні авторитети до Януковича: »Зупиніть кривавий план!«*, 22.01.2014, http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/55042 [dostęp: 10.10.2014].

[28] Ю. Чорноморець, *Церкви, суспільство, майдан, влада...(інтерв'ю Є. Білоножко)*, *26.12.2013* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 59.

[29] *Майдан і Церква...*, s. 510.

Najwyższą Ukrainy, a następnie do próby ostatecznej likwidacji Majdanu z użyciem broni palnej. Wówczas protestujących wspierali ze sceny Majdanu duchowni. Wkrótce narodziła się legenda „Niebiańskiej Sotni". W taki sposób, używając języka religijnego, nazwano poległą wówczas w Kijowie setkę protestujących. Nad ich ciałami modlili się duchowni różnych wyznań i religii. Hołd poległym bohaterom zaczęli składać poeci w swoich wierszach, w których również była obecna myśl religijna[30]. Poległych zaczęto nazywać męczennikami, aniołami, nowymi niebiańskimi orędownikami Ukrainy. Mówił o tym na przykład biskup Bohdan Dziurach z UKGK w kazaniu 23 lutego: „Wierzymy, że będąc w niebie, nasi bohaterzy są naszymi orędownikami i wstawiają się za nas tak jak nasz archanioł Michał, obrońca Kijowa"[31].

W przestrzeni kijowskiego Majdanu, który nie ograniczał się jedynie do placu Niepodległości, oraz „Majdanów" w innych miejscowościach Ukrainy, pojawiło się wiele napisów, plakatów, transparentów odwołujących się do narracji religijnej. Można z nich odczytać przesłanie stanowiące religijną odpowiedź na wyzwania chwili, na przemoc i okrucieństwo, brak szacunku do życia ludzkiego. Jeden z plakatów widniejących wśród dymu palących się opon po wydarzeniach z końca stycznia 2014 roku przedstawiał fragment ikony – oczy Boga, a poniżej napis: „Widzę twoje uczynki, człowieku!". Mieścił w sobie przestrogę, przypominając o potrzebie strachu przed Bogiem i odpowiedzialności za własne czyny. Bardzo często spotykane hasło *Bóg z nami* można by interpretować jako głęboką świadomość ludu Bożego, że w chwilach próby ma zaufać Bogu, wierzyć w jego pomoc i błogosławieństwo. Podobną myśl można było znaleźć w poezji ukraińskiego wieszcza narodowego Tarasa Szewczenki. Sergij Nigojan z samoobrony Majdanu, Ormianin z pochodzenia marzący o karierze aktora, pięknie recytował urywek jego poematu *Kaukaz*, w którym były słowa: „Walczcie a zwyciężycie – wam Bóg pomaga!"[32]. Ten sam chłopak, stojąc na barykadzie, trzymał transparent z hasłem *Głosem narodu przemawia Bóg*, które można było odczytać jako przekonanie o słuszności sprawy, o jej Boskiej legitymacji, o tym, że Bóg stoi po stronie walczących w sprawiedliwej obronie swych praw i godności. Wkrótce, 22 stycznia 2014 roku, młody mężczyzna zginął od kuli snajpera, stając się jedną z pierwszych ofiar śmiertelnych rewolucji. Używane przez protestantów hasło *Bóg jest Miłością* mieściło zaś w sobie pokojowe przesłanie, sprzeciw wobec nienawiści i przemocy, potrzebę przebaczania.

Odwołanie się do tematyki i narracji religijnej jest zauważalne także w komentarzach działaczy społecznych do wydarzeń Euromajdanu. Na przykład znany dysydent ukraiński, pisarz Jewhen Swerstiuk, mówił o jego chrześcijańskim duchu:

> Misterium Majdanu było wskroś religijne. Bez ducha chrześcijańskiego niemożliwe było utrzymanie tysięcy ludzi w dyscyplinie oporu bez przemocy [...]. Duch Majdanu jest światły i pokojowy. Całkiem niespodziewanie zapalił się on blaskiem religijnym. Kto by wcześniej

[30] Przykłady wierszy zob.: http://www.hromada.hu/2014/nov_125/evromajdan/boji.html [dostęp: 25.10.2014]; http://vsiknygy.net.ua/neformat/34345 [dostęp: 25.10.2014]; https://www.facebook.com/poemsofmaidan [dostęp: 25.10.2014].

[31] *«Територію Майдану потрібно поширювати далі» – владика УГКЦ, 24.02.2014* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 616.

[32] http://www.youtube.com/watch?v=CyFqqstK7e0 [dostęp: 25.10.2014].

uwierzył, że tu, na Chreszczatiku, dziesiątki tysięcy zupełnie różnych ludzi będą na głos się modlić jak pierwsi chrześcijanie[33].

Obecność czynnika religijnego na Majdanie stała się przedmiotem eksperckiej oceny religioznawców na Ukrainie. Na przykład Ludmyła Fyłypowycz, analizując pod koniec grudnia 2013 roku zaangażowanie związków wyznaniowych w Majdan, tak oto próbowała uchwycić jego religijną istotę:

Majdan to naprawdę dla Kościoła nie Boże Narodzenie, to narodziny nowego wolnego od niewoli i kłamstwa człowieka; Majdan to nie Pascha, to zmartwychwstanie umarłej od poniżenia, ucisku i prześladowań osoby, to odbicie w jej duszy boskiego blasku, nadzieja bliskości Boga[34].

W opinii badaczki przedstawiciele różnych wyznań przyszli na Majdan „z różnych pobudek, ale z jednej wspólnej przyczyny – brak szacunku władzy do człowieka jako stworzenia Bożego, poniżenie godności ludzkiej, chęć obrony słabego i upośledzonego"[35].

Oksana Gorkusza analizowała z kolei religijną argumentację dwóch ściśle powiązanych z sobą wymiarów ukraińskiej rewolucji – Euromajdanu i Rewolucji Godności. W argumentach przemawiających za poparciem Euromajdanu dostrzegła takie elementy, jak: łączenie się z tradycją chrześcijańskiej Europy, w której od dawna są zakorzenione i funkcjonują podstawowe wartości chrześcijańskie. Integrując się z chrześcijańską Europą, Ukraina z jednej strony sama oprze się na utrwalonym tam prawie chrześcijańskim, a z drugiej – może jej pomóc w przezwyciężeniu duchowego kryzysu, ożywiając prawo chrześcijańskim natchnieniem. Argumentacja drugiego wymiaru rewolucji (Rewolucji Godności) w przekonaniu badaczki była jeszcze mocniej zakotwiczona w myśli teologicznej, gdzie

[…] w relacjach między Bogiem i człowiekiem Człowiek stara się sprostać zamysłowi Boga, myśleć i działać na Jego Obraz i Podobieństwo. Dokonał świadomego wyboru uczestniczenia w rozwoju rzeczywistości zgodnie z Jego zamiarem, naprawienia uszkodzonego stanu rzeczy, wzięcia na siebie odpowiedzialności za zgodność ludzkości ideałom Boskim, działania zgodnie z przykazaniami Bożymi i zaproponowanymi przez Boga normami, aby usprawiedliwić ludzkość w oczach Boga[36].

W tym samym czasie filozof i prawosławny teolog Jurij Czornomoreć zwracał uwagę na potrzebę zastanowienia się nad „post-Majdanem" w sensie ontologicznym. Jako rozwiązanie proponował zaakceptowanie klasycznej teologii miłości, której istotą jest próba bycia „ponad sytuacją", nawoływania do miłości oraz pojednania wszystkich – niezależnie od poglądów politycznych – na podstawie wartości wyższych: „Ważne, by ludzie pojednali się z sobą nie na podstawie kompromisu, a zjed-

[33] Є. Сверстюк, *Змінні вітри часу* [w:] *Майдан. (Р)еволюція духу*, А. Мухарський (red.), Київ 2014, s. 125, 127.

[34] Л. Филипович, *Майдан і Церква* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 47.

[35] *Ibidem*.

[36] О. Горкуша, *Євромайдан як ідентифікатор трансформації релігійної функціональності або Революція Гідності як ситуація сповіді перед Богом, Україною та Людиною* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 63.

noczyli się wokół czegoś wyższego, wokół czegoś chrześcijańskiego, pewnych wartości, które są wyższe od wartości Majdanu"[37].

Okazją do teologicznej refleksji na temat religijnego aspektu Majdanu był okrągły stół „Teologia w przestrzeni Majdanu", który odbył się w Kijowie 15 stycznia 2014 roku. W spotkaniu wzięli udział przedstawiciele różnych Kościołów i związków wyznaniowych. Prezentując stanowisko katolickie, dominikanin ojciec Piotr Bałoga, wicerektor Instytutu Nauk Teologicznych w Kijowie, wyraził opinię, że Kościół akceptuje udział w wydarzeniach społecznych w obronie naruszanych praw: „Wezwanie Chrystusa do pojednania wcale nie oznacza wezwania do wyrzeczenia się sprawiedliwości społecznej. Już wcześniej Augustyn pisał, że »sprawiedliwe te wojny, które walczą z niesprawiedliwością«"[38]. Jego, wydawałoby się, radykalne twierdzenia popierał prawosławny teolog i religioznawca Jurij Czornomoreć (UCP PM), który uznał bezsilność społeczeństwa ukraińskiego w kwestii zmiany władz za dowód jego grzeszności. Diakon Roman Kolada z UPC PK wyraził natomiast opinię, że „Majdan już jest duchowo uzbrojony i Bóg już to pobłogosławił"[39]. Mychajło Czerenkow, filozof i protestancki teolog, wskazywał z kolei, jaką rolę miał odgrywać Kościół. Miała ona polegać na integrowaniu ulegającego szybkiej atomizacji społeczeństwa przez propagowanie konceptów uniwersalnych. Wielu zaś podczas eurorewolucji podkreślało potrzebę przeniesienia akcentu z relacji Kościół–państwo na relacje Kościół–społeczeństwo–państwo.

Niektóre przytoczone wypowiedzi zdają się idealizować Majdan jako specyficzne miejsce działania łaski Bożej. Podobna interpretacja była rozpowszechniona szczególnie w środowisku UKGK, gdzie tradycyjnie czynnik narodowy częściej łączono z religijnym. Rektor Seminarium Duchownego we Lwowie ksiądz Ihor Bojko, na przykład, porównywał Majdan do ewangelicznej góry Tabor, a cały proces przemian nazywał Przemienieniem Ukrainy. Sens tej metafory wyjaśniał biskup Borys Gudziak: „Na górze Tabor apostołowie poznali Bóstwo Chrystusa. Na Majdanie wielu ludzi doświadczyło rzeczywistości boskiej, doświadczyło przemiany i wyruszyło w trwałą pielgrzymkę do odnalezienia swojej, danej przez Boga godności"[40].

W refleksji teologicznej nad Euromajdanem pojawiały się odniesienia do historii narodu wybranego. Dotyczy to na przykład porównania obecnych poszukiwań przez naród ukraiński właściwej drogi do długiej wędrówki Izraelitów przez pustynię. Metaforę tę wykorzystał na przykład Josyp Zisels, dysydent i przewodniczący Federacji Żydowskich Organizacji i Gmin Ukrainy, przemawiając ze sceny Majdanu 16 grudnia 2013 roku: „3000 lat temu mój naród kroczył ku wolności przez 40 lat. Nam – narodowi Ukrainy – zostało nie tak długo!"[41]. Również w rozważaniach na temat społecznego wymiaru Bożego Narodzenia w kontekście rewolucji oczekiwania

[37] Ю. Чорноморець, *op.cit.*, s. 56.

[38] *Майдан і Церква...*, s. 371.

[39] *Ibidem*, s. 373.

[40] *„Майдан – це великий знаковий феномен. Але від нього не варто очікувати того, що належить до відповідальності всіх українців у щоденному житті і побуті" – Владика Борис (Гудзяк)*, *21.01.2014* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 409–410.

[41] *Председатель Генсовета ЕАЕК Иосиф Зисельс выступил на Евромайдане в День Достоинства, 16.12.2013* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 276.

Ukraińców porównywano do oczekiwań Żydów w związku z przyjściem Mesjasza. Wspomniany ojciec Piotr Bałoga interpretował to następująco:

> Podobnie jak kiedyś w Betlejem narodziło się nowe Życie, tak Ukraina już od wielu lat czeka na swoje odrodzenie, odnowę. Podobnie jak kiedyś naród izraelski oczekiwał zmian, oczekiwał Mesjasza, tak społeczeństwo ukraińskie czeka na przemiany[42].

Duchowny wyjaśniał istotę tych koniecznych zmian: „Potrzebne są przemiany wewnętrzne, dogłębne, potrzebne jest wprowadzenie chrześcijańskich zasad życia w społeczeństwie, takich jak miłość do bliźniego, prawda, wzajemne poważanie, sprawiedliwość, braterstwo, równość wszystkich przed Bogiem i prawem. Potrzebna jest mądrość"[43]. Mychajło Czerenkow wyraził natomiast przekonanie, że Ukraina nie powinna czekać na przyjście Mesjasza, bo On już przyszedł i czeka. Świadomość obecności Chrystusa powinna uwolnić Ukraińców od strachu: „Pozostaje tylko jeden strach – nie przed kryminalną władzą, a przed Bogiem, strach za siebie, że żyjemy tak, jak gdyby Chrystus się nie narodził"[44]. Prawosławny bloger z Kijowa Dmitij Marczenko, tłumacząc, dlaczego nie popiera Majdanu, ostrzegał natomiast: „Nie wolno zastępować Królestwa Niebieskiego swoimi fantazjami o królestwie ziemskim", gdyż „Żydzi wyrzekli się Chrystusa Pana właśnie dlatego, że On nie mieścił się w ich wąskich ramach narodowych"[45].

Jak widać, nie dla wszystkich zaangażowanie Kościołów w wydarzenia polityczne na Ukrainie, a co za tym idzie, wykorzystanie symboliki i retoryki religijnej na wiecach politycznych, było zrozumiałe. Tego typu wątpliwości zgłaszali także rosyjscy dziennikarze w wywiadach z przedstawicielami różnych wyznań na Ukrainie, gdyż w Rosji podobna praktyka nie występowała. Zwracał na to uwagę na przykład dziennikarz radia Echo Moskwy Aleksiej Gołubew w wywiadzie z 27 lutego 2014 roku z rzecznikiem prasowym UCP PM księdzem Georgijem Kowalenką. Dziennikarz zastanawiał się nad odpowiedzialnością Cerkwi – na wiecach były krzyże i ikony, a potem doszło do przemocy i przelewu krwi. Duchowny był jednak przekonany, że Kościół zawsze i wszędzie musi być ze swoimi wiernymi[46]. Ukraiński pastor Kościoła Wiary Ewangelickiej „Nowe Życie" Anatolij Kałużny twierdził natomiast, że właśnie w obecności Kościoła i różnych wyznań na Majdanie przejawiała się jego siła. Duchowny dowodził, że oprócz poparcia inteligencji dla akcji protestacyjnych istotne też było wsparcie duchowe[47].

Na koniec należy stwierdzić, że powszechnie obecna w trakcie tak zwanej eurorewolucji retoryka religijna była używana zarówno przez duchownych różnych Koś-

---

[42] *Буттєвий вимір Різдва, або чому Христа попросили піти?* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 304.

[43] *Ibidem*.

[44] *Ibidem*, s. 305.

[45] *«Динамо» в огне, или почему я не иду протестовать против «злочинной» власти, 20.01.2014* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 414.

[46] *Спикер УПЦ на «Эхо Москвы» об отношении Церкви к новым властям*, 27.02.2014, http://orthodoxy.org.ua/data/spiker-upc-na-eho-moskvy-ob-otnoshenii-cerkvi-k-novym-vlastyam.html [dostęp: 25.10.2014].

[47] А. Калюжный, *Нам нужно каяться, что не сохранили мир (интервью С. Сапожникова), 28.02.2014* [w:] *Майдан і Церква...*, s. 646.

ciołów i związków wyznaniowych (popierających protest i niepopierających go), manifestantów, przekonanych o błogosławieństwie Boga ich sprawiedliwej walki, a także ekspertów dokonujących oceny wydarzeń. Ze względu na dominację religii chrześcijańskiej na Ukrainie w przestrzeni Majdanu przeważała symbolika i myśl chrześcijańska. Deklarując wolę „bycia z narodem", funkcjonujące na Ukrainie Kościoły i związki wyznaniowe niejako wzięły na siebie odpowiedzialność za bieg wydarzeń. Wraz z radykalizacją działań władzy i nastrojów manifestantów oraz w obliczu braku kompromisu między stronami konfliktu szczególnego znaczenia nabierało pokojowe przesłanie nawołujące do dialogu i odwołujące się do ewangelicznego „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój". Jednocześnie część z nich szukała religijnego uzasadnienia walki z niesprawiedliwością społeczną i ignorowaniem głosu obywateli. Duchowne i społeczne autorytety nawoływały cały naród i przedstawicieli władzy do postępowania zgodnie z sumieniem oraz do czynienia dobra i unikania zła, przypominając o duchowej naturze człowieka stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Chrześcijańscy przywódcy wskazywali na konieczność wprowadzenia w życie społeczne zasad miłości do bliźniego, prawdy, wzajemnego szacunku, sprawiedliwości i braterstwa, równości wszystkich przed Bogiem. Nieustannie podkreślali potrzebę postępowania zgodnie z Dekalogiem jako warunku trwałych, pozytywnych przemian społeczno-politycznych. Ostrzegali, że wszystkich ludzi obowiązują prawo i sąd Boży, że wszyscy będą odpowiadać za własne czyny przed ludźmi i Bogiem.

Bibliografia

http://vsiknygy.net.ua/neformat/34345 [dostęp: 10.11.2014]
http://www.hromada.hu/2014/nov_125/evromajdan/boji.html [dostęp: 10.11.2014]
http://www.youtube.com/watch?v=CyFqqstK7e0 [dostęp: 10.11.2014].
https://www.facebook.com/poemsofmaidan [dostęp: 10.11.2014]

Kozyrska A., *Pluralizm wyznaniowy a integracja narodu ukraińskiego po 1991 roku*, Toruń 2014.
Marynowycz M., *Europejski duch Majdanu*, „Więź", 2014, nr 2, s. 52–57.
Turij O., *Religijny aspekt „Pomarańczowej rewolucji"*, „Biuletyn Ukrainoznawczy", 2004, nr 10, s. 43–50.

Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка, Л. Филипович, О. Горкуша (red.), Київ 2014.
Марченко Д., *Искушение политправославием*, http://orthodoxy.org.ua/data/iskushenie-politpravoslaviem.html [dostęp: 20.10.2014].
Моральні авторитети до Януковича: «Зупиніть кривавий план!», http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/55042 [dostęp: 10.10.2014].
Недавня О., *Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників. Спроба першого релігієзнавчого аналізу*, http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/54976 [dostęp: 20.10.2014].
Представники політичного православ'я провели хресний хід проти асоціації з ЄС, http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/54181 [dostęp: 10.10.2014].
Рівень довіри населення до органів влади, підтримка їхньої відставки та дострокових виборів, вступу до ЄС та МС (грудень 2013), http://infolight.org.ua/content/riven-doviri-

-naselennya-do-organiv-vladi-pidtrimka-yihnoyi-vidstavki-ta-dostrokovih-viboriv-vstupu-do--ies-ta-ms-gruden-2013 [dostęp: 25.11.2014].

Сверстюк Є., *Змінні вітри часу* [w:] *Майдан. (Р)еволюція духу*, A. Мухарський (red.), Київ 2014, s. 118–129.

Спикер УПЦ на «Эхо Москвы» об отношении Церкви к новым властям, http://orthodoxy.org.ua/data/spiker-upc-na-eho-moskvy-ob-otnoshenii-cerkvi-k-novym-vlastyam.html [dostęp: 20.11.2014].

Туманова Т., *В. Янукович звернувся до українців щодо підписання УА з ЄС (текст звернення)*, www.unn.com.ua/uk/news/1276302-v-yanukovich-zvernuvsya-do-ukrayintsiv-schodo--pidpisannya-ua-z-yes-tekst-zvernennya [dostęp: 10.10.2014].

Studia Religiologica 47 (3) 2014, s. 225–236
doi:10.4467/20844077SR.14.016.2910
www.ejournals.eu/Studia-Religiologica

Martynizm Papusa – Gerard Encausse jako kontynuator ezoterycznej tradycji

Zbigniew Łagosz

Papus Martinism – Gerard Encausse as a Continuator of Esoteric Tradition

Abstract

The Martinist ideas movement, perceived as a mystical-esoteric branch of Christianity, emerged in the 18th century. The three original founders (Martines de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin, Jean-Baptiste Willermoz) brought different elements to it, moulding the final shape of the doctrine. Martinism owes its modern revival and popularity to another esotericist. Gerard Encausse (1865–1916) brought fresh spirit to the inheritance of his antecedents and gave it its final architecture. The present text describes the birth of this movement, with special attention to the role of Encausse in its formation.

Słowa kluczowe: martynizm, ezoteryka, G. Encausse, tradycja, doktryna
Keywords: martinism, esoteric, G. Encausse, tradition, doctrine

Poprawne zdefiniowanie pojęcia prądu ideowego zwanego martynizmem może się okazać zadaniem trudnym, prawie niemożliwym. Sami jego protoplaści dzielili go na martynezizm, willermozizm i martynizm. Nim przejdziemy do odnowiciela tej tradycji Gérarda Encausse'a, postaram się przybliżyć korzenie nurtu, który zawładnął umysłami filozofów, artystów i zwykłych ludzi czasów oświecenia.

Historia ruchu wiąże się nierozerwalnie z trzema osobami: Martinezem de Pasquallym, Louisem Claude de Saint-Martinem i Jeanem Baptiste'em Willermozem. Oni to nadali kształt doktrynie zjawiska martynizmu, zapożyczając doń kabałę, magię ceremonialną, spirytualizm, a w końcu także elementy mistyki chrześcijańskiej. Zdaniem Roberta Ambelaina, Pasqually, tworząc swój system, czerpał z gnozy manichejczyków i katarów, czyli z mistycyzmu, herezji i metafizyki[1].

[1] R. Ambelain, *Le martinisme, histoire et doctrine*, Paris 1946, s. 57.

Martinez de Pasqually (1727–1774), który w 1754 roku utworzył stowarzyszenia o nazwie Ordre des Chevalieres Macons Elus Cohens de Univers (Zakon Rycerzy Masonów − Wybranych Kapłanów Świata), bardziej znane jako Elus Cohen, rozpoczął propagowanie swych idei wśród regularnej masonerii. Struktura utworzonego przez niego zakonu została oparta w znacznej mierze właśnie na systemie tego obrządku. Różniła się od niego zaledwie kilkoma elementami, ujętymi w *Konstytucji* Andersona[2], które jednak były dość znaczące (na przykład rytuał lożowy masonerii regularnej nie odwołuje się do magii czy mistyki), choć wykładnia ontologiczna miała miała wspólny korzeń: „koncepcję objawienia pierwotnego, czyli objawienia towarzyszącego stworzeniu człowieka"[3].

Jedynym większym dziełem pióra de Pasqually'ego był *Traktat o reintegracji bytów* (*Traité de la Réintégration des Etres*), ukazujący ezoteryczną ideę, w myśl której przez praktyki okultystyczne i zabiegi magiczne człowiek może odzyskać bezpośredni kontakt ze Stwórcą. Co więcej, zakłada również możliwość reintegracji[4] świata, czyli próbę ponownego przywrócenia światu należytej pozycji w relacjach z Bogiem za sprawą zabiegów magicznych, modlitwy i korelacji z aniołami.

De Pasqually rozwinął tym samym hierarchiczną strukturę rytu szkockiego, poszerzając ją o dodatkowe stopnie.

> System wtajemniczenia był 10-stopniowy z podziałem na cztery „Świątynie". Pierwsza „Świątynia" obejmowała nauki tyczące stworzenia, wygnania z raju i nieposłuszeństwa człowieka. Druga i trzecia nauczały sposobów powrotu do Stwórcy poprzez swe życie oraz tego, jak stać się wybranym kapłanem. Ostatnia, czwarta „Świątynia", zwana Różanym Krzyżem, pozwalała na uzyskanie wglądu w inne światy i kontakt z Siłami Niebiańskimi. W loży podczas prac odprawiano ryty magiczne i praktyki przyzywania duchów. Moc magii tkwić miała zwłaszcza w potędze imion. Szczególną siłą dysponował zatem ten, kto znał imię Boga, dlatego w judaizmie dla jego kreślenia używano zwrotu „Mój Pan" – Adonai[5].

Aby nadać prestiż nowemu zakonowi, Martinez de Pasqually przyznał wysokie stopnie znamienitym luminarzom masońskim tamtych czasów. W poczet rytu w roku 1764 weszli między innymi: Bacon de La Chevalerie (1731–1821), Henri De Loos (1725–1785), Jean-Baptiste De Grainville (1746–1805). Tworzyli oni tak zwany „Suwerenny Trybunał". Adeptami mistrza zostali natomiast: baron Paul Thiry d'Holbach (1723–1789) i Jacques Cazotte (1719–1792) – autor *Diabła zakochanego*.

Na czym zatem, zdaniem twórców, zasadzał się martynezizm? Jak pisał Gerard Encausse, opierał się on na:

> [...] nabyciu władz, przez czystość cielesną, duszną i duchową, które pozwalają człowiekowi wejść w stosunki z istotami niewidzialnymi, nazywane przez Kościoły aniołami, i na dojściu

---

[2] Zob. T. Cegielski, *Księga Konstytucji 1723 roku i początki wolnomularstwa spekulatywnego w Anglii. Geneza – fundamenty – komentarze*, Warszawa 2011.

[3] T. Cegielski, *Sekrety Masonów, pierwszy stopień wtajemniczenia*, Warszawa 1992, s. 64.

[4] Owa reintegracja to przywrócenie człowiekowi „przywilejów Adamowych", zatem powrót do stanu poprzedzającego jego upadek. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, Kraków 1992, s. 59.

[5] J. Wojtowicz, *Masoneria – wielka niewiadoma?*, Toruń 1992, s. 65.

w ten sposób nie tylko do reintegracji osobistej operatora, lecz i do odkupienia wszystkich jego uczniów dobrej woli. Martinez wprowadził do sali seansowej tych, którzy prosili o światło[6].

Po śmierci de Pasqually'ego w 1774 roku świątynie Elus Cohen przeszły w stan uśpienia. Ostatnim wielkim mistrzem kultywującym oryginalne nauki zakonu był Sebastian de Las Casas[7]. Zarówno spuścizna doktrynalna, jak i cały system wierzeń i praktyk przez niego propagowanych (co w literaturze przedmiotu określa się terminem „architektura lożowa"[8]) przeszły do innych okultystyczno-masońskich porządków[9] za sprawą przyjaciela de Pasqually'ego – Jeana-Baptiste'a Willermoza.

Jean-Baptiste Willermoz (1730–1824) pochodził z rodziny katolickiej, która słynęła z powołań kapłańskich. Willermoz, który był wierny religii katolickiej aż do śmierci, pobierał nauki u jezuitów. O jego wielkim zaangażowaniu i silnym przywiązaniu do tradycji chrześcijańskiej świadczą słowa Encausse'a:

[...] stwierdzamy z naciskiem, że największe uduchowienie, poddanie się członków woli Nieba i najgorliwsze modlitwy do naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, nigdy nie ustawały, towarzyszyły i kończyły zebrania prowadzone przez Willermoza[10].

Mając zaledwie 20 lat, był inicjowany w poczet masonerii regularnej (nazwa loży jest nieznana), by zaledwie po dwóch latach zostać Wielkim Mistrzem. W 1760 roku był inicjatorem powstania Grande Loge des Maîtres Réguliers de Lyons, która już rok później została uznana przez Wielką Lożę Francji i weszła w jej poczet. Najważniejszym jego celem było znalezienie odpowiedzi na pytanie: czemu służy masoneria? Jego pasją było zatem zbieranie, studiowanie i porównywanie masońskich rytuałów. Obsesyjnie wręcz dążył do połączenia wszystkich rytów w jeden spójny system[11].

Willermoz, który posiadał ogromną wiedzę na temat architektury poszczególnych obediencji, stwierdził, że główne zadania masonerii są ukryte w naukach Martineza de Pasqually'ego i w jego zakonie. Do Elus Cohen został przyjęty prawdopodobnie

---

[6] Papus (G. Encausse), *Martinesisme, Willermosisme, Martynisme et Franc-Maconnerie*, Paris 1899, s. 7–8.

[7] M. Roggemans, *History of Martinism and the F.U.D.O.S.I.*, Marston Gate 2009, s. 11.

[8] Architektura lożowa to system wierzeń i praktyk przyjętych i uznanych w danej loży. W jej skład wchodzą wszystkie elementy rytuału (wystrój świątyni, ubiór członków, mowy poszczególnych uczestników tzw. zagajenia itp.) wraz ze stopniami i wytycznymi, kto i kiedy stopnia takiego może dostąpić. Terminem tym posługują się m.in. L. Hass, L. Chajn czy T. Cegielski.

[9] Mowa tu o założonym przez Willermoza Rycie Szkockim Oczyszczonym (zwanym też Rytem Szkockim Rektyfikowanym lub Rytem Francuskim), którego podstawą jest – co raczej stanowi odstępstwo od reguły stowarzyszeń masońskich – wierność religii chrześcijańskiej. Przez wpajanie swym uczniom nauk opartych na chrześcijańskiej doktrynie ezoterycznej zobowiązywał ich do pogłębiania chrześcijańskich cnót w celu duchowej realizacji. Prócz bezpośrednich nauk M. de Pasqually'ego, Willermoz zaadaptował nauki niemieckiego zakonu wolnomularskiego, tytułującego się mianem następców Zakonu Świątyni – Templariuszy (Stricte Observance Templiere). Ryt Ścisłej Obserwy założył w 1751 roku niemiecki baron Karl Gotthelf von Hund (1722–1776), wywodząc jego rodowód od templariuszy i dążąc tym samym do restytucji ich majątku na płaszczyźnie fizycznej, na drodze duchowej celem było zjednoczenie wszystkich wyznań i narodów chrześcijańskich. K.R.H. Frick, *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische Und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18 Jahrunderts*, Wiesbaden 2005, s. 223–225.

[10] Papus (G. Encausse), *Martinesisme*..., s. 14–15.

[11] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, W.J. Hanegraaff (red.), Leiden 2006, s. 1170–1171.

około roku 1767, by wkrótce otrzymać tytuł *Inspecteur General de l'Orient de Lyon et Grand Maitre du Grand Temple de France* (Inspektor Generalny na Wschód od Lyonu i Wielki Mistrz Wielkiej Loży Francji). W maju 1768 roku z kolei otrzymał z rąk Bacona de la Chevalerie (tytułowanego Zastępcą Uniwersalnym), najwyższy stopień zakonu Elus Cohen – Réau-Croix. W ten sposób Willermoz stał się niejako kodyfikatorem obrządku de Pasqually'ego, na co wyraźnie wskazuje jego korespondencja z ówczesnym sekretarzem mistrza (i trzecim współtwórcą martynizmu) Louisem-Claude de Saint-Martinem[12]. Mimo początkowej fascynacji systemem Martineza de Pasqually'ego ostatecznie w myśli Willemoza pojawiły się też wątpliwości i sceptycyzm. Willermoz zauważył bowiem, że nauki zakonu Elus Cohen są w zasadzie kryptomasońskie, czyli że są jakby systemem w systemie.

Willemoz był również odpowiedzialny za przygotowywanie konwentów zakonu. Najważniejszy z nich odbył się w Lyonie między 25 listopada a 27 grudnia 1778 roku. Celem tego konwentu było oczyszczenie systemu szkockiego ze „złych pierwiastków" wniesionych do niego przez „Templariuszy"[13]. Wynikiem prac braci lożowych licznie przybyłych na zjazd z różnych krajów było powstanie *Nowego Kodeksu Lóż ustanowionych we Francji* (*Nouveau Code des loges rectifiees de France*)[14]. Ponieważ swoją wykładnię obrządku chciał przekazywać zarówno przez nauczanie, jak i przez inicjację, założył w Lyonie w 1778 roku swój własny zakon Régime Ecossais Rectifié (Ryt Szkocki Oczyszczony).

Trzecim i najbardziej znanym protoplastą pierwotnego martynizmu był Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803) – osobisty sekretarz de Pasqually'ego, który po jego śmierci stał się stymulatorem dla nowo powstałej architektury lożowej. Wychowany był w duchu wielkiej pobożności chrześcijańskiej w rodzinie zubożałej szlachty. Jako 22-latek rozpoczął – dzięki stawiennictwu księcia de Choiseul – karierę wojskową w regimencie Foix. Tam też, ze względu na brak zajęć, poświęcił się zgłębianiu literatury filozofii oświeceniowej. Nie znalazł w niej jednak odpowiedzi na pytania dotyczące problemów ludzkiej egzystencji, które sobie wówczas zadawał. Satysfakcjonujące dla jego wewnętrznych wątpliwości okazało się dopiero zgłębienie nauk Martineza de Pasqually'ego, które poznał dzięki jego żonie, a jednocześnie siostrzenicy dowódcy pułku[15]. W roku 1768 został inicjowany do Zakonu Elus Cohen, by w latach 1768 do 1771 pełnić funkcję osobistego sekretarza de Pasqually'ego, do którego obowiązków należało między innymi prowadzenie korespondencji i przepisywanie zeszytów rytualnych.

Teurgiczną szkołę u swego mistrza odbywał przez 10 lat. W tym czasie praktykował hermetyzm i alchemię, miał nawet w Lyonie własne laboratorium. Mimo jednak ogromnego zaangażowania nigdy nie osiągnął najwyższego wtajemniczenia – stopnia Reau-Croix. Powodem był brak wyższych przeżyć duchowych, które powinny

---

[12] Zob. J. M. Vivenza, *Le Martinisme, l'enseignement secret des maîtres: Martinès de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin et Jean-Baptiste Willermoz fondateur du Rite Ecossais Rectifié*, Le Mercure Dauphinois 2005.

[13] Papus (G. Encausse), *Martinesisme*..., s. 16.

[14] *Ibidem*.

[15] *Dictionary*..., s. 1025.

były się ujawnić podczas długotrwałego, trwającego od zmierzchu do świtu rytuału, w którym miała się dokonać transmisja od anioła stróża[16]. Jest zatem dość prawdopodobne, że zmiany, jakich de Saint-Martin dokonał w Zakonie Elus Cohen, wynikały wprost z jego braku zdolności teurgicznych. Dowodem na jego wątpliwości co do rytuałów magicznych, które stanowiły ważny element architektury zakonu, jest korespondencja, jaką prowadził z członkami zakonu jako jego sekretarz. Dowodzi ona, że Louis Claude de Saint-Martin samodzielnie interpretował doktrynę, korzystając przy tym obficie z mistyki i dychotomicznego (wywodzącego się z chrześcijańskiej gnozy) obrazu świata.

Jak słusznie zauważa Marek Nowak, de Saint-Martin nie identyfikował się z żadną z form tradycyjnej religii o charakterze instytucjonalnym. Jego akceptację zyskały jedynie gnoza i ezoteryka jako formy duchowe[17]. Inspirowały go też myśl niemieckiego mistyka, spirytualisty i filozofa Jakuba Bohmego (1575−1624) oraz koncepcje szwedzkiego mistyka, wizjonera i reformatora religijnego Emanuela Swedenborga (1688–1772). Wreszcie, podobno za sprawą konstytucji rzekomo stworzonej przez wybitnego polskiego alchemika i lekarza Michała Sędziwoja (1566–1636), *Statut Stowarzyszenia Nieznanych Filozofów*[18], przyjmuje pseudonim „Filozof Nieznany"[19]. W tezach de Saint-Martina manifestują się panteizm i idealizm, a ciało – według niego – to specyficzny rodzaj więzienia dla duszy[20].

Powstały pod wpływem pism de Saint-Martina prąd ideowy, nazywany już wówczas martynizmem (lub towarzystwem filozofów atechnicznych), z czasem począł zyskiwać wielu sympatyków w wyższych kręgach społeczeństwa (między innymi Arthur Edward Waite, Eliphas Lévi), dla których teozof z Amboise (tak również zwano de Saint-Martina) był zarówno moralizatorem, jak i propagatorem filozofii odnowy duchowej. W tym miejscu należy przyznać, że trudno jest jednoznacznie stwierdzić, na jakich założeniach teoretycznych opiera się martynizm, stanowi on bowiem konglomerat wielu przenikających się idei filozoficznych i okultystycznych. Przede wszystkim często zwraca się uwagę, iż w systemie tym znaczącą rolę odgrywają wątki wywodzące się z tradycji kabalistycznej. Zostały one jednak w znacznym stopniu przetworzone, a zatem różnią się od kabały klasycznej, zarówno katalońsko-prowansalskiej (XII−XIII wiek), jak i późniejszej, luriańskiej (XVI wiek).

[16] Transmisja owa to rzekomo bezpośredni przekaz, jaki otrzymywał operator teurgiczny od istoty duchowej (w tym przypadku anioła), zmieniająca dogłębnie świadomość teurga.

[17] M. Nowak, *Przeciw oświeceniu – Saint Martin w walce o sacrum*, Warszawa 2013, s. 10.

[18] Z. Szydło, *Woda, która nie moczy rąk*, Warszawa 1997, s. 143.

[19] Marek Nowak przyjmuje za prawdopodobną tezę o przyjęciu przez de Saint-Martina pseudonimu „Nieznany Filozof" zgodnie z konstrukcją Z. Szydły przyjętą w jego cytowanej pracy. Tymczasem w swej najnowszej książce Rafał Prinke obala wiele tez postawionych przez Szydłę, dotyczących Sędziwoja (R. Prinke, *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Warszawa 2014). Dlatego i do tezy o pochodzeniu pseudonimy należy podchodzić ostrożnie. Są bowiem jeszcze przynajmniej dwie równoległe koncepcje. Pierwsza to książka D. Belin, *Les aventures du Philosophe Inconnu* (Paris 1646), z której tytułu (*Philosophe Inconnu* – Filozof Nieznany) de Saint Martin mógł czerpać inspirację, a druga to tożsama nazwa stopnia w rycie Filaretów założonym w 1773 roku, a więc na dwa lata przed pierwszą książką de Saint-Martina, który to ryt był mu znany.

[20] M. Nowak, *Martynizm. Trzecia droga między filozofią a religią*, [w:] *Filozofia religii*, t. 1. *Metodologiczne założenia i problematyka filozofii religii*, J. Baniak (red.), Poznań 2005, s. 49.

Niektórzy badacze twierdzą natomiast, że generalną zasadą martynizmu jest próba połączenia dwóch diametralnie różnych doktryn: chrześcijańskiej i ezoterycznej[21]. Według Mieczysławy Sekreckiej[22] z kolei martynizm, wraz ze swoim twórcą, może być uznany za przejaw „trzeciej drogi", czyli za przejaw szukania własnego miejsca między religijnością tradycyjną a filozofią oświeceniową. To połączenie dwóch z gruntu odmiennych idei nie było bynajmniej rzeczą nową, do tej pory jednak nie prezentowano jej w ten właśnie sposób.

Konstatując, martynizm jest więc pochodną kilku składowych wywodzących się od trzech swoich twórców: teurgii i magii (od Martineza de Pasqually'ego), masońskiej kodyfikacji (dodanej przez Jean-Baptiste'a Willermoza) oraz chrześcijańskiej mistyki i gnozy (od de Saint-Martina).

Nakreśliwszy pokrótce drzewo genealogiczne martynizmu, możemy przejść do odnowiciela tradycji i jej największego popularyzatora – Gerarda Anacleta Vincenta Encausse.

Urodził się 13 lipca 1865 roku w miejscowości La Coruna w Hiszpanii. Jego ojciec – samouk – aspirował do zarobkowania jako konstruktor maszyny medycznej zwanej Generatorem Encausse, służącej do leczniczych kąpieli, których zaletą miała być „absorpcja skórna". Ponieważ projekt nie znajdował nabywców, wraz z żoną Hiszpanką Iñes Perrez-Vierra, przeniósł się do Paryża, gdzie osiadł na stałe w pobliżu dzielnicy Montmartre[23]. Gerard jako dziecko cechował się bujną wyobraźnią. Był przy tym krnąbrny i niezdyscyplinowany. Ze względu na zachowanie i zły wpływ na kolegów został relegowany z klasy retoryki Collège Rollin, do którego uczęszczał. Prymarne stadium nauki nie wskazywało na możliwość uzyskania przez niego tytułu doktora nauk medycznych, egzamin magisterski Encausse złożył dopiero w 1894 roku, a więc w wieku 29 lat.

W 1885 roku Encausse odkrył klasyków okultyzmu – Louisa Lucasa (1816–1863), Eliphasa Léviego (1810–1875) i Saint-Yves'a d'Alveydre'a (1842–1909), którego uważał poniekąd za swego mistrza. Dwa lata później w przeglądzie paryskiego Towarzystwa Teozoficznego „Lotus" opublikował swój pierwszy artykuł. Był

[21] Ezoteryzm postrzegam tu, zgodnie z definicją Tiryakiana, jako system przekonań odnoszących się do poznawczego (kognitywnego) orientowania natury i kosmosu, epistemologicznych oraz ontologicznych refleksji o ostatecznej rzeczywistości, które stanowią punkt wyjścia okultystycznych procedur. Por. E.A. Tiryakian, *Toward the Sociology of Esoteric Culture* [w:] *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric and the Occult*, E. Tiryakian (red.), New York 1974, s. 256. Bliski ezoteryzmowi okultyzm, najogólniej rzecz ujmując, to wiara w istnienie mocy tajemnych oraz uprawianie tajemnych nauk (m.in. astrologii, magii, alchemii, tajemnej medycyny i wróżbiarstwa). Skonstruowanie precyzyjnej definicji tego zjawiska nie jest jednak łatwe. W literaturze naukowej dyskusja na ten temat wciąż trwa. Z jednej strony mamy definicję J.B. Rhine'a, według której okultyzm to „filozofowanie o rzeczach ukrytych" (zob. hasło *Occultism* [w:] *The Encyclopaedia Americana*, t. XX, New York 1963, s. 609), z drugiej zaś definicję Tiryakiana, która zakłada, że „okultyzm to celowe i wymagające wyspecjalizowanej wiedzy oraz umiejętności praktyki, techniki lub procedury odnoszone do sił przyrody, przedmiotów i osób". Więcej na temat dyskusji wokół definiowania tych pojęć zob. A. Mrozek-Dumanowska, *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990, s. 48 i n.; J. Sieradzan, *W kręgu pojęć: ezoteryzm, okultyzm, satanizm* [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, Z. Pasek (red.), Kraków 2005, s. 219.

[22] M. Sekrecka, *Louis-Claude de Saint-Martin, Filozof Nieznany w świetle krytyki*, „Kwartalnik Neofilologiczny" 1965, t. 2, s. 65.

[23] *Dictionary...*, s. 913.

już wówczas aktywnym członkiem loży „Izyda" pod kierownictwem Félixa Krishna Gaboriau. Co więcej, miał też ambicję, by grać w niej rolę pierwszoplanową, a jego intrygi ostatecznie doprowadziły do jej zamknięcia i jednoczesnego otwarcia nowego oddziału „Hermes", w którym piastował bardziej znaczące stanowisko[24]. Paryskie Towarzystwo Teozoficzne nie zaspokajało jednak jego ambicji. Podobno nie akceptował podzielanej przez jego członków fascynacji wschodnim okultyzmem i dlatego w 1888 roku, wraz z przyjacielem, Lucienem Chamuelem (?–1936), założył bibliotekę i miesięcznik „L'Initiation", wydawany aż do 1914 roku. Równocześnie ufundował też swego rodzaju uczelnię okultystyczną pod nazwą Groupe Indépendant d'Études Esotériques (Niezależna Grupa Studiów Ezoterycznych), przemianowaną w okresie późniejszym na École Hermetique (Szkoła Hermetyczna). Jej otwarcie stanowiło ważny krok w transformacji zachodniego okultyzmu.

Mimo że oddawał się praktykom magicznym, Encausse twardo stąpał po ziemi. Zaciągnął się do wojska, gdzie wykazał ogromne zainteresowanie medycyną. Służył w korpusie medycznym armii francuskiej podczas I wojny światowej[25], co w konsekwencji pozwoliło mu na uzyskanie wspomnianego już tytułu doktora medycyny. Jego medyczne inklinacje dotyczyły badań w zakresie histerii oraz jej leczenia za pomocą transu i hipnozy. Warto podkreślić, że Encausse piastował też stanowisko szefa laboratorium hipnoterapii oraz był podopiecznym i uczestnikiem eksperymentów doktora Jeana Charcota (1825–1893) w Salpêtrière w Paryżu. Jego wiedza okultystyczna i głęboka znajomość środowiska odegrała znaczącą rolę w zdemaskowaniu słynnego oszusta Leo Taxila (właściwie Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand-Pagès, 1854–1907).

W roku 1882 za pośrednictwem Henriego Delaage'a (1825–1882), specjalisty od magnetyzmu zwierzęcego, został wtajemniczony w przekaz pierwotnego nauczania de Saint-Martina. Rozpoczął tym samym proces nadawania ram instytucjonalnych pod zręby nowego martynizmu zwanego współczesnym. W 1884 roku Encausse spotkał Augusta Chaboseau (1868–1946) i podczas dyskusji z nim odkrył, że obaj zostali inicjacjowani w odrębnych liniach przekazu, które prowadzą do de Saint-Martina i oryginalnego Elus Cohen. Podekscytowany tym wydarzeniem, Papus (inspiracja przyjęcia tego pseudonimu drzemie w greckim dziele pod tytułem *Nykthemeron* Apoloniusza z Tiany, przetłumaczonego i zinterpretowanego przez jednego z mistrzów Encausse, E. Leviego. Pseudonim ten znaczy „lekarz" i był wynikiem fascynacji Encausse'ego medycyną) wymienił się z Chaboseau inicjacją oraz dokumentami w celu skonsolidowania obu linii.

W swojej pracy *Martinesisme, Willermosisme, Martynisme et Franc-Maconnerie*, stworzonej na cele propagandowe prężnie już rozwiniętego ruchu, Encausse pisał:

> Podobnie jak Martinez przyswoił sobie idee swedenborgizmu, pośród których miał działać, jak Saint-Martin i Willermoz wytworzyli także niezbędne adaptacje, tak też i martynizm nowoczesny musiał się dostosować do swego środowiska i swej epoki, zachowując jednak tradycyjny charakter i zasadniczego ducha Zakonu. Przystosowanie polegało przede wszystkim na

[24] *Ibidem*.

[25] *Encyclopaedia of Occultism & Parapsychology*, J.G. Melton (red.), edycja V, Farmington Hills 2001, s. 502.

ścisłym połączeniu dzieła Saint-Martina z dziełem Willermoza. W ten sposób wolni wtajemniczeni, bezpośrednio wyświęcający innych wtajemniczonych, rozszerzają Zakon swoją pracą, zaznaczając kierunek Staint-Martina[26].

Zwolennikami i zarazem członkami Rady Najwyższej Zakonu zostały takie osobistości paryskiego środowiska okultystycznego, jak Stanislas de Guaita (1861–1897), Joséphin Péladan (1858–1918), René Guénon[27] (1886–1951) czy działacz Wielkiej Loży Francji – Oswald Wirth (1860–1943), który także z czasem stał się sławny[28]. Dla ludzi zainteresowanych okultyzmem udział w odnowionym zakonie martynistów stał się wręcz modny. W roku 1898 zakon liczył już 94 loże w Europie, w tym 27 we Francji. W 1891 roku powstała pierwsza loża w Stanach Zjednoczonych, a wkrótce potem tamtejszy Zakon liczył już 27 lóż. Dzięki działalności ucznia Papusa, Viscounta Alberta-Raymonda Costet de Mascheville'a (1872–1943), który wyemigrował najpierw do Argentyny, a później do Brazylii, martyniści otworzyli także swoje loże i afiliacje w większości krajów Ameryki Łacińskiej. Przywędrowali również do Polski[29] gdzie pod przywództwem Czesława Czyńskiego[30] (1858–1932) zaczęli odnosić spore sukcesy. Jedną ze znanych uczennic Papusa była Polka, hrabina Romana Stecka, bardziej rozpoznawalna pod swym pseudonimem Myrtha Noel. Największą sławę przyniosły jej rzekomo trafne przepowiednie, jako że miała być znakomitą chiromantką i astrolożką[31].

Amerykańcy członkowie odnowionego martynizmu, bardzo przywiązani do masonerii regularnej (by wstąpić do Zakonu, trzeba było mieć stopień mistrza wolnomularstwa spekulatywnego oraz być mężczyzną), zadawali centrali w Paryżu pytania dotyczące możliwości wstępowania w poczet martynistów kobiet i niewolnomularzy. Mimo pozytywnej odpowiedzi mistrza Papusa na oba pytania część członków nadal trwała w przekonaniu, że tego typu odstępstwa (kobiety i niewolnomularze jako członkowie) nie licują z charakterem zakonu. W ten sposób w 1902 roku doszło do pierwszej schizmy. Założono wówczas Rectified American Martinist Order (Amerykański Zrektyfikowany Zakon Martynistów).

Oczywiście przy tak dużym rozprzestrzenieniu się lóż i obediencji musiały się też pojawiać kolejne wątpliwości i nurty. W doktrynalnym aspekcie rozwoju trwał kon-

[26] Papus (G. Encausse), *Martinesisme...*, s. 40–41.

[27] René Guénon, francuski myśliciel i pisarz ezoteryczny, a równocześnie protoplasta koncepcji tradycjonalizmu integralnego. Po opuszczeniu Zakonu Martynistów stał się liderem Ordre du Temple Renové, był biskupem w Eglise Gnostique i regularnym masonem Wielkiej Loży Francji. A. Versluis, *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, Lexington 2012, s. 143.

[28] L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 413.

[29] Na temat działalności polskiej sekcji martynistów zob. Z. Łagosz, *Zakon Martynistów w Polsce (geneza, rozwój, upadek)*, „Przegląd Religioznawczy" 2006, nr 3, s. 141–148.

[30] Na temat życia i działalności Czesława Czyńskiego zob. Z. Łagosz, *Na obrzeżach religii i filozofii: Czesław Czyński*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2006, nr 53–54, s. 85–95; *idem*, *Polska myśl magiczna XX wieku na przykładzie Cz. Czyńskiego*, *Furor Divinus, Nr I. Materiały z konferencji Lashtal Press*, Gdańsk 2008, s. 89–104; *idem*, *Mit polskiego satanizmu. Czesław Czyński – proces, którego nie było*, „Hermaion" 2012, nr 1, s. 186–206; *idem*, *Czesław Czyński – uwodziciel hipnotyczny* [w:] *Miłość Czarowna*, B. Płonka-Syroka (red.) w druku.

[31] L. Szuman, *Życie po śmierci*, Poznań 1982, s. 212.

flikt pomiędzy nauczaniem dwóch protoplastów, a mianowicie między doktrynami Martineza de Pasqually'ego i de Saint-Martina. Skrzydło grupujące zwolenników Saint-Martina chciało potwierdzenia boskości Jezusa Chrystusa jako centralnego dogmatu Zakonu Martynistów. W tym dążeniu opierali się na tak zwanej „drodze serca"[32] i tym samym grupowali w Zakonie tylko wyznawców chrześcijaństwa. Co ciekawe, jednocześnie za całkowicie zasadny uznawali antyklerykalizm. Skrzydło de Martineza uznawało możliwość dopuszczenia osób niebędących wyznawcami Chrystusa, a równocześnie forsowało drogę z użyciem technik okultystycznych[33]. Trzecim ważnym powodem schizmy było podpisanie przez Papusa traktatu zjednoczeniowego pomiędzy Zakonem Martynistów a Kościołem Gnostycznym reprezentowanym ówcześnie przez Jeana Bricauda (1881/2–1934). Do wydarzenia tego doszło w 1911 roku. Kościół Gnostyczny stał się wówczas oficjalnym Kościołem Martynistów, co nie znalazło poklasku wśród wszystkich członków Zakonu.

Prócz działań na niwie zakonnej Encausse popularyzował wiedzę ezoteryczną także przez własne książki. Ogromną popularność zyskał dzięki nowemu ujęciu wiedzy o tarocie zawartej w dziele *Le tarot des bohémiens*, *clef absolue des sciences occultes*[34] wydanym w 1889 roku. Echa zawartych w niej idei można dostrzec u wielu pisarzy zajmujących się tym zagadnieniem. Doskonały przegląd współczesnych poglądów na temat okultyzmu we Francji dostarcza inne jego opracowanie – *Traité méthodique de science occulte* z 1891 roku[35]. Bardzo ważną pracą jest również *La Kabbale* (1892), opisująca zachodnią tradycję kabalistyczną[36]. Z kolei *La Science des mages* z 1892 roku już w 1909 roku ukazała się w polskim tłumaczeniu (trudno dzisiaj ustalić, kto był tłumaczem, zapis Tuber może być zarówno pseudonimem, jak i nazwiskiem) jako *Wiedza magów i jej zastosowania teoretyczne i praktyczne*. Encausse był autorem w sumie ponad 90 publikacji, wśród których znalazło się też wiele z zakresu medycyny konwencjonalnej.

W roku 1901 Encausse, wraz ze swym duchowym przewodnikiem, Maitre'em de Philippe'em, odwiedził Rosję, z dużym prawdopodobieństwem byli gośćmi cara Mikołaja II. Według Jamesa Webba, autora *The Occult Establishment*, Encausse miał wówczas osobiście wprowadzić cara w prace Zakonu. W ten sposób Mikołaj II miał zostać przywódcą Loży Martynistów[37] w Rosji. Tym samym Encausse miał zostać

[32] „Droga serca" to odwrotność „drogi intelektu". Przykładem tej pierwszej według Encausse'a miała być Joanna d'Arc, która nie posiadając wiedzy intelektualnej na kanwie militarnej, poprowadziła za „głosem serca" danym jej przez Chrystusa armię do wielu zwycięstw.

[33] *Dictionary...*, s. 780.

[34] Pierwsze polskie wydanie ujrzało światło dzienne dopiero w roku 1994, zob. Papus, *Tarot Cyganów. Klucz do nauk okultystycznych*, tłum. S. Kasicki, Warszawa 1994.

[35] E. Howe; *Papus* [w:] *Man, Myth and Magic*, R. Cavendish (red.), New York 1983, s. 2126.

[36] N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, New York 2008, s. 196. Warto podkreślić, że w martynizmie duży nacisk kładzie się na naukę kabały propagowanej też przez samego Papusa. W jego opinii kabała stanowiła bezpośrednią formę rozmowy z Bogiem, dlatego członkowie zakonu musieli dokładnie zapoznać się z jej wykładnią.

[37] O loży martynistycznej pod przywództwem Mikołaja II pisze tylko kontynuator Papusa i Tedera, patriarcha Kościoła Gnostycznego, Jean Bricaud. Te budzące wątpliwości dane, już z podaniem nazwy loży – „Gwiazda i Krzyż" – powtórzył historyk masonizmu W.L. Wiaziemskij. Ludwik Hass opisuje to następująco: „W Carskim Siole powstała – jak twierdzono – loża martynistyczna „Kriesta i Zwiezdy"

konsultantem w sprawach okultyzmu, zarówno cara, jak i jego żony Aleksandry. Odwiedzał Rosję jeszcze dwa razy – w 1905 i 1906 roku. Zachowała się nieliczna korespondencja pomiędzy nim a dworem carskim, w której ostrzega cara przed wpływami Rasputina. W październiku 1905 roku Papus miał jakoby wywołać zjawę cara Aleksandra III (ojca Mikołaja II), który przepowiedział śmierć cara z rąk rewolucjonistów. Przywódca Zakonu obiecał swą magią strzec władcy aż do swej śmierci[38].

„Balzak okultyzmu"[39] był czonkiem niemal każdej okultystycznej organizacji swojej epoki. Prócz przynależności do The Hermetic Brotherhood of Luxor i wspomnianego już Towarzystwa Teozoficznego był także założycielem l'Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix (1888). Miał sakrę biskupią[40] L'Eglise Gnostique de France nadaną mu przez Jules'a Doinela w 1893 roku, a także był inicjowany do Świątyni Ahathoor Zakonu Hermetic Order of the Golden Dawn w Paryżu (1895). Działał również na kanwie Swedenborgian Rite (1901), Memphis-Misraim i Ordo Templi Orientis[41].

W roku 1908 odbyło się posiedzenie rady obrządku zwanej „Najwyższym Sanktuarium", na którym Papusowi oraz Charles'owi Detre zlecono utworzenie Wielkiej Rady w celu połączenia dwóch innych rytów – Carneau oraz Memphis-Misraim. Warto nadmienić, że Papus zabiegał, by ruch martynistów został wcielony do masonerii regularnej Wielkiego Wschodu Francji[42]. Zabiegi te nie zakończyły się jednak powodzeniem.

Spuścizna Encausse w postaci Zakonu Martynistów mimo wielu zawirowań przetrwała do jego śmierci. Papus zmarł podczas I wojny światowej – 25 października 1916 roku w Paryżu. Później Zakon podzielił się na wiele rywalizujących z sobą grup. II wojna światowa była katastrofalna dla wielu członków ze względu na nienawiść Hitlera do tajnych stowarzyszeń. Znaczna ich część trafiła wówczas do obozów koncentracyjnych[43]. Choć – jak pisał Mircea Eliade –

---

o charakterze zdecydowanie mistyczno-religijnym. Należeć do niej miały osoby ze sfer dworskich, nawet para cesarska. Niezależnie od stanu faktycznego tego rodzaju słuchy walnie przyczyniły się do postępów martynizmu. L. Hass, *op.cit*., s. 490. Według notatek departamentu policji loża „Krzyż i Gwiazda" została powołana do życia w 1900 roku i jest to zgodne z czasem wizyty Papusa i Philippe'a na carskim dworze. Współczesny rosyjski badacz dziejów masonerii A. Sierkow uważa jednak, że nie ma argumentów historycznych popierających tezę o przywództwie Mikołaja II nad pracami loży.

[38] Ch. McIntosh, *Eliphas Levi and the French Occult Revival*, New York 1974, s. 157–63. Utrwaleniu mitu o tej ochronie sprzyja fakt, że Mikołaj II stracił życie 141 dni po śmierci Encausse'a w wyniku mordu dokonanego przez bolszewików.

[39] Cyt. za: A. Faivre, *Western Esotericism: A Concise History*, New York 2010, s. 83.

[40] Przybrał tu imię Tau Vincent i był biskupem Tuluzy. M. Roggemans, *History*..., s. 37.

[41] R. Kaczynski, *Forgotten Templars: The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*, b.m.w., 2012, s. 182–183.

[42] Według Papusa masoneria to jedna z czterech central inicjacji w tradycję ezoteryczną Zachodu. Pozostałe miały stanowić: martynizm (którego był kontynuatorem), współczesny iluminizm (do którego zaliczał Kościoły gnostyczne i Zakon Różo-Krzyża) oraz portugalski Zakon Chrystusa (Papus, *Appendice: La doctrine d'Eliphas Lévi*, Paris 1890, s. 320).

[43] P. Faulks, R.L.D. Cooper, *The Masonic Magician: The Life and Death of Count Cagliostro and His Egyptian Rite*, London 2008, s. 38.

> Papus utrzymywał, że osiągnął poziom równorzędny z całością tradycji okultystycznej. [...] Jakkolwiek w opinii cognoscenti Zakon odzwierciedlał prawie wyłącznie osobiste poglądy Papusa[44].

Jak było naprawdę, dziś trudno orzec. Bez wątpienia jednak Gerarda Encausse'a można zaliczyć do najwybitniejszych przedstawicieli światowej ezoteryki.

Bibliografia

Ambelain R., *Le martinisme, histoire et doctrine*, Paris 1946.

Belin D., *Les aventures du Philosophe Inconnu*, Paris 1646.

Cegielski T., *Księga Konstytucji 1723 roku i początki wolnomularstwa spekulatywnego w Anglii. Geneza – Fundamenty – Komentarze*, Warszawa 2011.

Cegielski T., *Sekrety Masonów, pierwszy stopień wtajemniczenia*, Warszawa 1992.

Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, W.J. Hanegraaff (red.), Leiden 2006.

Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, tłum. I. Kania, Kraków 1992.

Encyclopaedia of Occultism & Parapsychology, J.G. Melton (red.), edycja V, Farmington Hills 2001, s. 502.

Faivre A., *Western Esotericism: A Concise History*, New York 2010.

Faulks P., Cooper R.L.D., *The Masonic Magician: The Life and Death of Count Cagliostro and His Egyptian Rite,* London 2008.

Frick K.R.H., *Die Erleuchteten: Gnostisch-theosophische Und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18 Jahrunderts*, Wiesbaden 2005.

Goodrick-Clarke N., *The Western Esoteric Traditions*: *A Historical Introduction*, New York 2008.

Hass L., *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982.

Howe E., *Papus* [w:] *Man, Myth and Magic*, R. Cavendish (red.), New York 1983.

Kaczynski R., *Forgotten Templars. The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*, b.m.w. 2012.

Łagosz Z., *Czesław Czyński – uwodziciel hipnotyczny* [w:] *Miłość Czarowna*, Płonka-Syroka (red.), w druku.

Łagosz Z., *Mit polskiego satanizmu. Czesław Czyński – proces, którego nie było*, „Hermaion" 2012, nr 1, s. 186–206.

Łagosz Z., *Na obrzeżach religii i filozofii. Czesław Czyński*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2006, nr 53–54, s. 85–95.

Łagosz Z., *Polska myśl magiczna XX wieku na przykładzie Cz. Czyńskiego*, „Furor Divinus", nr 1, *Materiały z konferencji Lashtal Press*, Gdańsk 2008, s. 89–104.

Łagosz Z., *Zakon Martynistów w Polsce (geneza, rozwój, upadek)*, „Przegląd Religioznawczy" 2006, nr 3, s. 141–148.

McIntosh Ch., *Eliphas Levi and the French Occult Revival*, New York 1974.

Mrozek-Dumanowska A., *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990.

Nowak M., *Przeciw oświeceniu – Saint Martin w walce o sacrum*, Warszawa 2013.

Nowak M., *Martynizm. Trzecia droga między filozofią a religią* [w:] *Filozofia religii*, t. 1. *Metodologiczne założenia i problematyka filozofii religii*, J. Baniak (red.), Poznań 2005, s. 43–51.

Papus (G. Encausse), *Martinesisme, Willermosisme, Martynisme et Franc-Maconnerie*, Paris 1899.

Papus, *Appendice: La doctrine d'Eliphas Lévi*, Paris 1890.

Papus, *Tarot Cyganów. Klucz do nauk okultystycznych*, tłum. S. Kasicki, Warszawa 1994.

Prinke R., *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Warszawa 2014.

Roggemans M., *History of Martinism and the F.U.D.O.S.I.*, Marston Gate 2009.

[44] M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, tłum. I. Kania, Warszawa 2004, s. 74.

Sekrecka M., *Louis-Claude de Saint-Martin, Filozof Nieznany w świetle krytyki*, „Kwartalnik Neofilologiczny" 1965, t. 2, s. 163–172.
Sieradzan J., *W kręgu pojęć: ezoteryzm, okultyzm, satanizm* [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, Z. Pasek (red.), Kraków 2005, s. 219–245.
Szuman L., *Życie po śmierci*, Poznań 1982.
Szydło Z., *Woda, która nie moczy rąk*, Warszawa 1997.
Tiryakian E.A., *Toward the Sociology of Esoteric Culture* [w:] *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric and the Occult*, E. Tiryakian (red.), New York 1974, s. 257–280.
Wojtowicz J., *Masoneria – wielka niewiadoma?*, Toruń 1992.
Versluis A., *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, Lexington 2012.
Vivenza J.M., *Le Martinisme, l'enseignement secret des maîtres: Martinès de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin et Jean-Baptiste Willermoz fondateur du Rite Ecossais Rectifié*, Le Mercure Dauphinois 2005.