

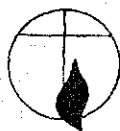
przegląd powszechny

11/747/83

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Andrzej Koprowski SJ
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Mirosław Paciuszkiewicz SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Jolanta Makowska-Lach

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. 49-02-71 w. 273

PRENUMERATA

roczna 1100 zł
półroczna 550 zł
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata zapewni regularne otrzymywanie pisma. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Warszawska Drukarnia Akcydensowa, Warszawa, ul. Nowowiejska 3a
Zam. 4536/83 (M-93), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

XXXIII Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego

Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II na otwarcie Kongregacji	155
Posłanie Ojca Pedro Arrupe do Kongregacji	162
Posłanie nowego Przełożonego Generalnego Ojca Petera Hansa Kolvenbacha do całego Towarzystwa	164

Stefan Moysa SJ

Henri de Lubac – kardynałem 165

Francuski jezuita, wybitny historyk myśli teologicznej, który podejmuje także współczesne zagadnienia. Od lat cieszy się uznaniem, ale też doświadczył krytyki.

Ks. Adam Przybecki

Czy w Polsce istnieje duszpasterstwo środowiska studenckiego? 178

Próba refleksji na temat urzeczywistniania się Kościoła w polskim środowisku akademickim.

Ks. Michał Heller

Matematyczne zasady Izaaka Newtona 193

„Nie da się przecenić znaczenia dzieła Newtona nie tylko dla nauki, ale także dla całej ogólnoludzkiej kultury przyszłych pokoleń”.

Jacek Kołbuszewski

Kilka uwag o „wierszach z cmentarza” 211

Umieszczanie wierszy na grobach jest zjawiskiem narastającym. To jeden z fenomenów współczesnej kultury, która ma silne związki z tradycją.

Marek Budziarek

Powstanie listopadowe widziane znad Tybru 225

Historyczne tło dokumentów papieskich dotyczących powstania listopadowego.

Andrzej Datko

Bronisław brat Józefa

241

Bronisław Piłsudski (1866–1918) – patriota, zesłaniec, uczony, „król Ainów”.

Andrzej Osęka

Sacrum, profanum, personalizizm

248

Pierwsza część rozważań nad procesami w sztuce europejskiej zapoczątkowanymi przez renesans, ściślej nad różnicami między sekularyzacją kultury a pogłębianiem się w niej nurtu personalistycznego.

„Polak-katolik” i inne stereotypy (*W. Długoborski*) 252

**Przyczynek do artykułu o życiu religijnym Polaków
we Francji** (*S. Pastuszewski*) 257

**Kościół św. Maksymiliana Marii Kolbego
w Nowej Hucie-Mistrzejowicach** (*K. Kucza-Kuczyński*) 260

Idea nowa i nienowa (*M. Pacuszkiewicz SJ*) 264

Recenzje 270

Listy do redakcji 301

Table des matières

La XXXIII-ème Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus

Homélie du Saint Père Jean Paul II pour l'ouverture	155
Message du Père Pedro Arrupe à la Congrégation	162
Message du nouveau Supérieur Général Père Peter Hans Kolvenbach à toute la Compagnie	164

Stefan Moysa SJ

Henri de Lubac - cardinal 165

Jésuite français, éminent historien de la pensée théologique, qui traite aussi des problèmes contemporains. Depuis des années il jouit d'une grande considération, mais il a subi une critique également.

Père Adam Przybecki

Y a-t-il un service pastoral auprès des étudiants en Pologne? 178

Un essai de réflexion au sujet de la réalisation de l'Eglise dans le milieu des étudiants polonais.

Père Michał Heller

Les principes mathématiques d'Isaac Newton 193

„On ne peut pas surestimer l'importance de l'oeuvre de Newton non seulement pour la science mais aussi pour toute la culture humaniste générale des générations futures”

Jacek Kolbuszewski

Quelques remarques sur la „poésie de cimetière” 211

La mise de poèmes sur les tombes est un phénomène croissant. Il est un de ceux de la culture contemporaine qui a des liens forts avec la tradition.

Marek Budziarek

L'insurrection de novembre vue des bords du Tibre 225

Le fond historique des documents pontificaux concernant l'insurrection de novembre.

Andrzej Datko

Bronisław, frère de Joseph 241

Bronisław Piłsudski (1866-1918) – patriote, exilé, savant, „roi des Ainos”.

Andrzej Osęka

Sacrum, profanum, personalisme 248

Première partie des réflexions sur les procès dans l'art européen initiés par la Renaissance, ou plus exactement: sur les différences entre la sécularisation de la culture et l'approfondissement de son courant personaliste.

„Polonais-catholique“ et autres stéréotypes 252
(*W. Długoborski*)

Une contribution à l'article sur la vie religieuse des Polonais en France (*S. Pastuszewski*) 257

L'église de Saint Maximilien Marie Kolbe à Nowa Huta-Mistrzejowice (*K. Kucza-Kuczyński*) 260

Une idée nouvelle et pas nouvelle (*M. Paciuszkiewicz SJ*) 264

Comptes rendus 270

Lettres à la rédaction 301

Contents

The 33rd General Congregation of the Society of Jesus

Homily of the Pope John Paul II for the opening 155

Message of Father Pedro Arrupe to
the Congregation 162

Message of the new General Superior Father
Peter Hans Kolvenbach to the whole Society 164

Stefan Moysa SJ

Henri de Lubac – cardinal 165

French Jesuit, an outstanding historian of theological thought, who
deals also with contemporary problems. He has enjoyed great app-
robation for years, but he experienced critique, too.

Father Adam Przybecki

**Is there a cure of souls for the students
in Poland?** 178

An attempt of reflexion on the realization of the Church in the circle
of Polish students.

Father Michał Heller

Isaac Newton's mathematical principles 193

„It is impossible to overestimate the importance of Newton's work
not only for the science but also for the whole humanistic culture of
the generations to come“

Jacek Kolbuszewski

Some remarks on „poems of the cemetery“ 211

Placing poems on graves is an increasing phenomenon. It is one of
those of the contemporary culture that has strong links with
tradition.

Marek Budziarek

**The November insurrection seen from the banks
of Tiber** 225

The historical ground of papal documents concerning the November
insurrection.

Andrzej Datko

Bronisław, Joseph's brother 241

Bronisław Piłsudski (1866-1918) – patriot, exile, scientist, „king of Ainos”.

Andrzej Osęka

Sacrum, profanum, personalism 248

First part of the reflexions on the processes in European art started by the Renaissance, or more exactly: on the differences between the secularization of culture and the deepening of its personalistic trend.

„Polish-Catholic“ and other stereotypes 252
(*W. Długoborski*)

A contribution to the article on religious life of Poles in France 257
(*S. Pastuszewski*)

The church of Saint Maximilian Maria Kolbe at Nowa Huta-Mistrzejowice 260
(*K. Kucza-Kuczyński*)

A new and not new idea 264
(*M. Pacuszkiewicz SJ*)

Reviews 270

Letters to the Editor 301

Od redakcji

W dniu 2 września 1983 r. rozpoczęła w Rzymie obrady XXXIII Kongregacja Generalna zakonu jezuitów. Na szczególny klimat, w którym była oczekiwana, złożyły się: pragnienie rezygnacji z funkcji przełożonego generalnego o. Pedro Arrupe datujące się od 1980 roku; decyzja Ojca Świętego pozostawienia go na tym urzędzie; paraliz obezwładniający o. Arrupe na lotnisku w Rzymie 6 sierpnia 1981 roku; naznaczenie przez Jana Pawła II o. Paolo Dezza jako delegata, który przejął rządy Towarzystwem Jezusowym oraz miał przy pomocy o. Giuseppe Pittau przygotować zakon do Kongregacji Generalnej.

Rytm prac zgromadzonych w Rzymie 211 delegatów zakonu z całego świata był bardzo intensywny. Już 4 września w liście do wszystkich jezuitów informował o. Dezza:

Niewątpliwie wiecie już, że w ubiegły piątek, 2 września, w kaplicy Kurii koncelebrowana była wraz z Ojcem Świętym Msza o Duchu Świętym z okazji rozpoczęcia XXXIII Kongregacji Generalnej; Ojciec Święty spotkał się potem z Ojcami Kongregacji w bezpośredniej, rodzinnej atmosferze.

Dnia następnego, 3 września, Kongregacja Generalna przyjęła dymisję złożoną przez Przełożonego Generalnego, o. Pedro Arrupe, a po południu tego samego dnia odbyła sesję specjalną, w której mogli uczestniczyć wszyscy członkowie wspólnoty mieszkającej w Kurii oraz przedstawiciele naszych domów w Rzymie. Celem sesji było przekazanie Ojcu Arrupe wyrazów hołdu i naszego uznania za wszystko, co uczynił dla Towarzystwa podczas swego generalatu.

W niedzielę, 4 września, w bazylice położonej w pobliżu odnowionej obecnie kaplicy La Storta koncelebrowaliśmy z o. Arrupe Mszę św., podczas której odczytana została przygotowana przez Niego homilia.

Przekazując wam tę wiadomość pragnę zachęcić wszystkich Ojców i Braci Towarzystwa do wspólnej z nami modlitwy w intencji Ojca Arrupe, aby Pan ustawicznie Mu towarzyszył, wspierał Go i umacniał w ciężkiej chorobie, którą przyjął On z taką odwagą ofiarując swe modlitwy i cierpienia za nasze Towarzystwo.

Już 13 września rozgłoszenie radiowe i telewizyjne podały informację o dokonany wyborze nowego przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego. Został nim 55-letni Holender, Peter Hans Kolvenbach. Studia filozoficzne, teo-

logiczne oraz językoznawcze odbywał w Holandii, Libanie i we Francji. W Bejrucie otrzymał święcenia kapłańskie w roku 1961. Pracą naukową i duszpasterską związał się w sposób szczególny z Bliskim Wschodem. W latach 1968–1981 był profesorem lingwistyki ogólnej na uniwersytecie w Bejrucie. Od 1974 do 1981 pełnił funkcję prowincjała Bliskiego Wschodu. Ostatnio był rektorem Instytutu Orientalnego – jednej z papieskich uczelni w Rzymie.

Jest znawcą Kościoła prawosławnego. Włada językami: angielskim, flamandzkim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim, rosyjskim, włoskim, a także ormiańskim i innymi językami wschodnimi.

Wykraczające poza środowisko zakonu jezuitów zainteresowanie obradami w Rzymie skłania nas do opublikowania homilii Ojca Świętego wygłoszonej w czasie wspomnianej wyżej Mszy św. inauguracyjnej, postania ustępującego ojca Pedro Arrupe do Kongregacji Generalnej oraz postania nowego generała, ojca Petera Hansa Kolvenbacha, do całego Towarzystwa.



HOMILIA OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II wygłoszona podczas Mszy św. koncelebrowanej na rozpoczęcie XXXIII Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego w Kaplicy Kurii Generalnej w Rzymie, w piątek 2 września 1983 r.

*Obsecro vos ut digne ambuletis vocatione qua vocati estis,
solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.*

*(Zachęcam was, abyście postępowali w sposób godny powołania, jakim
zostaliście wezwani, ... starając się zachować jedność ducha,
dzięki więzi, jaką jest pokój) Ef 4,1-3.*

1. Najdrożsi Bracia.

Cieszę się, iż dziś jestem wśród was, jak tego pragnęliście, aby koncelebrować Najświętszą Ofiarę i uprosić obfite dary Ducha Świętego dla Kongregacji Generalnej, którą rozpoczynacie.

Słowa św. Pawła do Efezjan, z pierwszego czytania, nabierają przy tej okazji profetycznego znaczenia. Z tymi samymi słowami zwracam się do was z całą otwartością serca. Również i ja, podobnie jak Apostoł, zachęcam was, abyście postępowali w sposób godny powołania, jakie otrzymaliście i abyście troskliwie zachowywali jedność ducha opartą na więzi pokoju.

W was pozdrawiam wszystkich jezuitów świata zaangażowanych na wszystkich frontach życia Kościoła: jest to wielka rodzina, wezwana szczególnym powołaniem, aby służyć Imieniu Chrystusa z pełną gotowością, dla dobra Jego Królestwa. W tym momencie czuję tutaj obecność rodziny złączonej tymi samymi ideałami, tym samym wezwaniem Ducha, którego Chrystus wylewa ze swego łona zarówno na was, jak i na cały Kościół: *zdroje wody żywej popłyną z Jego wnętrza* (flumina de ventre eius fluent aquae vivae).

W tym duchu zjednoczenia serc, w uległości na działanie Boże rozpoczyna się dziś Kongregacja Generalna. Jest ona aktem oficjalnym w życiu waszej Rodziny Zakonnej, jest mocnym momentem życia w jedności ducha.

– W jedności ducha kościelnego. Jesteście bowiem włączeni w sposób żywy w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół, któremu zobowiązaliście się służyć z całkowitą wiernością – świadomi, że jest on powszechnym sakramentem zbawienia poprzez bogactwo prawdy i życia Bożego, które przekazuje ludziom.

– W jedności ducha ignacjańskiego. Ten szczególny charyzmat, który z Towarzystwa czyni uprzywilejowane narzędzie działania Kościoła na wszystkich poziomach, jest elementem wszystko scalającym i charakterystycznym – jak tego pragnął sam Założyciel – waszej działalności i waszego posłannictwa.

Jedność ta rodzi się z jednej wiary, z jednego chrztu, z jednego powołania chrześcijańskiego i zakonnego, które jest logicznym i surowym rozkwitem powołania chrześcijańskiego. Jedność tę wzmacnia ontologiczna rzeczywistość trynitarna, czyli życie Jedyne Ojca, Jedyne Pana, Jedyne Ducha. Dziś jedności tej doświadczamy w sposób szczególny: *jedno ciało i jeden Duch, jak wezwani zostaliście w jednej nadziei waszego powołania*. Oto teologiczne i duchowe korzenie dzisiejszego wydarzenia. Z serca dziękuję wam, najdrożsi moi bracia, za radość przeżywania go razem z wami.

2. Obecna Kongregacja nabiera też szczególnego znaczenia ze względu na jej podwójny cel. Musi ona w pierwszym rzędzie wybrać następcę obecnego tutaj czcigodnego Ojca Arrupe, którego z radością pozdrawiam wyrażając mu powszechne uznanie za to, że w dalszym ciągu podtrzymywał Towarzystwo swoim przykładem, swoją modlitwą i swoimi cierpieniami.

Zadaniem waszej Kongregacji jest następnie wskazać kierunki, nakreślić normy postępowania na najbliższe lata, tak aby zawsze i coraz lepiej mógł się urzeczywistniać w poszczególnych okolicznościach chwili obecnej ideał Towarzystwa nakreślony w Formule waszego Instytutu: *Walczyć pod sztandarem Krzyża dla Boga i służyć jedynie Chrystusowi Panu i Kościołowi, Jego Oblubienicy, pod wodzą Biskupa Rzymskiego, Zastępcy Chrystusa na ziemi* (List Apost. „Exposcit debitum“, 21 lipca 1950).

To podwójne zadanie jest z pewnością ciężkie; ważną zatem jest rzeczą, abyście pamiętali o wskazaniach i zaleceniach, jakie moi czcigodni poprzednicy, Paweł VI i Jan Paweł I, przekazali wam z okazji waszych ostatnich Kongregacji, a które ja sam przedstawiłem z okazji zjazdu waszych Prowincjałów w lutym ubiegłego roku. Są to wskazania i zalecenia, które zachowują całą swą wartość. Musicie uwzględnić je w pracach Kongregacji Generalnej celem zapewnienia jej pomyślnego wyniku, od którego zależy żywotność i rozwój waszego Instytutu. Płyńcie stąd obowiązek wzywania Ducha Świętego: *Veni Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium* (Przyjdź Duchu Święty i napełnij serca twych wiernych).

3 Wasza Kongregacja Generalna jest wydarzeniem, które będzie mieć również ważne reperkusje w życiu Kościoła. Właśnie dlatego także i ja żywo nią się interesuję. Towarzystwo Jezusowe jest przecież w dalszym ciągu najliczniejszym zakonem; jest ono rozsiadane po wszystkich częściach świata; jest zaangażowane na chwałę Bożą i uświęcenie ludzi aż po najtrudniejsze dziedziny i najbardziej kluczowe posługi niezmiernie użyteczne w służbie Kościoła. Z tego powodu wielu – zarówno księży jak i świeckich, zarówno zakonników jak i zakonnic – wpatruje się w was; to, co czynicie, ma często oddźwięk, jakiego sami nie podejrzewacie.

Również moi poprzednicy wielokrotnie podkreślali wielki wpływ, jaki działanie Towarzystwa wywiera w Kościele. W szczególności czcigodnej pamięci Paweł VI nie zawahał się oświadczyć, że *specjalna solidarność łączy wasze Towarzystwo z Kościołem katolickim; wasz los wpływa w pewien sposób na losy całej rodziny katolickiej* (21 kwietnia 1969; por. A.A.S., 61 (1969), s. 317). Jeżeli ta odpowiedzialność spoczywa na wszystkich członkach Towarzystwa Jezusowego, to w dniu dzisiejszym ciąży ona w szczególny sposób na was, którzy zostaliście wybrani jako członkowie tej Kongregacji Generalnej. Dlatego też Papież jest wam w tym momencie szczególnie bliski poprzez modlitwę, swe życzenia i swą ojcowską zachętę. Czyni to raz jeszcze słowami z Listu do Efezjan: *Zachęcam was, abyście postępowali w sposób godny powołania, jakim zostaliście wezwani, z całą pokorą i cichością starając się zachować jedność ducha, dzięki więzi, jaką jest pokój.*

4. Jestem pewien, że dlatego weźmiecie mocno pod uwagę opatrnościową naturę i specyficzny cel Towarzystwa. Jak już powiedziałem, Towarzystwo jest zaangażowane w wielu trudnych posługach. Podczas spotkania z Prowincjałami w lutym ubiegłego roku nakreśliłem w skrócie wykaz działalności, do których wykonywania jesteście wezwani: zaangażowanie w odnowę życia chrześcijańskiego, w szerzenie autentycznej katolickiej doktryny, w wychowanie młodzieży, w formację kleru, w pogłębianie nauk teologicznych i ogólnie w kulturę, także świecką, zwłaszcza w dziedzinie literackiej i naukowej oraz w ewangelizację misyjną (por. A.A.S., 74, (1982) ss. 551-565).

Ze względu na całość tak zróżnicowanych zajęć apostoelskich, w ich formach zarówno tradycyjnych jak i nowych odpowiadających wymaganiom czasów – co podkreślił Sobór Watykański II – ja ponownie kieruję do was pełną zaufania zachętę: *jak zostaliście wezwani w jednej nadziei waszego powołania.*

Papież liczy na was i tak wiele od was oczekuje.

5. Dlatego też szczególna więź Towarzystwa z Papieżem odpowiedzialnym za jedność całego Kościoła zapewnia samemu Towarzystwu, także i dziś jak to było w początkach – jeśli ono zaangażuje się z pełną dyspozycyjnością i całkowitą wiernością – owocność i pewność w walce na wszystkich frontach kościelnej działalności.

Wasz Założyciel wraz z pierwszymi jego towarzyszami, pragnąc całkowicie oddać się na służbę Chrystusowi Panu, prowadzony tajemniczo przez Opatrzność, przyszedł do Rzymu, do Papieża Pawła III, aby oddać się do jego całkowitej dyspozycji i wypełnić zadania, jakie wskaże Papież w wyznaczonych przez niego miejscach; wiecie, jak bardzo chętnie Paweł III przyjął tę propozycję widząc w niej szczególny znak działania Bożego.

W tej perspektywie «czwarty ślub» nabiera szczególnego znaczenia. Z pewnością nie zmierza on do hamowania wspaniałomyślności. Dąży on jedynie do zapewnienia jej głębszego i szerszego pola działania. Daje pewność, że najintymniejszym i najgłębszym motywem tego zakonnego posłuszeństwa, tej więzi z Papieżem, jest możliwość odpowiedzenia w sposób najodpowiedniejszy i z największym oddaniem – natychmiast, bez wahania czy jakiegokolwiek wymówki – na potrzeby Kościoła w dziedzinach dawnego i nowego duszpasterstwa.

Wyrażając wam całe moje uznanie za wszystko, co Towarzystwo uczyniło w ciągu ponad czterech wieków owocnej działalności, jestem pewien, iż także w przyszłości będę mógł oprzeć się na Towarzystwie, aby wypełniać moją posługę apostolską i będę mógł zawsze liczyć na waszą wierną współpracę dla dobra całego ludu Bożego. Wiedźcie, że Papież wam towarzyszy i modli się za was prosząc, aby Towarzystwo Jezusowe będąc stale wierne głosowi Ducha nadal czerpało z łaski Bożej siłę i zryw dla swojego rozległego i wielorakiego apostołstwa.

6. Kościół zawsze uważał wasze Towarzystwo za grupę zakonną przygotowaną duchowo i intelektualnie, gotową do wykonania stawianych jej wymagań w kontekście ewangelizacyjnej misji Kościoła. Poprzez całe wieki powierzali wam Namiestnicy Rzymscy zadania wynikające z najbardziej palących potrzeb Kościoła ufając waszej wspaniałomyślnej dyspozycyjności i nie doznawali w tym zawodu.

Ograniczając się tylko do najnowszych czasów, pragnę przypomnieć misję, którą powierzył wam mój czcigodny poprzednik Paweł VI 7 maja 1965 roku. Mówił on: *macie przeciwdziałać zdecydowanie ateizmowi wspólnymi siłami*. Misję tę powierzam wam z całą mocą na tak długo, jak to *straszne niebezpieczeństwo wiszące nad ludzkością będzie aktualne* (A.A.S., 57 (1965), s. 514).

W listopadzie 1966 roku zaraz po Soborze Watykańskim II ten sam Papież prosił was o współpracę w głębokiej odnowie, która stoi przed Kościołem w zlaicyzowanym świecie. Również i ja we wspomnianej mowie skierowanej do prowincjałów potwierdziłem to, że *Kościół oczekuje skutecznego wkładu Towarzystwa w urzeczywistnienie nauki Soboru Watykańskiego II, tak samo jak za świętego Ignacego i w czasach po nim następujących usiłowało Towarzystwo zaznajomić świat z nauką Soboru Trydenckiego, przyczynić się do wcielenia jej w życie i w ten sposób znacząco wspomóc Rzymskiego Namiestnika w wykonywaniu jego najwyższego urzędu nauczycielskiego* (A.A.S., 74 (1982) s. 557). Do tego zachęcałem was. Dzisiaj ponawiam tę zachętę, abyście przystosowywali do różnorodnych potrzeb duchowych to wszystko, co i dzisiaj zachowuje całą swą wartość i byście nawet więcej przykładali uwagi do *tych inicjatyw, do których Sobór Watykański II specjalnie zachęca*, a więc do ekumenizmu, do głębszych studiów nad stosunkiem do religii niechrześcijańskich i do dialogu Kościoła z kręgami kulturowymi. Znam i aprobuję wasze zaangażowanie w inkulturację tak ważną dla ewangelizacji, pod warunkiem jednak, że będzie ono równie wielkie w dążeniu do zachowania nietkniętej i czystej nauki katolickiej.

7. Mówiąc ubiegłego roku o waszym apostołstwie nie omieszkalem zwrócić waszej uwagi na miejsce, jakie w działalności ewangelizacyjnej Kościoła powinna zajmować działalność na rzecz sprawiedliwości i światowego pokoju, tak bardzo upragnionych przez wszystkie narody. Jednak ta działalność musi być – w waszym przypadku – prowadzona zgodnie z waszym powołaniem zakonnym i kapłańskim, bez mieszania zadań właściwych kapłanom z zadaniami ludzi świeckich i bez ulegania pokusie *ograniczania misji Kościoła do wymiarów czysto doczesnych..., sprowadzania zbawienia, którego posłannikiem jest Kościół, do materialnego dobrobytu* (Evangelii Nuntiandi, 32). Macie przed sobą wspaniałe pole apostołstwa: pracować z odnowionym zapalem pozostając wierni mandatowi otrzymanemu od Papieża, pod przewodem nowego Przełożonego Generalnego i w ścisłej współpracy ze sobą.

Wspaniałomyślna realizacja tego ideału jeszcze bardziej powiększy wasz apostołski zapal; pomoże wam również w przezwyciężeniu trudności, które – w niezbadanych planach Opatrzności – zwykle towarzyszą dziełom Pana; przyczyni się także do powiększenia liczby powołań młodych wspaniałomyślnych ludzi, wsłuchanych w głos Ducha Świętego, którzy pragną dzisiaj ofiarować swoje życie ideałowi godnemu takiego poświęcenia i w ten sposób współdziałać w Boskim dziele odkupienia świata.

8. Odkupienie świata! Wasza Kongregacja Generalna odbywa się w nadzwyczajnym Roku Świętym, podczas którego cały Kościół stara się intensywniej przeżywać tajemnicę Odkupienia. Powołanie wasze polega na tym, by pójść za Chrystusem, Odkupicielem świata i być Jego współpracownikami w dziele odkupienia całego świata. Konsekwentnie, powinniście się wyróżniać w służbie boskiego Króla zgodnie z modlitwą ofiarowania się, która zamyka kontemplację o Królestwie Chrystusa w Ćwiczeniach Duchownych św. Ignacego.

Najdrożsi Bracia! Niech waszym specjalnym owocem Roku Jubileuszowego będzie oddanie się z odnowionym duchem waszemu powołaniu, które zachęca przede wszystkim do osobistego nawrócenia: *Otwórzcie drzwi Odkupicielowi*, pozwólcie niech przeniknie was miłość Chrystusa i Jego Ducha; starajcie się uzyskać to, o co zgodnie każe prosić św. Ignacy w modlitwie drugiego tygodnia Ćwiczeń: *Poznać dogłębnie Pana, aby go kochać i coraz wierniej naśladować*. Dogłębne poznanie, mocna miłość Pana oraz możliwie doskonale naśladowanie go są duszą waszego powołania. Inaczej mówiąc, powinniście być Towarzystwem ludzi kontemplatywnych w działaniu, którzy starają się we wszystkim dostrzec, poznać i zakosztować Chrystusa, by Go kochać i sprawić, żeby On był kochany, by Mu służyć we wszystkim i we wszystkich oraz by Go naśladować aż po krzyż

Z drugiej strony, nie można poznać Pana – i wy, którzy jesteście mistrzami życia duchowego, uczycie tego innych – bez równoczesnego poddania się z całą uległością działaniu Ducha Świętego, którego Chrystus wylewa na całą ludzkość jako hojny i wiecznie płynący strumień. Dlatego, jak słyszeliśmy w Ewangelii św. Jana, Chrystus wzywa nas, żebyśmy do Niego przyszli i pili: *Si quis sitit veniat ad me et bibat*. To pragnienie powinno skłaniać was do głębszego współżycia z Chrystusem, by razem z Nim wpatrywać się w oblicze Ojca niebieskiego i z tej kontemplacji czerpać siłę, światło, wytrwałość, wierność w zewnętrznym działaniu.

Aby osiągnąć taki stan kontemplacji, św. Ignacy prosi, abyście byli ludźmi modlitwy a tym samym nauczycielami modlitwy. Podobnie oczekuje, byście byli ludźmi umartwienia, a tym samym widzialnymi znakami wartości ewangelicznych. Surowość życia ubogiego i prostego niech oznacza, że waszym jedynym skarbem jest Chrystus. Wyrzeczenie się w duchu radosnej wierności przeżywania rodzinnych uczuć niech będzie płodnym znakiem powszechnej miłości, która w sposób czysty otwiera wasze serca na Chrystusa i braci. Posłuszeństwo płynące z wiary niech będzie znakiem waszego wiernego naśladowania Chrystusa, który stał się posłuszny aż do śmierci na Krzyżu. Jedność serc

przeżywana w braterskiej wspólnotcie, która przewycięża wszelkie różnice i konflikty, niech będzie przykładem w Kościele w tym właśnie roku, kiedy obchodzimy nie tylko Jubileusz Odkupienia, lecz także jesteśmy świadkami Synodu Pojednania.

Dlatego proszę was, abyście w tymże odnowionym duchu przykładnego życia zakonnego formowali już od nowicjatu młodych ludzi wstępujących do Towarzystwa.

9. Oto, Najdrożsi Bracia, myśli nasuwające się w związku z tym, co przeżywamy w dniu dzisiejszym. Mam nadzieję, że w czasie tej Kongregacji Generalnej odbywającej się w Jubileuszowym Roku Odkupienia, będziecie mogli pójść naprawdę za głosem Ducha, który woła do was: *solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis*.

Niech w duchu tej wierności charakterystyczną cechą każdego jezuity będzie wspaniałość w służbie Chrystusa Pana i Jego Oblubienicy-Kościoła, w jedności z Jego Namiestnikiem na ziemi. Niech będzie bodźcem dla prac Kongregacji Generalnej, którą dzisiaj rozpoczynacie. Niech będzie szczególną cechą rządów nowego Generała, którego wybieracie. Tego wszystkiego oczekuje od was Kościół. Tego oczekuje również Papież, który uczestniczy w tej uroczystości i który łączy się z wami w gorącej modlitwie, udzielając wam swojego błogosławieństwa i błagając razem z wami:

*Veni, Sancte Spiritus
reple tuorum corda fidelium
et tui amoris in eis ignem accende.*

POŚLANIE OJCA PEDRO ARRUPÉ

do XXXIII Kongregacji Generalnej
po przyjęciu Jego rezygnacji z urzędu
Przełożonego Generalnego Towarzystwa Jezusowego

Droży Ojcowie,

Jakżeż bardzo pragnąlbym być w lepszym zdrowiu na tym dzisiejszym spotkaniu. Jak widzicie, nie mogę nawet zwrócić się do was bezpośrednio. Jednak moi asystenci generalni dobrze pojęli to, co pragnę każdemu powiedzieć.

Bardziej niż kiedykolwiek czuję, że jestem w rękach Boga. Od młodości przez całe życie tego właśnie pragnąłem. I dzisiaj dalej tego samego pragnę. Oczywiście, jest jednak różnica: dziś inicjatywa należy całkowicie do Boga. Zapewniam Was, iż wiedzieć i czuć to, że jestem naprawdę w rękach Boga, jest dla mnie głębokim doświadczeniem.

Pod koniec osiemnastu lat mojego generalatu pragnę przede wszystkim podziękować Bogu. Jego wspaniałomyślność względem mnie była bez granic. Gdy idzie o mnie usiłowałem odpowiedzieć Bogu na Jego wspaniałomyślność wiedząc dobrze, że wszystko, co od Niego otrzymałem, było przeznaczone dla Towarzystwa, a zatem do przekazania wszystkim i każdemu jezuitcie. O to też ustawicznie i usilnie się starałem.

Jedynym moim pragnieniem w czasie tych osiemnastu lat było służyć Panu i Kościołowi całym sercem, od początku do końca. Dziękuję Panu za to, iż w Towarzystwie dokonał się wielki postęp, którego byłem świadkiem.

Były też oczywiście braki – moje przede wszystkim; pozostaje jednak faktem, że w Towarzystwie nastąpił wielki postęp w osobistym nawróceniu, w apostołstwie, w zainteresowaniu się biednymi np. wygnaniami. Na specjalną wzmiankę zasługuje postawa lojalności i synowskiego posłuszeństwa wobec Kościoła i Ojca Świętego szczególnie w ostatnich latach. Za to wszystko Bogu niech będą dzięki.

Szczególnie wdzięczny jestem moim najbliższym współpracownikom, asystentom generalnym i doradcom – poczynając od Ojca O'Keefe – asystentom regionalnym, całej Kurii i prowincjałom. Serdecznie dziękuję Ojcu Dezzy i Ojcu Pittau za tak wielką miłość okazaną Kościołowi i Towarzystwu w pełnieniu wyjątkowego zadania, jakie powierzył im Ojciec Święty.

Nade wszystko jednak pragnę wyrazić moją wdzięczność całemu Towarzystwu i osobiście każdemu z moich współbraci jezuitów. Nic

bowiem z tego dobra, o którym wspomniałem, nie mogłoby się dokonać, gdyby oni w duchu wiary nie okazali posłuszeństwa wobec biednego Przełożonego Generalnego.

Bądźcie do pełnej dyspozycji Pana – oto jest moje wezwanie, które dzisiaj do was kieruję. Stawiamy Boga w centrum wszystkiego, zawsze uważni na Jego głos, zawsze pytając się, co możemy zrobić, by służyć Mu jeszcze skuteczniej. Służmy Mu, jak umiemy najlepiej w miłości i w całkowitym oderwaniu od wszystkiego. Miejmy bardzo osobistą wrażliwość na Boga.

Każdemu z was chciałbym tak wiele powiedzieć. Naszych młodych proszę, by żyli w obecności Boga i wzrastali w świętości. Jest to najlepsze przygotowanie do przyszłości. Niech uczą się poddania woli Bożej tak ogromnej a jednocześnie tak prostej.

Tym, którzy całkowicie oddają się życiu czynnemu, zalecam, by nie wyniszczali się pracą, by centrum ich życia było w Bogu, a nie w pracy. Równocześnie jednak niech będą wrażliwi na ogromne potrzeby świata, niech zawsze myślą o milionach ludzi, którzy nie znają Boga, lub żyją tak, jak gdyby go nie znali. A przecież wszyscy są wezwani do poznania i służenia Bogu. Naszym wielkim postannictwem jest prowadzić wszystkich do poznania i miłości Chrystusa!

Wszystkim moim rówieśnikom zalecam otwartość, by poznawali, co należy dzisiaj czynić i by czynili to dobrze.

Moim umiłowanym braciom miałbym również tyle serdecznych rzeczy do przekazania. Całemu Towarzystwu chcę przypomnieć, jak wielkie znaczenie mają w nim bracia. Mogą oni nam ogromnie pomóc ukierunkować nasze powołanie na Boga.

Jestem pełen nadziei widząc jak Towarzystwo służy Chrystusowi, jednemu Panu oraz Jego Kościołowi pod przewodem Namiestnika Rzymskiego, Zastępcy Chrystusa na ziemi. Ofiaruję Panu aż do końca życia wszystkie moje modlitwy i cierpienia związane z chorobą w intencji, by Towarzystwo nadal pełniło tę służbę i by Pan błogosławił mu dając liczne i wspaniałe powołania na kapłanów i braci.

Osobiście pragnę tylko jednego, a mianowicie powtarzać z głębi mojej duszy:

Przyjmij, Panie, całą moją wolność. Weź pamięć, rozum i wolę całą.

Cokolwiek mam, co posiadam – otrzymałem w darze od Ciebie.

To wszystko Tobie oddaję i poddaję całkowicie pod rządy Twojej woli.

Daj mi tylko swą miłość i taskę swoją, a będę dosyć bogaty i nie chcę [niczego więcej].

POŚLANIE OJCA GENERALA PETERA HANSA KOLVENBACHA DO CAŁEGO TOWARZYSTWA

Kuria Przełożonego Generalnego
Towarzystwa Jezusowego
Rzym, Borgo S. Spirito 5
83/8

Drodzy Ojcowie i Bracia, Pax Christi.

W dzień po moim wyborze na Generala pragnę nawiązać pierwszy kontakt z całym Towarzystwem.

Ponieważ dotychczas byłem zaangażowany zwłaszcza w służbę Kościołom Wschodnim i pracowałem głównie w Libanie, który jest obecnie tak głęboko doświadczonym punktem świata, nie miałem wielu okazji spotkać innych jezuitów oprócz tych, którzy są na Bliskim Wschodzie oraz w Instytucie Orientalnym w Rzymie. Będę więc musiał poznawać Towarzystwo. Czuję się jednak zjednoczony z Wami wszystkimi, przeżywając dogłębnie to samo powołanie, tę samą misję apostołską opierającą się na Cwiczeniach i Konstytucjach św. Ignacego, oświeconą duchowym rozeznaniem Kongregacji Generalnych i ubogacącą w naszych czasach duchowym i apostołskim rozmachem, jakiego nam Pan udzielił poprzez przemyślenia Ojca Pedro Arrupe.

Mój obowiązek przyjąłem z wielką wiarą w Towarzystwo Jezusowe. Pan pragnie się nim posługiwać w głoszeniu Dobrej Nowiny o Królestwie współczesnym ludziom – otaczając szczególną troską duszpasterską tych, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości istniejących na tym świecie – używając ich języka i uwzględniając ich warunki życia. Pan chce, abyśmy w ten sposób służyli Jego Kościołowi i Zastępcy Chrystusa na ziemi, Papieżowi Janowi Pawłowi II.

Proszę Was o modlitwy i o dyspozycyjność, o czym i ja również Was zapewniam, aby Towarzystwo z odnawianym ustawicznie wysiłkiem słuchało tego, co Duch mówi dzisiaj Kościołowi.

Rzym, dnia 14 września 1983 r.

Peter-Hans Kolvenbach SJ
Przełożony Generalny
Towarzystwa Jezusowego

Stefan Moysa SJ

Henri de Lubac – kardynałem

Późno dociera do rąk czytelników „Przeglądu” artykuł na temat osoby i twórczości O. de Lubaca, któremu w dniu 2 lutego 1983 roku Jan Paweł II wręczył biret kardynalski. Pewnym usprawiedliwieniem, dlaczego podejmujemy jeszcze ten temat, może być jednak przekonanie, iż poglądy O. de Lubaca mają zasadnicze znaczenie dla teologii współczesnej, a jego nazwisko jest ściśle związane z przełomem, jaki się w niej dokonał w dobie Soboru Watykańskiego II. Nowy kardynał nie należy wprawdzie do tych ludzi, których twórczość odkrywa się dopiero z okazji wyniesienia ich do wysokich godności kościelnych. Była ona dobrze znana wszystkim, którzy interesują się życiem Kościoła współczesnego, a zwłaszcza intelektualną działalnością tegoż Kościoła we Francji. W Polsce jednak mało się o de Lubacu słyszy, więc nominacja kardynalska może być pewną sposobnością, aby zapoznać się z tym wyjątkowym pod wielu względami człowiekiem i zasadniczymi rysami jego teologii.

Henri de Lubac urodził się 20 lutego 1896 roku w Cambrai w północnej Francji, a jeszcze w dzieciństwie zamieszkał z rodzicami w Lyonie. Tam też zapoznał się z jezuitami i w 1913 roku wstąpił do nowicjatu, który odbył w Anglii. Powołany do wojska w roku 1914, wziął udział w I wojnie światowej i został dwukrotnie poważnie ranny, czego skutki odczuwa dotkliwie przez całe życie. Po wojnie odbył zakonne studia również w Anglii, a w roku 1929 rozpoczął wykłady na Katolickim Wydziale Teologicznym w Lyonie. Z tą uczelnią był przez szereg lat związany jako profesor teologii dogmatycznej, fundamentalnej, a także historii religii. W roku 1950 musiał Wydział opuścić na skutek sankcji doktrynalnych ze strony Świętego Oficjum; prowadził jednak nadal działalność pisarską. Po kilku latach, w związku ze zmianami, jakie zaszły wówczas w Kościele, powrócił na uczelnię, a ponadto został powołany przez Jana XXIII na członka Komisji przygotowującej Sobór Watykański II; w czasie trwania Soboru pracował jako ekspert jego Komisji Teologicznej. Po zakończeniu Vaticanum II pozo-

stał nadal konsultorem Sekretariatów dla niewierzących i dla religii niechrześcijańskich, a także członkiem powołanej przez Pawła VI Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W roku 1974 przeniósł się na stałe do Paryża, gdzie mieszka dotąd w Instytucie Teologicznym – Centre Sèvres. Wydana w roku 1974 bibliografia prac O. de Lubaca liczy 322 pozycje, w tym 34 książki, nie licząc przedruków, wznowień i tłumaczeń na wiele języków. Od tego czasu zaś pracy naukowej bynajmniej nie zaprzestał, choć oczywiście pisze mniej niż poprzednio.

Historia i aktualność

O. de Lubac uważa się przede wszystkim za historyka myśli teologicznej. W każdym okresie tej historii czuje się jakby u siebie w domu, choć wykazuje preferencje dla myśli patrystycznej. Można powiedzieć, że w pewnym sensie wszystkie jego książki są tą myślą przeniknięte. Niektóre z nich wyglądają, jakby były ułożone wyłącznie z cytatów ojców Kościoła. W rzeczywistości autor konsekwentnie przedstawia własne poglądy, które ilustruje cytatami, i jest w tym oryginalny. Rozumiał, że odnowa teologii musi się opierać na dokładnej znajomości źródeł; wraz z Jean Daniélou, późniejszym kardynałem, zainicjował w roku 1941 wielką serię wydawniczą *Sources chrétiennes*, w której ukazują się dzieła ojców Kościoła w oryginale i tłumaczeniu francuskim.

De Lubac zna dokładnie historię teologii średniowiecznej. Owocem tej znajomości jest dzieło *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1949, gdzie na tle szczegółowych badań wykazuje, że wyrażenie „Corpus mysticum” było używane dla określenia Eucharystii, którą św. Augustyn uważał za czynnik tworzący Kościół. Dzieło to przyczyniło się do głębszego naświetlenia stosunku tajemnicy Kościoła do Eucharystii, co wyraża się w znanym powiedzeniu, że „Kościół tworzy Eucharystię” i z kolei „Eucharystia tworzy Kościół”. Dalszym owocem znajomości średniowiecza jest czterotomowe dzieło *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959, 1960, 1964. Temat wydaje się zabytkowy, w rzeczywistości jednak jest bardzo aktualny, gdyż chodzi tu o rozumienie Pisma św.

w kontekście Kościoła. Człowiek wierzący odczytuje Pismo św. inaczej niż historyk, który widzi tylko jego sens dosłowny. Dla chrześcijanina Pismo św. posiada nadto aspekt duchowy, społeczny i eschatologiczny i tak właśnie odczytywali je teologowie średniowieczni.

Daleki jest O. de Lubac od czystej erudycji historycznej i mozolnego dociekania, jakie były fakty oraz ich wzajemne powiązania. Prace historyczne dla de Lubaca są szczególnie interesujące, ponieważ mają znaczenie dla współczesnego Kościoła. Autor widzi jego problemy i pod tym kątem widzenia rozważa i bada historię myśli teologicznej. W bardzo wielu książkach natomiast dominuje wprost tematyka aktualna. Autor wcześniej dostrzegł, że tego rodzaju współczesnym, trwałym problemem jest ateizm i już w roku 1944 wydał dzieło *Le drame de l'humanisme athée*. Trzech myślicieli widzi jako głównych inspiratorów współczesnego ateizmu humanistycznego: Comte'a, Feuerbacha i Nietzschego. Dramatem tego humanizmu, który według de Lubaca jest przede wszystkim antyteizmem, pozostaje to, że zwraca się on ostatecznie przeciw człowiekowi. Gdy wiele lat później komentował konstytucję soborową *Gaudium et Spes*, podjął ten sam temat i wskazał na konieczność zrozumienia nie tylko ateisty, ale i ateizmu. Podkreślił równocześnie, że jeżeli prawdę traktujemy na serio, dialog z ateizmem może stać się okazją do określenia postaw w myśl ewangelicznej zasady: „tak – nie, nie – nie”¹.

Zmysł aktualności i kontaktu z rzeczywistością świata kazał ojcu de Lubac zająć się twórczością Teilharda de Chardin, z którym łączyły go od 1922 roku ścisłe więzy przyjaźni. Na temat jego twórczości opublikował szereg poważnych studiów; wśród nich najbardziej podstawowym jest *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962. Wobec usiłowań, by Teilharda interpretować jedynie na płaszczyźnie filozoficznej, wykazuje on podstawową jedność jego twórczości i jej głęboką inspirację religijną, która ujawnia się najbardziej w intymnych notatkach i listach. Mówi też, jak ten z zawodu antropolog i uczony był ogarnięty «pasją Absolutu» i jak właściwym zainteresowaniem jego życia było «lepsze odkrycie Boga w świecie»². O. de

¹ *Ateizm i sens człowieka*, Paris 1969, s. 17.

² Tamże, s. 15.

Lubac jest jednak świadomy, że Teilhard, jak sam zresztą często wyznawał, potrzebuje poprawek i uzupełnień, gdyż «głęboko zbadał on część i tylko część tego pola, na którym ukazują się niezmiernie bogactwa Chrystusa»³.

De Lubac a Kościół

Tematem, który stale powraca w dziełach de Lubaca i który w jego twórczości zajmuje uprzywilejowane miejsce, jest Kościół. Dzieła dotyczące tej problematyki, choćby nawet ubocznie, wywarły największy wpływ na teologów współczesnych.

Tu należy wymienić przede wszystkim opublikowany po raz pierwszy w roku 1937 *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*⁴. W oparciu o bogatą dokumentację z zakresu teologii patrystycznej i średniowiecznej autor wykazuje, że Kościół nie jest mrowiem jednostek, z których każda składa osobisty rachunek przed Bogiem, ale że są one związane więzią organiczną. Wskazuje, jak ta więź realizuje się w całej działalności Bożej zmierzającej do zbawienia świata. Podczas gdy grzech szkodliwie indywidualizuje człowieka i rozbija jedność rodzaju ludzkiego, odkupienie zmierza do przywrócenia tej jedności. Chrzt jest włączeniem do Kościoła a pokuta przywróceniem do pełnej wspólnoty kościelnej chrześcijanina, który przez grzech się od niej oddalił. Eucharystia, obok zjednoczenia z Bogiem, sprawia zjednoczenie wiernych w miłości. Życie wieczne jest nie tylko jednostkowym widzeniem uszczęśliwiającym, ale uczestnictwem w niebieskim Jeruzalem, które jest wspólnotą zbawionych. Kościół jest katolicki, czyli powszechny, nie dlatego, iż jest rozprzestrzeniony po świecie i posiada wielką liczbę wyznawców, ale ponieważ zwraca się do całego człowieka i obejmuje go w pełni jego natury; jest też powołany do wszystkich ludzi i narodów, które jednoczy w miłości. De Lubac przeciwstawia się ciasnej interpretacji aksjomatu głoszącego, że nie ma zbawienia poza ścisłymi granicami widzialnego Kościoła. Łaska Boża działa wszędzie; zbawia ona także tych, którzy bez własnej winy nie doszli do znajomości Chrystusa i Kościoła, ale czyni to, ponieważ istnieje właśnie wspólnota wierzących zjednoczonych przez Chrystusa w Kościele. Kościół jest społecznością

niezwykłą: w pewnym swoim wymiarze jest złożony z grzeszników, z ludzkich słabości i małości, w innym jest Oblubienicą Chrystusową, Kościołem świętych, państwem Bożym, którego żadna ludzka słabość nie może zniszczyć.

Powyższe myśli są już dziś powszechnie znane i stały się ogólnym trwałym dorobkiem Kościoła. Jednakże w roku wydania książki były to myśli nowe, a raczej wydobyte przez autora z bogactw Tradycji. I choć nie był on jedynym, który wówczas pisał o tych aspektach Kościoła, ma w soborowej odnowie eklezjologicznej swój duży udział.

Może było nieuniknione, że – zanim de Lubac zyskał sobie ogólne uznanie – musiał uprzednio doświadczyć krytyki. Przyszła ona głównie z powodu książki *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946. Jej tematyka krąży wokół skomplikowanego problemu natury i łaski. Wiadomo, że myśl katolicka rozróżniała od najdawniejszych czasów obydwa te porządki. Do porządku natury należy stworzenie człowieka, wyposażenie go w odpowiednie uzdolnienia i rozwój tych uzdolnień. Do porządku łaski – wyniesienie do godności dziecka Bożego, życie Boże w człowieku, jego uczestnictwo w naturze Bożej. Wszystko, co jest związane z łaską, jest darem darmo danym. Łaska nie może w żaden sposób być zawarta w naturze lub z niej wynikać drogą czystej działalności ludzkiej. Słowem – łaska nie należy się naturze. Powyższe twierdzenia, które wynikają wyraźnie z Pisma św., zostały w tej czy innej formie określone jako dogmaty, jeszcze w czasach św. Augustyna.

Dogmat o darmowości łaski interpretowano jednakże często, zwłaszcza od czasów Bajusa i Janseniusza, jako pewien dualizm; nie dostrzegano dość wyraźnie związku, jaki zachodzi między naturą a łaską, a nadprzyrodzoność uważano niejako za «warstwę» dodaną do natury. De Lubac dostrzegał problem i podjął pewne historyczne badania, by stwierdzić, jak był on pojmowany przez tradycję teologiczną, zwłaszcza średniowieczną. Na jej podstawie kwestionuje hipotezę tak zwanej «natury czystej», czyli natury, którą posiadałby człowiek, gdyby nie został wyniesiony do porządku nadprzyrodzonego i obdarzony łaską. Autor stwierdza, że pojęcie to weszło do teologii późno i nie znaj-

³ *La prière du Père Teilhard du Chardin*, Paris 1968, s. 8.

⁴ Wydany po polsku przez Znak, Kraków 1961.

duje wystarczającego uzasadnienia w starszej tradycji, a tym bardziej w nauce Kościoła. Uważa je za szkodliwe, gdyż doprowadziło do stworzenia pewnej «naturalnej etyki» i «naturalnej teologii» nie uwzględniającej należycie nadprzyrodzonego powołania człowieka. De Lubac przyjmuje jednak całkowicie darmość łaski, ale stara się ją wytłumaczyć nie przy pomocy pojęcia natury czystej, lecz tak zwanej darmości podwójnej: wszystko jest darem, zarówno natura jak i łaska, które się ściśle przenikają i tworzą jedność.

Poglądy de Lubaca zostały poddane ostrej krytyce, głównie ze strony teologów pracujących w Rzymie. Inni wzięli go w obronę. Rozwinęła się szeroka dyskusja. Krytycy dostrzegali w poglądach de Lubaca zagrożenie dla darmości porządku nadprzyrodzonego i uważali, że podane wyjaśnienia nie wystarczają, aby ją uratować. Refleksem tej krytyki było następujące zdanie umieszczone w encyklice *Humani Generis*, ogłoszonej w roku 1950 przez Piusa XII: «Są tacy, co podważają prawdę o darmości porządku nadprzyrodzonego. Sądzą bowiem, że Bóg nie może stworzyć rozumnych istot, których by nie przeznaczył i nie powołał do uszczęśliwiającego widzenia w niebie». Zaznaczyć jednak należy, że encyklika nie wymienia nikogo po nazwisku.

De Lubac skorzystał z krytyk, których wcale nie uważał za «głupie» lub «złośliwe», jak niektórzy w jego zastępstwie sądzili. W roku 1965 podjął ten sam temat w całkowicie nowej książce pt. *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965, gdzie precyzuje swoje myśli, które – jak sam przyznaje – były poprzednio wyrażone zbyt pobieżnie. Jaśniej wyraża swoje zasadnicze założenie i zajmuje stanowisko wobec krytyk. Jeszcze wcześniej, bo w roku 1953 ukazała się książka *Méditations sur l'Eglise*, która daje wyraz umiłowaniu misterium Kościoła postrzeganego w wejrzeniu kontemplatywnym. «Ta ojczyzna wolności – pisze autor – nasza matka, okazała się w swoim królewskim majestacie jako promieniowanie niebios. Ujrzeliśmy ją jednak w sercu naszej rzeczywistości ziemskiej wśród ciemności i obciążeń, które nieuchronnie pociągają za sobą jego misja wobec ludzi. Kochaliśmy ją miłością coraz to większą, nie tylko jako pojęcie, ale w jej rzeczywistości historycznej, a w szczególności taką, jaką jest dla nas dzisiaj»⁵.

Jeden z rozdziałów książki opisuje rysy charakterystyczne człowieka żyjącego tajemnicą Kościoła, przy czym autor nieświadomie kreśli swój własny portret. Warto jeszcze przytoczyć następujący wyjątek z tego rozdziału: «(Człowiek Kościoła) kocha piękno Domu Bożego. Kościół zachwylił jego serce. Jest jego ojczyzną duchową. Jest 'jego matką i jego braćmi'. Nic, co Kościoła dotyczy, nie jest mu obce ani obojętne. Zakorzenia się on w jego ziemi, kształtuje się według jego wzoru, włącza się w jego doświadczenie. Czuje się bogatym jego dobrami. Ma świadomość, że przez niego i tylko przez niego uczestniczy w Bożej stałości. Od niego się uczy, jak żyć i umierać. Nie sądzi go, ale daje się osądzać przez niego. Z radością ponosi ofiary dla jego jedności»⁶.

Sobór i po soborze

Powołanie de Lubaca do współpracy w dziele Vaticanum II było wyrazem uznania dla jego dorobku teologicznego i osobistej postawy. Uczestniczył on przez 4 lata w pracach Komisji Teologicznej Soboru, ale jego bezpośredni wkład jest na pewno trudno uchwytne, gdyż – jak wiadomo – teksty dekretów soborowych są dziełem wielu ludzi. Można jednak przypuszczać, że ten wkład był istotny, zwłaszcza jeżeli chodzi o problemy przedstawione w Konstytucji o Bożym Objawieniu. Komentując pierwszy rozdział tej Konstytucji de Lubac podkreśla uzupełniający charakter elementów Objawienia, które pozornie wydają się ze sobą sprzeczne. Mówi więc, że Objawienie wyraża się zarówno w słowach jak w czynach. Jest ono wydarzeniem, ale też doktryną typu intelektualnego poznawalną przez umysł. Dokonuje się w historii, ale ją również przekracza. Te stwierdzenia, które O. de Lubac wydobywa z nauki Soboru, miały w sposób zasadniczy wpłynąć na metodę teologiczną i sposób uprawiania teologii w okresie posoborowym. Widać w nich tendencję do integracji wartości tak charakterystyczną dla kierunków teologicznych, które pragnęły pozostać w nurcie Soboru. Ta integracja staje się coraz to bardziej potrzebna, w miarę jak następuje polaryzacja sta-

⁵ Tamże, s. 7.

⁶ Tamże, s. 187.

nowisk i ujawniają się tendencje skrajne, czy to progresi-stowskie, czy też zachowawcze.

Znane i szeroko opisywane były zjawiska, które wystąpiły w Kościele bezpośrednio po Soborze. Zjawiska te wywołały u de Lubaca głęboki niepokój, któremu dał wyraz w niewielkiej książce *L'Eglise dans la crise actuelle*, Paris 1969. Zasluguje ona na uwagę, gdyż oznacza jakby pewien zwrot w twórczości autora. Zwrot ten jest wyrażony w nie zidentyfikowanym cytacie, który autor umieszcza na początku swoich rozważań: «Czy nie trzeba, gdy domaga się tego powaga chwili, aby teolog zawiesił na jakiś czas swoje konstrukcje i poszukiwania osobiste, którym zresztą nie powinien przypisywać nadmiernego znaczenia i przypomniał sobie, że cała jego egzystencja jako teologa i cały autorytet, którego może mu przysporzyć ten zawód, są przede wszystkim oparte na otrzymanej misji obrony i wyjaśniania wiary Kościoła».

Autor bierze na serio zadanie, które wynika z powyższego tekstu. W wymienionej książce stara się przede wszystkim dostrzec zjawiska, które noszą znamię kryzysu i nie mogą być uważane za oznaki jakiegokolwiek odnowy. Stwierdza z wieloma filozofami, że paradoksalnie świat dzisiejszy – stając się coraz bardziej zracjonalizowany – dąży do absurdu, co się wyraża w tendencjach autodestrukcyjnych. Te tendencje dostrzega również w Kościele. Agresywność zwraca się przeciw samemu Kościołowi, przeciw jego przeszłości i teraźniejszości. Jego tradycja jest odczuwana jedynie jako ciężar, podczas gdy jest ona siłą ożywiającą, przynoszącą stale najpiękniejsze owoce. Ostrze krytyk dotyczących teraźniejszości zwraca się przeciw władzy kościelnej, którą się uważa za siłę opresyjną i nieraz całkowicie odrzuca. «Podziwiam – mówi de Lubac – dobre sumienie tylu synów Kościoła, którzy niczego wielkiego nie uczynili, niczego nie przemyśleli ani nie przecierpieli. Nie znaleźli też czasu, aby się zastanowić albo przynajmniej się poinformować, a każdego dnia stają się oskarżycielami swojej matki i swoich braci, przy akompaniamencie oklasków stojącego z zewnątrz tłumu. Gdy ich słuchałem, przechodziło mi często na myśl: o ileż bardziej Kościół, cały Kościół miałby prawo skarżyć się z ich powodu»⁷.

Taki przerost zmysłu krytycznego, któremu nie towarzyszy kontemplatywne działanie umysłu, miażdży wszystko. Objawienie Boże zostaje zredukowane do czysto ludzkich myśli i interpretacji. Wiara staje się tylko faktem kulturowym – wprawdzie ważnym, ale obecnie już przestarzałym. Teologia ma jedynie odpowiedzieć potrzebom współczesnego człowieka, a zadaniem teologa nie jest w pierwszym rzędzie badanie Chrystusowego orędzia, lecz troska o aktualność przekazu i dlatego winien znajdować się zawsze na najbardziej wysuniętych pozycjach.

De Lubac dostrzega właściwe rozmiary kryzysowych zjawisk i nie wyolbrzymia ich. Jego książka pozostaje przede wszystkim świadectwem, które zagrożenie wiary w Kościele nazywa po imieniu i wyraża troskę nie szukając pięknie brzmiących eufemizmów ani łatwych usprawiedliwień.

De Lubac nie byłby sobą, gdyby tylko sygnalizował zagrożenia i ostrzegał przed nimi. Pragnie przede wszystkim przedstawić pozytywny i pogłębiony wykład wiary. Taką funkcję ma spełniać książka *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1970. Za współczesnymi historykami dogmatu stwierdza, że Credo zwane apostołskim posiada strukturę trynitarną i powstało z pytań zadawanych katechumenom przy chrzcie: Czy wierzysz w Ojca? Czy wierzysz w Syna? Czy wierzysz w Ducha Świętego? Jest to wiara w jedynego Boga, przy czym przymek «w» oznacza zarówno jej treść obiektywną jak też samo wydarzenie. Wiara jest więc afirmacją i dążeniem, a obu tych elementów nie można od siebie oddzielać. Miejscem wiary jest Kościół jako społeczność wierzących, chrześcijanin zaś uczestniczy w wierze całego Kościoła. Wiara musi być jedna, ponieważ jest jeden Bóg i jeden Kościół. Podział Kościoła, jak też różnice w wierze są niezgodne z Objawieniem. Czytelnika przekonują nie tylko osobiste wywody autora, ale przede wszystkim to, że zostaje włączony w cały nurt chrześcijańskiego myślenia, dzięki któremu może nie tylko pobieżnie poznać, ale też kontemplować prawdę z miłością.

Wydaje się, że tak jak dla okresu wzmożonych poszukiwań reprezentatywny dla de Lubaca był *Catholicisme*, tak też *La foi catholique* najlepiej odzwierciedla jego myśl w ok-

⁷ Tamże, s. 27.

resie, gdy głównym zadaniem staje się wyjaśnienie wiary celem jej obrony i umocnienia. Zresztą de Lubac – odróżniając oba zadania – nigdy ich od siebie nie oddziela. Między innymi wynika to z faktu, że w obu książkach posługuje się tą samą metodą patrystycznej ilustracji, która odkrywa dla teologii nowe drogi i przyczynia się do tego, że chrześcijańskie misterium może być lepiej poznane i umiłowane.

Autentyczność teologiczna i chrześcijańska

De Lubac był w każdym calu teologiem. Nie mogły go zadowolić zastane schematy, którymi posługiwano się w teologii szkolnej za czasów jego młodości. Pogłębiane studia historyczne zmuszały do rewizji wielu utartych pojęć. Podejmował przy tym pewne ryzyko, bez czego wszelka praca badawcza w dziedzinie teologii jest niemożliwa. Spotkał się, jak widzieliśmy, nie tylko z krytyką, ale z interwencją urzędu nauczycielskiego; przeżył ją bardzo boleśnie. Poczłł się nie zrozumiany przez Kościół, który ukochał z całego serca i któremu chciał służyć. Jednakże nie skarżył się, nie buntował, nie protestował, jak tłu innych, a w swoich wypowiedziach na te tematy pozostawał niezwykle dyskretny. Nie kwestionował kompetencji urzędu nauczycielskiego, choć wiedział, że różny jest stopień zobowiązań, które nakłada i że nie mogło być mowy w jego sprawie o jakimś nieomylnym orzeczeniu. Wkrótce po tej dezaprobach wyjaśnił, że urząd nauczycielski uważa za konieczny, gdyż ułatwia on zrozumienie misterium Chrystusa w każdej epoce. Dzięki niemu tradycja Kościoła jest nadal żywą siłą. Magisterium nie wymyśla niczego od siebie, ale przekazuje wiernie słowo Boże, stąd Pismo św., Tradycja i magisterium tworzą jedność⁸.

Urząd nauczycielski Kościoła, choć konieczny, nie musiał być zawsze najlepiej wykonywany. De Lubac utyskiwał nieraz w rozmowach prywatnych na ten sposób wykonywania. Zresztą takie skargi były głośne w czasie Soboru i spowodowały gruntowną reformę Świętego Oficjum. Postępowanie Kongregacji Doktryny Wiary jest obecnie o wiele bardziej ostrożne. Przede wszystkim kładzie się większy nacisk na rozróżnienie między twierdzeniami należącymi do wiary katolickiej a tymi, które są tylko wyrazem opinii teologi-

cznych. Kongregacja unika na ogół zbyt szybkiego odrzucania nawet mocno kontrowersyjnych opinii, gdyż – jak wykazało doświadczenie – w ten sposób hamuje się dyskusje między teologami, które mogą same wiele wyjaśnić i przyczyniają się do postępu w teologii.

Postawa O. de Lubaca wobec niektórych prądów po Soborze była dla wielu niezrozumiała. Mówiono o tym, że jego poglądy zostały przez wydarzenia zdezaktualizowane, że teologia poszła dalej, a on zastygł w konserwatyzmie, gdyż odmawia innym tej tolerancji, której domagał się dla siebie. Wydaje się, że poprzednie rozważania wystarczająco ukazują, jak tego rodzaju oceny świadczyły o niezrozumieniu, czym jest chrześcijaństwo i teologia oraz jak na ich tle kształtowała się postawa autora. W gruncie rzeczy pozostał on taki sam i chodziło mu zawsze o jedno: aby przez jego pracę głoszona była ta sama autentyczna Ewangelia w zmieniającym się świecie. Nie zmienił się cel zasadniczy, zmieniły się okoliczności, w których działał jako teolog. Tego rodzaju postawa zakorzenia się w istocie samego chrześcijaństwa, o której de Lubac tak pisze: «Zanim przedstawienie chrześcijaństwa będzie mogło być dostosowane do współczesnego pokolenia, trzeba koniecznie, by w swojej istocie pozostało sobą. Gdy zaś będzie sobą, będzie już bliskie adaptacji. Jest bowiem z istoty swojej żywe i zawsze aktualne. Zasadniczy wysiłek polega więc na odnalezieniu chrześcijaństwa w jego pełni i w jego czystości. Ten wysiłek konieczny jest zawsze, tak jak zawsze jest konieczna reforma wewnątrz Kościoła. Chociaż bowiem chrześcijaństwo jest wieczne, nie posiadamy go nigdy definitywnie. Na skutek tendencji naturalnej stale je tracimy. Tak jak sam Bóg, jest ono stale nam obecne w swojej całości, tylko my jesteśmy zawsze mniej lub więcej nieobecni w stosunku do niego. Umyka nam w miarę, jak sądzimy, żeśmy je już posiadli. Przyzwyczajenie i rutyna z nieprawdopodobną siłą powodują jego marnotrawienie i niszczenie»⁹.

Koleje życia O. de Lubaca, męstwo ducha, z którym zniósł próby, jakim był poddany, świadczą, że chrześcijaństwo i jego realizacja zajmowały u niego pierwsze miejsce. Temu miały służyć badania ściśle naukowe, praca na Sobo-

⁸ Por. *Méditations sur l'Eglise*, dz. cyt., s. 187–189.

⁹ *Paradoxes*, Paris 1946, s. 67–68.

rze, służba Kościołowi w trudnym posoborowym okresie, a przede wszystkim osobiste życie modlitwy i cierpienia. W tym świetle należy patrzeć na wyniesienie do tak wysokiej godności człowieka steranego latami pracy i choroby. W udzielonym z tej okazji wywiadzie, powiada: «Myślę, że jeżeli papież wybrał teologa jezuickiego na członka Świętego Kolegium, jest to oznaką zaufania do Towarzystwa Jezusowego. Dotąd jednak nie otrzymałem specjalnej misji. Dostaję dokumenty Konferencji Episkopatu Francji, byłem zapraszany przez biskupów, ale nie jestem jeszcze członkiem żadnej komisji. Na to jest jeszcze za wcześnie»¹⁰. Mimo iż o tej nominacji napisano trochę brutalnie, że «niczemu ona nie służy», nowo mianowany kardynał traktuje swoją funkcję poważnie i nie uchyla się także od nowych zadań.

Dla polskiego czytelnika nie będzie obojętny szczegół, że od czasu Soboru łączyła O. de Lubaca szczerą przyjaźń z kardynałem Karolem Wojtyłą, który wyrażał się o nim zawsze z najwyższym uznaniem i zapraszał go kilkakrotnie do Polski. Niestety, przyjazd ten – już całkowicie przygotowany – nie mógł dojść do skutku z powodu choroby zaproszonego. Kontakty jego z Polską były jednak zawsze żywe. Przyjmował chętnie polskich współbraci zakonnych i wyrażał nierzadkie uznanie dla polskiego katolicyzmu, który mimo braków uważał za zdrowy w swoim rdzeniu. W książce o następcach duchowych Joachima z Fiory, wiele miejsca poświęcił Mickiewiczowi i innym polskim myślicielom związanym z mesjanizmem¹¹. Wydaje się, że ten stosunek do Polski musiał się kształtować w znacznej mierze właśnie pod wpływem przyjaźni z Janem Pawłem II, którego uważał za męża opatrzniciowego dla dzisiejszego Kościoła. Może też między innymi i w tej przyjaźni należy szukać powodów nominacji kardynalskiej, która wszystkich – przypuszczam, że najbardziej jego samego – zaskoczyła, a równocześnie jest bardzo wymowna.

¹⁰ „Nouvelles e Commentaires”, 11 (1983), s. 91.

¹¹ *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris-Namur 1979, 1981, por. „Przegląd Powszechny” 1983, nr 2, 287–290.

Henri de Lubac – cardinal

Pourquoi entammer ce sujet? Or, surtout parce que les idées du père de Lubac, jésuite, ont une importance capitale pour la théologie contemporaine, et son nom est étroitement lié avec la crise qui y survint au temps du II Concile de Vatican. Les oeuvres du père de Lubac concernant l'Eglise ont exercé la plus grande influence dans le milieu des théologiens.

Mais avant de gagner l'approbation le père de Lubac a subi une critique. Son écho retentit même dans l'encyclique *Humani generis* de Pie XII. De Lubac sut accepter la critique avec dignité. Il eût la satisfaction d'être

réhabilité. Il fut appelé à collaborer dans l'oeuvre de Vaticanum II. Pendant quatre ans il prit part aux travaux de la Commission Théologique du Concile. Sa contribution fut sans doute grande, particulièrement s'il s'agit de problèmes présentés dans la Constitution sur la Révélation Divine. A l'époque de la crise post-conciliaire, de Lubac non seulement signalait les dangers et prévenait contre eux, mais encore il a donné une interprétation approfondie et positive de la foi. Rien d'étonnant donc que le 2 février 1983 Jean Paul II le nomma cardinal.



Ks. Adam Przybecki

Czy w Polsce istnieje duszpasterstwo środowiska akademickiego?

Temat polskiego duszpasterstwa studentów w powojennej historii jest swoistym tabu przezwyciężanym na bardzo krótki czas w kolejnych okresach «odwilży». Szukając jego opracowań trzeba rozgryzać eufemizmy w rodzaju «duszpasterstwo dorastającej młodzieży», «chrystianizacja młodego środowiska» czy po prostu «duszpasterstwo». Narastająca w ostatnich latach fala publikacji związanych z tym zagadnieniem, skłania do bardziej zasadniczego potraktowania problemu¹. Jak zwykle bowiem w takich sytuacjach, trudno wybrnąć się od sądów i ocen upraszczających sprawę. Niebezpieczeństwo to powiększa dotkliwy niedobór solidnych badań, dotyczących zwłaszcza koncepcji wspomnianego duszpasterstwa, uprawianego na terenie Polski. Istnieją wprawdzie pewne opracowania związane z poruszaną tematyką – z zakresu socjologii, psychologii, historii i teologii, jednak mają one charakter przyczynkowski. Pochodzą one z dwóch źródeł – kościelnych i laickich. Dostęp do tych drugich bywa w wielu przypadkach utrudniony.

Podejmując rozważania dotyczące urzeczywistniania się Kościoła w polskim środowisku akademickim, spróbujemy najpierw nakreślić koncepcję duszpasterstwa studentów we współczesnej teologii. Następnie ukażemy powojenny model polskiego duszpasterstwa akademickiego i koncepcje jego realizacji, by wreszcie zaproponować integralną koncepcję realizacji funkcjonującego u nas modelu duszpasterstwa studentów.

¹ Por. Ania i Ewa, *Błaski i cienie D.A.* Wywiad z ks. prałatem Tadeuszem Urzyńskim, rektorem kościoła akademickiego św. Anny w Warszawie; J. Basista, *Rozpoczęliśmy od kaplicy. Rozmowa z O. Tomaszem Pawlowskim OP – duszpasterzem akademickim*, „Tygodnik Powszechny”, R. 37: 1983, nr 14–15, s. 4; E. Berberyusz, *Skaczcie nam do gardła*, „Tygodnik Powszechny”, R. 37: 1983, nr 1, s. 8; *XLVII Pielgrzymka Młodzieży Akademickiej na Jasną Górę*, Oprac. I. M., „Niedziela”, R. 26: 1983, nr 22, s. 4–5; 25 lat

Duszpasterstwo studentów we współczesnej teologii praktycznej

Aktualne dokumenty kościelne wykazują, że troskę o studentów należy rozpatrywać w całokształcie działalności duszpasterskiej Kościoła. Wynika z nich niedwuznacznie, iż duszpasterstwo studentów – uwzględniając specyfikę wyższej uczelni – kieruje się zasadami duszpasterstwa ogólnego. Celem zaś działania, określanego tradycyjnie pojęciem duszpasterstwa, jest pośrednictwo zbawcze Kościoła w budowaniu wspólnoty w Chrystusie. We współczesnej teologii praktycznej owo «budowanie» traktuje się jako zasadę całego duszpasterstwa. Kościół żyje i staje się obecny w świecie przez realizację swoich podstawowych funkcji: przez liturgię, martyrię (słowo i życie chrześcijańskie) oraz diakonię będącą wyrazem miłości. Dzięki aktualizacji tych postaw rodzi się konkretna chrześcijańska wspólnota określana jako *koinonia in Christo*².

Budowanie wspólnoty w Chrystusie w odniesieniu do studentów dokonuje się w grupie wiernych, którzy wykazują pewną jednorodność, lecz nie przez przynależność do konkretnego terytorium, ale wskutek pełnienia określonej funkcji w życiu społecznym. W związku z tym, ważnym i charakterystycznym elementem określającym duszpaster-

Duszpasterstwa Akademickiego przy parafii N.M.P. z Lourdes w Krakowie, Oprac. J. Jachimczak, Kraków 1983; *Forum Duszpasterstwa Akademickiego. Materiały ogólnopolskiego spotkania przedstawicieli Duszpasterstw Akademickich Kraków 13–15 listopada 1981 r.*, Kraków 1981; J. Majkowski SJ, *Duszpasterstwo Akademickie*; Z. Pawlak, *Rzeczywistość, która kształtuje duchowy profil polskiej młodzieży akademickiej dziś*, „W drodze”, R. 9: 1981, nr 11–12, s. 180–186; W. Piwowarski, *Ideale współczesnej młodzieży polskiej*, „Collectanea Theologica”, A. 51: 1981, fasc. 2, s. 65–78; A. Kopyrowski SJ, *Lettre de Lublin*, „Christus” (Paris) 104: 1979, s. 502–506; B. Przybylski, *W uniwersyteckiej wspólnocie*, „W drodze”, R. 9: 1981, nr 11–12, s. 168–178; J. Ruszar, *Duszpasterstwo Akademickie Dominikanów w Krakowie „Beczka”*, „Więź”, R. 26: 1983, s. 67–81; A. Szeptycka: *Nasza praca w „CA” z Ojcem Bernardem*, „W drodze”, R. 9: 1981, nr 3, s. 68–80; J. Trzeszczyńska, *Blaski i cienie D.A. Wywiad z ks. mgr. Józefem Rudzikiem – duszpasterzem w parafii Najświętszego Zbawiciela w Warszawie*; T. Uszyński, *Problemy duszpasterstwa akademickiego*, „Materiały Problemowe”, R. 1980, nr 12, s. 107–112; Tenże, *Z dziejów Duszpasterstwa Akademickiego*; S. Wilkanowicz, *W jakich kierunkach winny iść wysiłki duszpasterskie, by umożliwić młodzieży akademickiej przeżywanie tajemnic chrześcijaństwa we wspólnocie Kościoła polskiego?*, „W drodze”, R. 9: 1981, nr 11–12, s. 186–189; Tenże, *O Jasnej Górze i pielgrzymkach*. *Rozmowa z ks. Tadeuszem Uszyńskim*, „Znak”, R. 34: 1982, nr 336, s. 1410–1416.

² Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Skrypty dla studentów KUL. Część I*, Lublin 1970, s. 287–388; Tenże, *Wspólnota w Chrystusie jako zasada teologii pastoralnej*, „Collectanea Theologica”, A. 39: 1969, fasc. 2, s. 25–43; J. Krucina, *Wspólnotowa struktura Kościoła*, „Znak”, R. 20: 1968, nr 171, s. 1101–1115.

stwo tego środowiska jest pojęcie wspólnoty funkcjonalnej. N. Greinacher rozumie ją jako grupę wiernych, którzy nie są związani przynależnością do pewnego terytorium, lecz którzy poprzez pełnienie określonej funkcji w życiu społecznym wykazują pewną homogeniczność i spotykają się regularnie w ramach wspólnoty na najróżniejszych zebraniach, przede wszystkim o charakterze celebracji eucharystycznej³. Wszelkie wspólnoty funkcjonalne od zarania jawią się jako oparte na «elemencie» personalnym. Nie istnieją one bowiem «z góry», ale egzystują zawsze w odniesieniu do konkretnych osób tworzących pewne środowisko, m.in. również uniwersyteckie. Z tego względu wspólnoty funkcjonalne znajdują się co jakiś czas w kolejnym etapie budowania się od nowa i nie sposób integralnie ich zinstytucjonalizować⁴.

Duszpasterstwo studentów określa się jako «pośrednictwo Kościoła w budowaniu w środowisku akademickim wspólnoty uobecniającej Boga i będącej znakiem zjednoczenia ludzi z Bogiem»⁵. Kładzie ona dość mocny akcent na środowisko, w którym owo budowanie wspólnoty przebiega. Tak scharakteryzowane duszpasterstwo studentów akcentuje środowisko akademickie jako swoisty wyróżnik, pozwalający jasno ukazać różnicę między duszpasterstwem akademickim a ogólnym. To bowiem, co jest specyficzne dla duszpasterstwa studentów i co jest jego *conditio sine qua non* – to właśnie środowisko akademickie. Podstawą zewnętrzną tego duszpasterstwa jest więc fakt istnienia środowiska i to do tego stopnia, że jeśli go zabraknie, zabraknie także duszpasterstwa studentów. Organiczne zaś powiązanie tego środowiska z wyższą uczelnią (uniwersyte-tem) rodzi określone konsekwencje.

Pierwszorzędnym celem uniwersytetu jest nieustanne i bezinteresowne poszukiwanie prawdy. Przede wszystkim ta wartość wyznacza specyfikę środowiska, które charakteryzuje wysoki poziom wiedzy i wykształcenia, duży krytycyzm, ale i entuzjazm młodości. Uniwersytet będący «jednym z arcydzieł ludzkiej kultury» jest jakimś szczególnym miejscem walki o pełne człowieczeństwo⁶. Jego zadaniem jest nauczanie samodzielnego myślenia, które wyzwala potencjał umysłowy i duchowy człowieka. To wyzwolenie jest aktem osobowym każdego, dokonywanym we wspólno-

cie. Uniwersytet spełnia swój cel, kiedy w konkretnej wspólnocie ludzi, odwołując się do całego aparatu naukowo-badawczo-twórczego, pomaga człowiekowi w jego rozwoju, pomaga mu w urzeczywistnieniu swojego człowieczeństwa. Takie założenia sprawiają, że droga uniwersytetu winna pokrywać się w sposób szczególny z drogą wszystkich, którzy pragną zrealizowania się wielkich możliwości ducha ludzkiego, umysłu, woli i serca. Nic więc dziwnego, iż w środowisku akademickim, jak w soczewce skupiają się wszystkie problemy rodziny ludzkiej⁷.

Nie można też zapomnieć o swoistym priorytecie tego środowiska ze względu na centralne znaczenie nauki we współczesnym świecie, a także – o czym wspomina również Vaticanum II (por. DWCH 10) – roli, jaką mają później w społeczeństwie do spełnienia aktualni studenci. Poszukiwanie prawdy i całokształt zadań uniwersytetu stanowią płaszczyznę jego spotkania z Kościołem. Ona to usprawiedliwia kościelną «działalność specyficznie nastawioną na świat uniwersytecki»⁸.

Z przedstawionej zasady środowiskowości, jaka obowiązuje w duszpasterstwie studentów, wynika jego charakter dialogowy. Istniejące bowiem środowisko akademickie jest wołaniem kierowanym w stronę wiary i nadziei chrześcijanina, domagającym się od niego odpowiedzi. Taką odpowiedzią jest stworzenie studenckiej wspólnoty chrześcijańskiej.

W. Ruf, który określa duszpasterstwo studentów jako specyficzną funkcję funkcjonalnej wspólnoty, interpretuje jego istnienie i dynamikę na linii wezwanie – odpowiedź⁹. Wychodzi od tekstu zapożyczonego z Pierwszego Listu św.

⁷ Zob. N. Greinacher, *Grundsätzliches zur funktionalen Gemeinde*, W: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Bd. 3, Freiburg im Br. 1968, s. 263–268.

⁸ W. Ruf, *Studentenseelsorge*, tamże, s. 272.

⁹ R. Rak, K. Żarnowiecki, *Akademickie duszpasterstwo*, W: *Encyklopedia Katolicka*, Wyd. Katolicki Uniwersytet Lubelski, t. 1, Lublin 1973, s. 221.

⁶ Jan Paweł II, *Evangelia drogą trudnego piękna życia. Do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 6 czerwca 1979 r.*, W: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Libreria Editrice Vaticana 1979, s. 166. Dodajmy, że to, co piszemy tutaj o uniwersytecie, dotyczy właściwie każdej wyższej uczelni.

⁷ Por. W. Ruf, dz. cyt., s. 275–278.

⁸ Jan Paweł II, *Kościół i uniwersytet. 8 III – Spotkanie z klerem Rzymu*, „L'Osservatore Romano”, Wydanie polskie, R. 3: 1982, nr 4, pkt 2, s. 16.

⁹ Por. W. Ruf, dz. cyt., s. 271–273.

Piotra Apostoła (1 P 3,15): «Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest». W dalszych rozważaniach zwraca uwagę, że środowisko przynosi wierzącemu człowiekowi wezwanie do udzielenia opinii publicznej odpowiedzi na temat noszonej w sobie nadziei. W tym wezwaniu jest zawarte oczekiwanie na odpowiedź w formie szczególnego świadectwa manifestowanego całemu środowisku. Takie postawienie sprawy wyklucza z jednej strony przeobiektywizowanie wyobrażeń o wierze, z drugiej strony chroni przed pojmowaniem duszpasterstwa studentów jako rzeczywistości sprowadzanej do czysto technicznych zabiegów mających na celu stworzenie bardzo ciasno rozumianego zbioru wiernych „w parafii” bądź we wspólnocie. Ruf kładzie bardzo mocno akcent na świadectwo obecności nie tylko w kościelnych strukturach studenckich, ale przede wszystkim na świadczącą obecność w całym środowisku akademickim.

Współczesny uniwersytet jest wielkim kombinatem, podzielonym na wydziały i specjalizacje, gdzie wielka rzesza ludzi gubi się w masie, zachowując tylko nieliczne kontakty w ramach grupy. Szansą duszpasterstwa tego środowiska jest zachowanie w tym wielkim mechanizmie personalnych więzi między studentami różnych specjalności. Pomyłką byłoby więc potraktowanie wezwania przynoszonego przez środowisko uniwersyteckie jako apelu do tworzenia na płaszczyźnie religijnej kolejnego kombinatu z anonimowymi uczestnikami. Szansą jest natomiast pojęcie tego wezwania jako apelu do tworzenia małych wspólnot o charakterze zaczynu, mającego przeniknąć środowisko¹⁰.

Tak więc duszpasterstwo studentów, będące budowaniem w środowisku akademickim chrześcijańskiej wspólnoty, wyróżnia się zasadą środowiskowości i charakterem dialogowym. Realizowane w trzech podstawowych funkcjach, przez które Kościół żyje i staje się obecny w świecie, nie może być utożsamiane wyłącznie z organizacją, małą grupą czy zamkniętym w sobie ruchem religijnym, ponieważ mieści się w ramach ogólnej działalności duszpasterskiej. Jest rzeczywistością rozumianą szerszej niż takie grupy jak neokatechumenat, ruchy typu „Oaza”, „Światło-Zycie” lub

zespoły tzw. charyzmatyków. Wszystkie one mają swoje miejsce także w ramach duszpasterstwa akademickiego, ale są tylko fragmentem jego działalności.

Powojenny model polskiego duszpasterstwa studentów i koncepcje jego realizacji

Dzieje duszpasterstwa akademickiego w obecnym kształcie, także jego modelu, sięgają początku lat pięćdziesiątych, kiedy to po rozwiązaniu przedwojennych organizacji kościelnych próbowano stworzyć jakąś nową, dostosowaną do zaistniałej rzeczywistości formułę duszpasterskiej troski nad studentami¹¹. Przyjmując najpierw za podstawę oficjalne dokumenty kościelne, jakie obowiązywały w tym czasie w Polsce, a także materiały, które wyjaśniają ich powstawanie i rozumienie, można stwierdzić, że modelem duszpasterstwa studentów w powojennej Polsce było formowanie dojrzałego człowieka i chrześcijanina. Skupiało się ono na jednostce kształtowanej w grupach elitarnych. Wskutek inspiracji soborowej, a także wielowymiarowo pojętej zmiany warunków zewnętrznych, następuje ubogacenie modelu, ciągle jednak skupionego na formowaniu jednostki, o elementy społeczno-wspólnotowe.

Analiza oficjalnych dokumentów dotyczących egzystencji duszpasterstwa akademickiego w Polsce uzasadnia – jak się wydaje – pogląd, że prezentowany w nich model wyrasta z indywidualistycznej koncepcji. Pojmowane jest ono bowiem jako «zorganizowana opieka duchowa»¹², zapewnienie «należytego posługiwania duszpasterskiego»¹³ czy – jak to ma miejsce w „Statucie” z 1971 r. – «zapewnienie młodzieży studiującej i pracownikom wyższych uczelni należytej, nowoczesnej posługi duszpasterskiej i pomocy

¹⁰ Por. tamże, s. 273–274.

¹¹ Przyjmujemy pojęcie modelu za J. Majką. Autor rozumie go jako „uproszczony obraz zjawiska, np. wykonywanej czynności, który właśnie dzięki temu, że jest uproszczony, może być niejako przymierzany do wielu zjawisk i w nich się sprawdzać”. Tegoż, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 104, 311.

¹² Wytoczne prace Duszpasterstwa Akademickiego przyjęte na Konferencji Plenarnej Episkopatu w Krakowie 9 maja 1953 r., W: *Akta Kurii Metropolitalnej Warszawskiej. Komisja Episkopatu Duszpasterstwa Akademickiego*, Vol. 1, R. 1953–1965, rozdz. 4, pkt 1 (Archiwum Konferencji Episkop. Polski).

¹³ *Regulamin Komisji Episkopatu Duszpasterstwa Akademickiego*, W: *Statuty Archidiecezjalnego Synodu Poznańskiego*, Poznań 1972, pkt 7.

w realizacji zasad Ewangelii w życiu prywatnym i społecznym»¹⁴. W sformułowaniach tych nie odnajduje się inspirowanej Soborem Watykańskim II wspólnotowej i eklezjologicznej wizji duszpasterstwa, będącego pośrednictwem Kościoła w urzeczywistnianiu wspólnoty uobecniającej Boga i będącej znakiem zjednoczenia ludzi z Bogiem. Takie indywidualistyczne pojmowanie jest zrozumiałe w przypadku „Wytycznych” z roku 1953, czy nawet „Regulaminu” z roku 1967, gdyż wtedy nie funkcjonowała jeszcze w pełni inspiracja soborowa. We wspomnianych dokumentach była mowa o duszpasterstwie akademickim jako urzędzie kościelnym¹⁵ lub instytucji kościelnej¹⁶. Natomiast zaskakuje takie widzenie w przypadku „Statutu” z roku 1971, który odsyła wielokrotnie do postanowień Vaticanum II. Nie ma w nim już wprawdzie wzmianki o instytucjonalnym charakterze duszpasterstwa akademickiego, jednak całość dokumentu nosi ciągle jego ślady. Przy wyliczaniu szczegółowych zadań duszpasterstwa akademickiego, „Statut” akcentuje wyraźnie troskę o wychowanie moralne precyzując jednocześnie, że winno dokonywać się ono według «modelu nowoczesnego chrześcijanina ukazanego przez pastoralne dokumenty soborowe: chrześcijanin rozwijający harmonijnie wszystkie wartości przyrodzone, przeżywający dar chrztu i wiary, dążący do świętości przez wszczepienie swej osobowości w osobowość Chrystusa, odpowiedzialny i zorientowany na apostołstwo w świecie współczesnym»¹⁷. Choć zestawienie szczegółowo wyliczonych w „Statucie” zadań, jakie ma do spełnienia duszpasterstwo akademickie, pozwala doczytać się elementów jego wspólnotowego rozumienia, to jednak wydaje się, że właśnie w tym miejscu tkwi podstawowa słabość tego najbardziej obszernego i aktualnie obowiązującego dokumentu. Zdaje się mu brakować jasnej, teologicznie dopracowanej na podstawie Vaticanum II, wizji miejsca, jakie zajmuje duszpasterstwo akademickie w całokształcie pastoralnego działania Kościoła, a w konsekwencji rozumienia jego istoty. Kształt duszpasterstwa prezentowany w „Statucie” jest po prostu kontynuacją przedsoborowej, indywidualistycznej koncepcji duszpasterstwa, wyrażonej słownictwem Vaticanum II. Myli ono tym bardziej, że w niektórych punktach znajdują się odsyłacze do konkretnych dokumentów tegoż soboru. Zdaje się ciężcy

na nim idea katolickiej korporacji studenckiej, która przecież nie wyczerpuje treści, jaką zawiera pojęcie «duszpasterstwa».

Analizując odczytywany we wspomnianych dokumentach model duszpasterstwa akademickiego – na płaszczyźnie zarysowanych w nim struktur organizacyjnych – trzeba stwierdzić, że doznaje on stałej ewolucji. Idzie ona w kierunku coraz większej ich atomizacji. „Wytyczne” z 1953 r. wspominają o biskupie-delegacie Episkopatu, który ma usprawniać pracę duszpasterstwa akademickiego zwołując w miarę potrzeby duszpasterzy celem pogłębienia ich życia duchowego czy omówienia nowych inicjatyw. Poza tym wspomina się o duszpasterzu akademickim, powoływanym przez Ordynariusza, któremu podlega bezpośrednio i całkowicie.

Struktura ta zostaje rozbudowana dość znacznie w „Regulaminie” z roku 1967. Komisja Episkopatu Duszpasterstwa Akademickiego tworzona przez diecezjalnych duszpasterzy akademickich jest tutaj ukazana jako organ centralny. Kieruje nią przewodniczący wybierany z grona członków Komisji przy udziale biskupa-delegata mianowanego przez Episkopat. Powoływany jest także droga wyborów sekretariat, do którego wchodzi przewodniczący, sekretarz i trzech członków. Na płaszczyźnie diecezjalnej wymienia się diecezjalnego duszpasterza, który jest równocześnie rektorem kościoła akademickiego. Zadaniem jego jest koordynacja pracy wszystkich rejonowych ośrodków na terenie diecezji, które winny być powoływane przy kościołach parafialnych lub rektorskich w pobliżu większych skupisk studenckich.

Kształt organizacyjny duszpasterstwa akademickiego doznaje największego rozbudowania w „Statucie” z 1971 r. W ramach samej Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Akademickiego następuje podział na właściwą Komisję (składającą się z mianowanych przez Konferencję Episkopatu biskupów oraz reprezentantów grona duszpasterzy akademickich), na Kolegium Komisji złożone

¹⁴ Statut Duszpasterstwa Akademickiego, W: Duszpasterstwo Akademickie w Polsce, Warszawa 1981 pkt 8 (powiel.).

¹⁵ Wytyczne..., pkt 1.

¹⁶ Regulamin..., pkt 1.

¹⁷ Statut..., pkt 9 C.

z członków Komisji właściwej i wszystkich diecezjalnych duszpasterzy akademickich oraz na stały Sekretariat Kolegium Komisji. Tak mocno rozczłonkowana struktura jest nadto wzbogacona różnymi podkomisjami stałymi lub doraźnie powoływanymi, działającymi w ramach Kolegium Komisji. Na gruncie poszczególnych diecezji struktura organizacyjna przedstawia się podobnie. Pracę koordynuje diecezjalny duszpasterz akademicki, który ma do pomocy Kolegium złożone z przedstawicieli wszystkich ośrodków na terenie diecezji oraz sekretariat. Następuje również przesunięcie akcentu w samej koncepcji ośrodków duszpasterstwa akademickiego. Mówi się nie tyle o rejonowych ośrodkach powoływanych przy kościele rektorskim lub parafialnym, co o duszpasterzach rejonowych obsługujących młodzież studiującą w obrębie miasta czy dzielnicy lub duszpasterzach parafialnych pracujących na terenie swojej parafii. Jest to dość istotne w skutkach przesunięcie akcentu, ponieważ zdaje się ono wiązać duszpasterstwo studentów z osobą duszpasterza, a nie ze środowiskiem akademickim, które, jak podkreślono wcześniej, jest *conditio sine qua non* jego istnienia.

Rozbudowana w ten sposób struktura organizacyjna modelu odzwierciedla system piramidalny, nie mający wiele wspólnego z kolegiąlnością postulowaną przez dokumenty soborowe, a będącą raczej wprost jej wypaczeniem. Wydaje się nadto, że ze względu na zbyt duże zatomizowanie struktura ta uniemożliwia operatywność i skuteczność działania. Sąd ten potwierdzają duszpasterze.

Oceniając model w oparciu o opinie duszpasterzy akademickich trzeba podkreślić, że uderza najpierw zasadnicza jego niezmienność w powojennej historii polskiego duszpasterstwa studentów¹⁸. Zwraca się uwagę, że stawiało sobie ono za cel formowanie dojrzałego człowieka i chrześcijanina. Zmieniały się jedynie aspekty pojmowania i interpretacji tak określonego modelu, który zresztą został w jakimś sensie zapisany w oficjalnych dokumentach kościelnych dotyczących takiego duszpasterstwa na terenie Polski. Nie można jednak zapomnieć, że opinia ta pochodzi od ludzi, którzy reprezentują w pewnym sensie czołówkę kadry duszpasterzy studentów, a także o tym, iż obok reprezentowanej przez nich wizji istnieją – jak sami to zaznaczają – inne,

często niezbyt pozytywne dla działalności Kościoła w tym środowisku. Skargi dotyczą szczególnie okresu najnowszej historii duszpasterstwa studentów związanej z rozbudowanymi nadmiernie i zewnętrznie strukturami organizacyjnymi.

Wydaje się, że przyczyną zróżnicowanej interpretacji modelu jest jego ideowe niedopracowanie w oficjalnych dokumentach kościelnych. Narastająca z latami i widoczna we wspomnianych świadectwach tendencja, zmierzająca do centralizacji działań pastoralnych na terenie Polski, osiąga głównie struktur organizacyjnych modelu, dokonując równocześnie znacznej ich atomizacji. Spowodowało to, jak zgłaszają duszpasterze, rozbicie środowiska akademickiego, brak sensownej i skutecznej koordynacji działań w ramach całego kraju, a także powolne spłytenie duszpasterskiej posługi wobec studentów. Z wypowiedzi respondentów wynika, że obserwowana wcześniej rzetelność i głębia pracy duszpasterskiej ulega załamaniu w latach siedemdziesiątych. System, który w nowej – po drugiej wojnie światowej – rzeczywistości społeczno-politycznej, a także w kontekście zachodzących zmian w łonie samego Kościoła zdawał się dopracowywać z wolna jakiejs komplementarności, doznaje rozbicia. Efektem jest obserwowana mozaika realizacyjna modelu, w której mieści się dosłownie wszystko, od autentycznego duszpasterstwa środowiska akademickiego po pływaczę i banał, które można by nazwać «zabawą w duszpasterstwo». Niepokój rodzi przeakcentowanie działań o charakterze masowym, pojętych bardzo płytko, kosztem solidnej i pogłębionej formacji studentów. Wiąże się to również z brakiem stałej i odpowiednio przygotowanej kadry duszpasterzy. Tę mało optymistycznie rysującą się rzeczywistość ratują w dużej mierze duszpasterze, którzy – mimo istniejących trudności – usiłują w swoich środowiskach podejmować inicjatywy przywracające duszpasterstwu jego właściwy charakter i rangę.

Całość reprezentowanych przez respondentów koncepcji realizowania funkcjonującego modelu duszpasterstwa stu-

¹⁸ Opinie te można znaleźć w aneksie dysertacji: A. Przybecki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w środowisku akademickim. Studium koncepcji duszpasterstwa studentów w Polsce. Rozprawa doktorska*, Poznań 1983 (mps Biblioteka Papieskiego Wydz. Teol. w Poznaniu).

dentów można uszeregować w trzech zasadniczych zespołach, nazywanych najczęściej koncepcją w formie duszpasterstwa masowego, grupowego oraz indywidualnego. Mają one różne warianty, wśród których znajdujemy próby łączenia w jedno różnych koncepcji realizacyjnych. Trzeba stwierdzić, że poza wielkimi ośrodkami, które – dysponując silnym środowiskiem studenckim – zdołały uchronić się w jakiejś mierze od negatywnych skutków atomizacji modelu, w pozostałych dokonano się osłabienie duszpasterskiej działalności. Zauważalnym zjawiskiem jest rozwój ilościowy wariantów znanych już koncepcji realizowania obowiązującego modelu. Nosi on jednak charakter działań nieskoordynowanych, pozbawionych powiązania nawet w ramach określonego rejonu czy miasta akademickiego. Stąd postulaty duszpasterzy, aby przepracować strukturę organizacyjną modelu w stronę nieokreślonego bliżej «pluralizmu». Oceny duszpasterzy zdają się iść w dwóch kierunkach. Jedni próbują spojrzeć na problem całościowo, przez analizę modelu i koncepcji jego realizowania, drudzy zatrzymują się tylko na płaszczyźnie koncepcji realizacji modelu. Reprezentanci pierwszego kierunku rozwiązują sprawę głównie przez propozycję dopracowania modelu duszpasterstwa, zwłaszcza jego struktur organizacyjnych. Przedstawiciele drugiego kierunku zakładają *implicite* niezmienną istniejącego modelu i koncentrują się głównie nad udoskonaleniem konkretnej koncepcji realizacji.

Zgłaszana czasem szeroka skala rozwoju duszpasterstwa akademickiego w Polsce na tle obserwowanej jego recesji w innych krajach jest – zdaniem niektórych – wynikiem przyjętego modelu, pragnącego formować dojrzałego człowieka i chrześcijanina, a także wysokiego poziomu duszpasterzy akademickich, zwłaszcza do początku lat siedemdziesiątych. Jednak opinie co do komplementarności owej formacji bywają podzielone. Zwraca się czasem uwagę, że prowadzi ona do wychowania inteligenta-chrześcijanina, który – wykształcony religijnie – zachowuje w jakimś sensie przykazania boskie i kościelne. Stara się on uczciwie wychować dzieci, jednak pozostaje lękliwy, nie chce narażać się na przykrości w pracy z tytułu zaangażowania w walkę o sprawiedliwość i nie przyjmuje odpowiedzialności za całe społeczeństwo, w którym żyje.

Propozycja integralnej koncepcji realizowania modelu

Prezentacja wizji duszpasterstwa studentów we współczesnej teologii praktycznej, a także analiza jego modelu w powojennej Polsce, skłania do wysunięcia nowych propozycji realizacji. Chodzi o taką koncepcję, która wyrastałaby z nowych osiągnięć teologicznych oraz z tradycji i nabytych doświadczeń. Założenia te zdaje się spełniać integralna koncepcja realizacji aktualnie funkcjonującego modelu, który stawia sobie za cel ukształtowanie dojrzałego człowieka i chrześcijanina.

Zatrzymaliśmy się na poziomie koncepcji realizowania modelu duszpasterstwa akademickiego, ponieważ trudno zakwestionować jego treść. Pozostaje naturalnie kwestia uzupełnienia go o wcześniej wspomniane aspekty i przemyślenie na nowo jego struktur organizacyjnych. Zgłoszona propozycja integralnej koncepcji wyrasta z przekonania, że nie sposób przyjąć tylko jedną ze znanych dotychczas koncepcji realizacji obowiązującego modelu duszpasterstwa. Każda z nich – czy to forma duszpasterstwa masowego, czy grupowego lub też indywidualnego – ma swoje uzasadnienie, ale równocześnie żadna z nich nie wyczerpuje w pełni treści, jakie przynosi ze sobą współczesne jego rozumienie. Toteż faworyzowanie jednej z koncepcji wydaje się dużym nieporozumieniem. Rozwiązanie problemu tkwi chyba w inicjatywie niektórych duszpasterzy mówiących wprost o konieczności stworzenia wspólnej płaszczyzny egzystencji dla różnych form działania, które będą jednak stanowiły w określonym rejonie środowiskową całość. Nazywają oni tę formę koncepcją o charakterze «pluralistycznym» lub «mieszaną» (właściwsze wydaje się określenie – koncepcja integralna). Według jej założeń chodzi o próbę łączenia w całość pozytywnych doświadczeń wszystkich trzech znanych w Polsce form realizacji funkcjonującego modelu.

W tej koncepcji centrum duszpasterskiej działalności stanowi Msza św. całego środowiska studenckiego, która stanie się okazją do zaspokojenia ważnej dla studentów potrzeby przeżywania liturgii wśród rzeszy rówieśników. Dochodzą tutaj oczywiście inne, sprawdzone formy duszpasterstwa masowego.

Drugi nurt integralnej koncepcji realizowania obowiązującego modelu duszpasterstwa studentów będzie nawiązywał do tzw. duszpasterstwa grupowego. Nie do pomyślenia jest bowiem podjęcie wezwania stawianego przez współczesne środowisko akademickie bez odwołania się do działalności małych wspólnot o charakterze zaczynu mającego je przeniknąć. Dynamizm apostołski tych najróżniejszych grup, wyrastających z wielorakich duchowości i potrzeb studentów, tkwi w tajemnicy Eucharystii i autentycznie przeżywanej modlitwy. Ich formacja winna się dokonywać zarówno na płaszczyźnie intelektualnej w ramach różnorodnych grup studyjnych czy konwersatoryjnych jak i przez udział w grupach, mających na celu tworzenie moralnie zdrowego środowiska studenckiego, inspirowanego wyrażnie duchem chrześcijańskim.

Aktualne ciągle w duszpasterstwie niebezpieczeństwo masowości czy jakiegoś kolektywizmu wspólnotowego skłaniać będzie do podejmowania inicjatyw, które by dowartościowały jednostkę ludzką. Inspiracji szukać trzeba w doświadczeniach tzw. duszpasterstwa indywidualnego. Wezwania środowiska wyrastającego z przeżywanego zagubienia poszczególnych studentów w obcym dla nich otoczeniu nie można realizować tylko i wyłącznie w ramach nurtu wspólnotowego. Potrzebne jest także działanie, które traktować będzie człowieka jako istotę jedyną i niepowtarzalną – przede wszystkim w konfesjonale, a także osobistych rozmowach z duszpasterzem.

Prezentowana koncepcja integralna realizacji obowiązującego modelu wymaga założeń odnoszących się do struktury organizacyjnej samego duszpasterstwa. Wychodząc z analizy spotkanej rzeczywistości, zauważamy w Polsce obecność trzech zasadniczych wariantów struktury organizacyjnej duszpasterstwa spełnianego w środowisku. Chodzi najpierw o wariant silnego ośrodka duszpasterskiego, które oddziałuje na całe miasto uniwersyteckie lub znaczną jego część (czasami bywa to formalny ośrodek centralny), następnie o wariant ośrodka, który obsługuje złożone z wielu domów akademickich osiedle studenckie i wreszcie wariant małego ośrodka parafialnego gromadzącego studentów zamieszkałych na terenie parafii.

W tej sytuacji przyjęcie integralnej koncepcji realizacyjnej, wyraźnie akcentującej zasadę środowiskowości duszpasterstwa studentów, zakłada przeorientowanie struktury organizacyjnej w ten sposób, aby w każdym z wymienionych wariantów pojawił się element środowiskowości. W przypadku ośrodka, który oddziałuje na całe miasto uniwersyteckie, czy w sytuacji centrum osiedlowego, problem nie jest tak palący jak w małym ośrodku parafialnym. Zakładając, że owe parafialne ośrodki nie będą powoływane do istnienia czysto administracyjnie, lecz w odpowiedzi na właściwą potrzebę, można podjąć próbę tworzenia jakiejś organicznie powiązanej i funkcjonującej płaszczyzny egzystowania wszystkich ośrodków. Musiałby więc istnieć w mieście uniwersyteckim przynajmniej jeden ośrodek znajdujący się przy kościele czy nawet personalnej parafii akademickiej, spełniający rolę Kościoła centralnego, nastawionego głównie na działalność o charakterze masowym, obejmującego i integrującego całe środowisko akademickie. Następnie sieć ośrodków przy dużych osiedlach studenckich – z pewną przynajmniej niezależnością, niekoniecznie w formie odrębnej parafii, ale wyrażającą się chociażby faktem posiadania własnej kaplicy i pomieszczeń, gdzie odbywałyby się spotkania, i gdzie byłby zatrudniony na „pełny etat” duszpasterz studentów. Obraz tak zarysownych struktur organizacyjnych uzupełnia zespół ośrodków parafialnych powstających tam, gdzie faktycznie istnieje jakaś znacznie większa grupa studentów. Ich praca i działalność musi pozostawać w ścisłym związku z najbliższym środowiskiem akademickim czy to osiedlowym, czy centralnym. Ośrodki te mogłyby specjalizować się w jakiejś dziedzinie, a przez wzajemne powiązanie z określonym rejonem tworzyłyby pewną pastoralną całość.

Takie skomponowanie struktur organizacyjnych, zwłaszcza w przypadku ośrodków parafialnych, wymaga planowanych i stałych działań o charakterze integracyjnym w ramach całego środowiska. Musiałby więc istnieć stałe inicjatywy, które podtrzymują więzi środowiskowe bardzo potrzebne studentom z małych ośrodków.

Na koniec należy wspomnieć, że zarysowana struktura byłaby niekompletna, gdyby nie zaznaczyć, iż wymaga ona od kadry duszpasterskiej programowania i działań zespoło-

wych, a także pewnej przynajmniej stabilności, co jest jedną z największych bolączek polskiego duszpasterstwa studentów w ostatnim dziesięcioleciu.

**Y a-t-il un service pastoral
auprès des étudiants en Pologne?**

Ces années-ci pas mal de publications concernant le service pastoral auprès des étudiants ont paru en Pologne. Mais ce ne sont généralement que des contributions. On a besoin d'études approfondies. L'article ci-dessus constitue un genre de résumé de la dissertation doctorale intitulée: *La réalisation de l'Eglise dans le milieu des étudiants. Une étude de la conception du service pastoral auprès*

des étudiants en Pologne. Et voici trois problèmes principaux considérés dans l'article:

1. La conception du service pastoral auprès des étudiants dans la théologie contemporaine.
2. Le modèle d'après-guerre du service pastoral auprès des étudiants polonais et les conceptions de sa réalisation.
3. Proposition d'une conception intégrale de la réalisation du modèle du service pastoral auprès des étudiants.



Ks. Michał Heller

Matematyczne zasady Izaaka Newtona

Epitafium Newtona

W Opactwie Westminsterkim, wśród królewskich grobowców i pomników bohaterów narodowych, znajduje się skromna płyta nagrobna, która przykuwa uwagę tylko niewielu zwiedzających. Zważywszy skłonność do przesady często występującą u autorów pośmiertnych panegiryków, także napis na płycie nie wyróżnia się niczym szczególnym. Ale świadomy rzeczy turysta czyta napis z uwagą, zdając sobie sprawę z tego, że tym razem dużo drażące w kamieniu spełniło tylko rzetelnie swoją powinność. Z uczuciem pewnego wzruszenia czytamy: *H.S.E. Isaacus Newton, Eques Auratus – Qui animi vi prope divina Planetarum Motus, Figurarum Cometarum Semitas Oceanique Aestus Sua Mathesi faciem praeferente Primus demonstravit – Radium Lucis Dissimilitudines Colorumque inde nascentium proprietates – Quas nemo antea vel suspicatus erat, pervestigavit – Naturae, Antiquitatis, S. Scripturae Sedulus Sgax, Fidus interpres – Dei O.M. Maiestatem Philosophia asseruit – Evangelii Simpliciter Moribus expressit. – Sibi gratulentur Mortales Tale tantumque extitisse. – HUMANI GENERIS DECUS. – Nat: XXV Dec. A.D. MDCXLII, Obit XX Mar MDCCXXVI*¹

¹ „H.S.E. Izaak Newton, Eques Auratus (tytuł szlachecki) – który prawie boską siłą ducha, pochodnią swojej wspaniałej matematyki, pierwszy wyjaśnił ruchy planet, kształty dróg komet, przypływy oceanów; zbadał różnorodność świetlnych promieni i pochodzące z niej własności barw: Pilny, mądry i wierny interpretator Przyrody, Czasów Starożytnych i Pisma Św., przy pomocy filozofii Majestat Wszechmogącego Boga oświecił; Ewangelię prostotą obyczajów w życiu wyraził. – Niech sobie śmiertelni gratulują, że coś tak wielkiego zaistniało. – OZDOBA RODZAJU LUDZKIEGO. Ur 25 grudnia Roku Pańskiego 1642, zmarł 20 marca 1726”

² Na temat opowiedzianej tu historii por.: I. B. Cohen, *The Birth of a New Physics*, Heinemann Educational Books, 1961; zwłaszcza rozdz. 7, rozdział ten został także przedrukowany w: *Science and Religious Belief – A Selection of Recent Historical Studies*, pod red.: C. A. Russell, University of London Press – The Open University Press, 1973, ss. 103–130

Dziś, z perspektywy kilku wieków, rozumiemy znacznie lepiej, niż mogli to rozumieć współcześni Newtonowi, że właśnie ta płyta nagrobna jest kamieniem granicznym dzielącym dwie epoki. To prawda, że wszystkie granice kreślone przez ludzi są do pewnego stopnia umowne, ale jeśli mieć na uwadze powiedzenie Whiteheada, iż powstanie nauk nowożytnych jest drugim, po powstaniu chrześcijaństwa, faktem co do ważności historii ludzkości, to nie można przecenić doniosłości dzieła Newtona.

Jesteśmy tu świadkami ciekawej prawidłowości. Rewolucje w nauce bywają gwałtowne, zwykle dokonują się za życia jednego pokolenia, ale bynajmniej nie burzą one ciągłości rozwoju. Przewrót Newtonowski był dalszym ciągiem najstarszego problemu obserwacyjnej nauki – kontemplacji orbit ciał niebieskich.

Odkrycie przez Keplera faktu, że planety poruszają się po orbitach eliptycznych zbulwersowało ówczesnych uczonych. Galileusz do końca nie chciał uwierzyć w rzeczywistość tego odkrycia. Mit o doskonałości kołowych orbit ustępował niechętnie.

W pierwszej połowie XVII wieku kilku ludzi, wśród nich Robert Hooke, Edmund Halley i Christopher Wren (znany angielski architekt) postawiło sobie pytanie: pod wpływem jakiej siły, działającej pomiędzy słońcem a planetą, ta ostatnia będzie krążyć po orbicie eliptycznej? W styczniu 1684 Halley wysunął hipotezę, że tego rodzaju siła powinna być odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości między Słońcem i planetą, a Hook rozentuzjazmował się nawet twierdząc, że przyjęcie hipotezy Halleya może wyjaśnić «wszystkie prawa ruchów niebieskich», ale sam nie był w stanie takiego wyjaśnienia przedstawić. Problem ten tak męczył Halleya, że w sierpniu tegoż roku postanowił udać się do Cambridge, by przedstawić go Newtonowi.

Zaraz po przywitaniu, bez zbędnych wstępów, Halley postawił Newtonowi pytanie:

– Wzdłuż jakiej krzywej poruszałaby się planeta, założysz, że przyciąganie ze strony Słońca zmniejsza się z kwadratem odległości?

Odpowiedź Newtona była natychmiastowa:

– Po elipsie.

Na pytanie ucieszonego, ale i zdziwionego Halleya, skąd taka pewność, Newton odrzekł, że już to kiedyś obliczył. Halley domagał się wyników na piśmie, ale Newton nie mógł na poczekaniu odnaleźć swoich dawnych notatek. Obiecał więc, że prześle je Halleyowi w późniejszym terminie. Ale i potem notatek nie udało się odnaleźć. Newton zabrał się więc do odtworzenia rachunków. Jednakże pech prześladował go nadal: nie udało mu się otrzymać poprzedniego wyniku. Dopiero po pewnym czasie okazało się, że błąd krył się nie w samych rachunkach, lecz w niedokładnie zrobionym pomocniczym rysunku. Usunięcie tej przeszkody dało natychmiastowy wynik.

Pod wpływem wizyty Halleya Newton uporządkował wszystkie swoje dotychczasowe rezultaty, rozbudował je i w jesiennym semestrze tegoż roku na uniwersytecie w Cambridge wygłosił cykl wykładów na temat dynamiki. Prawdopodobnie także pod wpływem Halleya Newton sporządził szkice tych wykładów, którym nadał tytuł „De motu corporum”. Stały się one załącznikiem późniejszych „Matematycznych zasad filozofii przyrody”²

Droga do sukcesu

„Philosophiae Naturalis Principia Mathematica” ujrzały światło dzienne w 1687 roku, ale droga do sukcesu była znacznie dłuższa niż te trzy lata, jakie dzieliły ukazanie się „Principiów” od wizyty Halleya.

Przede wszystkim Newton urodził się we właściwym czasie i we właściwym miejscu. We właściwym czasie, gdyż sytuacja w nauce właśnie dojrzała do wielkiej przemiany, skorupa zamykająca okres przygotowawczy była już na tyle nadwątlona, że potrzeba było ostatniego pchnięcia, by ją ostatecznie rozłupać. I we właściwym miejscu, bo właśnie w Anglii tego okresu rozwijały działalność towarzystwa naukowe (słynne Royal Society), wzrastał zapoczątkowany przez Bacona kult badań empirycznych, zgodny zresztą z utrwaloną już na angielskich uniwersytetach tradycją.

² A. Rupert Hall, *Revolucja naukowa 1500–1800*, Pax, Warszawa 1966, s. 288.

⁴ Por.: G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, Clarendon Press, 1980, ss. 185–190.

Tradycja ta była specjalnie żywotna na uniwersytecie w Cambridge, tam gdzie kształtował się naukowy profil młodego Newtona.

Jest rzeczą charakterystyczną, że – mimo całej ich oryginalności – wszystkie osiągnięcia Newtona tkwiły głęboko w naukowej glebie tamtych czasów. Rewolucyjność Newtona nie była objawieniem samotnego badacza wbrew wszystkim, lecz wynikiem organicznego spłotu profesjonalnej nauki i osobistego geniuszu. *Jak dużo płodna jego oryginalność* – dziwi się historyk tamtego okresu – *zawdzięczała podłożu, z którego się wywodziła, w matematyce samemu Barrowowi i Wallisowi; w fizyce Galileuszowi, Kartezjuszowi i Boyle'owi; w astronomii Keplerowi, Galileuszowi i Borellemu – i wielu innym, których czytał Newton w tych wczesnych latach w Cambridge! Jak liczne i jak różne były te nici, które ci giganci doprowadzili do ręki człowieka tak zdolnego i ścisłego w snuciu twierdzeń i tkanin teorii*³

Szczególnie wiele Newton zawdzięczał swojemu nauczycielowi i poprzednikowi na katedrze w Cambridge, Izakowi Barrowowi. Doktryna Barrowa na temat czasu i możliwości jego przedstawiania za pomocą prostej lub rosnącego ciągu liczb (dziś powiedzielibyśmy – za pomocą osi liczb rzeczywistych) była już niejako bezpośrednim wstępem z jednej strony do rachunku różniczkowego i całkowego, a z drugiej strony do tych intuicji związanych z pojęciem czasu, które legły u podstaw nowej mechaniki⁴.

Newton pracował szybko, z dużą koncentracją i tylko wtedy, gdy jakiś problem naprawdę go zaciekał. Oprócz nauki wciągało go życie uniwersyteckie, działalność polityczna, ekonomia... Do jego najpłodniejszych okresów należały dwa lata (1664–1665), które – z powodu panującej w kraju zarazy – musiał spędzić w rodzinnym Lincolnshire, odosobniony od wszystkich innych spraw. Tam właśnie ukończył pracę nad twierdzeniem o dwumianie i swoją metodą nieskończonych szeregów. W listopadzie 1665 r. gotowy już był rachunek różniczkowy, a w maju następnego roku rozpoczął opracowywanie rachunku całkowego. W ciągu całego roku 1666 pracował nad eksperymentami optycznymi, by w rok później mieć już gotową teorię barw. *W tym samym też roku – napisze potem sam Newton – zacząłem myśleć o ciężkości, ciężkości sięgającej aż do orbity*

*Księżycu. Na podstawie zasady Keplera... wywnioskowałem, że siły, które utrzymują planety w ich orbitach, muszą być odwrotnie proporcjonalne do kwadratów ich odległości od środków, wokół których się one obracają*⁵ Słynne spadające jabłko nie było legendą. Wiele lat potem (dopiero w 1752 r.) William Stukeley opowie tę historię w swoich wspomnieniach, powołując się na opowiadanie słyszane z ust samego Newtona⁶

Po ustąpieniu zarazy Newton powrócił do Cambridge. Szybko piął się po stopniach uniwersyteckiej kariery: członek Trinity College, następca Barrowa na katedrze matematyki, członek Royal Society. Naukowe zainteresowania Newtona zwróciły się ku alchemii, kontynuował także eksperymenty w dziedzinie optyki, nadal prowadził badania matematyczne. I trzeba było dopiero wizyty Halleya, by przypomnieć mu historię spadającego jabłka.

Dzieło

„Principia” dzieli się na trzy «księgi»⁷ Pierwszą otwierają słynne «Definicje», będące jakby filozoficznym punktem wyjścia dla całego dzieła. Definicje te stanowią zwięzłe przedstawienie poglądów Newtona na ruch, czas i przestrzeń. Dalsze części pierwszej księgi są poświęcone wyłożeniu «zasad ruchu». Znajdujemy tam dokładną analizę trzech

⁵ Cyt. za A. Rupert Hall, dz.cyt., s. 290.

⁶ Historia spadającego jabłka urosła do rangi tak ważnego symbolu, że warto tu w całości przytoczyć odnośny tekst Stukeleya: „W ciepłą, poobiednią porę [działo się to 15 kwietnia 1726 r.] poszliśmy do ogrodu i piliśmy herbatę w cieniu jabłoni, tylko on i ja. Prowadząc różne dyskursy powiedział mi też, że właśnie w takiej samej sytuacji pojawiło się w jego umyśle pojęcie ciężenia. Sprawilo to spadnięcie jabłka w czasie, kiedy siedział zamyślony. Pomyślał sobie, dlaczego to jabłko zawsze spada nie prostopadłe do ziemi. Dlaczego nie pójdzie w bok lub w górę, ale stale ku środkowi Ziemi? Na pewno przyczyną jest to, że Ziemia je przyciąga. Musi być w materii siła przyciągająca: a suma siły przyciągającej musi znajdować się w środku Ziemi, nie w żadnym innym jej miejscu. Dlatego jabłko to spada prostopadłe, czyli ku środkowi. Jeśli w ten sposób materia przyciąga materię, musi to pozostawać w proporcji do jej ilości. Dlatego zarówno jabłko przyciąga Ziemię, jak Ziemia przyciąga jabłko. Istnieje jakaś siła, podobna do nazywanej przez nas tu ciężkością, która przejawia się w całym Wszechświecie”. Cyt. za A. Rupert Hall, dz.cyt., s. 290. – Historyk ten słusznie zwraca uwagę na fakt, że Stukeley opowiada to zdarzenie po wielu latach i znając już teorię ciężenia powszechnego, w wykończonej jej wersji, dlatego też jego relacji „nie można traktować bardzo ściśle jako interpretującej stan umysłu Newtona w latach 1665–1666”.

⁷ *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, wydanie krytyczne, pod red. A. Koyré i I. B. Cohen, Cambridge 1972.

«praw Newtona». Pod jego piórem wyrażenia takie jak: masa («ilość materii»), bezwładność, siła, nabierają znaczeń, do których jesteśmy przyzwyczajeni z podręcznikowych ujęć. Rozumiejący czytelnik czuje, że jest świadkiem wielkich rzeczy.

Księga druga ma charakter bardziej «techniczny», jest zastosowaniem ogólnych zasad do szczególnych przypadków. I tu tworzą się fundamenty pod przyszłe działy fizyki: mechanikę płynów, ruch ciał w różnych ośrodkach, ruch falowy itp.

I wreszcie księga trzecia: zastosowanie ogólnych zasad do konstrukcji «systemu świata»; przy czym przez «system świata» autor rozumie przede wszystkim układ planetarny. Tu właśnie Newton rozwija teorię ciążenia powszechnego czyli grawitacji, wyprowadza z niej prawa Keplera rządzące ruchami planet i ostatecznie wyjaśnia problemy, które gnębiły myślących ludzi od czasów Ptolemeusza i Kopernika. Z tym, że wyraz «ostatecznie» należałoby tu wziąć przynajmniej w dwa cudzysłowy. Być może tylko pierwsi czytelnicy dzieła Newtona, oczarowani prostotą odkrycia, uważali, że problemy zostały rozwiązane całkowicie. Najbliższe lata miały potwierdzić słuszność reguły głoszącej, że każde rozwiązane pytanie generuje następne pokolenia coraz subtelniejszych pytań. Kilka wieków potem teoria Einsteina też jeszcze będzie miała do dodania swoje poprawki do architektury układu planetarnego.

Nie jest naszym celem dokonywanie przeglądu czy też popularne przedstawianie naukowych osiągnięć Newtona. Czytelnika zainteresowanego tymi sprawami odsyłamy do bogatej literatury historyczno- lub popularno-naukowej. Interesuje nas tu jedynie znaczenie dzieła Newtona w tworzeniu się mechanistycznego poglądu na świat. Już teraz warto z naciskiem podkreślić, że sam Newton – jak to wkrótce postaramy się ukazać – był w swoich poglądach bardzo odległy od tego, co potem zwykło nazywać się mechanicyzmem lub filozofią mechanistyczną, choć oczywiście, jako twórcę mechaniki i jej sukcesów, dzieło Newtona należy umieścić wśród najważniejszych źródeł tego kierunku.

Wszystko wskazuje na to, że sam Newton nie miał jasnej świadomości, że tworzy nową, różną od dotychczasowej

filozofii, gałąź wiedzy. Uświadamiał on sobie doniosłość swoich odkryć, ale sądził, iż uprawia «filozofię naturalną» czyli filozofię przyrody. Przekonanie to uwidacznia się w tytule jego najważniejszego dzieła. W pismach samego twórcy mechaniki klasycznej, a także w ówczesnej literaturze, jaka szybko narosła wokół dzieła Newtona, często obok określenia «filozofia naturalna» występują inne wyrażenia, najczęściej: «filozofia eksperymentalna» (experimental philosophy) i «filozofia mechanistyczna» (mechanistic philosophy). W pismach samego Newtona wyrażenia te nie mają ostro nakreślonych granic znaczeniowych i bywają używane zamiennie (jeśli nie brać pod uwagę drobnych niuansów podkreślonych naciskiem przymiotników stojących przy słowie «filozofia»). Jednakże zarówno lektura całości, jak też poszczególne wypowiedzi pozwalają stosunkowo łatwo wyrobić sobie pogląd na treści, jakie Newton wiązał z tymi określeniami. W jednym z jego manuskryptów czytamy: *Naturalna filozofia polega na odkrywaniu schematu i działań natury i na redukowaniu ich, tak daleko jak to tylko możliwe, do ogólnych reguł czyli praw; ustalając te reguły przy pomocy obserwacji i eksperymentów i wyprowadzając stąd przyczyny i skutki rzeczy...*⁸ Albo zwięźlej w liście do Cotesa: *Ostatniej soboty pisałem panu, że filozofia eksperymentalna opiera się tylko na zjawiskach (fenomenach) i wyprowadza z nich ogólne twierdzenia na zasadzie indukcji*⁹.

Choćby z tych dwu cytatów widać, iż Newton był w pełni świadom także tego, że tworzy zręby nowej metody, nic więc dziwnego, że dla niego «filozofia naturalna» była może bardziej właśnie metoda niż wyniki przez nią osiągnane. A wyniki od początku były oszołamiające. Wylaniał się z nich zupełnie nowy obraz świata. Obraz, który wielu myślicielom przysłonił wkrótce wszystko inne i całkowicie wypełnił treść określenia «filozofia mechanistyczna».

Należy strzec się przed narzuceniem Newtonowi współczesnych poglądów metodologicznych, ale patrząc na „Principia” dzisiejszymi oczami, możemy w nich stosunkowo

⁸ Manuskrypt Newtona „A Scheme for Establishing the Royal Society” cyt. za *Newton's Philosophy of Nature - Selections from His Writings*, pod red. H. S. Thayera, Hafner Press, 1974, ss. 1 i 181 - W dalszym ciągu do tej książki będę odnosić skrótowo „Selections”.

⁹ *Selections*, s. 7.

łatwo wyróżnić trzy warstwy. pierwsza – to matematyczny formalizm wyrażający prawa przyrody; druga – to fizyczna analiza konsekwencji eksperymentalnych wynikających z praw przyrody i trzecia – dociekanie przyczyn działania właśnie takich, a nie innych praw przyrody¹⁰. Dla Newtona trzecia warstwa nie była tylko filozoficznym marginesem dzieła, lecz stanowiła organiczną część całości. Co więcej, Newton wierzył, że uczeni przyszłości rozbudują właśnie tę warstwę, że na solidnych podstawach jego mechaniki zbudują równie solidny gmach filozofii, która wreszcie będzie się mogła stać nauką ścisłą i pewną¹¹. Jak bardzo płonne były te nadzieje, świadczą wszystkie następne rozdziały tej książki.

Mechanika i geometria

Uderzającym elementem Newtonowskiej metody jest wykorzystanie matematyki do badania świata. Nie jest pozabawione racji stwierdzenie, że abstrakcja matematyczna była dla Newtona ważniejszym przewodnikiem w odkrywaniu praw mechaniki niż pilne przestrzeganie zgodności z wynikami eksperymentu. Tak na przykład nie było żadnych szans, by do pierwszej zasady dynamiki dojść tylko drogą obserwacji i doświadczenia, w doświadczeniu nigdy nie spotyka się czystej sytuacji ruchu inercjalnego, to znaczy takiej sytuacji, w której ciało nieograniczenie utrzymywałoby swój stan ruchu pod warunkiem, że nie działają na nie żadne siły. Natomiast analiza matematyczna zjawiska ruchu stosunkowo łatwo prowadzi do drugiej zasady. Nic więc dziwnego, że problem matematyczności «filozofii eksperymentalnej» przykuł uwagę samego Newtona. Właśnie temu zagadnieniu twórca mechaniki klasycznej poświęcił wstęp do pierwszego wydania „Principiów”. Przeczytajmy uważnie tych kilka stron:

Ówczesna maniera naukowa (która zresztą w wielu gałęziach wiedzy przetrwała do dziś) nakazywała na samym początku odwołać się do autorytetu starożytnych. A więc, ...już starożytni traktowali matematykę dwojako: jako naukę «czysto rozumową», która wszystko opiera na dowodzie, i jako naukę praktyczną. Do tej drugiej należy mechanika. Ponieważ jeszcze do czasów Newtona najważniejszą

(bo najbardziej rozbudowaną) gałęzią matematyki była geometria, dlatego Newton zajął się głównie stosunkiem mechaniki do geometrii. Kryterium rozróżnienia jest nieskomplikowane: *Mechanika tym różni się od geometrii – pisze Newton – że to, co jest doskonale ściśle nazywa się geometrycznym; to co jest mniej dokładne nazywa się mechanicznym*¹². Geometria bada «linie i okręgi», ale ich konstrukcją zajmuje się mechanika. *A zatem – ciągnie dalej Newton – geometria opiera się na praktyce mechaniki i nie jest niczym innym jak tylko tą częścią mechaniki ogólnej, która dokładnie opisuje i dowodzi sztukę mierzenia*¹³.

Z tych ogólnych założeń metodologicznych wynika pewien specyficzny podział zadań: geometria ma zajmować się «wielkością», która może być znana z dowolną dokładnością; mechanika zaś ruchem zawierającym element niedokładności. *W tym sensie mechanika będzie nauką o ruchach dokonywających się pod wpływem jakichkolwiek sił i nauką o siłach potrzebnych do tego, by powodować ruchy...*¹⁴

Rozważania te ukazują, że – z jednej strony – matematyka nie była dla Newtona nauką czysto formalną (jak my ją dziś pojmujemy), lecz doprowadzoną do maksimum ściśłości nauką o mierzeniu, czyli nauką mocno tkwiącą korzeniami w materialnym świecie; ani też – z drugiej strony – mechanika nie była dla niego tylko prostym zastosowaniem matematyki do opisu (czy ogólniej – do badania) świata, lecz stanowiła część matematyki, tyle że z nieco rozluźnionymi rygorami precyzji. Rozluźnienie to zresztą nie działa w schemacie wyników matematycznego szkieletu mechaniki; pod tym względem mechanika jest po prostu matematyką. I uzy w ściśłości znajdują się w tych newralgicznych miejscach formalizmu, w którym mechanika nie mówi po prostu o punktach, liniach, okręgach, lecz je konstruuje z tworzywa dostępnego w rzeczywistym świecie, czyli tam, gdzie formalizm dotyka rzeczywistości¹⁵.

¹⁰ E. McMullin, *Newton on Matter and Activity*, University of Notre Dame Press, 1978, s. 2.

¹¹ Por. tamże.

¹² Wstęp do pierwszego wydania „Principiów”, *Selections*, s. 9.

¹³ Tamże, s. 10.

¹⁴ Tamże, s. 10.

¹⁵ Uwagi na temat poglądów Newtona dotyczących natury matematyki por. M. Jammer, *Das Problem des Raumes – Die Entwicklung der Raumtheorien*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1980, s. 102–104.

Mamy tu do czynienia ze swojego rodzaju monizmem: matematyka i fizyka stanowią jedność. Matematyka została ufizyczniona, a fizyka stała się częścią, lub raczej sposobem uprawiania matematyki. W ten sposób od samego początku nie tylko obraz fizycznego świata został zmechanizowany; zmechanizowaniu uległa także matematyka. Przystała ona być boską nauką, niechętnie schodzącą na ziemię ze świata Platónskich idei, stała się czymś w rodzaju oliwy smarującej koła i przekładnie maszyny materialnego świata.

Zjawisko «mechanizacji matematyki» uszło uwagi historyków wiedzy, a niewykluczone, że to właśnie ono (lub przynajmniej: również i ono) odegrało istotną rolę w późniejszych filozoficznych interpretacjach dzieła Newtona.

Możemy pójść jeszcze o krok dalej po tej samej linii rozumowania. Jeśli Newton sądził, że cały czas uprawia filozofię, a tak naprawdę, przynajmniej w dużych częściach swojej działalności, zajmował się mechaniką, która mogła dopuszczać co najwyżej tylko pewne interpretacje o charakterze mniej lub bardziej filozoficznym, to czy nie można mówić także o procesie «mechanizacji filozofii»? Wynik tego rodzaju mechanizacji nazywa się w historii filozofii mechanicyzmem. Trzeba wszakże pamiętać, że sam Newton tylko nieświadomie ten proces zapoczątkował; dzieła mechanizacji filozofii dokonali inni. Casus mechaniki klasycznej jest wymownym przykładem tego, w jak małym stopniu późniejsze przygody naukowych teorii zależą od intencji ich twórców.

Newtonowski obraz świata

Dopełnieniem tych, wprowadzających tylko, uwag na temat dzieła Newtona powinno być naszkicowanie jego obrazu świata. Nie jest to rzeczą łatwą. Jak widzieliśmy, gmach wzniesiony przez Newtona jest wielowarstwowy; przeplatają się w nim elementy filozoficzne z czysto fizycznymi, niekiedy potrzeba wnikliwej analizy, żeby odróżnić to, co sądził Newton, od tego, co naprawdę mieściło się w strukturze stworzonej przez niego mechaniki. Mając to wszystko na uwadze, pokusimy się – mimo wszystko – o bodej tymczasowy szkic. Do wielu elementów tego szkicu powrócimy jeszcze w następnych rozdziałach.

I tak pozostając cały czas tylko na poziomie najogólniejszych zarysów, można zaryzykować twierdzenie, że Wszechświat Newtona składał się z czterech «żywiolów», by użyć tego niezwykle trafnego określenia starożytnych. Dwa spośród tych żywiolów opisują scenę Wszechświata, dwa inne odgrywają na niej główne role. Scena – to czas i przestrzeń; główni aktorzy – to masy i siły¹⁶.

Newtonowska fizyka rozgrywa się w czasie i przestrzeni. Czas i przestrzeń są absolutne, to znaczy mają one strukturę niezależną od czegokolwiek, co się w nich dzieje. Bez popadania w sprzeczność można sobie pomyśleć czas i przestrzeń niewypełnione niczym, ani materią, ani żadnymi zdarzeniami; przy czym struktura pustego czasu i pustej przestrzeni nie różniłaby się niczym od ich obecnej struktury. Absolutny czas jest podobny do następstwa liczb bez początku i bez końca¹⁷, a absolutna przestrzeń ma strukturę przestrzeni Euklidesa. W ten sposób arytmetyka i geometria znalazły swoje mechanistyczne wcielenia (por. poprzedni paragraf).

Nie wypada w tym miejscu nie zacytować sławnych Newtonowskich określeń czasu i przestrzeni. We wstępie do Scholionu, który następuje po rozdziale zawierającym definicje podstawowych pojęć mechanicznych (takich jak: ilości materii czyli masy, bezwładności, siły), Newton zaznacza, że nie zamierza definiować czasu, przestrzeni, miejsca i ruchu, *gdyż są one wszystkim znane*. Ponieważ jednak zwykle urybia się te pojęcia z relacji, *w jakich one pozostają do przedmiotów poznawalnych zmysłami*, należy rozróżnić pojęcia względne i absolutne. Względne to właśnie te, które urybiamy sobie przez obserwacje relacji pomiędzy przedmiotami, *ale w dociekaniach filozoficznych powinniśmy abstrahować od zmysłów i rozważać rzeczy w sobie, różne od tego, co jest jedynie ich zmysłową miarą*¹⁸.

A więc, *absolutny, prawdziwy i matematyczny czas, sam z siebie i ze swojej własnej natury płynie jednostajnie bez*

¹⁶ Por. M. Jammer, dz.cyt., s. 105 i nast.

¹⁷ Dziś powiedzielibyśmy, że modelem czasu jest oś liczb rzeczywistych. Te intuicje Newton przejął od swojego profesora, Izaaka Barrowa; na temat interesujących poglądów Barrowa dotyczących stosunku matematyki do czasu por.: G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, Second Edition, Clarendon Press, Oxford 1980, ss. 185–190.

¹⁸ *Principia, Księga I, Scholium do definicji*.

względem na cokolwiek zewnętrznego i inaczej nazywa się «trwaniem»; oraz absolutna przestrzeń, ze swej własnej natury, bez względu na cokolwiek zewnętrznego, pozostaje zawsze taka sama i nieruchoma¹⁹. Absolutne miejsce jest częścią przestrzeni zajmowaną aktualnie przez dane ciało i, konsekwentnie, absolutny ruch polega na zmianie absolutnego miejsca, czyli jest ruchem względem absolutnej przestrzeni.

Przekonania Newtona, dotyczące czasu i przestrzeni, okazały się potem bardziej wpływowe niż fundamentalne twierdzenia jego mechaniki. Zechciejmy przyznać, że i nasze obecne przedrefleksyjne wyobrażenia na temat czasu i przestrzeni przypominają intuicje wyrażone w Newtonowskich definicjach. Tymczasem – rzecz bardzo charakterystyczna – właśnie te przekonania Newtona okazały się niespójne z wewnętrzną strukturą jego mechaniki. Wykazały to analizy mechaniki klasycznej przeprowadzone przy pomocy nowoczesnego aparatu formalnego, który mógł się rozwinąć dopiero po powstaniu ogólnej teorii względności Einsteina. Wprawdzie absolutny czas okazał się istotnie fundamentalną strukturą mechaniki klasycznej i można zasadnie mówić o Euklidesowych przestrzeniach chwilowych jako zbiorze zdarzeń równoczesnych, tzn. zdarzeń, które zaszły o tej samej godzinie absolutnego czasu, nie jest jednak prawdą, że mechanika klasyczna zakłada istnienie absolutnej przestrzeni jako zbioru «absolutnych miejsc». Pierwsza zasada dynamiki Newtona nie wyróżnia absolutnego spoczynku, który by mógł określać absolutne miejsca, lecz wyróżnia klasę ruchów jednostajnych, co pozwala sensownie mówić jedynie o przestrzeni jako o zbiorze wszystkich układów odniesienia poruszających się względem siebie bez przyspieszeń. Lub nieco inaczej: struktura mechaniki klasycznej nie pozwala jednoznacznie zidentyfikować tego samego miejsca w różnych chwilach absolutnego czasu. Newton tego nie zauważył. Siła nawyków myślowych jest ogromna. Twórca mechaniki klasycznej przypisał czasoprzestrzeni swojej dynamiki strukturę, jaką czasoprzestrzeń miała w uznawanej dotychczas dynamice Arystotelesa. Nieodpatrzenia geniuszy miewają równie poważne następstwa jak ich największe odkrycia²⁰.

W systemie mechaniki Newtona można – jak wspomnieliśmy wyżej – sensownie mówić o przestrzeniach chwilowych, tzn. o zbiorach zdarzeń zachodzących w tej samej chwili absolutnego czasu. Przestrzenie chwilowe (a w przeświadczeniu samego Newtona – przestrzeń absolutna) mają strukturę przestrzeni Euklidesa; Newton był przekonany, że przestrzenie te rozciągają się w nieskończoność. Argumentu dostarczała mu jego teoria grawitacji. W liście Newtona do Richarda Bentleya czytamy: *Co do pańskiego pierwszego pytania, wydaje mi się, że gdyby materia naszego słońca i planet, i cała materia wszechświata, była równomiernie rozproszona po całym niebie, i gdyby każda cząstka posiadała wrodzone przyciąganie w kierunku wszystkich pozostałych, i gdyby cała przestrzeń, wśród której materia byłaby rozproszona, rozciągała się tylko skończenie, to materia z zewnątrz, na skutek jej przyciągania, dążyłaby do materii zawartej w środku i w konsekwencji zapadłaby się do środka całej przestrzeni, tworząc jedną wielką, sferyczną masę. Ale gdyby materia była jednostajnie rozpostarta w nieskończonej przestrzeni, nigdy by się nie zapadła do jednej masy; lecz część tej materii ściągłaby się do jednej masy, inna część do innej masy, by utworzyć w ten sposób nieskończoną liczbę dużych mas rozrzuconych po nieskończonej przestrzeni w dużych odległościach jedna od drugiej*¹⁹. Późniejsze pokolenia mechanistycznych myślicieli bardzo często zapominały o jakichkolwiek uzasadnieniach bezkrytycznie powielając wiarę Newtona w Euklidesowość i nieskończoność przestrzeni; potrzeba będzie dopiero ogólnej teorii względności, by zakwestionować to przekonanie.

Przytoczony tekst twórcy mechaniki klasycznej jest doniosły także i z innych względów. Jest w nim przeczute zjawisko kolapsu grawitacyjnego. Gdyby Newton zastosował pytanie Bentleya nie tylko do mas rozpostartych w przestrzeni, lecz także do pojedynczego, odpowiednio dużego, skupiska mas, mógłby dojść do wniosku, że tego rodzaju układ mas zapadałby się nieograniczenie do punktu. Wnio-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Obszerniej na temat analizy poglądów Newtona i analizy mechaniki klasycznej przy pomocy dzisiejszych środków formalnych por.: D. J. Raine, M. Heller, *The Science of Space – Time*, Pachart Publ. House, Tucson 1981, rozdziały 3–6.

²¹ Pierwszy List do Bentleya, *Selections*, ss. 46–47.

sek ten z teorii Newtona poprawnie wyprowadził dopiero Laplace w 1799 roku, zauważając, że nawet promienie światła zostaną «schwycone» przez pole grawitacyjne zapadającej się masy²². Gwoli ścisłości zaznaczmy również, że przypuszczenie o tym, iż w nieskończonej przestrzeni masy pod wpływem grawitacji utworzą pojedyncze skupiska (ciała niebieskie), nie jest wcale tak bardzo oczywiste i wymaga zbadania matematycznego. Problem ten, podobnie jak i zagadnienie kolapsu grawitacyjnego, rozwinie się potem jako obszerny rozdział ogólnej teorii względności czyli Einsteinowskiej teorii grawitacji.

Na czasoprzestrzennej scenie Newtonowskiego świata rozgrywa się już prawdziwa fizyka. Świat ten – jak widzieliśmy – jest wypełniony masami, które oddziałują na siebie przy pomocy sił²³. Jeśli siły nie działają (co jest raczej fizyczną abstrakcją), lub działające pozostają w równowadze, masa zachowuje swój stan ruchu; jeśli siły działają, masa doznaje przyspieszeń. Zależności te wyrażają równania ruchu, które zawierają w sobie cały scenariusz dramatu Wszechświata. Ale żeby dramat mógł zacząć się toczyć, siły w równaniach ruchu muszą być dokładnie określone. Czyni to Newtonowskie prawo grawitacji: siły, z jakimi dwie masy działają na siebie, są proporcjonalne do iloczynu tych mas i odwrotnie proporcjonalne do kwadratu odległości pomiędzy nimi. Jeżeli działa na siebie więcej mas, pochodzące od nich siły dodają się. W ten sposób machina świata jest «dobrze określona», równania ruchu całkowicie wyznaczają jej zachowanie się w przestrzeni i czasie. Właśnie dzięki równaniom ruchu potrafimy realizować ideał fizyki: na podstawie znajomości stanu obecnego możemy przewidywać stany przyszłe (lub rekonstruować przeszłe). Newton wprawdzie wahał się co do tego, czy takie przewidywanie jest możliwe w całej rozciągłości, czy też musi się kiedyś załamać (słynny problem Newtona: czy świat potrzebuje poprawek? por. rozdz. nast.), ale późniejsi mechanicy nie mieli co do tego żadnych wątpliwości.

Pojęcie masy było oryginalnym pomysłem Newtona, stylizacja, jakiej twórca mechaniki klasycznej dokonał na scholastycznym pojęciu «ilości materii» (*quantitas materiae*), była tak drastyczna, że nie zostało w nim nic (znowu wbrew przekonaniom samego Newtona) z jego dawnej filozofi-

cznej treści; zredukowało się ono do rangi parametru w równaniach ruchu. Ale parametr ten odgrywa bardzo istotną rolę w całym teoretycznym schemacie mechaniki. Widać to na pojęciu «punktu materialnego»; zostało ono wprowadzone przez Newtona i funkcjonuje nadal we współczesnych podręcznikach fizyki. Punkt materialny jest właściwie niczym, zerem objętości przestrzennej posiadającym masę. Kontrast z fizyką Kartezjusza jest tu jaskrawo widoczny: istotą Kartezjańskiej materii była rozciągłość i tylko ona; u Newtona masa może bytować w nierozciąglym punkcie. Wprawdzie pojęcie punktu materialnego jest tylko skrajnie posuniętą idealizacją rzeczywistych ciał, ale u Kartezjusza nawet taka idealizacja byłaby nie do pomyślenia²⁴.

Newtonowskie pojęcie siły na pewno ma swojego ideologicznego przodka w pochodzącym od Arystotelesa filozoficznym pojęciu przyczyny sprawczej. Ale w ciągu rozwojowym łączącym te dwa pojęcia musiało nastąpić wiele nieciągłości i głębokich mutacji. O ile Kartezjańskie oddziaływanie ciał przez bezpośredni styk (tarcia i zderzenia) można by jeszcze próbować zmieścić w kategorii szczególnego przypadku Arystotelesowskiej przyczyny, o tyle program taki jest nie do przeprowadzenia w odniesieniu do pojęcia siły, tak jak to pojęcie działa w teoretycznym schemacie mechaniki klasycznej. Nie tylko idzie o to, że Newtonowska siła działa na odległość, ale także i o to, że jeśli masa A działa pewną siłą na masę B, to masa B działa taką samą siłą, skierowaną tylko przeciwnie, na masę A (trzecia zasada dynamiki). Żadna z tych mas nie jest przyczyną ruchu pozostałej masy: nie ma przyczynowania, jest tylko wzajemne oddziaływanie. Można by mówić o pewnego rodzaju dualizmie obowiązującym w świecie Newtona: nieredukowalnymi do siebie «żywiołami», odgrywającymi swoje role na czasoprzestrzennej scenie są masy i siły. Przyjawszy te dwa «żywioły», i scenariusz wyznaczony dla nich w równaniach ruchu, można wyjaśnić całą machinę świata. Jak wyjaśnić

²² Esej P. S. Laplace'a, oryginalnie opublikowany w „Allgemeine geographische Ephemeriden”, IV, Bd I, Weimar 1799, został zamieszczony w angielskim przekładzie jako dodatek do książki: S. W. Hawking, G. T. R. Ellis, *The Large Scale Structure of Space - Time*, University Press, Cambridge 1973, ss. 365-368.

²³ Por. M. Jammer, dz.cyt., 105.

²⁴ Por. tamże, s. 106.

same «żywioty» i ich matematyczny scenariusz – o tym mechanika nie mówi; tu zaczynały się filozoficzne poglądy jej twórcy.

Dualizm materii i siły przetrwał długo. Zaczyna on znikać dopiero we współczesnych teoriach pól kwantowych²⁵. W teoriach tych, z jednej strony, oddziaływanie pomiędzy cząstkami samo wciela się w cząstki (tzw. cząstki wirtualne), ale z drugiej strony cząstki zupełnie tracą swą «klasyczną materialność», stają się matematycznymi abstrakcjami, które tylko nasz język, skłonny do wyobrażeniowych skojarzeń, nazywa kwantami pola. I tu znowu wracamy do Wielkiego Newtona. Pojęcie pola wywodzi się przecież od niego. Newton utkał je bardziej z wynalezionej przez siebie matematyki niż z jakichkolwiek filozoficznych lub przednaukowych poprzedników. Ciekawe, że dotychczas historycy nauki tak mało uwagi poświęcili genezie i ewolucji pojęcia pola, pojęcia, wraz z którym narodziła się nowożytna fizyka i które do dziś odgrywa w niej tak podstawową rolę.

Triumf dzieła i tragedia geniusza

Nie da się przecenić znaczenia dzieła Newtona nie tylko dla nauki, ale także dla całej ogólnoludzkiej kultury późniejszych pokoleń. W nauce rozpoczęła się epoka nowożytna, charakteryzująca się niespotykanym dotychczas tempem rozwoju. Wygląda to tak, jakby wszystko przedtem było tylko przygotowaniem; Newton uczynił decydujący krok wprowadzający ostatecznie do obszaru funkcjonowania nowej metody, a potem metoda zaczęła już działać niejako automatycznie. Dotychczas przyroda milczała, za jej mowę najczęściej brano własne wyobrażenia, teraz, nagle – w ciągu życia jednego pokolenia – odkryto gramatykę języka przyrody i komunikacja z nią stała się prawdziwym dialogiem. Oczywiście, osiągnięcie to nie było dziełem samego Newtona. Nie pracował on w pustce. Wielu innych przygotowało mu drogę. I to nie tylko przyczynkami we właściwym kierunku; także ciągiem pytań wyostrażających się znaczeniowo od starożytności poza schyłek średniowiecza. Ale sam Newton był czymś znacznie więcej niż tylko ostatnim pchnięciem wyzwalającym reakcję łańcuchową

i tak już wiszącą w powietrzu. Był geniuszem, który potrafił złożyć znaczącą całość z bardzo wielu fragmentów przygotowanych przez innych. Więcej, liczne i często te najważniejsze fragmenty potrafił wyprodukować sam. I po raz pierwszy wszystko zaczęło pasować nie na zasadzie intuicji i przeświadczenia, ale dzięki matematycznej spójności i potwierdzeniu przez eksperymenty. Po raz pierwszy też – właśnie na skutek działania tych obiektywnych kryteriów – dzieło uniezależniło się od autorytetu twórcy. W wielu punktach «prywatne poglądy» Newtona okazały się sztuczną dobudówką do jego fizyki i wkrótce przestały wpływać na bieg wypadków. To właśnie od tego momentu zaczęła funkcjonować prawidłowość sformułowana potem przez Maxwella, a mówiąca o tym, że równania matematyczne są mądrzejsze od tych, którzy je po raz pierwszy napisali.

Współcześni szybko uznali zasługi Newtona; obdarzyli go szacunkiem i naukowymi zaszczytami. Ale dla samego Newtona lata poszukiwań były szczęśliwsze niż lata dokonania. Pod koniec życia zaczął on cierpieć na postępującą chorobę psychiczną, której przejawami były między innymi podejrliwość i rodzaj manii prześladowczej. Być może wysiłek jego mózgu okazał się ponadludzki i przekroczył granicę dostępną śmiertelnym, być może zadziałała jakaś bardziej prozaiczna przyczyna. Niektórzy historycy nauki mówią, że było nią zatrucie ołowiem: specjalnie przygotowany dla Newtona gabinet, miano wymalować ołowiową farbą i w ten sposób zaszczyt stał się początkiem upadku.

Newtonowi wymurowano pomnik z napisem uwieczniającym jego zasługi, ale kamień nagrobny nie zamknął historii jego dzieła. Logika naukowych badań żyje wprawdzie dzięki pracy mózgów jej twórców, lecz nie umiera wraz z nimi. Równania nie tylko są mądrzejsze od tych, którzy je napisali, one ich także przeżywają. Dzięki temu w nowożytnej nauce zaczęło działać prawo akumulacji: jednostki przemijają, ale ich osiągnięcia nawarstwiają się w magazynie ludzkości.

²⁵ Por. D. J. Raine, M. Heller, dz.cyt., s. 24.

Les principes mathématiques d'Isaac Newton

L'Oeuvre de Newton intitulée *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* parût en 1687. Elle doit être placée parmi les plus importantes sources de ce qu'on a l'habitude d'appeler mécanisme ou philosophie mécaniste. Cependant Newton lui-même fut dans ses idées très éloigné de cette théorie. Il ne se rendait pas clairement compte qu'il créait une nouvelle branche de science, différente de la philo-

sophie précédente. Par contre, il était convaincu qu'il créait les fondements d'une nouvelle méthode. Pour lui la philosophie naturelle consistait beaucoup plus en méthode qu'en des résultats obtenus par elle. L'élément caractéristique de la méthode de Newton est l'application des mathématiques à l'étude du monde. Dans son système les mathématiques et la physique ne font qu'un.

Jacek Kolbuszewski

Kilka uwag o «wierszach z cmentarza»

Przedrukowując w trzecim tomie *Cmentarza Powązkowskiego* liczne wierszowane epitafia, Kazimierz Władysław Wójcicki określił je mianem «literatury cmentarzowej», przypisując im w ten sposób znaczną wartość artystyczną¹. Tak też było w istocie: w pierwszej połowie XIX wieku wierszowana epigrafika należała do literatury «wysokiej» i już u samego Wójcickiego można na to znaleźć dowody:

*Tu jednym pokryte głazem
Zwłoki matki i córki spoczywają razem.
Matkę rozpacz po mężu złożyła w tym grobie,
A córkę, kwiat młodości, Matko! żal po tobie,
Wy coście nas okryły podwójną żalobą:
Całe szczęście rodziny zabraliście z sobą!*

Warszawa, Powązki, 1847²

Dbałość o dobór środków artystycznego wyrazu wierszowana epigrafika zawdzięczała nie tylko odległej tradycji, sięgającej starożytności i *Antologii palladyńskiej*, ale także wciąż wówczas żywej koncepcji dwurodnej (literacko-materialnej) pamiątki o oświeceniowym rodowodzie. W niej tekst literacki odznaczał się nierzadko wyszukany i pięknym, czego przykładem może być nagrobkowy wiersz Szczęsnego Potockiego pióra Dyzimy Bończy-Tomaszewskiego, położony na grobowym kamieniu w Sofiówce:

*Młodość, zdrowie, uroda przy ogromnym mieniu,
Wszystko, czym człowiek szczęśliwy się mienił,
Utraciłeś, o Szczęsny, w jednym okamgnieniu,
Boś dary Nieba nie tak, jak przystało, cenil.
Chciałem kwiat na grobowiec rzucić twemu cieniu,
Ale kwiat nagle zniknął i w tę się przemienił.³*

¹ Wacław Aleksander Maciejowski w *Piśmiennictwie polskim (1851–1852)* objaśniał, że literatura „wyższego rzędu twory w sobie mieści”.

² Cyt. za K. W. Wójcicki, *Cmentarz Powązkowski pod Warszawą*, t. 3, Warszawa 1855, s. 193.

³ Cyt. za: R. Kaleta, *Sensacje z dawnych lat*, Wrocław 1974, s. 299.

Wiersz nagrobny wypełniał te same funkcje, jakie zlecane były staropolskim inskrypcjom nagrobnym; podkreślały one rangę zmarłego i jego rodu, charakteryzowały ich wartość dla społeczeństwa i siłę indywidualności. Stało się to pewnego rodzaju tradycją, przeciw której nastawał jeszcze w r. 1903 Aleksander Jelski⁴. W parze zaś z obowiązkiem wystawności szła (co tu ważniejsze) konieczność osiągnięcia wysokiego poziomu artystycznego zarówno w plastycznej części grobu, jak i jego literackim wyposażeniu. Jeśli zaś dodatkowo wziąć pod uwagę istotne zmiany w sposobie reagowania na śmierć, jakie dokonały się u schyłku wieku XVIII i na początku XIX (przejście od koncepcji «śmierci oswójszonej» do idei «śmierci drugiego»), częściowo związane z powstaniem cmentarzy pozamiejskich⁵, dalej zaś romantyczną fascynację problematyką śmierci, grobu i życia pozagrobowego, to zrozumiałe stanie się, dlaczego «literatura cmentarzowa» uprawiana być mogła przez poetów wręcz wybitnych, a jednocześnie stawała się zjawiskiem o coraz szerszym zasięgu. W nowej sytuacji kulturowej, gdy na przełomie XVIII i XIX wieku powstawać zaczęły cmentarze pozamiejskie, każdy grób każdego człowieka mógł być ozdobiony pomnikiem i inskrypcją, o czym wcześniej na ciasnych śródmiejskich cmentarzach przykościelnych nie mogło być mowy. Dlatego też już w połowie XIX wieku zaczęła się tworzyć moda na umieszczanie wierszy na grobach a w miarę jej utrwalania się i wzrostu, wierszowane epitafia poczęły zatracać charakter dzieł indywidualnych i niepowtarzalnych. Mówiąc inaczej, około lat 1840–1850 zaczął się kształtować «wewnątrz cmentarny» obieg tekstów, związany z powtarzaniem na różnych grobach pewnych atrakcyjniejszych (ładniejszych) wierszy. Było to zarazem dowodem i przejawem kształtowania się odrębnej subkultury cmentarnej, a zarazem pierwszym przejawem przemian zachodzących w «literaturze cmentarzowej». Stopniowo zaczęła się ona przybliżać do literatury popularnej, której jest dzisiaj częścią. Mogli Zygmunt Krasiński i Teofil Lenartowicz pisać wiersze o nagrobnym przeznaczeniu, ale dzisiejszym poetom rzadko się to zdarza, w czym niczego dziwnego nie ma, skoro współcześnie nagrobne wiersze (nie przypadkiem) uchodzą za symbol literackiej tandety. Wierszowaniem na współczesnych cmentarzach rządzi prawo

«powszechnej własności» sprawiające, że przepisanie wiersza z sąsiedniego grobu i umieszczenie do na następnym ani nie jest plagiatem, ani też nie uchodzi za czyn naganny. Wręcz przeciwnie: frekwencja pewnych tekstów dowodzi, że uchodzą one za ładniejsze od innych. Dzisiejsza poezja cmentarna nie zna prawa autorskiego: teksty, stanowiąc własność powszechną, mogą być poddawane dowolnym przeróbkom i najróżniejszym zabiegom adaptacyjnym, często polegającym na «oswajaniu» poezji zbyt trudnej. Wiersze cmentarne muszą bowiem odznaczać się nie tylko «pięknem» (swoiście nieraz pojmowanym, o czym świadczą «częstochowskie» rymy), ale także i powszechną zrozumiałością, jak również realizować konwencje estetyczne, które by spełniały oczekiwania twórców (fundatorów) nagrobka.

Ujmując rzecz w skrócie rzecz by można, iż dzieje «literatury cmentarzowej» widziane jako historia jej rozpowszechniania się, są zarazem dziejami pewnego rodzaju pauperyzacji, zaś współczesny cmentarz widziany pod kątem kultury literackiej daje świadectwo współczesnym gustom literackim. Zjawiskiem zaś najbardziej charakterystycznym jest stereotypizacja formuł wierszy nagrobnych, znajdujących się w cmentarnym obiegu. Choć spostrzeżenia poczynione w niniejszej pracy oparte są na zapisach niemałej liczby nagrobnych wierszy, to jednak przedstawienie pełnej listy owych formuł stereotypowych ciągle jeszcze przekracza możliwości piszącego te słowa. Warto jednak zaprezentować pewną liczbę wierszy, z jakimi często lub bardzo często spotkać się można na współczesnych polskich cmentarzach:

*Gdy boleść nie przestaje nas trawić
Jak mogłeś tak prędko odejść
a nas samych w głębokim żalu zostawić.*

Poronin, 1971

*Cicho drzewa nie szumcie
mojej żony nie budźcie
bo zasnęła twardym snem
i śpi pod pomnikiem tem.*

Zgorzelec, 1973

² Por. A. Jelski, „Wiankomania” i w ogóle marnotrawstwo żałobne u nas, Petersburg 1903.

³ Szerzej rozwijam te problemy w artykułach: *W obczyźnie cmentarza*, „Życie Literackie”, 1981, nr 44; *Wiersze z cmentarza*, „Kultura”, 1981, nr 44; *Cmentarz jako tekst kultury*, „Odra”, 1981, nr 11, s. 29–36.

*Czyżby zabrakło aniołów w niebie,
że Bóg powołał Małgosiu ciebie.*
Dobroszyce k. Oleśnicy, 1962

*Przechodniu westchnij do Boga
bo Ciebie czeka ta sama droga.*
Radom, b.r.

*Żyłem bo chciałeś
Umarłem bo kazaleś
Zbaw mnie bo możesz (bo wierzyłem).*
Karpacz, 1975; Cieplice, 1976

*Synu Synu drogie dziecię
krótco żyłeś na tym świecie,
Bóg Cię zabrał do swej chwały
A nam smutki pozostały.*
Środa Śląska, 1969

*Bolesne było nasze rozstanie
Lecz taka była wola Twoja Panie.*
Poznań, Junikowo, 1972

*Za wcześniej odszedłeś od nas
Z Tobą marzenia i sny
Dla ciebie miłość i kwiaty
A dla nas smutek i tży.*
Strupina k. Prusic, 1971

*Córuchno nasza droga
Módl się w niebie
za nas do Boga.*
Krapkowice, 1953

*Zgasto słońce złote
Zostawiło smutek i tęsknotę.*
Kudowa Zdrój, 1973

*Ostatnia godzina za szybko wybiła
Lecz wola Boża tak uczyniła.*
Darłowo, 1970

*Żyłeś niedługo
Cierpiałeś wiele
Spoczywaj z Bogiem
Drogi Aniele.*
Wołów, 1962

Pełny katalog owych „formuł” utworzyłby zapewne obszerną książkę – tu, wstrzymując się od cytowania dalszych przykładów, zwróćmy uwagę na osobliwe zjawisko, jakim jest pojawiająca się na współczesnych polskich cmentarzach (wprawdzie stosunkowo rzadko) tendencja do przełamywania stereotypów i indywidualizacji wypowiedzi poetyckiej. W ramach konwencji dostrzec można przejawy postępowania antykonwencjonalnego. Niektóre z takich „nowych” wierszy „antykonwencjonalnych” (budowane, prawdę mówiąc, z elementów tradycyjnych), stają się niekiedy rychło kolejnymi stereotypowymi formułami, inne pozostają świadectwem prób wyrażania własnej indywidualności zmarłego, jak również głębi i prawdziwości żalu przeżywanego przez jego bliskich. Wiersze takie uzewnętrzniają czasem pewne rysy psychologicznego obrazu żałoby, która według niektórych badaczy spełnia «wszystkie, lub prawie wszystkie kryteria choroby», można więc przypuszczać, że jednym z zadań im zlecanych jest pełnienie funkcji terapeutycznej, w dawnej poezji śmierci określanej mianem funkcji konsolacyjnej. Niezależnie więc od literackiej nieudolności takich wierszy, mówić można o ich psychologicznym autentyzmie:

*Znikłaś droga mamó jak cień pszed
oczyma i cusz nam po wszystkim
kiedy ciebie niema niech ci ziemia
lekką będzie Bóg przyjmie do siebie
a nam smutno i tęskno wszędzie gdzie
się spojrzeć brak nam Ciebie.
Śpij droga Matko przy szumie
cmentarnego drzewa
A nad mogiłą Twoją niech ci Słowik
zawsze śpiewa. Pozostają w głębokim smutku dzieci.*

Radom, 1958

*Szczęście krótko trwało
Lecz miłość jest wieczna
Dziś płacze ma dusza
I serce krwawi
Dłaczegoś mnie mężu
Z dziećmi pozostawił – żona.*

Wrocław, Osobowice, 1971

Psychologiczna «prawdziwość» tego rodzaju wierszy potwierdza występowanie w nich śladów pretensji do zmarłego, odzwierciedlających występującą czasem w żałobie agresję. Autoterapeutyczna funkcja tego rodzaju wypowiedzi wynika z faktu, że – w sensie psychologicznym – *celem żałoby jest przede wszystkim wycofanie się emocjonalne ze związku z utraconą osobą*⁶. Taką samą funkcję terapeutyczną spełniają (lub mają spełniać) pewne symboliczne gesty pochodzenia religijnego i magicznego (np. rzucenie grudki ziemi na trumnę), obrzędy «wyprosin» i pożegnań⁷. Wydaje się więc, że postawienie na mogile nagrobka z odpowiednią inskrypcją (zwykle dopiero w jakiś czas po pogrzebie – z oczywistych względów praktycznych) jest takim gestem terapeutycznym, dokumentującym doznania z okresu żałoby, sumującym je, lub wręcz zamykającym owo stadium. Postawienie nagrobka definitywnie zrywa kontakt emocjonalny z utraconą osobą, przemieniając obcowanie z nią w kult umarłego. Dlatego psychologiczny autentyzm takich wierszy polega czasem na ujawnianiu bolesnego zdumienia faktem śmierci:

Dlaczego

*Życie jest tak okrutne
i pełne goryczy*

Dlaczego

*Choć losy okrutne
nie dadzą kropli słodyczy*

Dlaczego

*Gdy się kocha trzeba żegnać
kochanych*

Dlaczego

*Choć serce szlachetne
nie może być dla wybranych.*

Rawicz, 1973

Na takiej samej zasadzie pojawiają się we współczesnej epigrafice wierszowanej elementy autooceny bliskich zmarłego, wartościujących swoją wobec niego postawę:

*Trzymałam klejnot w dłoni
Usnęłam za dnia
Dzień był ciepły, powiew nużący*

*Mówiąc: „nie spadnie!”
Zbudziłam się z rzetelnych mych
Palców nierada
Bo teraz – ametystowe wspomnienie
To wszystko co posiadam.*
Suwałki, 1973

Jednakże granica tej dokumentalnej (psychologicznej) wartości nagrobnych wierszy trudna jest do uchwycenia, zawodne bowiem i relatywne jest pojęcie «autentyzmu». Metaforyzacja myśli i próba ich literackiego wyrażania zawsze kierują ekspresję uczuć ku pewnym konwencjom estetycznym, wskutek czego właśnie konwencjonalność stać się może sprzymierzeńcem owego «autentyzmu psychologicznego»:

*Tobie dobrze z Bogiem w niebie
a nam smutno jest bez Ciebie.*
Białystok, Cm. Farny, 1963

Inne próby przełamania stereotypizacji nagrobnych wierszowania polegają na jawnym cytowaniu tekstów literackich. Pomijając tu przykłady i dokładniejsze omówienie problemu, co odłożyć trzeba do innej okazji, zauważmy, że zwyczaj umieszczania literackich cytatów na nagrobkach (uwaga, nie mylić z wierszami pisanymi z nagrobym przeznaczeniem, jak n.p. Z. Krasńskiego „Jeszcze kielich mojej doli...“!) jest stosunkowo młody i liczy niewiele ponad sto lat. W operowaniu cytatai z wierszy wybitnych lub uznanych poetów u schyłku XIX wieku dopatrzeć się można świadomej reakcji obronnej przeciwko coraz wyraźniejszemu obniżaniu się wartości nagrobnych wierszy, coraz częściej w tamtych czasach pisywanych przez domorosłych

⁶ J. Namysłowska, *Żaloba*, „Psychiatria Polska”, t. 10, 1976, nr 2, s. 180.

⁷ Przypraszanie w imieniu zmarłego rodziny, znajomych i mieszkańców całej wsi (por. S. Witkoś, *Bajdy i Moderówka*, Poznań 1977, s. 186–187), czy wygłaszane w czasie pogrzebu i śpiewane wyprosiny i pożegnania; por. *Kancjonał zawierający w sobie pieśni chrześcijańskie stare i nowe z przydatkiem modlitw*, Brzeg 1890, gdzie pieśni „żegnające”; H. Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930; W. Bugiel, *Lamentowa grupa pieśni pogrzebowych*, Przemyśl 1925. Na cmentarzu w Cerowie (Słowacja) znajduje się wierszowana inskrypcja z r. 1964 utrzymana w konwencji „pożegnania”: „Sbohom, rodičia mili, sa tu majte / a na mňa spominajte. / Bohu vás porúčam, s Vami sa rozlúčam Bohu porúčam a za Vašu / lásku pekne vám d'akujem”. Cyt. za R. Bednárik, *Cintoriny na Slovensku*, Bratislava 1972, s. 108.

poetów – coraz rzadziej przez twórców uznanych. Był to więc przejaw walki literackiej rozgrywającej się na cmentarzach. Już bowiem od początku XIX wieku – acz zrazu nieśmiało i w niezbyt wielu przejawach – kształtować się poczęła mieszczańska i ludowa subkultura cmentarna, zapożyczająca wprawdzie wzorce z dawnej tradycji kultury sepulkralnej, ale i rządząca się własnymi konwencjami estetycznymi. Wprowadzała ona na cmentarz wiersze nawiązujące do tradycyjnie uznanych wartości literackich, ale «wykonane po swojemu» i często artystycznie słabiutkie. Na pierwszym grobie, jaki postawiony został w r. 1803 na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie (pierwszy pozamiejski cmentarz Krakowa), znalazł się następujący wiersz:

*Pod śmiertelnym głazem, który ją okrywa,
Z Lubowickich Bursika żona spoczywa.
Pierwsza z obywaterek w dziewiętnastym roku,
Zaległa to miejsce z istoty wyroku.
Miłość ku rodzicom, cnota nie zarobkiem,
Te są Bursikowej wieczystym nagrobkiem.
Przechodniu wznies modły do Istoty tronu,
Tej duszy umieści w gronie swych Syonu,
Prosi usilnie, żebrze, racz dać Boże Panie,
Apolonii duszy wieczne spoczywanie.
Umarła dnia 15 stycznia 1803 roku.⁸*

Tej ludowej i mieszczańskiej epigrafice, niewiele do tej pory poświęcano uwagi – o ludowych epitafiach ciągle nie potrafimy powiedzieć nic nadto, że istniały i że – jak twierdził Bystron – były «dziełem tradycyjnej poezji ludowej». Domyślać się można, że mieszczańska epigrafika anektować poczęła dla własnych potrzeb zjawiska znamienne dla «wysokiej» literatury cmentarnej, czego przykładem może być taki oto wiersz nagrobny:

*Łza skały skruszy
Tęskny płacz duszy
Dojdzie do ciebie,
Nim nasze obie
Dusze się zoczą
Na zawsze złączą.*

Lwów, Cm. Łyczakowski, koniec XIX w.

Konfrontacja literatury «wysokiej» z tego rodzaju poezją cmentarną, dokumentującą kulturę literacką mieszczaństwa, dała wynik łatwy do przewidzenia. Cmentarna subkultura wytworzona głównie przez mieszczaństwo zmajoryzowała cmentarze już u schyłku XIX wieku i przejęła dla swoich potrzeb także owe wzorce «wysokiej» literatury, adaptując je i «oswajając». Stąd właśnie jawne (podpisane nazwiskiem autora) cytaty miały za zadanie nie tyle obronę poezji na cmentarzach, ile obronę autorytetu grobów, na których były (i są – reguła ta obowiązuje i dzisiaj) umieszczane. Ale zaborcza subkultura cmentarna sięgnęła także i po te cytaty i obeszła się z nimi po swojemu. Już od początków wieku XX poddane zabiegom adaptacyjnym i przeróbkom, zostały one «oswojone» i przyjęły się powszechnie. Stąd cały szereg dzisiejszych stereotypowych formuł wierszy nagrobnych wywodzi się z wcześniejszej twórczości reprezentującej literaturę «wysoką».

I tak na przykład umieszczony na grobie dziecka na wileńskim cmentarzu na Rossie czterowiersz, którego zapis zdradza lokalne cechy językowe, wywodzi się wyraźnie od znanych słów poematu Juliusza Słowackiego *W Szwajcarii* („Odkąd zniknęła jak sen jaki złoty, Usycham z żalu, omdlewam z tęsknoty”):

Błysnąłś Jako o szczęściu

Urojenie złote

I zgastaś By zostawić

Łzy Ból i Tęsknota (sic!).

Wilno, Rossa, 1941

Ta parafraza Słowackiego cieszy się nie małą popularnością:

Przeszedłeś przez życie pełne cierpień

Odszedłeś od nas czysty jak łąka

Zniknąłeś jak sen złoty

Zostawiłeś nas bezlitośnie

Wśród żalu i tęsknoty.

Jelenia Góra, 1965, warianty: Żmigród, 1949, Kępno, 1970

W osobliwej tej transfiguracji Eros zamienił się w Thanatosa i nieraz tak w poezji nagrobnej bywa. Pomijając dla

⁸ Cyt. za S. Cyrankiewicz, *Przewodnik cmentarny Krakowa. Podgórze i Zwierzyńca*, Kraków 1908, s. 47–48.

braku miejsca dokładniejszą egzemplifikację tego zjawiska, zwróćmy uwagę na inne. Oto owe literackie pierwowzory nie zawsze są tak łatwo rozpoznawalne, jak w tym wypadku, lub w wypadku parafraz z *Trenów* Jana Kochanowskiego, o których tu także nie będziemy mówić. Podkreślić natomiast warto, że anonimizacja literatury «wysokiej» jest zwyczajowym prawem cmentarnej subkultury: utratą autorstwa płacą za zdobycie popularności Jan Kochanowski, Franciszek Karpiński, Juliusz Słowacki i Adam Mickiewicz, Jan Nepomucen Kamiński, Adam Asnyk, Maria Konopnicka, Edward Słoński, Władysław Broniewski, Konstanty I. Gałczyński, Krzysztof K. Baczyński, jak również Kornel Ujejski czy Mikołaj Bożo Antoniewicz.

Bodaj największą, osobiwą karierę cmentarną zrobiły w Polsce słowa J.N. Kamińskiego i F. Karpińskiego. Ich teksty tak głęboko weszły do cmentarnej subkultury, że uległy całkowitej stereotypizacji i równie całkowitej anonimizacji. Jan N. Kamiński ułożył *Nagrobek*, który prawdopodobnie umieszczony był na jednym z grobów na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie:

*Przechodniu! stań na chwilę, uczcij te ostatki,
Tu płacz: mąż cnej żony, dzieci dobrej matki.
Co mieli najdroższego w tym się grobie mieści,
Śmierć im wszystko zabrała – nie wzięła boleści!*⁹

Popularność nie mającą równej sobie uzyskały odłączone trzeci i czwarty wiersz tego epitafium, co o tyle jest osobliwe, że mamy tu do czynienia z wyszukanyms oksymoronem, o którym trudno by było powiedzieć, że cieszy się wzięciem w poezji ludowej i popularnej, aczkolwiek można go czasem na cmentarzach zobaczyć:

*Odszedłeś od nas Bóg tak chciał
Myśmy zostali sami
Wieczysty przekroczyłeś próg
Jednak zawsze jesteś z nami.*

Zagórz, 1973

Dwa wersy z epitafium Kamińskiego usamodzielnili się i nawet przeszły do folkloru: ich czterowersowa parafraza uznana została przez współczesnego zbieracza za oryginalny

utwór ludowej poetki Marii Wołoszyn z Krównik k. Przemyśla¹⁰. O popularności tej wierszowanej formuły nagrobnej świadczy, że zanotowałem jej występowanie m.in. w Białymstoku, Zgorzelcu, Wodzisławiu, Myśliborzu k. Gorzowa, Sobótce, Radzynie Podlaskim, Środzie Śląskiej i Wielkopolskiej, Suwałkach, Otmuchowie, Rzeszowie, Krośnie, Sanoku, Lesku, Bolesławcu, Karpaczu, Pucku, Przemyślu, Czempiniu, Szańcu k. Buska Zdroju, Koninie, Radomiu, Oleśnicy, Krakowie, Więcborku k. Bydgoszczy, Lwowie, Olszynie Lubańskiej, Dobrechowie k. Strzyżowa, Myślakowicach, Szczecinie... Funkcjonując jako samoistny tekst, dwa te wersy Kamińskiego bywają poddawane zabiegom adaptacyjnym, polegającym na «wzmacnianiu» oksymoronu:

*Wszystko co miałem w tym grobie się mieści,
Śmierć wszystko zabrała, nie wzięła boleści.*
Cieplice, 1946

Nierównie jednak częstsze jest «osłabienie» – lub eliminowanie oksymoronu:

*Co mieliśmy najdroższego
W tym grobie się mieści.
Wszystko nam śmierć zabrała
Lecz boleść w sercu na wieki została.*
Trójca k. Zgorzelca, 1955

*Skarb nasz najdroższy w tym grobie się mieści
Śmierć syna zabrała nie wzięła boleści.*
Sanok, 1934; Przemyśl, b.r.

Natomiast częste pojawianie się na grobach sparafrazowanych fragmentów *Pieśni przy grzebaniu zmarłych* Franciszka Karpińskiego (o czym wypadnie osobno napisać) zwraca uwagę na fakt, iż w owym procesie przenoszenia zjawisk literatury wysokiej do cmentarnej subkultury nie można lekceważyć roli obrzędów pogrzebowych i pieśni w tym czasie śpiewanych. Im bowiem przypada swoista rola pośrednika. Oto jedną z najczęstszych na polskich cmentarzach stereotypowych formuł jest dosłowny przekład starej

⁹ J. M. Kamiński, *Sonety*, Lwów 1827, s. 121.

¹⁰ Por. Z. Wołoszyn, *Nagrobek*, W: *Z dziejów kultury i literatury Ziemi Przemyskiej*, Przemyśl 1969, s. 498.

łacińskiej sentencji nagrobnej: *Quod sum eris. Quod es antea fui*. Występuje ona w różnych wariantach w całej Polsce:

Czym my byliśmy – wy jesteście

Czym my jesteśmy – wy będziecie.

Radzyń Podlaski, 1959, 1967, grób rodzinny

Byłam tym czym wy jesteście

Będziecie tym czym ja jestem.

Ząbkowice Śl. 1958

Nie mnożąc tu zbędnych przykładów zwróćmy uwagę, iż mamy tu do czynienia z jednym z toposów, spopularyzowanym w Europie za pośrednictwem idei *vanitas*, która – według Jana Białostockiego – ukształtowała się równocześnie z poetyckim obrazem Arkadii: *...u Wergiliusza jest to grób Dafnisa; odtąd z krainą szczęścia wiąże się zawsze myśl o śmierci. W obrazie Guercina z r. 1623 dwóch pasterzy z lekkiem spogląda na czaszkę, nagle napotkaną wśród lirycznego pejzażu; napis ET IN ARCADIA EGO to imaginatywne słowa śmierci, która przypomina, iż znajduje się ona i w Arkadii*¹¹. Interesujący nas napis pojawił się w takim właśnie kontekście kultury wysokiej – na jednym z obrazów Mauritshuisa kobieta trzyma w ręce tulipan, zaś na leżącej obok czaszce czytamy napis: *Je suis que tu seras*¹². Takie aforystyczne przypominanie o śmierci w ludzkim, najszcześniejszym nawet życiu, mieściło się wśród zadań spełnianych przez klasycystyczny park – a gdy na początku XIX wieku cmentarz upodobał się do parku, wówczas napisy typu *Quod sum eris. Quod es antea fui*, czy *Quod mihi hodie, tibi cras*, zyskały na nim pełne prawo obecności¹³. Jednakże na dzisiejsze nagrobki formuła ta trafiła inną drogą – właśnie za pośrednictwem owej pieśni „Pogrzebmyż to ciało w grobie”. Idea *memento mori* została w niej silnie zaakcentowana w kilku strofach, w których pogrzeb interpretowany jest jako przypomnienie o nieuchronności śmierci:

*My stojący przy tym grobie, Uważmy to dobrze sobie,
Że każdy legnie na mary, Tak młody jako i stary.*

Możny, ubogi i równy, Nikt od śmierci niewymowny;

*Któż wie na kim kolej stoi? Przetoż niech się każdy boi.
Każdy trup to głośno mówi: I wy też bądźcie gotowi,
Bo ani się spodziejecie, Kiedy do grobu wpadniecie.*

*Byłem tem, czem wy jesteście, Jestem, czem i wy będziecie,
Śmierć o niepewnej godzinie Około was się zawinie*¹⁴.

Z tej (lub podobnej) pieśni wybrane zostały owe słowa i bez żadnych zabiegów adaptacyjnych weszły w obieg ogólnopolski, stykając się z tradycją wysokiej kultury. Lapidarność i wyrazistość znaczeń sprawiły, że nie były one przedmiotem «oswajania» – co najwyżej nad stereotypową formułą nadbudowywany bywa, rozwijający jej myśl komentarz o filozoficznym zabarwieniu:

*Byłam – czym jesteście
Jestem – czym będziecie
Czy później czy wcześniej
Umierać trzeba przecie
Ciężki krzyż dźwigałam
Na tym Bożym świecie
W mękach umierałam
Czemuż więc płaczecie?*

Oleśnica, 1953

Wycinkowy ten zarys kilku zagadnień nie wyczerpuje całości problematyki. Umieszczanie wierszy na grobach jest zjawiskiem nie tylko żywotnym, ale wyraźnie narastającym. Trzeba w nim więc widzieć jeden z fenomenów współczesnej kultury, nie zapominając o jego związkach z tradycją – choć nie zawsze w tym obszarze są one łatwo dostrzegalne, to jednak są bardzo silne.

¹¹ J. Białostocki, *Vanitas. Z dziejów obrazowania idei „marności” i „przemijania” w poezji i sztuce*, W: J. Białostocki, *Teoria i twórczość*, Poznań 1961, s. 129.

¹² Por. G. Chabot, *Bêtisier des fleurs et jardins*, W: *Fleurs et jardins dans l'art flamand*, Bruxelles 1960, s. 24.

¹³ Por. K. W. Wójcicki, dz.cyt., t. 2, s. 146; J. Białostocki, *Vom heroischen Grabmal zum Bauernbegräbnis*, Mainz 1977.

¹⁴ X.I.N., *Serce do Boga. Śpiewnik kościelny dla użytku pobożnych katolików na cały rok*, Kępno 1916, s. 275. Tekst jest jednak wcześniejszy, o czym świadczy jego występowanie w kancjonałach: J. Perlitius, *Nabożeństwo żałobne zawierające pieśni pogrzebowe i modlitwy za dusze zmarłych wiernych*, Syców 1849, s. 98–100; Sz. Perzich, *Zupełny katolicki kancjonał...*, Wrocław 1841, s. 475–476; aneks do kancjonału Mioduszewskiego (1849) zawiera 29 strof tej pieśni, gdzie indziej podawanej jako tekst piętnastozwrotkowy.

Quelques remarques sur la «poésie de cimetière»

C'est en 1855 que Kazimierz Wójcicki qualifia les épitaphes poétiques de genre de belles-lettres. Avant 1850 ces épitaphes étaient généralement composés par des poètes bien connus. Après 1850 l'habitude de mettre des poèmes dans les épitaphes est devenue populaire. Dans les cimetières contemporains polonais il y a beaucoup de formules stéréotypées (avec des versions différentes). Elles présentent des traits communs avec les traditions de la littérature de la Renaissance et

du romantisme. Les poèmes des poètes anciens ont été modifiés et assimilés. Ce sont aussi les chants funéraires qui ont joué un rôle important dans la ressemblance littéraire entre les belles-lettres et la «poésie de cimetière»; par exemple, le chant polonais *Enterrons ce corps dans la tombe* (XIX^{ème} siècle) a introduit dans les cimetières contemporains polonais la formule classique: *Quod sum, eris – quod es, antea fui*, en polonais: *Byłem, kim jesteś – będziesz, czym jestem*.



Marek Budziarek

Powstanie listopadowe widziane znad Tybru

Chronologię krwawo stłumionego powstania listopadowego zamyka encyklika „Cum primum” papieża Grzegorza XVI. Dokument ten, wydany 9 czerwca 1832 r., zajął miejsce szczególne w nowożytnych dziejach dyplomacji papieskiej, jak również miał wpływ na postawę Polaków wobec Stolicy Świętej w XIX w. Z kolei w *umysłach tendencyjnie nastawionych stanowi rzekomy argument dla wykazania niesprawiedliwego i niezycziwego podejścia Stolicy Apostolskiej ku Polsce*, jak pisał biskup Wincenty Urban¹.

Analiza wydarzeń lat 1830–1832 wskazuje, że stosunek papieństwa do insurekcji listopadowej determinowała przede wszystkim polityka wewnętrzna i zagraniczna Państwa Kościelnego. Nie bez znaczenia w tej mierze było ogólne nastawienie papieństwa do europejskich ruchów rewolucyjnych rozpatrywanych w kategoriach nielegalnych i niemoralnych buntów burzących porządek społeczny.

Papiestwo a rewolucje

Czasy nowożytne – stwierdza ks. prof. Mieczysław Żywczyński – oceniane są zwykle przez historyków jako czasy upadku wpływów Kościoła i stopniowej dechrystianizacji. Początek tego stanu rzeczy widzą oni w Reformacji XVI w., która zniszczyła jedność religijną Europy. Drugim etapem w dziejach pogłębienia tego konfliktu jest, ich zdaniem, wielka rewolucja francuska z lat 1789–1799. (...) Rewolucja ta była istotnie punktem wyjścia dla całego XIX w. i początku XX². Niewątpliwie była ona dla Kościoła katolickiego okresem wielkiej próby, klęsk i rozczarowań, a doświadczenia zdobyte w czasie jej trwania w przyszłości determinowały Rzym w ocenie wydarzeń, które miały miejsce w Europie

¹ Urban W., *Ostatni etap dziejów Kościoła w Polsce przed nowym Tysiącleciem (1815–1965)*, Rzym 1966, s. 56.

² Żywczyński M., *Kościół i rewolucja francuska*, Warszawa 1951, s. 5.

ubiegłego stulecia. Idee rewolucji francuskiej, a zwłaszcza ich brutalna realizacja, powodowały zupełnie zrozumiały lęk przed tym wszystkim, co mogła nieść ze sobą rewolucja, obojętnie gdzie i przez kogo była wywołana. Do końca XIX w., a nawet i dłużej, *rewolucje jawić się będą, jako korzenie Zła czerpiące soki z ziemi zatrutej racjonalizmem, wolterianizmem, laicyzmem i masonerią* – pisze francuski historyk Kościoła, Pierre Pierrard³. Taka ocena wydarzeń końca XVIII w. i pierwszej poł. XIX w. wywoływała zupełnie naturalną kontrrewolucyjną postawę Kościoła katolickiego. Papiestwo z tych pobudek wspierać zawsze będzie *ancien régime*, a katolik, legitymista i konserwatysta stawały się pojęciami nierozdzielalnymi. Z tych też powodów na kongresie wiedeńskim (1815 r.) Państwo Kościelne stało się jednym z głównych filarów restauracji europejskiej, a gwarantami jego istnienia były katolicka Austria i prawosławna Rosja.

Pierwsze lata istnienia odrestaurowanego papiestwa – to okres walk z rodzimymi rewolucjami, tłumionymi przy pomocy austriackich korpusów. Tajne towarzystwa inspirujące te wydarzenia bezsprzecznie podkopywały istnienie Państwa Kościelnego, jak również zagrażały bezpośrednio papieżowi. Stąd też papieże pierwszej poł. XIX w. dość często potępiali tajne organizacje, szczególnie karbonariuszy, jako ośrodki szerzące indyferentyzm w sprawach religijnych, dążące do zdeprawowania młodych ludzi, mające za główny cel wywoływanie groźnych w skutkach rewolucji. Leon XII (1823–1829) wzywał monarchów europejskich do udzielenia mu pomocy w walce z tym złem, jako że władza królewska udzielona została monarchom nie tylko w celu rządzenia, lecz także w obronie Kościoła katolickiego.

Sytuacja wewnętrzna Państwa Kościelnego w chwili śmierci «papieża Świętego Przymierza», Leona XII (zm. 10 lutego 1829 r.), była bardzo napięta. W tym teokratycznym państwie dość często miały miejsce wybuchy niezadowolenia społecznego. U ich podłoża leżało przede wszystkim rozgoryczenie ludności z powodu złego zarządzania państwem i samych stosunków w nim panujących. 31 marca 1829 r. wybrano papieżem kard. Franciszka Ksawerego Contiglionę, który przybrał imię Piusa VIII. Ten 70-letni starzec niewiele mógł zmienić w złym funkcjonowaniu Pań-

stwa Kościelnego, zaś sytuacja międzynarodowa stawała się coraz groźniejsza.

W lipcu 1830 r. burżuazja i finansjera paryska, zepchnięte przez arystokrację na margines życia politycznego, wywołały rewolucję, w wyniku której upadła monarchia Karola X. Ta nowa rewolucja francuska zachwiała w poważnym stopniu podstawami Świętego Przymierza. Wieści o niej ogromnie zaniepokoiły dwory europejskie. Nuncjusz papieski w Paryżu, Luigi Lambruschini, przedstawiał ją w jak najgorszym świetle, co poważnie trwożyło papieża i jego sekretarza stanu. Zaniepokojenie papieskiego dworu stawało się coraz większe, zwłaszcza gdy raporty z prowincji donosiły o groźnej sytuacji w Państwie Kościelnym. Na domiar złego we wrześniu 1830 r. nadeszły wiadomości o wybuchu rewolucji w Belgii. Coraz bardziej realna stawała się rewolucja we Włoszech. W tak trudnym dla papiestwa czasie, zupełnie niespodziewanie, 30 listopada 1830 r., zmarł Pius VIII.

Kardynałowie zebrani na konklawe otrzymali informacje o wybuchu kolejnej rewolucji – tym razem w Polsce. Konklawe przeciągało się, a w Rzymie coraz bardziej odczuwało się pomruki rewolucji włoskiej. W mieście wybuchały petardy, zrewolucjonizowani rzymianie usiłowali zawładnąć Kapitołem i Zamkiem św. Anioła. Przyszły papież musiał więc być osobą energiczną, zdecydowaną i bezkompromisową, aby sprostać wszystkim trudnościom, jakie zaistniały w Kościele i Państwie Kościelnym. Z tych też powodów odpadli kandydaci starzy, schorowani i słabi; a wybrano młodego kamedulę z klasztoru św. Michała w Rzymie – Bartłomieja Alberta Cappellarięgo. 2 lutego 1831 r. otrzymał tiarę papieską Grzegorz XVI, surowy mnich, teolog, prawnik i dobry polityk. Nowo wybrany papież, niechętnie nastawiony do wszelkiej rewolucji, już w kilka dni po swoim wyborze otrzymał wiadomości o rewolucji w Modenie i Bolonii. Niebawem rozlała się ona po całej Umbrii i Marchii. Lud wznosił hasła antypapieskie, ogłaszano zniesienie doczesnej władzy papieża na tym terenie.

³ Pierrard P., *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa 1981, s. 257.

Rząd papieski zaniepokojony wybuchem rewolucji we własnym państwie usilnie zabiegał o pomoc na dworze wiedeńskim. Austria jednakże była bardziej zainteresowana obroną swoich północnych granic przed przeniesieniem zarzewia powstania polskiego do Galicji niż angażowaniem się w walki we Włoszech. Stąd też powstanie listopadowe było zupełnie nie na rękę dyplomacji papieskiej. Inaczej mówiąc – insurekcja polska sprzyjała rewolucjonistom włoskim. Obawa przed interwencją Francji w sprawę włoską, jak również polityczne gwarancje Petersburga, skłoniły Wiedeń do udzielenia pomocy papieżowi. Wojska austriackie pomaszerowały do Modeny, Parmy, Ferrary i Bolonii⁴.

Powstanie czy rewolucja listopadowa

Podczas obrad sejmu polskiego 4 lutego 1831 r. deputowany Ludwik Lempicki wypowiedział znamienne słowa: *Trzeba rozróżnić powstanie od rewolucji. Rewolucja przewraca formę rządu, u nas zaś jest powstanie o niepodległość (...).* Kwestię tę sprecyzował zastępca ministra spraw zagranicznych Gustaw Małachowski: (...) *rewolucja nasza jest narodową w najściślejszym tego wyrazu znaczeniu, nie powstałiśmy dla tych czy innych socjalnych wyobrażeń, nam idzie o niepodległość, na ostrzu miecza naszego jest tylko kwestia egzystencji narodowej*⁵.

Niewątpliwie insurekcję listopadową wywołali przedstawiciele patriotycznego podziemia skupieni wokół tzw. sprzysiężenia Piotra Wysockiego. Utworzona w 1828 r. tajna organizacja była w jakimś stopniu kontynuacją istniejącego od 1819 r. w Warszawie Wolnomularstwa Narodowego, a następnie Towarzystwa Patriotycznego Waleriana Łukasińskiego. Organizacja P. Wysockiego nie miała skonkretyzowanego programu działania, ograniczała się zaledwie do deklaracji gotowości walki zbrojnej w obronie pogwałconej konstytucji. Spisek miał zainicjować ewentualną walkę zbrojną, aby następnie władzę przekazać w ręce patriotycznych polityków o uznanym autorytecie. Jak się jednak okazało w nocy 29 listopada 1830 r. nikt nie chciał podnieść władzy leżącej na bruku warszawskim.

Rewolucyjne zapędy mieszkańców Warszawy oraz Towarzystwa Patriotycznego, wysuwającego postulaty konsek-

wentnej walki zbrojnej i przeprowadzenia niezbędnych reform społecznych, umiejętnie ostudziła dyktatura gen. Józefa Chłopickiego, jak również kapitulanka i kontrrewolucyjna postawa Rady Administracyjnej. Początkowa atmosfera rewolucyjna z biegiem czasu ustępowała miejsca nastrojom patriotyczno-narodowym, aby w końcu doprowadzić do uznania rewolucji 29 listopada za powstanie narodowe (18 grudnia 1830 r.).⁶

Można więc powiedzieć, że wydarzenia w Warszawie, na pozór rewolucyjne, były od samego początku faktycznie powstaniem narodowym. Niestety niuansów tych zupełnie nie rozumiano nad Tybrem. Chociaż należy powiedzieć, że strach przed jakąkolwiek rewolucją paraliżował także działanie wielu hierarchów Kościoła katolickiego Królestwa Polskiego. Niewątpliwie wybuch powstania zaskoczył biskupów polskich. Także ogół duchowieństwa nie był do niego przygotowany. Obojętność wobec wydarzeń listopadowych podyktowana była nie tylko oportunistycznym bądź kunktatorstwem kleru polskiego. Przede wszystkim powstanie listopadowe pozbawione było charakteru religijnego, a interes kół, które je wywołały, nie był zbieżny z interesem hierarchii katolickiej. Zresztą znaczny wpływ na tę sytuację miała ogólna pozycja Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim. Biskupi byli senatorami Królestwa, a więc należeli do tych, którzy kierowali państwem będącym pod berłem Mikołaja I. Ponadto należeli do starszego pokolenia, któremu z reguły obca jest chęć zmiany dotychczasowych stosunków społecznych i politycznych. Nie można także zapominać, że wielu z nich osobiście przeżywało krwawą scenę insurekcji kościuszkowskiej w 1794 r., kiedy to zrewolucjonizowany plebs warszawski wieszał polskich bisku-

⁶ Żywczyński M., *Geneza i następstwa encykliki „Cum Primus” z 9 VI 1832 r. Watykan i sprawa polska w latach 1830–1837*, s. 22–79; Boudou A., *Stolica Święta a Rosja*, t. 1: 1814–1847, Kraków 1928, s. 170–230; Schmidlin J., *Papstgeschichte der neuzeit*, Bd. 1: 1800–1846, München 1936, s. 378–522; Loret M., *Watykan a Polska (1815–1832)*, „Biblioteka Warszawska”, t. 2, Warszawa 1913, s. 232; Ranke L., *Dzieje papieństwa w XVI–XIX wieku*, t. 22, Warszawa 1981, s. 400–410.

⁷ *Dziennik Sejmu z r. 1830–1831*, wyd. M. Rostworowski, t. 1, Kraków 1907, s. 495; Por. W. Zajewski, *Pierwszy okres walk o niepodległość (1795–1831)*, w: *Zarys historii polskiej*, Pod redakcją J. Tazbira, Warszawa 1980, s. 407.

⁸ *Dziennik Sejmu z r. 1830–1831*, dz. cyt., s. 55–64; *Powstanie listopadowe 1830–1831. Dzieje wewnętrzne. Militaria. Europa wobec powstania*, Pod. red. W. Zajewskiego, Warszawa 1980, s. 55–90.

pów. Nie należy się więc dziwić, że wyższa hierarchia kościelna odrzucała wszelkie działania rewolucyjne i z konieczności potępiała burzycieli istniejącego porządku społecznego. Zresztą rządy powstańcze, nie konkretnego im nie obiecywały, a ich polityka kościelna była nader niejasna. W tych warunkach poza biskupem podlaskim, Marcelem Gutkowskim, który zdecydowanie przeciwstawił się powstaniu, oraz Karolem Skórkowskim z Krakowa i Józefem Koźmianem z Włocławka, którzy otwarcie zadeklarowali się po stronie insurekcji, hierarchia katolicka Królestwa Polskiego odniosła się do rewolucji polskiej nieufnie i nie-szczerze. Aczkolwiek, z różnych przyczyn, większość biskupów złożyła swoje podpisy pod aktem detronizującym cara Mikołaja I.

Zupełnie inaczej kształtował się stosunek kleru diecezjalnego i zakonnego do buntu podchorążych. Ich udział w powstaniu był nieunikniony. Z ambon bowiem ogłaszano odezwy powstańcze, sieć parafialną wykorzystywano do organizowania pospolitego ruszenia. Spora grupa księży, zwłaszcza zakonnych, zdecydowała się poprzeć czynnie walkę wstępując w szeregi wojska polskiego. Niemniej jednak postawa duchowieństwa wobec insurekcji była nierównomierna i niejednolita. Dlatego też wydaje się, że zbyt przesadzone były opinie dworu petersburskiego sugerujące ogromne i powszechne zaangażowanie kleru polskiego w powstaniu narodowym⁷.

Echa powstańcze nad Tybrem

Polacy nie cieszyli się popularnością w Rzymie. Walczyli przecież pod sztandarami Francuzów, którzy kilkakrotnie zajmowali, łupili i stacjonowali w Wiecznym Mieście. Brali także udział w walkach z katolicką Hiszpanią. Księstwo Warszawskie zaś powstało zgodnie z zamierzeniami cesarza Francuzów, a jego konstytucja nie cieszyła się popularnością w kręgach kościelnych. Rządy Królestwa Polskiego raziły swym liberalizmem, a polski kler katolicki niejednokrotnie musiał korzystać z protekcji prawosławnego cara.

Pierwszą wiadomość o wybuchu powstania w Warszawie otrzymał 5 grudnia 1830 r. nuncjusz apostolski w Wiedniu, Hugon P. Spinola. Z dnia na dzień napływały nad Dunaj

coraz gorsze wieści – wojsko stanęło po stronie zbuntowanych, Rosjanie ewakuowali się ze stolicy Królestwa. Wiadomości te wraz z odpowiednimi komentarzami i charakterystyką niektórych przywódców powstania polskiego Spinola przekazywał natychmiast do Rzymu. Informacje te najczęściej były niekompletne i nie sprawdzone, w wielu wypadkach fałszywie wyretuszowane przez kanclerza wiedeńskiego Klemensa Metternicha. Zresztą atmosfera panująca w Państwie Kościelnym, kłopoty związane z sytuacją zaistniałą po zgonie papieża Piusa VIII powodowały, że sprawozdania Spinoli (męża zaufania Stolicy Apostolskiej) przyjmowano bezkrytycznie. Późniejsze raporty nuncjusza wiedeńskiego, choć nie zmienione w tonie, posiadały znacznie więcej szczegółów. Ucieszony przekazywał wiadomości, że (...) *kler polski – co jest bardzo naturalne – nie tylko nie wziął udziału w ruchach buntowniczych, ale przeciwstawił się im tak, że dotąd nie pozwolił na otwarcie z powrotem kościołów*⁷.

Ostatnia jednakże informacja była zupełnie fałszywa. Kiedy ją przekazywał nad Tybr biskup kujawsko-kaliski – J. Koźmian – wydawał odezwę ogłaszającą powstanie i wzywającą wiernych do modlitw w jego intencji. W kilka dni później biskup płocki, Adam Michał Prażmowski, jako prezydujący w sekcji duchownej rzymskokatolickiej Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, podpisał odezwę prorewolucyjną skierowaną do biskupów i duchowieństwa polskiego. Również do wzięcia udziału w insurekcji wzywał biskup krakowski, K. Skórkowski, najwyżej ceniony w Rzymie biskup polski.

Stolica Apostolska ogromnie zaniepokoiła się wiadomościami napływającymi z Polski. W czasie, kiedy Stolica Piotrowa wakowała, a niebezpieczeństwo wybuchu rewolucji w Państwie Kościelnym bynajmniej nie zmalało, nad Wisłą Polacy chwycili za broń i rozpoczęli walkę z dotychczasowym monarchą Królestwa Polskiego. Wszystkie te wydarze-

⁷ Skarbek J., Ziółek J., *Duchowieństwo w powstaniu listopadowym (1830–1831)*, „Novum” 11–12: 1973, s. 42–56; Ziółek J., *Patriotyczna postawa duchowieństwa w czasie powstania 1830–1831 roku*, „Roczniki Humanistyczne” 28: 1980, z. 2, s. 80–102; Dylągowa H., dz.cyt., s. 86–95.

⁸ Żywczyński M., *Geneza i następstwa...* s. 84; Godlewski M., *Watykan a powstanie listopadowe*, „Ateneum Kapłańskie” 8–9: 1931, s. 114–117.

nia znacznie komplikowały działania dyplomacji papieskiej, a tymczasem Spinola słął coraz bardziej trwożne wieści z Polski: sejm ogłosił powstanie za narodowe, zdeponowano cara, hierarchia katolicka aprobowwała bunt, a duchowieństwo diecezjalne i zakonne jawnie wzięło udział w rewolucji.

Sekretarz stanu kard. Tomasz Bernetti, ciągle oczekujący na pomoc militarną Austrii, był zupełnie zdezorientowany informacjami Spinoli o zwycięstwach polskich pod Wawrem, Dębem Wielkim, Iganiami i wycofywaniu się wojsk Iwana Dybicza oraz wybuchu powstania na Litwie. Jednakże z biegiem czasu dane napływające z Polski były coraz bardziej pocieszające dla strony papieskiej – powstanie załamywało się. Wiadomości te nie mogły być obojętne dla Rzymu. Chodziło przecież o ewentualne poparcie rosyjskie dla Austrii zaangażowanej na Półwyspie Apenińskim. Wiadomość o upadku Warszawy Bernetti przyjął z niekłamnym zadowoleniem. Nie wpływało ono bynajmniej z niechęci do spraw polskich, lecz uwarunkowane było przede wszystkim sytuacją wewnętrzną Państwa Kościelnego. Zwycięstwo powstania polskiego mogło być dość niebezpieczne dla spraw państwa papieskiego.

Brewe „Impensa charitas“

Rząd warszawski w pierwszej fazie powstania zaniedbał zupełnie sprawę polskiego przedstawicielstwa przy Stolicy Apostolskiej, w efekcie czego Rzym nie otrzymywał bezpośrednich i oficjalnych informacji z Warszawy. Rząd rosyjski nie popełnił tego błędu. Za pośrednictwem swego ambasadora, księcia Grzegorza Gagarina, Petersburg regularnie przekazywał do sekretariatu stanu wiadomości o wydarzeniach w Polsce, oczywiście w odpowiednim, jednostronnym naświetleniu. Aczkolwiek informacje rosyjskie o genezie i przebiegu powstania polskiego były niezbyt dokładnie interpretowane przez Gagarina, to dyplomacja papieska w ogólnych zarysach zdawała sobie sprawę z rzeczywistych przyczyn wybuchu insurekcji. Mimo to strona kościelna w swych pociągnięciach politycznych dość często brała pod uwagę sugestie posła rosyjskiego.

Księżę Gagarin mający bezpośrednie kontakty z dyplomatami papieskimi usilnie domagał się potępienia powstania polskiego, jako buntu poddanych przeciw «legalnej» władzy. Jego argumentacja padała na podatny grunt. Przemawiał do ludzi zagrożonych tym samym niebezpieczeństwem – rewolucją, której należało jak najszybciej przeciwdziałać. Jego wysiłki skutecznie wspierała dyplomacja wiedeńska, a ze strony polskiej nie było niestety nikogo, kto mógłby w odpowiednim świetle przedstawić wydarzenia polskie. Należy więc sądzić, że nie brak rzetelnych ocen wpłynął na wydanie brewe „Impensa charitas” z 15 lutego 1831 r., lecz sytuacja wewnętrzna Państwa Kościelnego. Należało potępić w Polsce to, co się potępiało we własnym państwie, nadto należało się liczyć z poparciem dworu petersburskiego w kwestii pomocy Austrii w stłumieniu włoskiej rewolucji.

Brewe papieskie było bardzo ostrożnie sformułowane, aby z braku dostatecznych informacji nie zaangażować się po którejkolwiek stronie. Papież nie potępił w nim powstania, lecz napominał biskupów polskich, aby pamiętali o swoim posłannictwie, bowiem są sługami Boga pokoju i nie powinni mieszać się w sprawy polityczne. Grzegorz XVI wezwał ich także do uległości, wierności i posłuszeństwa władzy carskiej.

Początkowo brewe Grzegorza XVI skierowano do arcybiskupa warszawskiego, ale stolica metropolitarna wakowała od ponad roku. Zmieniono więc adresatów. Skierowano dokument papieski do biskupa sandomierskiego Adama Prospera Burzyńskiego, który nie żył od września 1830 r., o czym Rzym nie mógł nie wiedzieć, oraz do biskupa unickiego, Józafata Bułhaka, arcywiernego urzędnika carskiego, któremu w zasadzie niepotrzebne były napomnienia wierności. Dokumentu nie wysłano więc do żadnego biskupa zaangażowanego w powstaniu (a nazwiska tychże znane były w Rzymie). Z postępowania Stolicy Apostolskiej należy wnioskować, że brewe lutowe było przygotowywane w błyskawicznym tempie, a pomyłka z adresatami mogła być świadoma. Gdyby rząd rosyjski ją dostrzegł, zmuszony byłby dokument odesłać z powrotem do Rzymu. Tym samym dyplomacja papieska zyskiwałaby

na czasie i nie byłaby zmuszona do zajmowania jednoznacznego stanowiska przed ostatecznym rozstrzygnięciem powstania polskiego. Grzegorz XVI brewe swe wydał na usilne żądanie rządu petersburskiego, ale dokument sformułował w ten sposób, aby nikogo nie potępić i nie skompromitować.

Głównodowodzący armią rosyjską w Królestwie Polskim feldmarszałek Iwan Dybicz, któremu dostarczono brewe papieskie do wykorzystania, uznał je za bezwartościowe, mało imperatywne, słabe i dwuznaczne. Mimo nieustępliwych zabiegów dyplomacji carskiej, brewe „Impensa charitas” utknęło w kwaterze feldmarszałka i nie osiągnęło żadnego skutku politycznego⁹.

Misja hrabiego Badeniego

Specyficzne podejście Stolicy Apostolskiej do spraw polskich stawiało politykę zagraniczną Warszawy na pozycjach straconych. Strona polska z opóźnieniem zaczęła myśleć o akcji dyplomatycznej w Rzymie. 1 marca 1831 r. przygotowano specjalny adres, w którym przedstawiono przyczyny wybuchu wojny polsko-rosyjskiej, ogłoszenia suwerenności państwa polskiego, detronizacji cara, wreszcie scharakteryzowano insurekcję jako walkę w obronie wolności i religii.

Adres miał zawieźć do Rzymu hr. Sebastian Badeni, dobrze znający stosunki rzymskie. Ponadto zaopatrzone go w ustną instrukcję dotyczącą wypadków polskich. Pod koniec marca 1831 r. Badeni wyruszył do Rzymu. Po drodze przeprowadził w Wiedniu rozmowy z nuncjuszem Spinolą. Aczkolwiek raport nuncjusza wiedeńskiego przekazany sekretarzowi stanu zawierał bardzo pochlebną opinię o pośle polskim, to wizy papieskiej hr. Badeniemu nie udzielono. Jednakże wiosenne powodzenia militarne wojsk polskich miały chyba decydujący wpływ na ostateczną decyzję przyjęcia nad Tybrem wysłannika rządu powstańczego. Grzegorz XVI pod koniec czerwca spotkał się z nim na specjalnej audiencji, podczas której poseł polski wręczył papieżowi adres powstańczego rządu.

Dalsze rozmowy Badeni prowadził w sekretariacie stanu. Nie udało mu się jednak uzyskać od strony papieskiej żadnej

obietnicy poparcia sprawy polskiej. Przrzeczono mu zaledwie, że Stolica Apostolska będzie interweniować w Wiedniu w sprawach dotyczących wojny polsko-rosyjskiej. Oczywiście obietnice te były zupełną fikcją, bowiem dyplomacja papieska nad Dunajem pilnowała przede wszystkim swoich własnych interesów¹⁰.

Encyklika „Cum primum“

Natychmiast po stłumieniu powstania listopadowego rząd carski rozpoczął masowe represje wobec Polaków w Królestwie i na Litwie. Anulowano konstytucję Królestwa Polskiego i zastąpiono ją statutem organicznym (z 24 lutego 1832 r.), który przekreślał wszystkie zdobycze przyznane państwu polskiemu przez kongres wiedeński.

Represje popowstaniowe dotknęły także kler katolicki. Nie bez znaczenia była zdecydowana postawa duchowieństwa polskiego jako najprężniejszego odłamu inteligencji polskiej, którą należało spacyfikować. Stąd władze petersburskie bez żadnych skrupułów przystąpiły do zmasowanego ataku na duchowieństwo polskie.

Z inicjatywy biskupa sejneńskiego Pawła Starzyńskiego i namiestnika Królestwa Polskiego, księcia warszawskiego Iwana Paskiewicza, Petersburg zażądał od Stolicy Świętej surowego potępienia powstania i kleru polskiego za poparcie i udział w nim. Strona rosyjska bardzo zrećznie motywowała potrzebę wydania takiego dokumentu. Poseł Gagarin umiejętnie wskazywał na rewolucyjny charakter zaangażowania się duchowieństwa w sprawę powstania listopadowego. Podkreślał przy tym, że nie kto inny, jak właśnie kler katolicki torpedował pokojowe wysiłki cara Mikołaja I. Samo stłumienie buntu było – zdaniem carskiego posła – na rękę mocarstwom europejskim (w tym także Państwu Kościelnemu), bowiem pożar rewolucji nie przeniósł się poza granice Królestwa Polskiego. Na margi-

* Brewe opublikował O. Beiersdorf, w: *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864. Wybór źródeł*, Wrocław 1950, s. 89–90; Por. Dutkiewicz J., *Watykan wobec Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego 1807–1831*, w: *Szkice z dziejów papieżstwa*, pod red. K. Piwarskiego, wyd. 2, Warszawa 1961, s. 239–241; Godlewski M., dz.cyt., s. 118–119; Boudou A., dz.cyt., s. 180–182.

¹⁰ Żywczyński M., *Geneza i następstwa...*, s. 108–124; Loret M., dz.cyt., s. 218–219; Skarbek J., Ziółek J., dz.cyt., s. 62–66.

nesie tych uwag książę nie omieszczał nadmienić o pomocy dyplomatycznej, jakiej Petersburg udzielał Rzymowi w ostatnim czasie. Zabiegi Gagarina wspierał skutecznie kanclerz Metternich niejednokrotnie podkreślający holdowniczą postawę Mikołaja I oddającego cześć potęgze religijnej głowy Kościoła katolickiego.

12 kwietnia 1831 r. Gagarin oficjalnie złożył na ręce sekretarza stanu, Bernettiego, obszerną notę domagającą się potępienia powstania listopadowego. Jej treść sprowadzała się do tezy o istnieniu w Polsce ciągłego niepokoju rewolucyjnego mimo zgniecenia militarnego insurekcji. Rewolucję tę należało więc stłumić siłą moralną wykorzystując w tym celu religię. Kler polski – sugerował Gagarin – trzeba skłonić do żalu za popełnione czyny i wezwać do posłuszeństwa wobec prawowitego władcy – cesarza rosyjskiego.

Jak się wydaje Stolica Święta posiadała dostateczne wiadomości o wypadkach polskich, zresztą hr. Badeni dostarczył oficjalny dokument rządu polskiego. Wiedzano także, jaka była sytuacja Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim przed listopadem 1830 r., jak również to, że Polacy powstali do walki w obronie wolności i religii.

Papież Grzegorz XVI zgodził się jednak na propozycję rosyjskie. Pierwszorzędną rolę w tym względzie odegrały przesłanki natury politycznej, choć i założenia ideologiczne nie były bez znaczenia. Fakt, że duchowni polscy wzięli udział w rewolucji, tym bardziej skłaniał Stolicę Apostolską do potępienia tej ostatniej. Powstania polskiego nigdy nie akceptowano w Rzymie, a jego oceny dokonano jeszcze przed wydaniem encykliki.

Encyklikę zredagował sam papież, przy pomocy zaufanego doradcy, kard. L. Lambruschiniego, w drugiej połowie maja 1832 r. Wstępną jej wersję przejrzał sam Gagarin, a poprawki naniesione przez niego Grzegorz XVI skwapliwie wykorzystał. Pierwszorzędny znawca spraw kościelnych w Polsce dr Maciej Lorent pisze, że *treść i ton orędzia, poglądy w nim wypowiedziane na powstanie listopadowe i na stosunek społeczeństwa polskiego do Mikołaja, nosiły na sobie wybitną cechę wpływów, pod jakimi je zredagowano*¹¹.

We wstępie encykliki „Cum primum”, wydanej 9 czerwca 1832 r., papież Grzegorz XVI dał wyraz głębokiemu ubolewaniu, że *siewcy podstęp i kłamstwa pod pozorem religii*

podnieśli głowę przeciw prawej władzy monarszej i pchnęli Polskę do wojny domowej. Nawiązując do niefortunnego brewe z lutego 1831 r. papież ponowił swe współczucie dla biskupów polskich, ale przypomniał im obowiązki wypływające z ich urzędu. Wezwał ich do ciągłego czuwania, aby ludzie o złych intencjach, propagatorzy fałszywych doktryn nie rozsiewali kłamliwych i szerzących zepsucie teorii wśród wiernych (...) i aby pod pozorem dobra ogólnego, jak to mają w zwyczaju, nie nadużywali łatwowierności ludzi prostych i mniej przezornych tak, aby ci wbrew swoim zamiarom mieli stać się ślepymi wykonawcami i pomocnikami w zakłócaniu pokoju Królestwa i burzeniu porządku społecznego. Następne knowania, zdaniem Grzegorza XVI, należało więc zwalczać przy pomocy Pisma św. i autentycznych wskazań tradycji kościelnej. Odwołując się do historii starożytnej papież przytoczył przykłady uległości chrześcijan wobec władzy, nawet tej, która ich prześladowała. Wywody swe następca św. Piotra kończył zapewnieniem, że Najmężniejszy Wasz Cesarz (tj. Mikołaj I) będzie względem Was łaskawie postępował; wstawienia się Nasze (...) i Wasze żądania dotyczące dobrych warunków dla religii katolickiej, którą Wasze Królestwo wyznaje i dla której Cesarz przyrzekł nigdy nie odmawiać swej opieki, przyjmie on zawsze życzliwie¹².

Wbrew sugestiom Petersburga dokument ten właściwie nie potępił duchowieństwa polskiego za udział w insurekcji. Wprawdzie papież zwrócił się do biskupów polskich i wyraźnie wskazał na nielegalność walki z carem rosyjskim, ale nie wspominał ani słowem o udziale kleru w wojnie polsko-rosyjskiej 1830–1831. Z drugiej strony Grzegorz XVI stanowczo odrzucił pogląd, jakoby Polacy podnieśli oręż w obronie religii, jak również w ostrych słowach potępił przyczyny i sprawców powstania narodowego.

Konsekwencje czerwcowej encykliki

Ostre napiętnowanie ludzi, którzy wywołali i kierowali powstaniem listopadowym, wpływało przede wszystkim z ogólnego podejścia papieża do sprawy buntu wymierzonego przeciw prawowitej i legalnej władzy. Bunt jest grze-

¹¹ Loret M., dz.cyt., s. 238.

¹² Pełny tekst encykliki opublikował O. Beiersdorf, dz.cyt., s. 107–110.

chem, a posłuszeństwo monarsze obowiązkiem obywatelskim. Zdaniem ks. prof. M. Żywczyńskiego *...najważniejszy powód tak ostrego sądu leży prawdopodobnie w tym, że chciano zyskać wdzięczność cesarza, nie z platonicznej życzliwości, ale dla dobra – jak sądzono – Kościoła*¹³. Grzegorz XVI niestety dał się wciągnąć w nieprzyjemną grę polityczną dworu petersburskiego. Encyklika papieska na pewno była dana cesarzowi na kredyt. Nad Tybrem sądzono bowiem, że spowodować ona może pewną życzliwość rosyjską dla Kościoła w Królestwie Polskim i cesarstwie rosyjskim.

Imperator Wszechrosji okazał się jednak niewdzięcznym partnerem politycznym i bynajmniej nie zamierzał zmieniać swej brutalnej polityki antykościelnej. Wyrazem tego stały się kolejne akty prawne tuż po ogłoszeniu encyklikę papieskiej. 17 lipca 1832 r. ukazał się ukaz carski w sprawie zniesienia klasztorów katolickich na terenie cesarstwa. W miesiąc później, 20 sierpnia, ogłoszono natomiast prawo dotyczące małżeństw mieszanych, które w sposób widoczny dyskryminowało katolików.

Mikołaj I za pomocą encykliki „Cum primum” osiągnął to, co zamierzał. Najwyższy zwierzchnik Kościoła katolickiego potępił publicznie walkę Polaków. Jednakże absolutnie nie myślał rewanżować się papieżowi. Grzegorz XVI nieco za późno zrozumiał, że został wyprowadzony w pole. Okazało się, że w kontaktach z Petersburgiem nie może być partnerskich porozumień kularowych, polityki kameralnej, gdyż jedna ze stron za puste obietnice wyciąga od partnera konkretne zobowiązania. Co prawda papież niebawem (6 września 1832 r.) przekazał cesarzowi zestaw pretensji dotyczących sytuacji Kościoła katolickiego w Rosji, niemniej jednak konsekwencje polityczne encykliki były nad wyraz niekorzystne.

W Polsce encyklika Grzegorza XVI wywołała powszechne i uzasadnione rozgoryczenie, spowodowała wzrost antyklerykalizmu w kołach emigracyjnych i zraziła wielu Polaków do papieża. Przedstawiciele obozu ks. Adama Jerzego Czartoryskiego usiłowali dotrzeć do papieża, aby uzyskać bezpośrednią, prywatną wypowiedź na ten temat. W czerwcu 1837 r. gen. Władysław Zamoyski przybył do

Rzymu i uzyskał audiencję u papieża. W czasie jej trwania Grzegorz XVI skarżył się na niedostateczne poinformowanie w sprawach polskiego Kościoła katolickiego, na brak bezpośredniego kontaktu z biskupami polskimi. Kiedy Zamoyski wspomniał o encyklice „Cum primum”, papież miał powiedzieć: *Ja się do polityki nie mieszam; to tylko do duchowieństwa polskiego pisałem, i to nawet, co obawą większego zła przymuszony pisałem, to zawierało same tylko ogólne, odwieczne wiary chrześcijańskiej przepisy, których przypomnienie mniemałem być rzeczą nieszkodliwą, zwłaszcza w chwilach powszechnego wstrząśnięcia i zaburzeń. Według relacji podanej przez francuskiego oratorianina o. Ludwika Lescocura papież miał jeszcze dodać: *Ale ja was nigdy nie potępiłem (...). Tak jest, byłem w błąd wprowadzony odnośnie do was, moi własni słudzy (...) doprowadzili mnie do pomyłki (...) ustąpiłem wobec prawdziwej groźby. Oświadczono mi, że naprzód wszyscy biskupi polscy będą wywiezieni na Syberię, jeżeli nie dam im rozkazu poddania się*¹⁴.*

W liście do brata gen. Zamoyski pisał po rozmowie: *Z tych i podobnych słów poznać można było wyraz żalu i szczerą chęć zatarcia wrażeń bolesnych, jakie zapewniłem, że naród cały czuł, gdy mógł mniemać, iż w walce świętej jest od Ojca Świętego opuszczony*¹⁵.

Audiencja Zamoyskiego wywarła pozytywny wpływ na emigrację polską. Chciano widzieć papieża żałującego z powodu wydania encykliki i takiego zobaczono. Tym obrazem starano się zniwelować pewne rysy, które pojawiły się na monolicie papiestwa błogosławiącemu narodowi polskiemu w każdym jego przedsięwzięciu.

Legenda wytworzona wokół papieża żałującego swego posunięcia została podważona przez jezuickiego historyka Adriana Boudou, a całkowicie obalona przez ks. prof. M. Żywczyńskiego. Według tego ostatniego Grzegorz XVI wielokrotnie odwoływał się w swoich późniejszych wystąpieniach do encykliki „Cum Primum”, bowiem wyrażała

¹³ Żywczyński M., *Geneza i następstwa...*, s. 173.

¹⁴ Lescocour L., *L'Eglise catholique en Pologne sous le gouvernement russe (...)* (1771-1875), 2 Ed., Paris 1876, s. 110.

¹⁵ List W. Zamoyskiego do brata Augusta z 20.06.1837 /cyt. za Beieradorfem, dz.cyt., s. 113/.

zasadnicze poglądy kurii rzymskiej potępiające ruchy niepodległościowe. Ta opinia oddaje również główne intencje papieża wobec zrywu niepodległościowego Polaków, jak również charakteryzuje całą politykę zagraniczną pierwszych lat pontyfikatu papieża Grzegorza XVI.

L'insurrection de novembre vue des bords du Tibre

L'analyse des événements des années 1830-1832 montre que l'attitude de la papauté envers l'insurrection de novembre - sa condamnation - était déterminée surtout par la politique intérieure et extérieure de l'Etat Ecclesiastique. Elle était aussi due à l'attitude générale de la papauté envers les mouvements révolutionnaires européens considérés comme des révoltes illégales et immorales renversant l'ordre social. Dans la première phase de l'insurrection le gouvernement de Varsovie négligea complètement la

cause de la représentation polonaise auprès du Saint Siège. Le résultat de cette négligence fut le manque à Rome d'informations directes et officielles de Varsovie. Par contre, le gouvernement russe transmettait régulièrement les nouvelles des événements en Pologne par son ambassadeur, le prince Gagarin - en présentant les choses d'une façon spéciale et incomplète. Le prince Gagarin demandait instamment la condamnation de l'insurrection comme révolte contre les autorités *légal*es.



Andrzej Datko

Bronisław brat Józefa

Urodził się w 1866 roku w Zułowie w powiecie święciańskim na Litwie, zmarł w roku 1918 w Paryżu. Między tymi datami zawarło się życie Bronisława Piłsudskiego, patrioty, zesłańca, uczonego, przyjaciela i nauczyciela Ainów i Oroczonów, humanisty i idealisty. Bratem jego o rok młodszym był Józef Piłsudski.

Bracia różnili się bardzo powierzchownością, charakterem, typem umysłowości a wreszcie drogą życia. *Bronisław Piłsudski nie lubił polityki i nie rozumiał jej. Był urodzonym reformatorem-apostołem, poszukiwaczem i wynalazcą nowych dróg. Organizatorem był doskonałym, lecz tylko w zakresie instytucji naukowych i kulturalnych. Walki nie znosił i nie umiał prowadzić, gdyż nie umiał zadawać ciosów (...). Bronisław Piłsudski byłby wymarzoną kierownikiem jakiejś wielkiej instytucji humanitarno-naukowej, jakiegoś nowego polskiego instytutu Solvey'a, gdzie muzeum, biblioteka, pracownia, sale wykładowe i same wykłady połączone byłyby z opieką nad narodami uciśnionymi, nad plemionami wymierającymi i w ogóle nad wszelkiego rodzaju nędzą i nieszczęściem...* Tak charakteryzował Bronisława Wacław Sieroszewski.

Wspomnieć wypada, choć znane to sprawy, o domu rodzinnym Piłsudskich. Ojciec, powstaniec styczniowy i komisarz cywilny na Żmudzi, musiał porzucić rodowy majątek Tenenie w Kowieńskim i przeniósł się w Wileńskie do Zułowa. Z wykształcenia agronom, przygotowywał się do profesury, musiał jednak zająć się praktycznie własnym gospodarstwem, aby utrzymać w swych rękach ziemię. Myślał nowocześnie, chciał podźwignąć gospodarkę na Litwie, rozwijać przemysł. Pomimo trudności i niezrozumienia udało mu się założyć fabryki drożdży i terpentyny oraz cegielnię. Wybrany dyrektorem Towarzystwa Rolniczego, ceniony był za wiedzę i umysł. Osobą wyjątkową była matka – Maria Piłsudska, z domu Billewiczówna. Ją najpiękniej wspomina Bronisław. Ona była powierniczką i pierwszym nauczycie-

lem, jej zawdzięczał najwięcej. Pisał tak: *Matka Billewiczówna z domu marszałków żmudzkich, z okolic opisanych przez Sienkiewicza w „Potopie” – jedynaczka, chorowita, szlachetny, silny i prawy charakter. Typ matrony staroszlacheckiej o dobrym sercu i podniosłych ideałach. Dumna była tylko dla najeźdźców, Moskala najwyższego choćby urzędnika w domu nie przyjmowano. A w innym miejscu: Źródłem, z którego mocy zaczerpnąłem, były wszczepione mi przez rodziców, szczególnie przez matkę, kobietę silną duchem i szlachetną – ideały naszych wielkich wieszczów, a w pierwszym rzędzie wzniosłe myśli Krasińskiego (...) Ideały narodowe oparte na utworach naszych wielkich poetów – były dla nas Biblią swego rodzaju. Potajemnie trzymano je w domu i wieczorami schodzono się, by posłuchać czytania matki (...) I teraz jeszcze tkwi mi w pamięci psalm: Będzie Polska w imię Pana..., jakim kończono zawsze tajne domowe zebrania.*

Pożar w 1885 roku zniszczył dwór, zabudowania gospodarcze, fabryki, cały prawie majątek. Piłsudscy przenieśli się do Wilna a synów oddali do gimnazjum. Tu bracia, Bronisław i Józef, zetknęli się z systemem rosyjskiej oświaty Tołstoja i Pobiedonoscewa, z wynaradawianiem i prześladowaniami. Weszli też w krąg patriotycznego oporu i z miejsca rozpoczęli tajną działalność. Wtedy – pierwszy i jedyny raz – Bronisław wyprzedził i przewyższył brata inicjatywą i pomysłowością polityczną. Zakładał tajne biblioteki polskie, organizował odczyty, zebrania, kółka samokształcenia młodzieży. Poznawał młodzież litewską i pozostawał pod urokiem litewskiej kultury i języka. Próbował ustalić własny rodowód, chciał wiedzieć czy jest Polakiem, czy Litwinem. *Gorące spory toczyły się na ten temat w naszym kółku. Zdecydowano, że jesteśmy litewskimi Polakami i że zadaniem naszym jest podtrzymywać w tym kraju polskość, bez szkody i ucisku innych narodowości słabszych, których powinniśmy być opiekunami.*

Ten opiekuńczy, braterski i współczujący stosunek do wszelkich narodów małych i uciskanych nie zmienił się u Bronisława już nigdy. Gdy policja wpadła na trop kółek zakładanych przez Bronisława, musiał on wyjechać do Petersburga, gdzie skończył gimnazjum i wstąpił na wydział prawny uniwersytetu. Tu zaistniał fakt zmieniający całkowicie życie i losy Bronisława Piłsudskiego. Został zamieszany

w spisek, którego celem był zamach na Aleksandra III. W wyniku aresztowań jeden ze spiskowców, Kanczer, wydał braci Piłsudskich jako współników. (Bracia do spisku nie należeli, Kanczer, który był kurierem, zatrzymał się tylko u nich otrzymawszy przypadkowy adres. W procesie spiskowców został stracony brat Lenina, Aleksander Uljanow.) Wyrok był okrutny. Józefa Piłsudskiego zesłano na 5 lat do wschodniej Syberii, a Bronisława na 15 lat ciężkich robót na Sachalin. W 1887 roku Bronisław wypłynął z Odessy w gronie 600 przestępców kryminalnych. Warunki życia na statku, a potem na wyspie, były straszliwe. Zesłańców bito, okradano z jedzenia, torturowano. Po kilku latach Bronisława «przeniesiono na osiedlenie» do Korsakowa na południu Sachalinu. Tu byt trochę się polepszył, gdyż jako człowiek wykształcony skierowany został do pracy biurowej a potem do szkoły ludowej. Piłsudski zaczął zbierać okazy przyrodnicze, czynił obserwacje meteorologiczne, ale uwagę swoją skierował głównie na mieszkańców Sachalinu, Ainów i Oroczonów. Tak wspominał swoje kontakty z krajowcami: *Obcowanie z nimi pociągato mnie z początku tylko dlatego, że było to jedyne na całej wyspie środowisko moralnie nie zepsute, odcinające się korzystnie od ogólnego tła ponurego. Zbliżyłem się do tych ludzi wymierających i krzywdzonych. Coraz trudniej było im wyżyć z rybołówstwa i myśliwstwa. Staralem się uczyć ich ogrodnictwa, nauczyłem ich solić ryby. Leczyłem ich, szczepiłem ospę. Uczylem ich czytać i pisać, byłem ich tłumaczem i orędownikiem wobec władz. Zaufanie ich pozyskałem całkowite i zostałem przyjęty do ich rodu. Cała młodzież Gilaków nazywała mnie swoim starszym bratem.*

Objawiły się wtedy z całą mocą nie tylko niezwykle zalety charakteru i umysłu Bronisława Piłsudskiego, ale również jego zdolności do prac zbierackich, badawczych, naukowych. Został nie tylko obrońcą i dobroczyńcą ludów Sachalinu, ale znawcą ich kultury, życia, języka, stał się etnologiem-samoukiem. Łatwość nawiązywania kontaktów, serdeczność, pozwoliła mu osiągnąć piękne rezultaty w terenowych badaniach etnograficznych. Zebrał 10 tysięcy wyrazów ainoskich, 6 tysięcy gilackich, 2 tysiące oroczańskich. Stał się wtedy najlepszym znawcą tych języków. Do tego należy dodać zebrane bajki, pieśni, podania, fotografie

i przeszło 100 wałków fonograficznych – tworzyło to wspólną kolekcję. Zbiory swe chciał zachować dla polskich muzeów i instytucji naukowych. Kontakt z Bronisławem Piłsudskim nawiązało Rosyjskie Towarzystwo Geograficzne, dla którego rozpoczął gromadzenie zbiorów etnograficznych i językowych. Oceniając jego zasługi Towarzystwo Geograficzne zaoferowało mu stanowisko kustosa muzeum we Władywostoku. Równocześnie uległ zmianie status Piłsudskiego – z katorżnika stał się osiedleńcem. W 1899 roku przybył do Władywostoku. Pracował tam nie tylko jako muzealnik, pełnił też funkcje sekretarza Towarzystwa Geograficznego, wydawał miejscowy dziennik i rocznik statystyczny. Ułożył też kolekcję zbiorów dalekowschodnich na wystawę w Paryżu. W 1902 roku z polecenia Petersburskiej Akademii Nauk udał się na Sachalin dla uzupełnienia zbiorów i przeprowadzenia dalszych badań. W roku 1903 – za zgodą władz rosyjskich – wziął udział w ekspedycji Wacława Sieroszewskiego na wyspę Hokkaido, skąd powrócił na Sachalin tuż przed wybuchem wojny rosyjsko-japońskiej. Po zwycięstwie japońskim Bronisław Piłsudski opuścił na zawsze Sachalin i udał się do Japonii. W Japonii przebywał 8 miesięcy, nawiązał kontakty z uczonymi, studiował dalej kulturę Ainów. Jako znawca zagadnień ludów Hokkaido i Sachalinu proszony był przez władze japońskie o przygotowanie memoriału na temat przyszłości Ainów. W Tokio Piłsudski zaprzyjaźnił się z pisarzem i tłumaczem, profesorem Hasiegawa, którego namówił do tłumaczeń najlepszych dzieł polskiej literatury. Tak starał się w miarę swych możliwości zrobić coś dla Polski w najdalszych krajach świata. Wszędzie też, gdzie przebywał, próbował uczynić coś dobrego dla biednych i uciskanych. Wdzięczną pamięć pozostawił po sobie w Japonii, w której występował na rzecz równouprawnienia kobiet, a w czasie pobytu w Chinach był jednym z założycieli rewolucyjnych kółek kobiecych i zaprzyjaźnił się z Sun-Jat-Senem. Wreszcie w 1906 roku przybył do kraju i zamieszkał w Krakowie.

Spotkał się po długiej rozłące z bratem Józefem i zaprzyjaźnił się z krewnym ze strony matki, Stanisławem Witkiewiczem. W Krakowie Bronisław Piłsudski nawiązał kontakty ze światem naukowym i został wybrany sekretarzem sekcji etnologii w Komisji Antropologicznej Polskiej Aka-

demii Umiejętności. W kraju znalazł się w bardzo trudnej sytuacji materialnej. Nabywców na swoje zbiory, notatki, opracowania znaleźć nie mógł. Pracować w administracji, gdzie oferowano mu podrzędne dość stanowisko, nie umiał i nie chciał. Planom objęcia katedry etnologii na Uniwersytecie Jagiellońskim stał na przeszkodzie brak stopnia naukowego. Wówczas Piłsudski wyjechał do Zakopanego i tu zafascynował go folklor podhalański. Wstąpił do Towarzystwa Tatrzańskiego, a trwałym skutkiem jego działalności było założenie Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa. Uczyniła potem ona wiele nie tylko dla naukowego poznania ludu podhalańskiego, lecz także dla sprawy polskiej na Spiszu i Orawie. W 1914 roku przeniósł się ponownie do Krakowa i współpracował z Akademią Umiejętności, która wydała kilka jego prac.

Bronisław Piłsudski był w kontaktach z ruchem niepodległościowym, znał zamierzenia brata, lecz nie uczestniczył w nich czynnie, po prostu zupełnie nie nadawał się na żołnierza, nie znosił przemocy, wojny. Przeżywał jednak bardzo niedole Ojczyzny i narodu, starał się też służyć krajowi, jak umiał. Chciał zbliżenia wszystkich grup i partii walczących o wolność Polski, marzył o wielkim towarzystwie naukowo-humanitarnym, które miałoby tego dokonać i zjednoczyć wszystkich rodaków: *Nawet w przygotowaniach do wojny potrzebna jest jedność, kultura, środki materialne i naukowe* – dowodził. Po wybuchu wojny wyjechał do Wiednia, gdzie wspólnie z biskupem Bandurskim próbował wprowadzić w życie swą ideę. Miała nią być „Polska encyklopedia”, która by informowała świat o polskich potrzebach i prawach.

Praca, znów z braku poparcia, nie zadowalała Piłsudskiego. Powziął więc plan wyjazdu do Japonii, by tam pozyskiwać sojuszników dla sprawy polskiej. Przyjacielom Bronisława udało się uzyskać zgodę na jego wyjazd do Rzymu, skąd miał przedostać się potajemnie do Japonii. Projektował podróż przez Szwajcarię, by pogodzić działające tam partie polskie i włączyć je do pracy nad „Encyklopedią polską”. Wypowiedzenie wojny Włochom przez Austrię plany te przekreśliło. Bronisław Piłsudski pozostał w Szwajcarii przez cały czas trwania I wojny światowej.

Ten ostatni okres jego prac i życia tak opisuje Józef Komenda, pracownik muzeum w Rapperswilu: *S. p. Bronisława Piłsudskiego znalem blisko, bo tu wśród nas najchętniej przebywał – i w ciszy rapperswilskiego zamczyska najlepiej się czuł. Niestety dlań był wyjazd w gwar i wir polityczny, co nie na jego siły było. Jak zawsze był apostołem miłości – chciał poważnione stronnictwa łączyć. Był kuźnią szlachetnych pomysłów, na których przeprowadzenie sił mu nie starczało (...). Kochał Litwę swą nade wszystko – i pragnął odnowienia unii przez ducha ofiary polskiej. Założył więc obok komitetu Sienkiewiczowskiego pomocy ofiarom wojny, ściślejszy komitet pomocy Litwie (...). Pomysłem, który absolutnie się powiódł zmarłemu, było stworzenie komitetu pomocy Polakom pracującym naukowo, a będącym w biedzie wskutek wojny. Zmarły znalazł oddanego realizatora tego pomysłu w ziomku naszym, Henryku Arctowskim, geografie znakomitym, zamieszkałym w New Jorku. Zasluga było zwłaszcza pani Arctowskiej, Amerykanki z rodu, która wśród swych bogatych ludzi zamorskich zebrała drogą kolekty znaczną sumę dolarów, która umożliwiła udzielenie pożyczek 600 franków pewnej liczbie Polaków zagranicą pracujących naukowo. Na czele komitetu europejskiego stała p. Curie-Skłodowska. (...) Nosił się także z myślą ratowania dzieci polskich, ginących z głodu w kraju. Chciał tu w Szwajcarii założyć dla nich wielką kolonię. Uzyskał przez Paderewskiego z Ameryki 50 000 franków na ten cel – i w Villars pod Fryburgiem założono dom polski, w którym pomieszczenie znalazło irzydzieści kilka osób: dzieci, przeważnie drobne wraz z matkami, które wydostano z niemieckich obozów. (...) Zmarły wiele troskliwości okazywał Muzeum (w Rapperswilu). Już był skłonił Sienkiewicza do wydania odezwy do społeczeństwa, by ratowało zagrożoną placówkę. Tymczasem śmierć Sienkiewicza przerwała wszystko. Myśl podjęła Sienkiewiczowa – za staraniem Bronisława Piłsudskiego. Składki przyniosły kilka tysięcy franków. (...) Przyjdzie po wojnie czas i na powszechne narodowe zaduszki. W ten czas – z Mickiewiczem – zapłaczem „nad Ojców losami”. Do imion zaś czcigodnych „Ojców” w narodzie należy i imię Bronisława Piłsudskiego; powinno utrwać się w pamięci narodu – i trzeba będzie przypomnieć cichą zasługę tego „Króla Ainów”, co światło ducha polskiego stał wszędy, gdzie go los zaniósł.*

Bronisław Piłsudski zakończył życie w Paryżu śmiercią samobójczą. Najpiękniej może pożegnał go profesor Wincenty Lutosławski we wspomnieniu pt. „Król Ainów”. A Wacław Sieroszewski napisał: *Serce jego znękanе więzieniem brata, pozornym upadkiem niepodległościowego ruchu, podziałem narodu na wrogie partie – pękło w przededniu tryumfu. Był on wcieleniem pewnych cech polskości, które dały nam najchlubniejsze zwycięstwa. Choć więc umarł, żyje wśród nas, jako najlepsza cząsteczka nas samych.*



Andrzej Osęka

Sacrum, profanum, personalizm (1)

Badacze kultury współczesnej coraz częściej zwracają uwagę na zachodzące w niej zjawisko, któremu nadają nazwę «powrót sacrum», czy nawet «odwet sacrum». Oto bowiem kultura europejska, od stuleci ulegająca niepowstrzymanemu – zdawałoby się – procesowi sekularyzacji, coraz częściej staje się widownią wstrząsów i niepokojów, związanych z powrotem sacrum do sztuki, literatury, a także do najrozmaitszych form masowego komunikowania się ludzi współczesnych. Ci ostatni nie są na ów powrót należycie przygotowani, dlatego też swym nagle ujawnionym tęsknotom spirytualnym nadają czasem kształt dziwny, korzystają z chaotycznie zebranych strzępów obcych i nie do końca pojmowanych wierzeń. Pośród zachodniej cywilizacji odnajdujemy więc zbuntowanych przeciw jej racjonalizmowi poetów i malarzy powołujących się na indiański peyotyzm, na średniowieczne teksty ezoteryczne, rozmaite odmiany buddyzmu (najczęściej Zen), teozofię czy wreszcie ludowe pół-pogańskie obrzędy. Najwyraźniej chodzi tu, w przeważającej większości przypadków, o kamuflaż, o cudzysłów. Gorzej, że artyści idący tymi drogami zamykają je sobie zarazem: na dręczące ich pytania odpowiadają gotowymi formułami, znakami magicznymi, jakby chcieli pytania od siebie odsunąć, odczynić urok. Dzieło sztuki staje się więc surogatem tajemnicy bytu, głuchą zagadką, swego rodzaju wizytówką sacrum, niczym więcej.

Trudno ogarnąć wszystkie przyczyny, dla których tak się dzieje. Większość z nich zapewne wiąże się z lękiem ludzi wychowanych na mitologii Postępu, którzy nagle utracili złudzenia. Nie wierzą już w Cywilizację, lecz nawet w tej utracie wiary polegają właśnie na czymś, co im współczesna cywilizacja podsuwa: na zasobie wiadomości o tym, jak sacrum wygląda w najrozmaitszych i najbardziej wyszukanych wersjach. Cóż łatwiejszego potem, jak sięgnąć po jedną z takich w wyobraźni uprzedmiotowionych wersji, niby po brakującą rzecz? Dodajmy, że człowiek współczesny – nie

będzie demagogią, gdy tak powiemy – przyzwyczajony jest do korzystania z ułatwień, z informacji spreparowanych.

Niewątpliwym ułatwieniem intelektualnym jest sam podział na sacrum i profanum. Prowadzi on do nazbyt prędkich uogólnień, nazbyt prostych przeciwstawień. Niektórym badaczom na przykład sztuka zaczyna się jawić jako teren walki między profanum i sacrum, gdzie jeden lub drugi pierwiastek odnosi zwycięstwa. Coraz częściej można się spotkać ze zdaniem, że przerwany obecnie triumf profanum rozpoczął się w epoce renesansu.

Trudno tę tezę odrzucić w sposób jednoznaczny. Istotnie, pewne dokonane w tamtej epoce wynalazki formalne można rozpatrywać w kategoriach ściśle techniczno-naukowych: artysta rezygnuje na przykład ze średniowiecznej przestrzeni malarskiej, opartej na religijnym uporządkowaniu świata, i sięga po prawa perspektywy zbieżnej, wywiedzione z matematyki i optyki. To prawda, ta droga prowadzi do takich rozwiązań, jak kompozycje przestrzenne Georgesa Vantongerloo, który w latach dwudziestych naszego wieku starał się rzeźbić równania matematyczne, a więc czynił treścią sztuki wiedzę ścisłą. I w tym przypadku na sacrum nie ma już w sztuce na pewno miejsca. Czy jednak anatomiczne poszukiwania i matematyczne pasje Leonarda są tym samym? Czy jeśli Michał Anioł rzeźbi nie męczeństwo św. Sebastiana, lecz niewolników zrywających pęta, oznacza to na pewno sekularyzację?

Należałoby może najpierw wymienić przypadki, przynajmniej kilka z nich, gdzie triumf profanum ma miejsce ponad wszelką wątpliwość. Wspomnieliśmy dzieła Vantongerloo należące do szeroko pojętego kręgu europejskiego konstrukttywizmu. Dzieł takich w XX wieku powstało bardzo wiele; matematyka i fizyka stały się natchnieniem dziesiątków tysięcy artystów. Matematycznie ustalają oni podział malarskiej przestrzeni, przy czym od konstrukcji tej nic już nie odwraca uwagi, żaden motyw przedstawiający, żaden symbol. Symbolem i racją ostateczną jest samo konstruowanie, sam akt działania racjonalnego. W późniejszym okresie, w latach sześćdziesiątych, ortodoksyjny racjonalizm klasyków awangardy okazał się zbyt suchy. Matematykę i fizykę zaprzęgnięto więc do uzyskiwania wrażeń zmysłowych: stąd podniecający i łudzący pop-art, który

dostarczył odbiorcom sztuki XX wieku tylu podnieci ściśle wzrokowych, tylu obrazów, których jedyną treścią było migotanie form. Stąd niezliczona ilość kompozycji przestrzennych, gdzie elementy odpychają się i przyciągają wzajemnie, gdzie przelewają się ciecze o starannie dobranych właściwościach, gdzie materia pulsuje, błyska. W takiej sztuce jedyną płaszczyzną odniesienia stają się prawa fizyki.

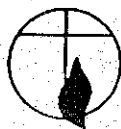
Kiedy indziej taką płaszczyzną odniesienia może stać się obszar jeszcze bardziej ograniczony, choć nie całkiem uchwytny: cywilizacja współczesna. Pop-art oddał jej hołdy posługując się fetyszami: wielbił znaki współczesnego świata, takie jak butelka Coca-coli, motocykl z błyszczącą karoserią, lody poziomkowe. Nie tylko jednak same przedmioty kultu zasługują tutaj na uwagę, lecz i charakter ceremoniału: nonszalancki, techniczno-sportowy, odarty z wszelkich znamion tajemnicy. Człowiek – bohater pop-artu jest w swej cywilizacji doskonale na miejscu, nie buntuje się przeciw jej ograniczeniom, raczej bawi się nimi. Nieustannie daje przy tym do zrozumienia, że poza tą cywilizacją na świecie nic już nie zostało, i że wszystkie skarby kultury i natury dają się do jej pojęć sprowadzić; można je – Partenon, Monę Lizę, fale morskie – wymalować w szablonowo-komiksowym stylu. Nie jest jednak całkiem pewne, czy to wyrugowanie transcendentalnych tęsknot z myślenia i ze sztuki, to niewątpliwe, ostentacyjne zwycięstwo profanum, wszyscy przedstawiciele pop-artu traktowali jednakowo. U niektórych (Hamilton, Lichtenstein a nawet Warhol) pojawiają się nuty ironii, goryczy. Człowiek pop-artu kształtuje swój świat, sam stwarza własne niezależne od natury i tradycji otoczenie. Dlaczego więc jest ono tak ewidentnie ograniczone, zredukowane do tak niewielkiej ilości elementów?

W innej wersji triumfującego profanum człowiek jest małeńki: chodzi o powstałe w XX wieku systemy apologii państwa, jak faszyzm włoski lub niemiecki, kultury wodza, takie jak maoizm. Znajdziemy tu zmonumentalizowane wizerunki postaci ludzkich, dotyczą one jednak zawsze czegoś, co istnieje ponad jednostką. To alegorie klas, stanów, grup społecznych, niedościgłe ideały nad-ludzi z atrybutami zdobywczej walki – z karabinami, młotami, pochodniami. Także i wódz przestaje być tutaj jednostką ludzką, funkcjo-

nuje jako swoiste uniwersum, odpowiednik ogarniającej wszystko i wszędzie jednakowej idei. Można tu przypomnieć portret Mao – gigantyczny, wyklejony z miliona znaczków pocztowych z podobizną Mao. Jego odpowiednikami są wizerunki uzyskiwane na pekińskim stadionie w ten sposób, że każdy człowiek siedzący na trybunie zamienia się w kolorowy znaczek – płamę, drobną cząstkę alegorycznej wizji zbiorowego szczęścia. Człowiek w takim systemie wartości nie stoi przed żadnym wyborem, a jedynie przed koniecznością, którą uświadomi sobie sam lub inni pomogą mu sobie uświadomić.

Wystarczy te trzy wersje profanum porównać ze światem renesansowej sztuki, aby zauważyć, że przemiany, jakie nastąpiły w tamtej epoce nie w tym kierunku, a przynajmniej nie tylko w tym kierunku, prowadziły. Leonardo, Michał Anioł nie tworzyli już, to prawda, sztuki tak teocentrycznej jak sztuka średniowiecza. Ani „Ostatnia Wieczerza” ani „Sąd Ostateczny” nie pokazują świata z punktu widzenia Pantokratora. Ich głównym bohaterem jest człowiek uwikłany w tragedię losu: zdradę, grzech, poszukiwanie prawdy.

Renesans wprowadził do sztuki na nieporównanie większą niż kiedykolwiek skalę homocentryczny, personalistyczny punkt widzenia. Nigdy przedtem dogmat wolnej woli nie mógł otrzymać tak pełnej wykładni, wraz ze wszystkimi pułapkami i pęknięciami kondycji ludzkiej. Od czasów renesansu toczą się bowiem w kulturze europejskiej dwa procesy, których nie powinno się mylić: jednym z nich jest sekularyzacja kultury, drugim rozwój personalizmu, jego pogłębianie się. Byłoby rzeczą fatalną, gdybyśmy ten drugi proces uznali obecnie, w czasach, gdy następuje «powrót sacrum», za opaczny i wymagający rychłego wycofania się.



«Polak-katolik» i inne stereotypy narodowe

(polsko-niemiecko-francuskie colloquium w Bad Homburg,
9-11 maja 1983)

Między Niemcami a ich sąsiadami z zachodu i wschodu narosło w ciągu wieków więcej chyba nienawiści i uprzedzeń niż na jakimkolwiek innym pograniczu Europy. W każdym razie silniej niż gdzie indziej nienawiść tę podsycaly zakorzenione od pokoleń w zbiorowej świadomości społeczeństw i – co gorsza – od pokoleń niezmienne stereotypy sąsiada-wroga, wyposażonego we wszelkie możliwe cechy negatywne i jak każdy stereotyp, pozostające w luźnym jedynie związku z realiami społecznymi, kulturowymi czy politycznymi. Stąd historyk, ale także socjolog, psycholog czy politolog zapyta nie tylko o funkcje stereotypów w kształtowaniu współżycia między narodami (a również i wewnątrz poszczególnych wspólnot narodowych), ale i o genezę stereotypów, kierunki ich ewolucji czy o wspomniany już stosunek do tzw. rzeczywistości obiektywnej. Każdy chrześcijanin – (a chyba także i polityk wyznający chrześcijańskie normy moralne) zainteresowany przecież w realizacji zasady *miłuj bliźniego...* – zapyta ponadto o szanse i drogi wymazywania stereotypów wroga z pamięci zbiorowej, a więc zarazem o szanse i drogi przewycięzania nienawiści i uprzedzeń między narodami. Uczony z kolei – o metody badania stereotypów, w tym zwłaszcza «mierzenia» stopnia ich społecznego rezonansu. Nie mniejszą rolę niż stereotypy innych narodów odgrywały autostereotypy, umacniające więź narodową i poczucie własnej wartości, ale także – w określonych warunkach historycznych – swoistą megalomanię narodową, przekonanie o wyższości wobec «innych», prowadzące często, żeby wymienić tylko przykład naszych zachodnich sąsiadów, do narodowego szowinizmu czy biologiczno-rasowego socjaldarwinizmu, skąd już tylko jeden krok pozostawał do usprawiedliwiania w oczach własnego społeczeństwa polityki ekspansji, agresji i ucisku. Mechanizmy te ukazał w swoim referacie Wolfgang Wippermann z Berlina Zachodniego, podkreślając jednak, że przysłowiowy niemiecki *Drang nach Osten* stał się nie tylko częścią autostereotypu przeciętnego Niemca, ale także istotnym elementem obrazu tegoż Niemca w oczach jego sąsiadów ze wschodu.

Taki mniej więcej rejestr zagadnień postavili przed uczestnikami colloquium „Stereotypy narodowe i identyczność kulturalna” jego naukowci inspiratorzy i moderatorzy Hans Henning

Hahn z Kolonii i Tomasz Szarota z Warszawy – *zaprzyjaźnieni od lat, mimo wielorakich osobistych doświadczeń z narodowymi stereotypami*, wspierani w swoich zamierzeniach przez szwajcarsko-francuską „Fondation pour une Entraide Intellectuelle Européenne”, reprezentowaną w Bad Homburg przez sekretarza naukowego, p. Annette Laborey z Paryża. Stroną organizacyjną zajęła się – jak zawsze gościnna – „Werner-Reimers-Stiftung”.

Pojęcie stereotypu sformułował po raz pierwszy (1922) znany amerykański politolog i publicysta Walter Lippmann. W Stanach Zjednoczonych stereotypy i uprzedzenia narodowe odgrywały i odgrywają nadal niemałą (na ogół negatywną) rolę w kształtowaniu współżycia poszczególnych części składowych amerykańskiego «melting pot». Do krajów, w których najwcześniej doceniono i – co ważniejsze – zaczęto badać ich społeczne funkcje należała Polska. Wystarczy przypomnieć międzywojenne badania Floriana Znanieckiego czy Józefa Chałasińskiego. Po II wojnie światowej wskazać można na zainteresowania stereotypami Niemiej znanych przedstawicieli tej dyscypliny, jak Stanisław Ossowski czy Stefan Nowak z Warszawy. Właśnie ten ostatni wystąpił w Bad Homburg z referatem poświęconym *teoretycznym i socjologicznym problemom badań nad stereotypami narodowymi*.

Przyjmując za stereotyp *obraz członków jednego narodu ukształtowany w umysłach (świadomości) innego*, S. Nowak wskazał za W. Lippmannem, że niestety większość ludzi zamiast najpierw popatrzeć na rzeczywistość, a następnie dopiero definiować lub oceniać, postępuje odwrotnie: najpierw definiuje, a dopiero potem patrzy. Do podobnych wniosków doszedł J. Chałasiński: *Stereotypy raz wytworzone porządkują rzeczywistość społeczną... One są tymi okularami, przez które Niemcy i Polacy oglądają się wzajemnie. Te stereotypy-okulary sprawiają, że obydwie strony widzą wzajemnie w sobie to tylko, co ich utwierdza w słuszności tych stereotypów*. Wnioski te sformułował na podstawie badań podjętych z początkiem lat trzydziestych na Górnym Śląsku, który był i jest – jak to starał się wykazać w swoim referacie Wacław Długoborski z Krakowa – szczególnie wdzięcznym polem do badań nad stereotypami. Odbijały one tu, i to niemal do ostatnich lat, skomplikowany układ przedziałów – a wraz z nimi i antagonizmów społecznych i narodowościowych – ukształtowany jeszcze na przełomie wieków. Inna sprawa, że na ukierunkowanie i upowszechnienie tych stereotypów nie miały wpływ wywarły czynniki zewnętrzne, takie jak państwo ze swoimi instytucjami czy organizacje polityczne, zwłaszcza w okresach wzrostu napięć społeczno-narodowych, jak w latach 1914–1921 i 1939–1945. W okresie obu wojen światowych stereotyp «wroga», zdecydowanie negatywny, wraz z przeciwstawianym mu autostereotypem własnego narodu.

zdecydowanie pozytywnym, stały się zresztą ulubionymi motywami propagandy wszystkich niemal wojujących państw, co na przykładzie Francji i Niemiec z lat 1914–1918 przekonująco ukazał młody historyk niemiecki Michael Jeismann z Bielefeld.

Jednak nawet Niemcy wykształcili inne, bardziej neutralne i «niewinne» autostereotypy, jak np. *narodu myślicieli i poetów*. Gdy jednak z *mgły metafizyki i głębin niezgłębionego* rodziły się po r. 1933 takie polityczne postawy, jak wybitnego filozofa Martina Heideggera, Francuzi, jak to wykazał w swoim referacie Georges-Arthur Goldschmidt z Paryża, przestali dawać wiarę temu stereotypowi.

Niemniej sporny, aczkolwiek z innych powodów, był zarówno w oczach cudzoziemców, jak i samych Polaków, stereotyp «Polaka-katolika», owa *częstka prawdy (le petit noyau de vérité)* w *narodowym autostereotypie Polaka*, jak to określił Jacek Woźniakowski. Zastanawiał się on w swoim referacie, czy rzeczywiście stereotyp ten odzwierciedlał postawy naszego narodu w różnych okresach jego dziejów, czy też stanowił tylko *figurę retoryczną, rodzaj metonimii lub trendu – religijnego? kulturowego? politycznego?* A może był *jedynie pobożnym życzeniem, wyrazem niecierpliwego prozelityzmu czy eschatologiczną perspektywą społeczeństwa zbudowanego na zasadzie jednej owczarni i jednego pasterza?* Rozwój społeczeństwa polskiego w czasach niewoli – a zwłaszcza wiele podejmowanych przez to społeczeństwo inicjatyw kulturalnych, gospodarczych czy społecznych – wydają się jednak wskazywać na dość ściśle powiązanie obydwu członów tego stereotypu, co – na przykładzie Górnego Śląska – wykazywał również we wspomnianym już referacie W. Długoborski. Obiektem oderwanych od rzeczywistości manipulacji stał się natomiast stereotyp (zarazem i autostereotyp) *polskiej anarchii i chaosu*, którym zajął się znany francuski historyk naszej kultury Daniel Beauvois z Lille, autor wydanej w 1977 roku świetnej monografii Uniwersytetu Wileńskiego w latach 1803–1939, tłumacz „Sprawy Dantona” St. Przybyszewskiej (1982). Ukształtowany w XVII i XVIII w. jako hasło przeciwstawiające się rządowi absolutnym szlachty («złota wolność»!), rozciągnięty (niesłusznie!) na cały naród, stereotyp ten stał się argumentem w rękach polityków wrogich demokracji przeciw demokratyzacji, a zmierzających do zaprowadzenia, względnie utrzymania systemu rządów autorytarnych czy wręcz totalitarnych.

Obok tego mocno osadzonego w realiach historycznych nurtu colloquium, zarysował się i nurt drugi, rozszerzający pojęcie stereotypu na zjawiska z dziedziny psychologii już nie tylko społecznej, ale i indywidualnej, w tym również – psychologii sztuki.

Znany szwajcarski krytyk literacki i eseista, Francis Bondy, wdał się w rozważania nad czynnikami utrudniającymi (głównie przed r. 1945) i ułatwiającymi (głównie po r. 1945) percepcje elementów «narodowo obcych» do psychiki przeciętnego Niemca. Historyk i teoretyk sztuki Manfred Koch-Hillebrecht z Koblencji, autor głośnej w Republice Federalnej książki „Tworzywo głupoty” (*Der Stoff, aus dem die Dummheit ist*, 1979), przeciwstawił stereotypy – poznaniu, starając się wykazać, że człowiek przejmując je – w różnych dziedzinach życia – już od wczesnego dzieciństwa. Szczególnie mocno zawałdnęły one – zdaniem referenta – sztuką. Z opinii tą nie zgodziła się większość dyskutantów.

Równie żywo dyskutowano nad funkcją narodowych symboli, takich jak «Marianna» dla Francuzów, czy «Germania» i «niemiecki Michał» (*der deutsche Michel*) dla Niemców, a także – podkładanych pod te symbole, zmiennych w czasie i w przestrzeni społecznej, treści politycznych. Maurice Agulhon z Paryża, prezentując na colloquium referat „Francja, Republika, Marianna”, zastanawiał się m.in. dlaczego jedne narody przyjmują za swój symbol postać kobiecą, inne z kolei – męską (angielski «John Bull» czy amerykański «Wuj Sam»). Czy jednak płęć odgrywa tu w ogóle jakąś rolę? Gerhard Brunn z Kolonii w referacie „Germania: alegoria narodu niemieckiego w XIX w.” unaoczniał nam, jak z symbolu narodowych dążeń demokratycznych – zwłaszcza w dobie „Wiosny Ludów” – poprzez Germanię, *matkę wszystkich Niemców*, jako wyraz osiągniętego w r. 1870 zjednoczenia, postać ta stała się w okresie wilhelmińskim symbolem niemieckiego szowinizmu i ekspansjonizmu, Walkirią raczej niż Germanią. Podobną ewolucję przechodził «męski» symbol niemieckości – «der deutsche Michel», którym zajął się w swoim referacie T. Szarota, autor tak poczytnych książek jak „Okupowanej Warszawy dzień powszedni” czy biografii gen. Grota-Roweckiego, a także – mniej znanych szerszej publiczności – studiów nad stereotypem Niemca w Polsce i Polaka w Niemczech. Sporna jest tu sama geneza symboliczna «Michała»: czy wojowniczy, starogermański bóg Wotan-Odyn, czy chrześcijański, pokój głoszący archanioł Michał? Dziewiętnastowieczni rysownicy nakładali mu na głowę w zależności od aktualnych potrzeb politycznych: frygijską czapkę wolności, pruską pikethaubę, bądź – najczęściej – szlafmycę; tę ostatnią jako synonim sennaści czy powolności w działaniu, ale też – ukrytej siły, solidności i pracowitości.

Czy jednak między tego rodzaju symbolicznymi figurami a stereotypami poszczególnych narodów można postawić znak równości? Czy rola owych symboli była i jest, w przeciwieństwie do stereotypów, jedynie powierzchowna i przemijająca? Dyskusja

nad tymi sprawami nie doprowadziła – bo doprowadzić nie mogła – do względnie jednoznacznych wniosków, pozwoliła jednak sformułować szereg pytań inspirujących do nowych badań i nowych interpretacji. O tym, jak są one ważne i potrzebne przekonywał, podsumowując colloquium, koloński historyk Otto Dann. Wskazał on nie tylko na ściśle poznawczy, ale i na instrumentalny charakter badań nad stereotypami. Badania te bowiem – wyjaśniając źródła niektórych przynajmniej konfliktów i uprzedzeń między narodami czy innego rodzaju grupami etnicznymi – będą mogły przyczynić się do ich rozładowania. Do tego jednak, co także podkreślano w dyskusji końcowej, potrzebna jest dobra wola ze strony dysponentów środków masowego przekazu, dominującego dziś czynnika kształtowania społecznej świadomości. Ich dobra wola winna m.in. znaleźć wyraz w zaniechaniu manipulacji tymi środkami, a więc i zaprzestaniu rozpowszechniania tych stereotypów, które nie odzwierciedlają już współczesnego oblicza poszczególnych narodów.

Wacław Długoborski

Przyczynek do życia religijnego Polaków we Francji

Nie zamierzam polemizować z interesującym i potrzebnym szkicem Romana Dzwonkowskiego *Życie religijne Polaków we Francji (1905–1980)* pomieszczonym w „Przeglądzie Powszechnym” nr 1/1983. Potraktowałem jedynie serio stwierdzenie autora: *Religijność Polaków we Francji jest interesującym zjawiskiem psychologicznym i społecznym, dotychczas mało znanym. Dlatego jego oceny są często powierzchowne*, i tylko z tego względu pragnę coś nowego do tego tematu dorzucić.

R. Dzwonkowski, pisząc o życiu religijnym naszych rodaków znad Sekwany i Loary, miał prawo ograniczyć się tylko do katolicyzmu. Po prostu w socjologii to, co przeważa, stanowi normę, wszelkie zaś niuanse potwierdzają regułę. Religijność nie jest jednak tylko zjawiskiem socjologicznym, ma również wymiar duchowy, a w tym ujęciu rzecz należy rozpatrywać także jednostkowo. Zamierzam więc dodać do zaprezentowanej przez R. Dzwonkowskiego panoramy kilka jednostkowych odrębności. Tym bardziej, że prawidłowości zachodzące w tych odrębnościach potwierdzają większość rozeznań autora.

Drobnym, a jednak liczącym się elementem «religijnego getta» Polaków we Francji i Francuzów polskiego pochodzenia są konstelacje zborów Stowarzyszenia Badaczy Pisma Świętego (krajowy odpowiednik – to Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego) oraz Świecko-Domowego Ruchu Misjonarskiego „Epifania” (w kraju – Świecki Ruch Misyjny „Epifania”). Konstelacje te, szczególnie pierwszego związku wyznaniowego, wyraźnie wyodrębniają się z życia religijnego Francji, podobnie jak w przypadku rzymsko-katolików, pewnymi cechami typowej dla Polaków religijności, własnymi formami kultu oraz silną więzią z własnymi ośrodkami wyznaniowymi. Członkowie obydwu wspólnot zarówno osobiście, jak i poprzez swych przedstawicieli kontaktują się z krajem oraz z bratnimi ugrupowaniami polonijnymi na całym świecie. Zjawisko to jest ostrzej zarysowane niż u rzymsko-katolików. Choć obydwie związki wyznaniowe mają charakter kongregacyjny, a organizacja ich jest ponadnarodowa (cechy postulowanej przez nie teokracji), to jednak widać w nich wyraźną skłonność do traktowania krajowych ugrupowań współwyznawców jako swego rodzaju przewodnika nie tylko w sprawach kultury religijnej, ale też doktryny. Tym bardziej, że obydwie wspólnoty są w Polsce, biorąc pod uwagę skalę międzynarodową,

bardzo silne, a epifaniści polscy są nawet najliczniejsi spośród współwyznawców.

Wolni badacze Pisma Świętego polskiego pochodzenia posiadają we Francji kilkanaście narodowo jednolitych zborów, skupiających kilka tysięcy wyznawców. Okresowo wybierają Zarząd Pracy Międzyzborowej z sekretarzem, skarbnikiem, księgarzem i ich zastępcami. Aktualnie sekretarzem jest Franciszek Woźniak. Rolę centrum spełnia miasto Flers. Duże zbory istnieją w Lens i Lamorlage. Zarząd Pracy Międzyzborowej organizuje co roku generalne konwencje (zjazdy religijne o cechach uczty duchowej) oraz wydaje dwa czasopisma: „Blask Nowego Wieku” (po polsku) i „Journal de Sion” (po francusku). Polscy wolni badacze z Francji kontaktują się z rodakami – współwyznawcami w Polsce, USA (w Chicago jest centrum polskiego oddziału Stowarzyszenia Badaczy Pisma Świętego), Kanadzie, Belgii, która w zasadzie włączona jest we francuską konstelację międzyzborową. Co roku przybywa do Francji specjalny kaznodzieja z Polski, aby prowadzić posługę słowa na konwencji generalnej i konwencjach lokalnych. Kilka lat temu środowiskiem polskich wolnych badaczy we Francji wstrząsały tak charakterystyczne dla ruchów badacko-jehowickich spory dogmatyczne, mające m.in. podłoże ambicjonalne, lecz od 1981 roku powróciły «zgoda i pokój».

„Oświecony Epifanią lud Pański” polskiego pochodzenia we Francji jest znacznie mniej liczny i bardziej zintegrowany z francuskimi współwyznawcami. Wynika to z faktu, że więcej jest epifanistów wśród Francuzów niż wolnych badaczy Pismą Świętego. Najczęściej występują zbory mieszane, choć jest jeszcze kilka zborów typowo polskich. Charakterystyczne, że zbory polskich epifanistów we Francji bardzo często występują w tych samych miejscowościach co zbory wolnych badaczy. Między tymi stosunkowo bliskimi, o wspólnym rodowodzie, wyznaniem trwa zażarta walka «dogmatyczna». A oto spis tych miejscowości: Lens, Brusy, Auchel, Isle, Jourdain, Denain, Barlin, Arras, Faymoreau, Paryż.

Do wymienionych przez R. Dzwonkowskiego przyczyn wyodrębniania się życia religijnego Polaków mieszkających we Francji (specyfika kultury religijnej, inny charakter polskiej religijności, dążenie do zachowania tożsamości narodowej) w przypadku wspomnianych wspólnot należy dodać jeszcze jedną, typową tylko dla nich. Jest nią brak wśród Francuzów żywych ognisk obydwu wyznań, przez co stają się one jakoby *specialité polonaise*. Powoduje to większą – w odróżnieniu od polskich ośrodków katolickich – odporność na jakże istotny w przypadku emigracji, korodujący wpływ czasu. Wolni badacze i epifaniści chcąc zachować swą wiarę, a jest ona niezwykle gorąca i żywa, nie mogą przystać

zarówno na migracje wewnątrz Francji, jak i na pełną integrację do kultury francuskiej.

Jeśli idzie o przyczyny wyodrębnienia się wśród Polonii francuskiej obu wspólnot, to oprócz typowych dla tychże zjawisk socjo-religijnych (działalność charyzmatycznego przywódcy, nieakceptacja przez kościół macierzysty ruchów odrodzenia religijnego, niewystarczająca reakcja kościoła macierzystego na znaki czasu) należy wymienić przyczynę charakterystyczną dla sytuacji Polaków znad Sekwany i Loary. R. Dzwonkowski napisał, że brak duszpasterstwa polskiego spowodował, iż Polacy przyjmowali postawę robotniczego środowiska francuskiego, tj. indyferentyzm religijny. Prawdopodobnie tę należy *kategorycznie uzupełnić* stwierdzeniem, iż w takiej sytuacji pewna część Polonii zeszła na pozycję dysydenckie. Polska religijność ludowa, mniej intelektualna a bardziej emocjonalna, nie znalazła ujścia w wyrafinowanym kalwinizmie czy innych mieszczańskich wyznaniach protestanckich, lecz w odległych odgałęzieniach III Reformacji (amerykańskiej). Zarówno Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego jak Świecki Ruch Misyjny „Epifania” są w istocie swej bliskie religijności ludowej. Fakt, że w latach trzydziestych bieżącego stulecia, a więc w najtrudniejszym okresie dla duszpasterstwa polonijnego we Francji zdomowały się tam milenarystyczno-apokaliptyczne wspólnoty religijne, wynika w głównej mierze ze słabości tego duszpasterstwa i potwierdził boleśnie tezę o potrzebie specjalnego traktowania religijnych potrzeb polskich emigrantów.

Stefan Pastuszewski

«...Nowa Huta patrzy na stary Kraków...»

...Gdy poświęcamy świątynię Bogu Żywemu, wchodzimy w tajemnicę Chrystusowej Paschy. Sam bowiem Chrystus ukrzyżowany i zmarły wchwasył jest kamieniem węgielnym: «W nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha» (Ef 21,22).

„Taki obraz przyszłego kościoła w Mistrzejowicach nosiłeś w swoim sercu drogi księżu Józefie: obraz ukształtowany przez żywą wiarę. I z takim obrazem odszedłeś z tego świata, licząc zaledwie 39 lat: wyczerpany do końca Boży pracowniku...” – słowa Ojca Świętego wygłoszone podczas homilii konsekracyjnej w Mistrzejowicach 22 czerwca tego roku.

Nieczęsto ceremonii poświęcenia nowego kościoła przewodniczy papież; i równie rzadko namaszczenie ołtarza staje się ukoronowaniem kilkunastoletniej historii tworzenia wspólnoty.

W powstałej na symbolicznych prawie fundamentach zburzonej portierni obozu koncentracyjnego dla Żydów, „zielonej budce” księdza Kurzei, w 1971 roku pierwszą mistrzejowicką pasterkę odprawił Karol Wojtyła. Świadectwem krótkiej a wyrazistej historii świątyni jest krypta w dolnej kaplicy, kryjąca pod prostym sarkofagiem doczesne szczątki ks. Józefa, zmarłego 15 sierpnia 1976 roku, na trzy miesiące przed poświęceniem kamienia węgielnego.

Niełatwo jest pisać o Mistrzejowicach w sposób standardowy dla moich dotychczasowych refleksji. Za dużo tu emocji opartej o pielgrzymkową homilię papieską i podkreślone w niej niezwykłe losy tworzenia przez księdza Kurzeję duszpasterstwa „wokół” budowy świątyni.

Kościół św. Maksymiliana Marii Kolbego – Nowa Huta Mistrzejowice

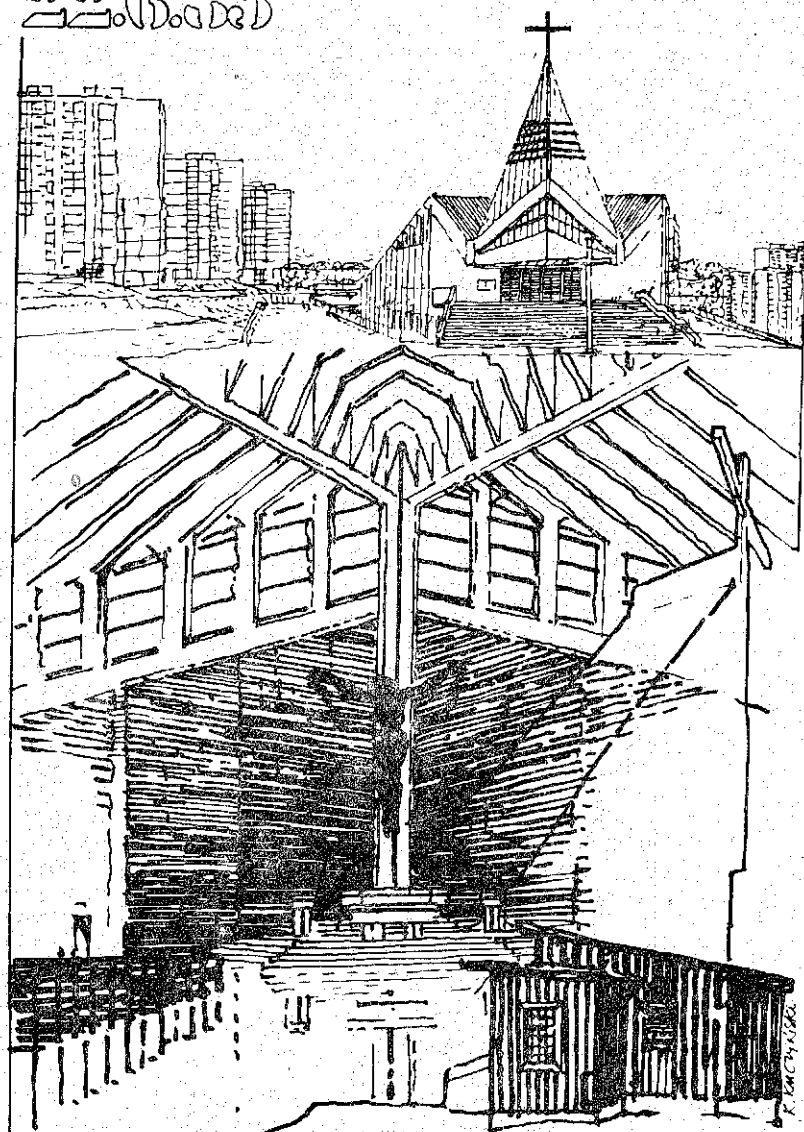
autorzy:

projekt architektury i wnętrz – Józef Dutkiewicz
projekt konstrukcji – Jerzy Stanisław
rzeźba – Gustaw Zemła
inwestor – Ks. Józef Kurzeja + 1976 r.,
ks. Mikołaj Kuczkowski

ogólne dane użytkowe:

powierzchnia nawy – ca 1300 m²
pojemność nawy – ca 4000 wiernych
powierzchnia kaplicy – ca 600 m²
pojemność kaplicy – ca 1800 wiernych

ADAD (D. a D. e. D.)



KOSICE, SW. M. M. KOUBECKI - NOWA TWIA 3. VII. 83.

Znając przedtem mistrzejowski kościół z cudzych relacji czy przekazów prasowych, miałem obawy o własną akceptację tej niewątpliwie „krakowskiej” w charakterze architektury. Nie zmniejszyły się one zresztą w bezpośrednim zetknięciu z zewnętrzną architekturą świątyni projektu Józefa Dutkiewicza.

Zaskoczeniem stało się wnętrze. Po zdecydowanie negatywnym odbiorze wnętrza pierwszego nowohuckiego kościoła w Bieńczykach, wnętrze mistrzejowskie uderza czystością środków wyrazu i konsekwencją sakralnego traktowania przestrzeni: podporządkowania jej głównemu celowi dominacji sacrum.

Jednorodna, osiowa kompozycja architektury, konstrukcji i plastyki – bez uciekania się do kameralności czy przytulności – działa na klasycznej zasadzie pomagania wiernym przez uwznioślenie stworzonej przestrzeni; tak jak działała na człowieka klarowność i wzniosłość świątyń gotyckich.

Gęsto żebrowany, biały strop wsparty jest na parze belek-podciągów zbiegających się w prezbiterium, aby przenieść cały swój ciężar na zdwojony słup. To jednocześnie słup Krzyża, na którym zawisł brązowy Chrystus – nietypowe tematycznie dzieło w dotychczasowym dorobku Gustawa Zemły. Trafna wielkość rzeźby (6 m) w skali całości wnętrza, prawie naturalistyczne zastygnięcie ruchu umierającego, bogata jak zawsze u Zemły, mięsista materia rzeźbiarska i... niedosyt w bliższym odbiorze wizerunku Chrystusa: tak jakby pozostał On na krzyżu tylko człowiekiem... Porównuję tego Ukrzyżowanego jakby z obrazu Vlastimila Hoffmana z ekspresyjnym Ukrzyżowanym Bronisława Chromego w Bieńczykach i wracam myślą do niedawno przeczytanych rozważań bpa Pietraszki, m.in. o trudzie kształtowania trafnego wizerunku ukrzyżowanego Chrystusa.

Białe skrzydła stropu, Chrystus na tle włoskiego trawertynu ściany prezbiterium, biały marmur stopni ołtarza i pulpitu, polerowany na lustro czerwony granit posadzki – to prawie wszystkie elementy tego założenia wnętrza świątyni bez zbędnych efektów. Może tylko kiedyś zwykłe przeszklenia okien zamienia się w witraże, może w naturalny sposób narosną inne elementy wnętrza. To jednak, co już jest, działa i zmusza do klęknienia. Nie w każdej nowej architekturze kościoła odczuwamy ten konieczny przecież w tym miejscu odruch.

Pod wyniesioną wielkimi schodami nawą głównego kościoła umieszczona została dostępna bezpośrednio z poziomu terenu kaplica. Jak zwykle w takich sytuacjach jest bardziej kameralna i swojska, a że wcześniej użytkowana – już obrosła tradycją składanych tu przez mistrzejowskich parafian wotów. I stąd już blisko do biało-czerwonych kwiatów przy krypcie księdza Józefa...

Kościół stoi wspaniale, wręcz wzorcowo. Na skraju nowohuckich osiedli, znaczony jest z daleka nadwieszoną nad wejściem, prawie klasyczną wieżą, zwieńczoną trochę może za dużym krzyżem.

W zwartą bryłę świątyni wpisana została zrećźnie, bo niezauważalnie, cała część towarzysząca – z mieszkaniami wikariuszy, klasami katechetycznymi, pomieszczeniami gospodarczymi i nawet garażami.

Nastawiony pozytywnie do wrażenia wnętrza, ale wychowany w warszawskiej szkole architektury, nie potrafię chyba do końca czytać koncepcji architektonicznej całości bryły kościoła. Czuję tu ducha tak wpływającego na całe krakowskie środowisko architektoniczne profesora Gruszczyńskiego. To jest trochę inny alfabet form i zależności formy i funkcji, niż w szkole Gutta, Pniewskiego czy Bogusławskiego – naszych warszawskich nauczycieli.

Czytając mistrzejowicki kościół dookoła w jego zewnętrznej rzeźbie, na tle prefabrykowanych pudeł pobliskich osiedli, natykam się po okrążeniu kościoła – jakby dochodząc do punktu wyjścia – na pozostawioną „zieloną budkę” księdza Kurzei, dziś jakby niepotrzebną w zestawieniu z połyskiem marmurów wielkiej świątyni. A przecież bez niej byłoby tu pusto do dziś...

Kraków-Warszawa 20.08.83.

Konrad Kucza-Kuczyński

Z moich lektur

Idea nowa i nienowa

W związku z setną rocznicą powstania „Przeglądu Powszechnego” – zgodnie z obietnicą – wracamy do jego początków, zwłaszcza do jego twórcy. W numerze ze stycznia 1983 roku znalazł się krótki artykuł o ks. Marianie Morawskim. W lipcu tegoż roku otrzymaliśmy zgodę Ministerstwa Kultury i Sztuki na wznowienie *Wieczorów nad Lemanem* – w nakładzie 20 tysięcy egzemplarzy. W niniejszym numerze nawiązujemy do innej książki Mariana Morawskiego, mianowicie do *Świętych obcowania*¹. Sam autor kojarzy te dwa dzieła, gdy pisze we *Wstępie* do omawianego tutaj: „*Wieczory nad Lemanem* doprowadziły nas tylko do drzwi teologii; teraz przeczucamy się w teologię samą; owszem w to, co jest w teologii najbardziej wewnętrznego, gdzie teologia graniczy z mistyką – bo taką jest rzecz o mieszkaniu Boga w duszy przez dary nadprzyrodzone...” (s. 23).

Plan tej książki dojrzewał w umyśle autora od ukończenia *Wieczorów*. W dużej mierze zapewne dlatego, że ks. Morawski głosił na Uniwersytecie Jagiellońskim wykłady o łasce. Z konieczności sięgał po źródła i materiały odnoszące się do prawdy o świętych obcowaniu. U genezy ostatniej książki pozostaje również żywe zainteresowanie jej autora sprawami społecznymi. Sprawy te uważał za niezwykle palące. Toteż podjął temat – w swoim przekonaniu – nie teoretyczny i abstrakcyjny, ale ze wszech miar aktualny. Dał temu wyraz w obszernym *Wstępie*.

I właśnie *Wstęp* zasługuje na szczególną uwagę. Dla nas współczesnych może być argumentem, że nie powinno się ograniczać czy wręcz skazywać na banicję pewnych terminów, które zrobili karierę i... stały się kłopotliwe. Ich usunięcie byłoby okaleczeniem wielowiekowej tradycji.

Od razu na początku *Wstępu* – pisanego w roku 1899 – ks. Morawski stwierdza, że ideą poniekąd panującą w drugiej połowie XIX wieku była idea ewolucji. Wtargnęła ona do różnych dziedzin nauki, nawet do teologii, a później przeszła do praktyki życiowej – łącznie z polityką.

«Idea ta jeszcze nie dokonała swego obiegu – pisze autor w następnym akapicie – wiek XIX jeszcze się nie skończył, a już widać

¹ Ks. Marian Morawski T.J., *Świętych obcowanie. Część pierwsza Komunia między duszami*, wyd. II, Kraków 1923. Nakładem „Przeglądu Powszechnego”, ss. 292. Pierwsze wydanie książkowe ukazało się w roku 1903, w dwa lata po śmierci autora. Wszystkie cytaty z książki albo ze *Wstępu* do niej pochodzą z drugiego wydania.

kietkującą nową przewodnią ideę, która prawdopodobnie będzie panowała w wieku XX. Idea solidarności ludzi występuje na widownię, wypierając stary liberalizm, który tylko o jednostkach myślał; owłada nie tylko uczelnie, ale i wiecie, i nawet parlamenty; wyłomy czyni coraz większe dotąd wrogich sobie dotąd ustawodawstwach; płodzi coraz liczniejsze społeczne instytucje, związki, korporacje, syndykaty; marzy o wskrzeszeniu pogrzebanych cechów. Socjalizm przyczynia się w pewnej mierze do krzewienia tej idei, ale się ludzi, gdy się uważa za jej twórcę...» (s. 7-8).

Ta idea tkwiła w ludzkości zawsze – dodaje ks. Morawski. I zaraz nawiązuje do encykliki Leona XIII *Rerum novarum* oraz do inicjatyw, jakie podjęli «najwybitniejsi katolicy» we Francji, w Niemczech, w Belgii, we Włoszech i w Hiszpanii. Chodzi o różne przedsięwzięcia spod znaku tzw. katolicyzmu socjalnego. Ks. Morawski stawia śmiałe pytania: «Dokąd zmierza ten ruch? Co chcą ci ludzie? Czy przykroć socjalizm do takiej miary, żeby mógł się wcisnąć do Kościoła – jak się to niektórym z daleka patrzącym wydaje?» (s. 8). I od razu odpowiada: «Nie, oni idą w kierunku wręcz odwrotnym: z idei religijnej, czysto chrześcijańskiej, idą do czynu, który z daleka chyba akcją socjalistyczną przypomina. Oni chcą wydobyć z religii Chrystusowej tkwiący w niej pierwiastek społeczny, i wprowadzić go usiłują w życie. Przypominają sobie, że katolicyzm nie jest łącznią odosobnionej duszy z Bogiem, ale łącznią solidarną ludzi, jako braci, z Ojcem Niebieskim; że więc wymaga, by wszyscy łącznie, z braterską życzliwością i szanowaniem się braterskim, starali się o to, co jest wszystkim potrzebne, o co się łącznie w Pacierzu modlimy: o królestwo niebieskie i chleb powszedni» (s. 8-9).

Dalej ks. Morawski próbuje po krótko scharakteryzować „skomplikowane ruchy” w historii. Zauważa, że spośród trzech haseł, które podjęła wielka rewolucja francuska – wolności, równości i braterstwa – rewolucja wprowadziła tylko pierwsze. Następstwa były zresztą fatalne, pewnie dlatego, że wolności nie towarzyszyły dwa inne czynniki. Socjaliści podjęli zdecydowanie drugie hasło: równość. W przekonaniu ks. Morawskiego dopiero katolicka akcja socjalna sięga naprawdę po trzecie hasło: braterstwo. I właściwie jej przedstawiciele są w tym względzie najbardziej kompetentni, gdyż najgłębszy sens braterstwu ludzi daje wiara w ojcostwo Boga. Wiara w Syna Bożego, który stał się naszym bratem, ogromnie potęguje wymowę hasła. Ta prawda jest stara jak chrześcijaństwo, ale nowe warunki ekonomiczne i społeczne dają jej nowy sens. Dlatego sięgnął po nią Leon XIII.

Tutaj ks. Morawski daje pewnego rodzaju podsumowanie dotychczasowych rozważań i w ten sposób przechodzi do uwag

o różnych dziedzinach wiedzy. Omawianą ideę podejmuje nie tylko socjologia i ekonomia społeczna, ale także psychologia, kryminologia filozoficzna i przede wszystkim historia. «Wyrzuca ona sobie, że dawniej dbała tylko o czyny monarchów i ministrów, o to, co się na samym wierzchu społeczeństw działo; dzisiaj zaś troskliwym okiem przeniknąć usiłuje głąb społeczeństw...» (s. 11).

Ks. Morawski pokazuje następnie, jak idea solidarności przenika dziedzinę literatury i estetyki. Wreszcie wkracza na teren właściwej filozofii. Zatrzymuje się zwłaszcza nad książką H. Mariona *De la solidarité morale*. Jej omówieniu poświęca pięć stronic, więcej niż jedną czwartą *Wstępu*. Sądzi bowiem, że ta książka może stanowić pewnego rodzaju wprowadzenie do *Świętych obcowania*. W książce Mariona – jak wynika z omówienia – jest mowa o sympatii, popędzie naśladowczym, opinii, obyczaju i o rozmaitych uwarunkowaniach, jakim podlegają jednostki i społeczności ludzkie. Nie ma w niej przejawów wiary religijnej. Ostatnie zdanie analizy, jaką przeprowadził ks. Morawski, najkrócej charakteryzuje omawiane dzieło: «Na podkładzie fizjologicznej solidarności rodu ludzkiego wznosi się ta moralna solidarność ludzi, której budowę przedstawił nam właśnie filozof» (s. 18).

Filozof podprowadził autora *Świętych obcowania* do «jeszcze wyższej, tajemniczej, nadprzyrodzonej, a przecież najrealniejszej spójni między duszami – którą Bóg na szczycie wszech dzieł swych buduje – zwanej u przodków naszej wiary *koinonía*, *communio* – tyle co wspólność, uczestnictwo, współuczestniczenie. A że wszystkich, którzy w tej wspólności uczestniczą, zwano onego czasu świętymi, stąd *communio sanctorum*. To samo znaczenie musiały też mieć polskie wyrazy «świętych obcowanie» w epoce, kiedy Skład Apostolski przyoblekał się w nasz język» (s. 18).

Dlaczego ks. Morawski zdecydował się napisać książkę o tym tajemniczym świętych obcowaniu? «Dlatego, że dzisiejszy ruch umysłów orientuje się, jak widzimy, ku solidarności; otóż tu jest tej solidarności i jej dążeń kres; tu jej najwyższy cel; trzeba więc ten szczyt dzisiejszym umysłem wyraźnie wskazać» (s. 18).

A druga racja:

«Dlatego także pisać o tem chcemy, że jest to dogmat chrześcijaństwa ważny – szczególnie wewnętrzną stronę Kościoła rozjaśniający – który w świadomości dawnych chrześcijan, jak zobaczymy, żywo świecił; a teraz zdaje się być jakby w półcieniu zostawiony. Książki popularne o nauce religii skąpe o nim dają wyobrażenie...» (s. 18).

Zaplanował ks. Morawski dzieło na szeroką skalę. Być może w całości liczyłoby około tysiąca stronic druku. Miał jasny pomysł tego dzieła. Przedstawił go na kilku stronicach *Wstępu*. Z tej pre-

zentacji weźmy najważniejsze zdania charakteryzujące poszczególne części.

«Takie jest założenie pierwszej części naszej pracy: skonstatować istnienie owej spójni dusz, którą wyznajemy pod nazwą Świętych Obcowania» (s. 20).

«W drugiej części zapijemy się w badanie podstaw tej tajemnicy wspólności. Przekonamy się, że fundamentem, korzeniem owej komunii dusz między sobą jest ich unia z Chrystusem – unia tak realna, że Chrystus w każdej duszy rzeczywiście mieszka, żyje i działa» (s. 21).

«W trzeciej wreszcie części, zobaczymy, jak to zjednoczenie dusz z Chrystusem rzuca szczególne światło na tajemniczy związek dusz między sobą...» (s. 21).

Zrealizował autor tylko pierwszą część dzieła. Z dwudziestu zaplanowanych artykułów wydrukował w „Przeglądzie Powszechnym” tylko osiem. W czasie korekty dziewiątego już nie mógł utrzymać w ręce pióra. Ten dziewiąty wydrukowano w miesięczniku w styczniu 1902 roku, a więc już po śmierci autora. Wkrótce zebrano artykuły dotyczące świętych obcowania i wydano jako ostatnią już książkę ks. Morawskiego. Jest ona najbardziej teologiczna ze wszystkich książek twórcy „Przeglądu”. Zresztą znamieną jest ewolucja od filozofii ku teologii w jego twórczości: *Filozofia i jej zadania*, *Celowość w naturze*, *Podstawy etyki i prawa*, *Wieczory nad Lemanem* i w końcu *Świętych obcowanie*. To tak jakby autor dojrzał do tej rzeczywistości, ku której dążył. Gdy próbował udowodnić istnienie czyśćca i nieba – czy też różnych stanów dusz a także związków, jakie je łączą – powoływał się zwłaszcza na Pismo św., na akta męczeńskie, napisy katakumbowe, informacje pisarzy – świadków prześladowań. Wykazywał przez to, że dogmat o świętych obcowaniu jest stary jak chrześcijaństwo.

Zeby wyjaśnić stan dusz przebywających w czyśćcu i w niebie, sięgał autor po dzieła mistyków. Św. Teresę z Avila i św. Jana od Krzyża znał wcześniej. W związku z ostatnią książką zaczął zgłębiać św. Katarzynę Genueską. Powoływał się potem na jej *Dialogi o miłości*, przytaczał fragmenty *Traktatu o czyśćcu*. Ale właśnie przy tej okazji ks. Morawski dał dowody ostrożności i precyzji teologa. Gdy przy użyciu różnego rodzaju argumentów doszedł już do pewnych ustaleń, jakby już tylko dla potwierdzenia wskazywał na pewną zbieżność tych ustaleń z myślą mistyków. Tak to się przedstawia w jego wywodzie:

«Te wnioski, które nam się wysnuły z przesłanek teologicznych i z przesłanek życiowych, znajdują, jeżeli nie potwierdzenie, to przynajmniej dziwnie trafne sformułowanie i doskonałą ilustrację

w sławnym *Traktacie o czyśćcu* św. Katarzyny Genueńskiej. Objawienia i widzenia prywatne – jakimi są wszystkie objawienia poapostolskie – nie są źródłem wiary katolickiej. Zawierają one w ogóle, obok pierwiastka Bożego, pewne domieszki wyobraźni i uczuć piszącego. Teologa rzeczą krytycznie je sądzić – nie lekceważyć ich ryczałtem – nigdy jednak na nich swojej nauki nie opierać. Wszelako w dziełach mistyków nie tylko są objawienia i wizje; jest w nich często głębsze poznanie Boga i jego działań w stworzeniu, oparte na własnym doświadczeniu przechodzącym granice, w jakich ogół zostaje. Te nauki są daleko pewniejsze i ważniejsze od owych widzeń i więcej dla teologii zawierają danych. A kiedy się widzi, jak wielki i zbawienny wpływ pisma niektórych takich świętych – św. Teresy np. – wywarły w chrześcijańskim świecie, i jak wielką czcią otoczone są powszechnie w Kościele, to wątpić trudno, że miały opatrzniciową misję, aby ludzi o wielu rzeczach pouczyć.

Święta Katarzyna z Genui zdaje się mieć misję skromniejszą, ale wyraźnie określoną: dać głębiej poznać, co jest czyścić; uwydatnić nie tylko stronę surową, ale też stronę pocieszającą, na którą może uczeni nie dosyć zwracali uwagi...» (s. 182–183).

Na koniec wypada zapytać, jak funkcjonuje idea solidarności w dziele ks. Morawskiego. Wszystko, co na ten temat przytoczyłem, pochodzi bowiem ze *Wstępu*, znakomitego zresztą, który warto było przybliżyć. Otóż trzeba zauważyć, że termin solidarność występuje przede wszystkim w pierwszym «dziale» książki, zatytułowanym: Spółuczestnictwo między żyjącymi w pierwotnym Kościele. Są nawet takie tytuły «poddziałów»: Potęga solidarności u starych chrześcijan oraz Treść tej solidarności: spółuczestnictwo mistyczne. Ale już w trzecim poddziale występują przede wszystkim terminy: komunია albo *koinonia*. W następnych działach – o czyśćcu, o niebie i współuczestnictwie między świętymi w niebie, w czyśćcu i na ziemi – nie pojawia się prawie termin solidarność. Jego miejsce zajmuje bardziej zakorzeniony w tradycji, częściej używany termin: miłość. Oba terminy są bliskoznaczne. Ich współzależność wyjaśnia fragment pierwszego działu książki, w którym pyta ks. Morawski, co właściwie potrafiło tak doskonale zjednoczyć starożytnych chrześcijan? Miłość, oczywiście tak. Ale ona jeszcze nie wyczerpuje odpowiedzi, gdyż obok powszechnej miłości bliźniego chrześcijanie mają «coś wyłączonego a wspólnego między sobą»: wspólną wiarę, wspólne sakramenta, wspólnego Ducha miłości, który spływa z tymi sakramentami i spaja ich «w jeden mistyczny organizm, w którym korzyści jednych udzielają się drugim i na którego wzrost wszyscy wpływają» (s. 68). I dodaje autor, że tę solidarność nazywają chrześcijanie w I

wieku po grecku *koinonía*. W II i III wieku występują nazwy łacińskie *communicatio* albo *communio*. W tym też czasie wchodzi w użycie trzecia nazwa «tej samej rzeczy»: *pax*, pokój.

Tak więc, jeśli nawet w dalszych działach i poddziałach książki nie występuje termin solidarność albo rzadko występuje, wcześniejsze wyjaśnienia są aktualne i sama idea, tak obszernie przypominiana we *Wstępie*, funkcjonuje w całym dziele *Świętych obcowanie*.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

książki

Amice viator siste paulisper...

A. Labudda SVD, *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytułu piotrkowskiego (1631)*, Warszawa 1983, Akademia Teologii Katolickiej;

Z. Budzyński, A. Fenczak, S. Gajerski, Z. Konieczny, J. Motylewicz, Z. Ziembowski, *Cmentarze przemyskie. Przewodnik*, Przemysł 1981;

Cmentarz Zasłużonych na Wzgórzu św. Wojciecha w Poznaniu pod red. M. A. Smockiewiczowej, Warszawa 1982;

Ks. Z. Strzałkowski, M. Walecki, *Przewodnik po Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie*, wyd. 3, Warszawa 1982;

S. Szenic, *Cmentarz Powązkowski 1790–1850. Zmarli i ich rodziny*, Warszawa 1979;

S. Szenic, *Cmentarz Powązkowski 1851–1890. Zmarli i ich rodziny*, Warszawa 1982;

M. Walecki, *Przewodnik po cmentarzu na Bródnie w Warszawie*, Warszawa 1977;

A. Wołczyk, *Cmentarze Bodzentyna 1801–1980*, Kielce 1983;

J. Zdebski, *Cmentarz Zasłużonych w Zakopanem. Przewodnik biograficzny*, Warszawa 1983.

„Śmierć jako proces naturalny stała się stopniowo «niewymawialna» – pisze Geoffrey Gorer konstatując istnienie współczesnej «pornografii śmierci», która z grubsza rzecz biorąc na tym polega, iż w naszych czasach publiczne rozważanie spraw śmierci, jej wnikliwe przedstawianie w dziełach sztuki czy obserwowanie z bliska uchodzi za rzecz w pewien sposób nieprzyzwyczajoną. Chroni się więc dzieci przed kontaktem ze śmiercią: „Śmierć naturalna – pisze Gorer – jest coraz silniej tuszowana przez pruderię, natomiast zgony gwałtowne odgrywają rosnącą rolę w twórcach wyobraźni podawanych masowemu odbiorcy” (a idzie tu oczywiście o powieści i filmy kryminalne oraz wojenne, westerny, komiksy, fantastykę naukową). W istocie rzeczy nasza współczesność ma poważne kłopoty z wyrobieniem sobie swojej własnej postawy wobec problemu śmierci i w tym zakresie zgodni są ze sobą wszyscy poważniejsi badacze problemu, włącznie z Philippe Ariésem (*Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, 1975), Edgarem Morin (*L'homme et la mort*, 1970), Jean Zieglem (*Les vivants et la mort*, 1975) czy Louis-Vincent Thomasem (*Mort et pouvoir*, 1978). Z drugiej jednak strony, mniej więcej od czasów Soboru Watykańskiego II, który tajemnicy śmierci poświęcił wiele uwagi, obserwujemy zjawisko określone przez Alfonsa Labuddę SVD mianem «renesansu śmierci». Na całym świecie gwałtownie rośnie liczba publikacji poświęconych zagadnieniu śmierci i różnych form obecności tego problemu w kulturze. Fala ta dotarła również i do nas, wydając dosyć liczne już owoce.

Z jednej strony dostrzec je można w poważnym zwiększeniu się liczby publikacji medycznych – tanatologicznych, w ogarnięciu badawczymi zainteresowaniami np. problematyki żałoby (I. Namysłowska, *Psychiatria polska*, 1976). Z drugiej zaś strony świadczą o tym samym zjawisku coraz liczniejsze prace o charakterze socjologiczno-kulturowym związane z problematyką śmierci a dotyczące czy to różnych etnograficznych aspektów zagadnienia (U. Janicka-Krzywda, *Wierchy*, 1980), czy też socjologicznych aspektów Święta Zmarłych (Dnia Zadusznego!) i kultu zmarłych. Nie tu miejsce na bibliograficzną prezentację zjawiska. Dość, jeśli powiemy, że od czasów dwudziestolecia międzywojennego, gdy ukazywały się bezcenne prace Adama Fischera (*Zwyczaj pogrzebowy ludu polskiego*, 1921; *Święto umarłych*, 1923) i Henryka Biegeleisena (*Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, 1930), oraz gdy przywiązywano wiele uwagi do prac związanych z ochroną ważnych z narodowego punktu widzenia cmentarzy, nie mieliśmy tak ogromnego wzrostu liczby publikacji na owe tematy, jak w ciągu ostatnich kilku lat. Spośród prac tych na szczególne uwzględnienie zasługuje bardzo cenna, oparta na rzetelnie zgromadzonej i bogatej dokumentacji, rozprawa Alfonsa Labuddy SVD *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytułu piotrkowskiego (1631)*. Książka Labuddy dotyczy, formalnie rzecz biorąc, dziejów liturgii a w tym akurat zakresie piszący te słowa wartości jej nie jest w stanie ocenić. Jest to jednak również – a dla mnie przede wszystkim – znakomite studium z dziejów polskiej kultury śmierci,

będące pierwszą monografią w tak pełny i precyzyjny sposób ukazującą przyjęcie na ziemiach polskich chrześcijańskiego obrzędu pogrzebowego, prezentującą różne formy owego obrzędu i ich zmienność w ciągu stuleci, słowem, omawiającą polską «kulturę śmierci». W tym zakresie praca Labuddy jest szczególnie cenna: Wystarczy porównać rezultaty dociekań autora z koncepcjami wspomnianego wyżej Ariësa, który w dziejach europejskiego stosunku do śmierci wyróżnił dwie wielkie fazy. Pierwsza, trwająca od wieków średnich do schyłku XVIII wieku (zakładanie wielkich cmentarzy pozamiejskich – u nas w tym czasie erygowano cmentarze na Powązkach, Rakowicach, Łyczakowie, Rossie...) była erą «śmierci oswojonej» (la mort apprivoisée) jako przeżywania przede wszystkim śmierci własnej (la mort de soi). Odznaczała się ona – pisze Ariës – tyleż «umiejętnością» umierania, przewidywania własnej śmierci, ile obojętnością wobec zmarłych i brakiem powszechnych form kultu zmarłych. Druga – era «śmierci drugiego» (la mort de toi), zapoczątkowana w wieku XIX – trwa do dzisiaj i uzewewnętrznienie znajduje w wykształceniu się publicznych form kultu prywatnego. Otóż ustalenia A. Labuddy, współ zresztą z innymi obserwacjami, poczynionymi np. nad dziejami polskiej epigrafiki (wpływ *Trenów* Kochanowskiego), czy faktem stawiania specyficznie polskich barokowych kaplic nagrobnych, uzmysławiają, że albo Ariës generalnie się myli, albo też polskie dzieje kultury śmierci wypadają z ram zarysowanych przez niego schematów. Idzie tu o zjawiska bardzo zresztą skomplikowane, Z jednej

bowiem strony (o tym świadczą fakty podawane przez Artemiusza Wolczyka) postawa obojętna wobec zmarłych związana z koncepcją «śmierci oswojonej» uzewnętrzniała się w szeregu faktów jeszcze w drugiej połowie XIX wieku na obszarach o bogatych tradycjach kulturalnych. Z drugiej jednak – choć w ciągu XV, XVI, XVII i nawet XVIII wieku liczne synody przypominały o obowiązku modlenia się za zmarłych w czasie przechodzenia przez cmentarz, konieczności ogradzania cmentarzy, zakazywały wypasu na nich bydła, odbywania jarmarków i tańców czy suszenia bielezny – w tradycjach kultury polskiej wystąpiło już w XVI i zwłaszcza w XVII wieku bardzo wiele przejawów spoglądania na problem śmierci w konwencji nazwanej przez Arięsa «śmiercią drugiego». Alfons Labudda zwraca na przykład uwagę na wybitną rolę pobożności prywatnej w kulcie zmarłych i przytacza liczne przykłady świadczące, iż przybierała ona postać kultu publicznego już w wiekach średnich – nie mówiąc tu o późniejszych «pompa funebris», o których taktuje świetna książka Juliusza A. Chrościckiego (*Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974). Średniowiecze nie stworzyło specyficznie polskiej liturgii pogrzebu, ale – jak widać z jego wywodów – miało osobliwie polskie formy kultu zmarłych, wydatnie rozwinięte w XVI wieku.

Książka Alfonsa Labuddy ma więc bardzo dużą wartość jako poważne studium z historii kultury, znacznie przybliżające moment napisania polskich dziejów kultury śmierci – a de facto stanowiące już ich monografię do początków wieku XVII. Gdyby

tylko praca ta została uzupełniona o traktat poświęcony ówczesnym cmentarzom, ich wyglądowni i sposobowi funkcjonowania w sensie materialnym i duchowym, stanowiłaby pełną taką monografię. Labudda ten aspekt pominął, skupiając uwagę na samej liturgii i stronie obyczajowej pogrzebu. Nie ujmując wartości jego arcybogatej pod względem źródłowym rozprawy, zasugerować warto bliższe zajęcie się owymi cmentarzami także ze względów istotnych dla liturgii. Przecież cmentarze z tamtych czasów zajmowały powierzchnię ustaloną normatywnie jeszcze w XI wieku, bardzo niewielką (zmarli spoczywali dosłownie w cieniu kościoła), groby więc kopane były blisko siebie, płytko, zaś co paręnaście lub nawet co kilka lat – przy dużej śmiertelności – cmentarze były przeorywane, kości zanoszono do ossariów, zaś groby znajdowały się w stałym zaniedbanu i nierzadko wystawały z nich części zwłok (stąd legendy i podania typu opowieści o brzozie gryżyńskiej, o rączce dziecka wystającej z grobu). Ten zaniedbany wygląd cmentarzy musiał przecież mieć jakieś następstwa natury liturgicznej...

Książka Labuddy stanowi zjawisko wyjątkowe, ale nie jest jedyną pracą godną wspomnienia. Zwiększone bowiem ostatnimi laty zainteresowanie cmentarzami i dostrzeżenie ich kulturowej wartości wydało liczne już owoce w postaci monograficznych i przewodnikowych opracowań dotyczących różnych cmentarzy. Bez wahań w rzędzie pierwszym wymienić tu trzeba monumentalne dwa tomy *Cmentarz Powązkowski* Stanisława Szenica oraz niewielką rozmiarami, lecz cenną znaczeniem mono-

grafię cmentarzy Bodzentyna Artemiusza Wołczyka. Znakomite dzieło Szenica jest powązkowskim słownikiem biograficznym. Cmentarz jest tu *de facto* «pretekstem» do przedstawienia życiowych zasług pochowanych na nim osób – i właśnie za sprawą faktu, że są one na Powązkach pochowane, rośnie jego znaczenie dla kultury narodowej. Artemiusz Wołczyk na rzecz spojrział inaczej. Dał wprawdzie w swej książeczce także pewną liczbę biogramów zasłużonych w bodzentyńskiej perspektywie osób, ale omawiając dzieje cmentarza w tym mieście zwrócił uwagę przede wszystkim na historię cmentarzy, by ich dzieje potraktować jako ilustrację historii miasta. Jest dzięki temu jego praca wzorcową monografią cmentarzy w małym mieście, ukazującą zarówno różne aspekty ludzkiego stosunku do śmierci i cmentarzy, jak i szereg instytucjonalnych uwarunkowań determinujących kształt i wygląd tych cmentarzy. Dzięki temu możemy odnaleźć w jego rozważaniach przejawy koncepcji «śmierci oswojonej» i jej dramatyczne ścieranie się z koncepcją «śmierci drugiego», czyli – inaczej mówiąc – z niewielkiej perspektywy obserwować możemy proces najważniejszych, najgłębszych zmian zachodzących w kulturze. Mówiąc inaczej jeszcze, historia bodzentyńskich cmentarzy opisana została w perspektywie życia i jego biegu, śladów, jakie zostawiało ono na cmentarzu. Widać tu, jak obojętność wobec cmentarza jest wykładnikiem koncepcji śmierci i życia, jak kultowy charakter stosunku do cmentarza jest wykładnikiem modyfikacji postawy wobec śmierci. Tego wszystkiego oczywiście nie ma u Szenica, ale też i być nie

mogło, potraktował on bowiem Powązki – słusznie – jako Panteon, zaś jego księgę ani nie jest monografią warszawskiego cmentarza, ani przewodnikiem po nim (było tych przewodników wiele – a pojawiły się też i nowe, co jest bardzo dobrym zjawiskiem). Wołczyka interesowała nieustająca relacja między miastem i cmentarzem (i *vice versa*); u Szenica cmentarz jest punktem wyjścia – powrotu do Warszawy dawno minionych lat, jest przypomnieniem życia. Nie ma tu więc zasadniczo miejsca na rozważania o formach kultury śmierci, nie ma też «tekstologicznego» traktowania cmentarza jako pewnego przejawu kultury.

Ten bardzo cenny aspekt «tekstologiczny», logicznie wywodzący się z romantycznego myślenia o cmentarzach, gdy zwracano uwagę na podobieństwo kamieni nagrobnych do kartek albumowych (tak rzecz ujmował Michał Bałucki, Maurycy Gosławski i Wacław Zaleski), znalazł bardzo silny wyraz w książce Wołczyka, jeszcze wyraźniej dochodząc do głosu w kilku (zob. niżej) wydanych ostatnio publikacjach typu przewodnikowego. Wyróżniają się spośród nich: praca Janusza Zdebskiego o Cmentarzu Zasłużonych w Zakopanem, nazwana wprawdzie mianem *Przewodnika biograficznego*, ale świadomie godząca owe dwa aspekty «biograficzny» i «tekstologiczny», oraz opracowana pod redakcją Marii Aleksandry Smockiewiczowej popularna monografia Cmentarza Zasłużonych na Wzgórzu św. Wojciecha w Poznaniu. Bardzo blisko tych prac sytuuje się ciekawie opracowany zbiorowy wysiłek kilku osób przewodnik po cmentarzach Przemyśla.

Stary i nowy cmentarz komunalny w Przemyśle należą do najpiękniejszych w Polsce. Autorzy przewodnika skupili swą uwagę na określeniu wartości poszczególnych nagrobków z punktu widzenia historii sztuki, pomijając niestety zupełnie problematykę nagrobnych inskrypcji, jakby w niewiedzy, że plastyczny wystrój nagrobka i tekst stanowią integralną całość, że funkcjonują jako twory kontekstualne, zaś «znaczenie» cmentarza jest sumą tych wszystkich wartości ewokowanych przez poszczególne groby. Bardzo natomiast cenna jest w ich pracy konstatacja, iż przemyskie nagrobki reprezentowały styl i wartości estetyczne sztuki swoich czasów aż do końca XIX wieku, co sprawiło, że przemyski cmentarz nie poddał się kulturowej degradacji, znamiennie dla większości polskich cmentarzy w tym czasie, że zachował wskutek tego rangę tekstu kultury wysokiej. Rangę taką samą ma zakopiański Cmentarz Zasłużonych. Janusz Zdebski w swym przewodniku położył nacisk główny na aspekt biograficzny, ale też zauważył, że kształt nagrobków i ich rozkład są nie tylko wykładnikiem pewnych tendencji panujących w sztuce, ale dowodzą także charakteru tego zjawiska, które określam mianem «subkultury cmentarza» i «kultury śmierci». Rzecz cenna z tego względu, że chodząc po naszych cmentarzach ciągle jeszcze nie umiemy ich «czytać», nie potrafimy dostrzec istoty ich «znaczeń». Zwężenie perspektywy do samych tylko biografii osób pochowanych lub do samej tylko kwalifikacji nagrobków w perspektywie historii sztuki w istocie rzeczy niewiele mówi o roli cmentarza jako «tekstu świadomości

religijnej» i «tekstu kultury». Autorzy przewodników dopiero się uczą trudnej sztuki odczytywania emblematyki nagrobnej, interpretowania symboliki życia, rekonstruowania znaczeń przypisanych osobie zmarłego przez nadanie nagrobkowi pewnego charakteru czy przez odpowiednią lokalizację grobu. Jeszcze nie mamy ani jednej takiej monografii cmentarza, która by mówiła (jak to czynią Michael Ruetz i Ariès w świetnym albumie *Nekropolis*, 1978) o cmentarzu jako wyrazie postawy żyjących wobec śmierci. Ale już się u nas zaczyna pisać o cmentarzach i śmierci. Stawiamy pierwsze kroki, dowodzące, że «renesans śmierci» jest zauważalnym i w naszej kulturze zjawiskiem. Większość polskich cmentarzy jest obszarem suwerennego panowania kiczowatej brzydoty, króluje na nich bowiem lastriko pospołu z grafomanią. Książki takie, jak omówione tu publikacje, zdają się zapowiadać, że i na tym obszarze naszego życia oczekiwać możemy w niedługim czasie wyraźnych przemian, związanych z upowszechnianiem się wzorców kultury wysokiej. Można się już zresztą spotkać z pewnymi przejawami tego zjawiska na niektórych cmentarzach, jak np. na tzw. Nowym cmentarzu w Zakopanem, który coraz wyraźniej nabiera charakteru regionalnego. Owe coraz liczniejsze publikacje o cmentarzach są dowodem przełamywania zmywu milczenia wokół śmierci, przełamywania «pornografii śmierci», są wyrazem usiłowań przywrócenia jej godności. I chyba przede wszystkim na tym polega ich wartość.

Jacek Kolbuszewski

Many Voices One World

*Communication and Society Today
and Tomorrow*

Kogan Page, London (Unipub, New
York) Unesco, Paris 1981, ss. 312

Tom pod symbolicznym tytułem „Wiele głosów – jeden świat” zawiera sprawozdanie International Commission for the Study of Communication Problems, wyłonionej na konferencji UNESCO w Nairobi w 1976 r. Komisji przewodniczył Sean MacBride, były minister spraw zagranicznych Irlandii, laureat pokojowych nagród Nobla i Leninowskiej oraz współzałożyciel Ammesty International. W skład komisji weszli przedstawiciele piętnastu państw: Chile, Egiptu, Francji, Holandii, Indii, Indonezji, Japonii, Jugosławii, Kanady, Kolumbii, Nigerii, Tunezji, USA, Zairu i ZSRR. Zespół ten rozpoczął prace w grudniu 1977 r., a raport swój opublikował w 1980 r.

Przedmiotem sprawozdania są problemy najogólniej rozumianej komunikacji międzyludzkiej w skali poszczególnych państw, regionów i świata. W części pierwszej omówiono historyczny rozwój wymiany informacji oraz jej wymiary współczesne: społeczne, polityczne, ekonomiczne, kulturalno-oświatowe i technologiczne. Część druga poświęcona jest środkom przekazywania informacji, infrastrukturze informacyjnej, integracji międzynarodowej w tej dziedzinie, problemom centralizacji i pluralizmu informacyjnego oraz zróżnicowaniu międzynarodowemu komunikacji międzyludzkiej. Następna część za-

wiera analizę zawartości informacji oraz jej nadawców i odbiorców. Część kolejna rozwija tę problematykę w ujęciu prawno-organizacyjnym. Wreszcie część piąta kreśli wizję przyszłego rozwoju systemów komunikacyjnych oraz potrzeb i postulatów w tym zakresie. W załącznikach wydrukowano komentarze do raportu zgłoszone przez przedstawicieli ZSRR, Tunezji, Chile i Kolumbii, definicje niektórych określeń, wykazy organizacji działających na polu komunikacji międzyludzkiej w skali regionów i świata, a także zbiór dokumentów dotyczących samej komisji.

Podsumowując obecny stan i perspektywy systemów komunikacji międzyludzkiej komisja stwierdziła, iż obecna dyskusja na ten temat ma charakter polityczny, ponieważ zarówno *niepokoje, cele, jak i argumenty* w niej podnoszone są również politycznej natury. Odrzucono pokusę zepchnięcia debaty na grunt analiz technologii pozostawiając ją jednak na płaszczyźnie z góry rozszerzającej zakres stosowanych interpretacji. Szkoda, iż w całym opracowaniu nie pojawia się próba sformułowania problemów komunikacji międzyludzkiej w języku etyki, co dałoby może większą szansę konkretyzacji osiągniętych kompromisów. Ponieważ sprawa pozostała na płaszczyźnie polityki, sformułowania raportu noszą piętno ogólnikowej kompromisowości.

Współczesne trendy w dziedzinie komunikacji międzyludzkiej określiła komisja w następujący sposób: a – wzrost roli przypisywanej temu zjawisku jako problemowi społecznemu, b – rosnąca presja technologii w tej dziedzinie, c – ponowne badanie mię-

dzynarodowych przepływów informacji w celu eliminacji politycznej, ekonomicznej lub kulturalnej dominacji i podległości, d – wzrost troski państw rozwijających się o ograniczenie ich zależności w dziedzinie komunikacji w ślad za dekolonizacją lat sześćdziesiątych, e – wzrost roli komunikacji w rozszerzaniu świadomości głównych problemów współczesnego świata (s. 43).

O skali rozwoju komunikacji międzyludzkiej oraz jej koncepcji mówią liczne dane przytoczone przez komisję. Oto procent analfabetów w świecie spadł z 40% w 1950 r. do 28,9% w 1980 r., choć w liczbach absolutnych ilość ich wzrosła z 742 mln w 1970 r. do 814 mln w 1980 r. Prawdziwa rewolucja miała miejsce w dziedzinie technicznych środków opracowywania i przekazywania informacji. W latach 1945–1980 nastąpił 10-krotny wzrost liczby telefonów. Co szczególnie ciekawe, 80% ich liczby znajduje się w dziesięciu krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, a 50% – w samych Stanach Zjednoczonych, gdzie istnieją miasta o większej liczbie telefonów niż mieszkańców. Kraje socjalistyczne posiadają 7% telefonów przy ludności 1,3 mld, zaś kraje słabo rozwinięte – również 7% przy ludności 2,0 mld osób (s. 51–54). Koncentracja ta nie zmienia jednak faktu, iż wszystkie kraje uczestniczą w światowej sieci telefonicznej. Środki komunikacji międzyludzkiej zmieniły świat. Gdy w latach 1960–1975 ludność świata wzrosła o 33%, nakłady prasy codziennej – o 23%, książek – o 30%, to liczba radiodbiorników zwiększyła się o 95%, a telewizorów – o 185%. Liczba państw korzystających z sys-

temu łączności satelitarnej wzrosła z 8 w 1965 r. do 36 w 1970 r. i 126 w 1979 r. Rewolucja dokonała się też w dziedzinie komputeryzacji. Koszt przeciętny jednego obliczenia spadł w ciągu ostatnich 25 lat o około 180 razy, zaś liczba komputerów coraz nowszych generacji stale rośnie. W 1976 r. w Stanach Zjednoczonych działało 45,4% wszystkich komputerów, w Japonii – 10,1%, w RFN – 7,9%, w ZSRR i krajach Europy Wschodniej – 6,7%, we Francji – 5,8%, w Wielkiej Brytanii – 5,8%, w Kanadzie – 2,8%, we Włoszech – 2,6%, a w pozostałych krajach – 7,9% (s. 58–66, 130).

W 1978 r. największą ilość programu radiowego emitowały: ZSRR (2010 godzin tygodniowo), Stany Zjednoczone (1813), Chiny Ludowe (1400), RFN, Wielka Brytania, KRLD, Albania i Egipt. Produkcja filmów fotograficznych wzrosła ze 191 mln m² w 1965 r. do 245 mln m² w 1976 r., odbiorników telewizyjnych – z 30 mln do 49 mln, radiodbiorników – z 73 mln do 123 mln, tranzystorów – z 2,5 mld do 12 mld, zaś płyt gramofonowych – z 447 mln do 963 mln sztuk (s. 77).

Raport opisuje dalej rozwój współpracy między agencjami informacyjnymi oraz ogólnoswiatową sieć informacyjną podkreślając znaczną koncentrację technologii w najbardziej rozwiniętych krajach i w ręku korporacji ponadnarodowych. Podkreśla też konieczność wplecenia systemu komunikacji międzynarodowej w postulowany New International Economic Order.

Analizując problemy własności środków komunikacji międzyludzkiej stwierdzono, iż w większości państw

prasa pozostaje prywatną działalnością komercyjną. Nie dotyczy to jedynie 10 państw Afryki, 8 krajów Azji, Kuby, ZSRR i Wschodniej Europy. Systemy radiowe są pod mniejszą lub większą kontrolą państwa w całej Afryce z wyjątkiem Ghany, Malawi, Nigerii i Mauritiusa, całej Azji z wyjątkiem Japonii i Południowej Korei. W USA radiofonii jest całkowicie prywatna, natomiast w Zachodniej Europie istnieją specjalne autonomiczne korporacje państwowe nadzorujące działalność w tej dziedzinie. Raport nie daje pierwszeństwa żadnej formie własności, ale ostrzega przed nadużywaniem zarówno własności prywatnej, jak i publicznej na szkodę autonomii informacji lub jej społecznej wiarygodności (s. 103).

Sprawozdanie komisji podkreśla prawo jednostki do dostępu do informacji, jej przekazywania oraz dyskusowania i wymiany opinii na temat informacji; wymienia przy tym przypadki łamania tego prawa. Zaznaczono także prawo jednostki do prywatności, napiętnowano gromadzenie wiedzy o poszczególnych osobach bez ich zgody, a nawet świadomości, pozbawianie osób zainteresowanych prawa sprostowania informacji błędnych, prezentowanie błędnej hierarchii ważności informacji oraz przepływ informacji z jednych służb publicznych do drugih. W kwestii ograniczania przepływu informacji raport uznaje za zrozumiałe względy obronne, lecz za nadużycie traktuje hamowanie przepływu wiadomości politycznych, technicznych, lub – co gorsza – wymianę opinii (s. 139). Omawiając problem cenzury przeanalizowano jej różne formy i wymieniono szczególnie rażące przy-

kłady nadużyć w tym względzie, jak: przeglądanie korespondencji, zawieszanie prawa przekazu informacji, wprowadzanie indeksów autorów lub utworów, usuwanie autorów z pracy itd. W konkluzji raport stwierdzał, że wiele ograniczeń swobodnego przepływu informacji winno być zniesione natychmiast, podobnie jak nadmierny wpływ komercjalizacji informacji (s. 144 i 155). Niestety, wnioski te pozostaną w sferze *wishful thinking* dopóki nie uzgodni się moralnych kryteriów doboru i kształtowania informacji w skali całego świata. Widać w nich bezsilność politycznych ogólników wobec również politycznych konkretów doby obecnej, choć oczywiście autorom raportu nie sposób odmówić dobrej woli w działaniu na rzecz upowszechnienia świadomości, iż należy przyjąć jeden kierunek – ku wzajemnemu zrozumieniu i przeciw szerzeniu nienawiści.

W dalszej części raportu przedstawiono swoją syntezę wyzwolenia człowieka. Pierwsza generacja praw człowieka zrealizowała swe cele wraz ze zwycięstwem rewolucji amerykańskiej i francuskiej, druga – po triumfie rewolucji październikowej w Rosji, trzeciej oczekiwano w realizacji praw opartych na solidarności międzyludzkiej: prawa do rozwoju, zdrowego środowiska, pokoju oraz dostępu do wspólnego dziedzictwa ludzkości (s. 187).

Zalecenia komisji obejmują następujące postulaty: 1° – nie można dalej traktować komunikacji międzyludzkiej w kategoriach usługowych, bowiem luka informacyjna zagraża prawom jednostek i grup społecznych do lepszego życia, 2° – choć każdy kraj ma prawo do wyboru własnej strategii

inwestycyjnej, muszą one pokrywać minimum potrzeb ludzkich, zaś komunikacja jest nie tylko służbą informacyjną, ale integralną częścią oświaty i rozwoju kulturalnego, 3° – międzynarodowe wysiłki muszą zmierzać do zwiększania zakresu niezależności i samowystarczalności państw, 4° – środki komunikacji muszą wzmacniać kulturową tożsamość istniejących grup, społeczności i narodów bez zwiększania ich dominacji nad innymi podmiotami życia społecznego, 5° – należy ograniczyć komercjalizację komunikacji międzyludzkiej oraz upowszechnić dostęp do nowoczesnej technologii w tym zakresie, 6° – należy dążyć do poszerzenia zakresu wiarygodności dziennikarzy, umożliwiać im dostęp do wszystkich źródeł, zarówno oficjalnych, jak i nieoficjalnych, dążyć do ochrony dziennikarzy oraz demokratyzacji dostępu do środków komunikacji. Realizacja tych niewątpliwie słusznych postulatów zależeć będzie z pewnością od ogólnego klimatu politycznego w świecie.

Wojciech Roszkowski

Z głębi Starego Testamentu

Riccardo Bacchelli

Placz Lajiszowego syna

tlum. Barbara Sieroszevska
IW PAX, Warszawa 1979

*Podniósłszy się Abigail spieszenie
wsiadła na ośła i z pięcioma dziewczętami,
które stanowiły jej orszak, udała
się z wysłańcami do Dawida i została*

jego żoną. Wziął też Dawid Achinoam z Jizreel, i tak obie one zostały jego żonami. Tymczasem Saul oddał Mikal, swoją córkę, a żonę Dawida, Paltiemu, synowi Lajisza, pochodzącemu z Galim (1 Sm 25,4 – 44). (...) Dawid wystąpił też posłów do Iszbaala, syna Saula, żądając: «Zwróć moją żonę, Mikal, którą nabyłem za sto napleteków filistyńskich». Iszbaal kazał ją więc zabrać od męża jej Paltielu, syna Lajisza. Mąż szedł za nią, a towarzysząc jej płakał aż do Bachurim. Abner rzekł jednak do niego: «Wróć się!» I wrócił się (2 Sm 3,14 – 16).

Biblia – jak pisze Riccardo Bacchelli – zamyka dzieje Paltielu, syna Lajisza i męża Mikal, w słowach zwycięzcy jak tylko ona potrafi. On zaś tworzy na ten temat powieść, w której *wszystko, co było o tym do powiedzenia, zostało opowiedziane*. W rzeczywistości powieść „Placz Lajiszowego syna” (1960) – skupiając się wokół fascynującego lirycznego wydarzenia – kreśli umotywowaną psychologicznie wizję postępku pierwszego króla Izraela – Saula, jego młodszej córki Mikal oraz nieszczęsnego, zaanonsowanego jedynie w Piśmie – Paltielu z Galim. Wprawdzie głównym bohaterem artystycznej reinterpretacji dwóch starotestamentowych Ksiąg Samuela jest tytułowy syn Lajisza, to jednak w rzeczywistości na pierwszym planie występują również pełnokrwiste, barwne i interesujące postaci Saula i Mikal. Dawid pozostaje wraz z Jonatanem i Abnerem w tle. Włoski powieściopisarz – wzorem większości współczesnych literatów – skupił się bowiem na tym, co w Piśmie świętym nie zostało rozwinięte i mieści się w sferze profanum, a mianowicie na wzmiankowanym

kilkoma zdaniemii Paltielu, oschle potraktowanej Mikal i kronikarsko ujętym Saulu. Przez to książka ta nabrała właściwie cech apokryfu, w sensie utworu uzupełniającego Biblię barwnymi szczegółami oraz wprowadzającego literackość wątków. Do wspomnianych «dopowiedzeń» należy m.in. zajmująca historia o specyficznym typie odwagi Paltielu, który – korzystając z Mojżeszowego rytualnego prawa rezygnowania z walki z powodu lęku – miał odwagę wbrew wszystkim przyznać się do tego, że się boi, przez co obdarzono go przydomkiem „Zdechły Lis”. Literackim dopowiedzeniem jest też studium zmysłowości u Mikal (Michał) oraz wykazanie, czego oczywiście nie ma w Biblii, że Saul po raz drugi wydał swą córkę za mąż w dowód zemsty za umożliwienie przez nią ucieczki Dawidowi.

Oprócz dopowiedzeń w powieści występuje dość swobodne, jak np. w „Świadcach Jezusa” Mieczysława Malińskiego (1975), wiązanie biblijnych wątków. To właśnie Paltiel opiekuje się przez siedem lat wojny „między domem Saula a domem Dawida” chromym synem Jonatana – Meribbaalem. Mamy też do czynienia z charakterystycznym dla datującego się od średniowiecza teatru religijnego apokryfu literackiego (pseudoapokryfu) lubowaniem się w szczegółach, przerysowaniem zjawisk, psychologicznym umotywowaniem bohaterów, dość swobodnym traktowaniem wątków. Brak tu jedynie cudowności i ahistoryczności, co z kolei jest typowe dla współczesnej fazy rozwoju porządku apokryficznego w literaturze. Obie te cechy byłyby zresztą nie do przyjęcia dla Riccardo Bacchelli, który jest uznanym historykiem,

członkiem wielu akademii, doktorem honoris causa Uniwersytetu w Bolonii. Z tego też względu można mówić o nakładaniu się w tej powieści porządku naukowego (rozpoczął się on od dzieła Ernesta Renana „Życie Jezusa”) na porządek apokryficzny, choć ten drugi zdaje się jednak być dominujący.

Można powiedzieć, że „Plac Lajszowego syna” jest m.in. świętnym, niezwykle precyzyjnym studium epoki początku ustroju monarchicznego w Izraelu, gdy to proroków i sędziów zastąpili w sferze władzy królowie. Ów okres przełomu cechował zamęt religijny, zanik tradycyjnej pobożności, powstanie nowych wzorów zachowań religijnych, coraz wyraźniej oddzielających się od zachowań społecznych i politycznych. Na kartach powieści rysuje się podział na tych, którzy chcą króla wybranego przez Boga za pośrednictwem natchnionego proroka i na tych, którzy dla dobra narodu i państwa, nota bene prowadzącego szereg wojen, żądają króla politycznego. Kiedyś *działaniem istot ludzkich kierowała myśl i ręka Boga, podczas gdy obecnie, nie tylko Saul i Abner, ale również Jonatan i Dawid musieli w znacznie większej mierze kierować się w swych decyzjach znajomością sztuki wojennej i sztuki rządzenia, a więc rozumem i ludzką rozważą* (s. 92). A jednak wpływ Boga pozostał; Jonatan wspomina o *przebiegach boskich objawień w swojej duszy* (s. 92). Wprawdzie ostatecznie spór sacrum – profanum w sferze władzy rozstrzygniął się w osobie Dawida na korzyść pierwszego, to jednak rozróżnienie między wybraństwem Bożym a interesem politycznym narodu izraelskiego pozostał już na wieki. Można

nawet powiedzieć, że od tego momentu naród wybrany coraz konsekwentniej zaczął odchodzić od Boga, aby stać się ostatecznie *plemieniem zawiądziałym*, do którego *przyjdzie z Syjonu wybawiciel* (Rz 11, 26), a poganie zajmą miejsce Żydów.

Niemalże studiów, oprócz syntetycznego ukazania tła historycznego, wymagało sporządzenie tła obyczajowego. Niezatarcie wrażenie wywiera opis Gallim – *skromnego, lecz wcale nie pokornego miasteczka rodu Beniamina* z owym przedziwnym, jakże żydowskim w charakterze, placem w cieniu palm, figowców i terebintów, gdzie zbierali się starcy, którzy, gdy im zabrakło tematu do rozważań, zastanawiali się nad odwiecznym problemem: *Gdyby właściciel ogrodu chciał wyciąć swoje, a przecież ocieniające miejsce publiczne drzewa, to czy miałby do tego prawo, czy nie?* W pamięci pozostaje też opis przepastnego, labiryntowego domostwa Paltiel, do którego wprowadził on, bez swej i jej woli, świeżo poślubioną Mikal i którą – zakochany do szaleństwa – podglądał (*a była ośniewająca*) przez przeróżne szpary w murach, aby ostatecznie, wysubtelniwszy swe uczucie, wszystkie te otwory zamurować. Biblijność „Dziejów bardzo dawnej miłości” (taki jest podtytuł powieści) objawia się przede wszystkim w eksponowaniu powszechników – tak typowych dla Biblii prawd i praw, które zawsze będą udziałem ludzkości, a na kartach Pisma świętego odgrywają rolę przykładów moralnych. Jedną jest najbardziej dojmująca prawda – wszystko dzieje się za sprawą wyroków Bożych, a ci, którzy przeciwstawiają się im, ponoszą okrutną klęskę, jak np. Paltiel.

Dominacja literackiej apokryficzności nad naukowością i biblijnością w powieści „Plac Łajiszowego syna” objawia się głównie w wizerunkach bohaterów (fabuła zbytnio nie odbiega od biblijnej), głównie w ich kreacjach psychologicznych. Włoskiemu pisarzowi udało się m.in. rozwiązać psychologiczną zagadkę ambiwalentnego stosunku Saula do Dawida; z jednej strony dawał mu najwyższe zaszczyty, z drugiej rzucał weń dziadą. *Nienawiść do zięcia była jednocześnie perwersyjną miłością, tak że Saul miał się bezradnie w nierozważnym, przeklętym kręgu szaleństwa. Nigdy nie udawało mu się pokonać w swojej dręczonej i szarpanej huraganem sprzecznych namiętności duszy coraz nowych porywów tego nieposkromionego uczucia, które opanowało jego dumne serce tego dnia, gdy w szerokiej dolinie ujrzał, jak smukły młodzieniec uzbrojony jedynie w procę, w obecności całego wojska wychodzi naprzeciw olbrzymiemu Goliatowi* (s. 34).

Jedynie naszkicowana na kartach Biblii postać Mikal posiada w powieści bardzo barwny portret. Jest to wizerunek kobiety nie mogącej, jak każda kobieta w Izraelu, wpłynąć na swój los. *Porzucona przez pierwszego, którego kochałam, spędzam jak wdowa, gorzej niż wdowa, najlepsze lata młodości, potem przemocą zostając oddana innemu...* – skarży się królewska córka (s. 104). Nie godząc się z takim losem uczy się kochać niechcianego partnera zatracając się przy tym w rozpamiętanie, *która u niej czerpała pokarm ze wzgardliwej pychy i niemożliwej do zaspokojenia nudy* (s. 132). Wyuzdaniem swym zatruwała Łajiszowego syna, co z kolei zaspokajało jej władczą dumę. Stała się kobietą

dojrzałą, mądrą, która potrafi – a jest to godna zazdrości umiejętność – radować się chwilą obecną. Nie było to jednak miłe Bogu, owo nieposłuszeństwo kobiety wobec przyrodzonego porządku świata, i dlatego Mikal, choć o tym mówi już tylko Biblia, a nie powieść, *była bezdzietna aż do czasu swej śmierci* (2 Sm 6, 23).

Najbardziej tragiczną, ale też najbardziej uniwersalną postacią, mającą szczególnie w obecnym czasie miliony odpowiedników, jest Paltiel. Jest to typ człowieka, który chce spokojnie, bez większego wysiłku przejść przez życie, wybrać żen to co najprostsze i najmiłsze, zatopić się w rodzinnym szczęściu, zamknąć w swym domu. Jest uparty, jeśli idzie o sprawy drobne, choćby wspomnieć ów wyryk z przyznaniem się do tchórzostwa, bo *prawo jest dla niego prawem*. W sprawach ważnych nie ma zdecydowanego stanowiska, jest kunktatorem, ostatecznie godzi się z tym, co inni zdecydują. Paltiel zgodził się więc na przymusowe małżeństwo z Mikal, które tylko pozornie przyniosło mu szczęście. W małżeństwie tym postawił z kolei na miłość i to głównie cielesną. Podczas gdy Mikal sprzeciwiała się swemu losowi, Paltiel mijał się z nim. Jego życie było puste. I za to spotkała go kara, bo to również nie jest miłe Bogu. *Człowiek, a szczególnie mężczyzna musi odważnie iść na spotkanie jutra i świadomie współdziałać z wyrokami Boga* – zdaje się mówić pisarz. Riccardo Bacchelli – sięgając do przepastnych głębin Starego Testamentu – udowodnił, że jest to niewyczerpalne źródło artystycznych inspiracji, nawet dla powieści lirycznych typu kameralnego. Bo trzeba zaznaczyć, że dzieło włoskiego pisarza,

choćby w porównaniu z niezapomnianym „Przymierzem” Zofii Kossak-Szczuckiej (1952) jest utworem o stosunkowo małej skali problemów, zajmującym się skądinąd uroczym, ale ostatecznie tylko epizodem biblijnym. Autor nie ma wcale ambicji dochodzenia kardynalnego sensu zdarzeń, sporządzenia syntezy, jakże niezbędnej dla mniej wprawnego czytelnika Pisma świętego. Nie znaczy to wcale, że świadomość tego sensu jest mu obca; on po prostu tego nie ekspozuje. Woli być bardziej literacki niż biblijny, a w tej literackości przede wszystkim – psychologiczny. Psychologiczna rzeźba postaci – ujmująca najdrobniejsze subtelności życia duchowego bohaterów – rzutuje jednak niezbyt korzystnie na formę, która staje się przez to przyciężkawa, a powieść zaczyna w niektórych partiach nużyć. Partie te, a szczególnie opis *dojrzałej miłości Mikal*, wymagają więc wzmózonej uwagi. Trudno więc ostatecznie zawyrokować, czy ów precyzyjny psychologizm jest wadą, czy zaletą dzieła; nazwijmy go lepiej cechą.

Stefan Pastuszewski

Czytelnikom należy się wyjaśnienie, dlaczego dopiero teraz ukazuje się recenzja tej książki. Po prostu „Plac Lejiszowego syna” został wydany w Polsce w przededniu niepokojów i nie doczekał się, choć całkowicie na to zasłużył, wyczerpujących analiz. Ponadto dość duży, bo 10-tysięczny nakład powieści gwarantuje, że może być ona jeszcze dostępna w niektórych księgarniach.

Piotr Łossowski
Litwa a sprawy polskie
 1939–1940

PWN, Warszawa 1982, ss. 348

Temat mało czytelnikowi polskiemu znany, należący do tak zwanych trudnych. Na stosunkach z naszym sąsiadem z północy, który uzyskał niepodległość też w 1918 r., musiała ciążyć olbrzymia przewaga ludnościowa i terytorialna Polski – 35-milionowego kraju, w porównaniu z 2,5-milionową Litwą. Książka obejmuje historię kilkunastu miesięcy: od sierpnia 1939 r. – tuż przed wybuchem wojny, gdy gorączkowo z dwóch stron granicy starano się wybadać, jak będzie postępował sąsiad – aż do czerwca 1940 r., do końca panowania na Litwie rządów dyktatorskich Antanasa Smetony.

Losy wojny sprawiły, że to co wydawało się niemożliwe, stało się faktem. Mała Litwa odzyskała upragnione Wilno. Była to konsekwencja litewsko-radzieckiego układu o wzajemnej pomocy podpisanego 10 października 1939 r. w Moskwie, na mocy którego ZSRR przekazał Litwinom t.zw. obwód wileński (uroczyste wkroczenie wojsk litewskich do Wilna nastąpiło 28 października). Cokolwiek by się wiedziało o okolicznościach, w jakich nastąpiło wcielenie części ziem II Rzeczypospolitej do Litwy (przyłączono pas ziemi z ok. półmilionową ludnością) – to sytuacja Polaków, których wojna tam zastała, była nieporównywalnie korzystniejsza niż na pozostałych terenach. Świadomość tego faktu ma autor ugruntowaną i trudno mu zaprzeczyć. Dokumentacja, jaką nam przedstawia, jest wielostronna, a własne doświadczenia pozwalają mu na wiele spraw spojrzeć

z wieloletniego dystansu, co na pewno sprzyja pogłębionym refleksjom.

Piotr Łossowski, profesor historii, pracownik Instytutu Historii Najnowszej PAN, lata swojej wczesnej młodości spędził w Wilnie, gdzie uczęszczał do gimnazjum im. Zygmunta Augusta. Doświadczenia wojenne pomogły mu głębiej wniknąć w mentalność Litwinów. W nocy z 18 na 19 września wraz z falą uchodźców jego rodzina przekroczyła granicę litewską i w głąb Litwy w Mitieniszkach, pow. Kiejdany, spędziła całą okupację. Miał więc znajomość języka litewskiego i tego wszystkiego, co składa się na niepowtarzalny klimat każdej lokalnej społeczności, a który trudno przeniknąć przypadkowemu obserwatorowi.

Autor zbierał materiały do tej książki przez 10 lat w Polsce i na Litwie, parokrotnie wyjeżdżał do Wilna do bibliotek i archiwum. W Polsce korzystał z bogatych zbiorów Biblioteki Narodowej, Jagiellońskiej, Uniwersytetu Wrocławskiego, Archiwum PAN, korzystał z pełnych kompletów „Kuriera Wileńskiego” i „Gazety Codziennej” z tamtego okresu. Warto przypomnieć, że jego praca doktorska dotyczyła stosunków polsko-litewskich 1918–1920 (W-wa, Książką i Wiedzą, 1963), a w pracy habilitacyjnej obok Łotwy i Estonii zajął się również sprawami litewskimi („Kraje bałtyckie na drodze od demokracji parlamentarnej do dyktatury 1918–1934” – Ossolineum 1972). Opanowanie tematu jest wszechstronne i na pewno wynika z osobistego zaangażowania i wobec tego recenzowaną książkę autor mógł napisać w przeciągu pół roku na przełomie 1980/81.

Pasja i przesłanie, jakie autorowi przyświecało, sprawiły, że – chociaż książka ma charakter publikacji naukowej – czytelnik nie może pozostać obojętny wobec relacjonowanych

spraw, lektura zmusza go do myślenia i przewartościowania wielu obiegowych stereotypów. Nie mamy tu do czynienia ani z demagogicznym językiem propagandy politycznej, ani z hermetycznym ujęciem przeznaczonym tylko dla ścisłego grona wtajemniczonych. Autor potrafił pokazać nabrzmiewające konflikty, mechanizmy ich powstawania, warstwy społeczne i grupy, które były przyczyną określonych napięć czy też odwrotnie – dążyły do ich uspokojenia. Śledzimy przebieg wydarzeń wierząc, że tak było naprawdę, zastanawiając się jednak, czy mogło być inaczej. Tytuł przedostatniego rozdziału, «Próby dialogu», jest sygnałem wywoławczym dla całej książki, która prezentuje nam ludzi z obydwu stron szukających dróg porozumienia dla obu poważnionych narodów.

Pierwszy okres współżycia dwóch jakże różnych społeczeństw przebiegał najmniej drastycznie. Postawa Polaków we wrześniu 1939 r. wzbudziła podziw u Litwinów nawet nie najżyczliwiej do nich nastawionych. Autor przytacza liczne dowody ilustrujące to zjawisko. Znajdziemy w jego pracy wypowiedzi oficerów litewskich jak np gen. Raštikisa, głosy prasy litewskiej, wspomnienia internowanych żołnierzy-Polaków. Niepoślednią rolę odegrał tu fakt, że Litwini nie naruszyli proklamowanej przez ich rząd neutralności. Wkroczenie wojsk litewskich odbyło się spokojnie. Władze pragnęły potraktować większość mieszkańców miasta – zgodnie z tezami propagandy i wyidealizowanymi poglądami na temat Wilna, «Mekki» litewskiej – jako spolonizowanych Litwinów. Ludność polska, ocenia autor, zachowała się wobec wkraczających do miasta wojsk powściągliwie, z większym zaciekawieniem niż niechęcią spoglądając na nowe mundury.

Zamieszki wybuchły już trzeciego dnia po wkroczeniu wojsk litewskich. Atmosferę niepewności doprowadziły do wrzenia informacje podawane przez radio, że pieniądze polskie będą wymieniane w relacji 5 złotych za 1 lita, co społeczeństwo polskie odczuło jako wyraźną dyskryminację (przed wojną kurs złotego był nieco wyższy od lita). Momentalnie podskoczyły ceny żywności, przed sklepami zaczęły się tworzyć kolejki, dochodziło do demonstracji ulicznych z różnymi hasłami, w mieście wybuchały zamieszki, z których skorzystały elementy chuligańskie i przestępcze rabujące i demolując sklepy żydowskie. Dalsze demonstracje miały już charakter polityczny. W dniu 1 i 2 listopada – przy płycie z sercem Józefa Piłsudskiego na cmentarzu na Rossie i grobach polskich żołnierzy – tysiące Polaków składały wiązanki, zapalały znicze, śpiewały pieśni narodowe. Władze litewskie, które zaraz po wkroczeniu do miasta wystawiły wartę honorową przy płycie, zezwoliły wyłącznie na organizowanie uroczystości na terenie cmentarza. Warunek ten nie został dotrzymany, żywiołowe nastroje młodzieży udzieliły się starszym. Sformował się ok. 20-tysięczny pochód, który ruszył w stronę miasta. Doszło do starć z policją i dopiero oddziały wojska rozproszyły demonstrantów.

Te pierwsze dni wykazały, jak bardzo obie strony się nie rozumieją. Dla większości Litwinów nastroje i nadzieje ludności przyłączonych terenów były zupełnym zaskoczeniem. Polacy odnieśli się do nowych władz z lekceważeniem mając głębokie przekonanie, że wojna zakończy się wkrótce zwycięstwem aliantów. Tylko nieliczne jednostki z obu stron potrafiły spojrzeć na współżycie obu społeczeństw bez uprzedzeń. Ze strony litewskiej największą dojrzałość

sądów prezentowali przedstawiciele demokratycznej opozycji, działacze socjalistyczni i ludowcy. Nawoływali oni do opamiętania się najzacieklejszych nacjonalistów (popieranych przez finansjerę litewską), którzy dążyli do złamania w sposób bezwzględny oporu Polaków chcąc ich pozabawić wszelkich praw na terenie Wileńszczyzny. Powstrzymanie nastrojów elementów szowinistycznych nie było łatwe. „Litwa nie była parlamentarną republiką demokratyczną, lecz państwem rządzonej po dyktatorstwu od kilkunastu już lat. Jak wiadomo, ostry reżim autorytarny skreślał opozycję, życie polityczne kraju oraz ograniczył prawa i swobody obywateli w stopniu większym niż to miało miejsce w Polsce od czasu przewrotu majowego. W warunkach ustroju, który utrzymywał się na permanentnych rządach stanu wyjątkowego opierając się na policji i administracji, łatwiej było również obrać metodę bezwzględnego postępowania na nowo przyłączonych obszarach” (s. 79). Tym bardziej należy docenić postawę opozycji. Szczególnie trzeba wyróżnić Związek Literatów Litewskich, który przez cały ten okres odważnie przeciwstawiał się nastrojom szowinistycznym broniąc prawa Polaków do ich autonomii i podkreślając wysoką rangę polskiej kultury.

Ze strony polskiej próba podjęcia negocjacji wyszła ze sfer nauki i kultury, od ludzi związanych z Wilnem i mających wieloletnie dobre stosunki z Litwinami. Władze zgodziły się na utworzenie nieoficjalnej reprezentacji polskiej – Komitetu Polskiego, na którego czele stanął były poseł i senator, dziekan Rady Adwokackiej, mecenas Bronisław Krzyżanowski. Drugą czołową postacią Komitetu był prof. Witold Stanisławicz, były rektor Uniwersytetu Stefana Batorego, któremu władze wydały zezwolenie na

wydawanie „Kuriera Wileńskiego”. Fakt, że już 2 listopada został wznowiony „Kurier Wileński”, gazeta mająca zdecydowanie charakter polski i broniąca interesów społeczeństwa polskiego, może uchodzić za swojego rodzaju fenomen na tle ówczesnych wileńskich stosunków. Niewątpliwie wpłynęła na to zaistniała sytuacja. Władze wystraszone rozruchami szukały sposobu przemienienia do społeczeństwa, porozumienia się z nim. Sięgnięto do rekomendowanego przez miejscowych Litwinów istniejącego zespołu redakcyjnego. Z redakcją „Kuriera” współpracowało wielu wybitnych dziennikarzy i naukowców z Uniwersytetu Stefana Batorego, jak np. Jan Dembowski, Konrad Górski, Henryk Łowmiański, Stefan Srebrny.

Zezwolenie na wydawanie drugiego dziennika polskiego, „Gazety Codziennej”, otrzymała grupa tzw. Krajowców, lojalistów, dopiero pod koniec listopada. „Gazeta Codzienna” zajmowała bardzo ugodowe stanowisko wobec władz, reprezentując sympatie proendeckie, zdecydowanie krytyczne wobec rządów przedwojennych. Formalnym jej wydawcą został Bolesław Szyszkowski – przywódca Krajowców, redaktorem był Józef Mackiewicz (brat Stanisława Mackiewicza). Z „Gazetą” współpracowało wielu wybijających się już wtedy literatów i poetów – Czesław Miłosz, Świątopełk Karpiński, Aleksander Maliszewski, Janusz Minkiewicz. Artykuł satyryczny Minkiewicza (paskwil na polskich oficerów) spowodował replikę na łamach „Kuriera Wileńskiego”. Obydwie polskie gazety były poddawane ostrej cenzurze i niejednokrotnie spotykały się z gwałtownymi nagonkami prasy litewskiej tępiącej wszelkie przejawy autonomii polskiej w Wilnie.

Największym sukcesem Komitetu Polskiego było uzyskanie u władz zezwolenia na zorganizowanie uroczystości 11 listopada. Warto uprzytomnić sobie, że Wilno było jedynym miejscem, gdzie w 1939 r. mogły się odbyć tego rodzaju uroczystości. Pomimo że obchody 11 listopada wykazały, iż społeczeństwo polskie potrafi zachować spokój (nie było pochodów ulicznych tylko imponujące akademie w zamkniętych pomieszczeniach i składanie kwiatów na cmentarzu), władze nie kontynuowały już dalej polityki współpracy z Polakami. *Po krótkim okresie wahań i niepewności, w połowie listopada 1939 r., zwyciężył kurs bezwzględного działania zmierzającego do jak najszybszego zlitwinizowania Wilna, zatarcia wszelkich przejawów odrębności miasta i obwodu. W nowych warunkach nie było już miejsca na gesty, na jakie zdobyto się w pierwszych dniach po przejęciu władzy* (s. 75).

14 grudnia 1939 r. zlikwidowano Uniwersytet Stefana Batorego. Znamienne, że jeszcze w listopadzie rektor USB, prof. Stefan Ehrenkreutz, udzielając wywiadu na łamach organu ludowców litewskich, nawoływał: *Zawiązanie ściślejszych kontaktów na zasadzie wzajemnego szacunku pomiędzy społecznością polską i litewską mieć może dla przyszłości wprost nieobliczalne następstwa* (s. 71). Gwałtownie zaczęto ograniczać prawa szkolnictwa średniego, co wywołało falę strajków szkolnych. W brutalny sposób, na oczach młodzieży, zdejmowano emblematy polskie zastępując je litewskimi. Wprowadzono bardzo intensywną naukę języka litewskiego, historię Litwy z antypolskimi akcen-

tami, geografie Litwy itp. W szkołach i w urzędach rugowano z posad Polaków nie licząc się z ich kwalifikacjami ani z ich sytuacją materialną. Szkoły zawodowe zamierzano w przeciągu najbliższych dwóch lat przekształcić w szkoły całkowicie litewskie przyjmując zasadę, że kto nie opanuje języka litewskiego, będzie musiał szkołę opuścić. Wprowadzono bezwzględne ustawy dzielące ludność na nielicznych, którzy mieli prawo do obywatelstwa litewskiego i większość zakwalifikowaną jako cudzoziemców, którym nie dano prawa posiadania koncesji na prowadzenie najmniejszych nawet przedsiębiorstw. Wyjątkowo drakońskie zarządzenia dotyczyły uchodźców, którym zabroniono osiedlać się w Wilnie.

W tej sytuacji ostatnim bastionem polskości zostały kościoły z polskimi nabożeństwami. Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski za swój główny obowiązek uważał ochronę ludności polskiej. Jego nieprzejednana postawa doprowadziła do wybuchu szowinizmu litewskiego. Z Kowna przyjeżdżali studenci i członkowie nacjonalistycznych organizacji i urządzali awantury na nabożeństwach polskich. Doszło do tego, że kościoły, w których odprawiano Mszę św. w języku litewskim, świeciły pustką, a bojówki przerywały Polakom ich modlitwy. Do szczególnych awantur dochodziło w czasie śpiewania „Boże coś Polskę...”. Nasilenie tych akcji przypało na wiosnę 1940 r. Gdy 5 maja bawił w Wilnie attaché nuncjatury, ks. dr Peroni, bojówki szowinistycznej młodzieży wzięły go za polskiego księdza i dotkliwie pobiły. Ten incydent spowodował naciski ze stro-

ny rządu na wyciszenie akcji. Została rozkolportowana odezwa do «Braci Katolików». Na łamach organu rządowego pisano: *W tej sytuacji należy oczekiwać, że litewska katolicka społeczność Wilna należycie oceni położenie i nie wyrzekając się swych niepodważalnych praw zachowywać się będzie bardziej powściągliwie i kulturalnie* (s. 296).

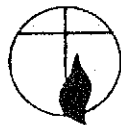
Niemniej stan napięcia rósł i dochodziło do dalszych ekscesów. 14 maja przekształcił się w wielką manifestację przeciw Polakom, na co w dniu następnym ludność polska odpowiedziała wystąpieniami ulicznymi manifestując, że kilkumiesięczne szykany nie zdołały rozbić jej poczucia wspólnoty narodowej. Od dnia 16 maja nastąpiło rozładowanie sytuacji, władze zapowiadały, że ukarzą winnych ekscesów o charakterze kryminalnym, a rektor uniwersytetu wydał odezwę do studentów grożąc surowymi sankcjami tym, którym udowodni się wykroczenia przeciwko karności uniwersyteckiej.

Złagodzenie kursu litwinizacji zbiegło się z nową sytuacją międzynarodową. Reżim Smetony upadł, 15 czerwca dyktator opuścił Litwę uciekając do Niemiec. Książka dotyczy tylko okresu związanego z jego władzą. Nie sposób w krótkim omówieniu streścić wszystkich ciekawych wątków dotyczących życia kulturalnego, gospodarczego... Jest to lektura naprawdę pasjonująca, tylko trudno dostępna. Pozycja ta wyszła w nakładzie 3 tys. egzemplarzy, trzeba więc jej szukać w bibliotekach i czytelnich.

Następne opracowanie Piotra Łosowskiego na temat stosunków polsko-litewskich, pt. „Po tej i tamtej

stronie Niemna“, ma wyjść w wydaniu popularnym i bardziej masowym. Będzie dotyczyło całokształtu stosunków polsko-litewskich w latach 1883–1939. Oby doszło do rąk czytelników jak najszybciej i pomogło nam dokładniej zrozumieć konflikty i nieporozumienia narastające z obydwu stron. Książka, która teraz do nas trafiła, dowodzi, że nawet w czasach roznamienionej wrogości znaleźli się ludzie dojrzały do nawiązania partnerskiego dialogu.

Maria Wiśniewska



czasopisma

Prasa o gospodarce (10)

«Dalekosiężna strategia ochrony i kształtowania środowiska życia człowieka powinna opierać się na pewnych fundamentalnych zasadach, które trzeba szeroko propagować, nawet gdyby nie były jeszcze dostatecznie rozumiane i doceniane i nie mieściły się w skostniałych stereotypach i schematach myślenia (zwłaszcza w nauce). Za takie fundamentalne zasady uważam: (...) Przewycięzenie sztucznego, antagonistycznego podziału na działalność gospodarczą i ochronę środowiska. Należy dążyć do wypracowania spójnego modelu rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego, zgodnego z ekologicznymi wymogami środowiska człowieka (ekorozwój)».

Stwierdzenie to znalazłem w wypowiedzi dr. inż. Wacława Janusza z Instytutu Kształtowania i Ochrony Środowiska AGH w Krakowie, zamieszczonej w nr. 6/83 miesięcznika „Aura” – pisma poświęconego sprawom ochrony środowiska człowieka. Trudno się z takim stawianiem sprawy nie zgodzić. Przyznam, iż artykuł ten (*O środowisko dla naszych następów*) zachęcił mnie do poszukiwań idących w tym właśnie kierunku. Przykładów owych antagonizmów znalazłem oczywiście wiele. Począwszy od słynnej informacji z prasy kra-

kowskiej mówiącej o tym, że elektrociepłownia ze Skawiny otrzymała odmowę bankową udzielenia kredytu na sfinansowanie budowy filtrów. Uzasadnienie: «Inwestycja nieprodukcyjna».

Podobny konflikt między gospodarką i ochroną środowiska zarejestrował Leszek Sobczyk w artykule *Co robić z rezerwatem Drużno* zamieszczonym w nr. 5/83 miesięcznika „Problemy”:

«Mamy oto bardzo interesujący rezerwat z rzadko występującymi już gatunkami ptaków. Jego istnienie przynosi jednak gospodarce rolnej i zdrowiu okolicznych mieszkańców spore szkody. Poszkodowanym rolnikom PZU wypłaca co roku kilkusetmilionowe odszkodowania. Po doliczeniu do tego kosztów wielu akcji przeciwpowodziowych, straty zbliżają się do 1 mld zł. Do kosztów tych należałoby jeszcze dodać straty wynikłe z powodu utraconej mocy produkcyjnej przez żyzne ziemie żuławskie o powierzchni 3000 ha, zajęte pod sztuczne rozlewisko wodne i malaryczne bagno. Obrońcy przyrody (a szczególnie ornitolodzy) chcieliby zachować unikalny rezerwat jeziora Drużno w dotychczasowym nienaruszonym stanie, aby móc nadal obserwować życie i rozwój ptaków w ich naturalnym środowisku. Szczególnie chodzi o ochronę gatunków wymierających. Rolnicy i specjaliści od melioracji są za likwidacją rezerwatu i domagają się osuszenia terenu – ze względu na straty gospodarcze, wysoki koszt utrzymania rezerwatu. Co robić?»

Dzisiaj problem jest istotnie trudny do rozwiązania. Ale był moment, gdy był łatwiejszy. W artykule znajduje

bowiem wiadomość, iż w czasach, gdy w naszym kraju nie istniał jeszcze spójny system umożliwiający społecznie i gospodarczo korzystne spojrzenie na te kwestie – lewica podejmowała działania nie patrząc na prawicę... Podjęto działania dla poszerzenia rezerwatu bez względu na skutki uboczne, a nawet wbrew známym wtedy skutkom. Nie istniała żadna motywacja – ani materialna, ani prawna – aby każdą taką decyzję rozpatrywać dokładnie. Nie istniała również podmiotowa, niezależna od administracji, kontrola społeczna. Teraz powstaje pytanie – czy taki system został stworzony? Wiele wskazuje na to, że jeszcze nie, chociaż niewątpliwie pewien poważny wyłom został uczyniony: pojawił się nowy typ myślenia o tych kwestiach. Istnieje potrzeba szukania tego systemu. Istnieją już także wiarygodne dane, na kanwie których można podejmować decyzje. A to już dużo.

Do niedawna pomysł społecznego żądania zamknięcia dużego, państwowego zakładu przemysłowego ze względu na jego szkodliwość dla środowiska człowieka, wydawał się nierealny. Lecz fakty okazały się silniejsze i wybór między korzyściami gospodarczymi i środowiskiem przestał być problemem nie do rozwiązania (patrz huta aluminium pod Krakowem). Lecz przecież sam problem istnieje nadal. Wracam do „Aury”, gdzie Andrzej Kaptański w artykule *Dylematy niedomickiej „Celulozy”* píše o niezmierzonym szkodliwym wpływie ścieków z Niedomickich Zakładów Celulozy na stan wody w rzekach: Żabnica, Breń i Wisła. «Stan zanieczyszczenia tych odbiorników jest krytyczny: Wisła traci poży-

żej ujścia Brnia najniższą klasę czystości, sam zaś Breń wraz z Żabnicą są ściekami przewyższającymi ładunkiem zanieczyszczeń ścieki Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego. (...) Ładunek zanieczyszczeń jest przerażająco wielki – 40–50 t BZT5 na dobę – przewyższa więc zrzut ścieków komunalnych milionowego miasta».

Zakład ma oczywiście dwa wyjścia: usunąć źródło zanieczyszczeń, czyli zamknąć swoje podwoje – albo zacząć poważnie oczyszczać swoje ścieki. Nie można mówić o nierealności także pierwszego pociągnięcia (w 1974 r. zamknięto z tego powodu celulozownię w Bardzie Śląskim nad Nysą Kłodzką). Lecz wszyscy wiedzą, że gospodarcze konsekwencje tego kroku były duże – teraz byłyby co najmniej podobne. Budowa nowego zakładu jest niemożliwa ze względu na znaną sytuację gospodarczą kraju. Możliwe jest natomiast przyspieszenie realizacji ciągnącej się od lat budowy grupowej oczyszczalni ścieków.

I tu dochodzimy do pewnego paradoksu. Okazuje się, iż trudno jest uzyskać dla tej inwestycji należyty priorytet. Jest przecież «nieprodukcyjnym» zakładem. Lecz gdzie jest paradoks?

«Dotychczas zakłady eksploatują wiele urządzeń służących do odzysku i utylizacji cennych surowców odpadowych (...), ścieki z oddziału warzelni (tzw. ługi posiarzynowe) kierowane są do oddziałów produkcji ubocznej: spirytusowni, drożdżowni i wyparki. Tu powstaje paradoks: okazuje się, że odpady są cenniejsze aniżeli celuloza!»

W ten sposób mógłby zniknąć problem: środowisko albo gospodarka. Bowiem po raz kolejny potwierdza się teza, iż w dobrze zorgani-

zowanym systemie gospodarczym wszystkie naczynia są połączone.

*

Pozwolę sobie złamać niepisana konwencję przeglądów prasy i zanotować wywiad z „Tygodnika Powszechnego” nr 28/83, którego sam byłem autorem. Chodzi jednak o wypowiedź mojego rozmówcy – doc. dr. Antoniego Leopolda i jej wagę dla kwestii polityki rolnej w naszym kraju, więc czuję się zwolniony z osądzeń o brak skromności. Otóż przewodniczący Komitetu Ekonomiki Rolnictwa PAN stwierdza: «...Twarda polityka ekonomiczna musi być zrozumiana i przyjęta przez społeczeństwo z zaufaniem co do przyszłości. A zatem warunki: po pierwsze – zaufanie do perspektywy rolnictwa indywidualnego. Po drugie – autentyczny udział rolników w kierowaniu rozwojem wsi. A więc chodzi o trwałość indywidualnej własności ziemi, połączoną z równouprawnieniem w stosunku do innych sektorów. Tu ważną rzeczą jest wprowadzenie zapisu konstytucyjnego, ale może ważniejszą jest polityka bieżąca i określenie uprawnień organów administracji. Nie chodzi tylko o słowa. Chłopu zależy na działaniach. Z tym się łączy – sprawa wolnego obrotu ziemią. Jestem zdecydowany za wolnym rynkiem ziemi...»

W naszych przeglądach prasy zajmowaliśmy się wielokrotnie rolnictwem i publicystyką na ten temat, uprawianą również przez doc. Leopolda. Traktujemy powyższe stwierdzenia jako uzupełnienie tematu.

Sławomir Siwek

Luter w marksistowskim piśmie

Krakowski miesięcznik „Zdanie” był organem klubu partyjnych intelektualistów „Kuźnica”. Pismo się ostało zmieniawszy redaktora. Po odwołaniu Zdzisława Reguckiego redakcję objął prof. Marian Stępień, który stara się unikać jawnych sensacji politycznych, ale utrzymać otwarty profil miesięcznika. W numerze piątym (1983) uczczono blokiem materiałów 500-lecie urodzin Marcina Lutra.

Można więc poczytać w marksistowskim piśmie o teologicznych źródłach historii świeckiej: «Luter zanegował średniowieczny porządek społeczny, oparty na zasadzie opiekuństwa instytucjonalnego, podziale funkcji, rozdziale uprawnień i powinności. W pewnym sensie zniósł rozróżnienie między życiem świeckim i religijnym, gdyż wszyscy ludzie stali się równi wobec Boga, a ten krok – jak pisze Tawney – zawierał w sobie ziarno przyszłych rewolucji społecznych, był tak olbrzymi, że wszystko inne straciło znaczenie (sic! – K.K.). I ten właśnie aspekt luteranizmu ma współcześnie nadal ogromną, potencjalną doniosłość» – twierdzi Tomasz Goban-Klas.

Rozważając znaczenie Lutra dla swoistego przebiegu historii Niemiec Hubert Orłowski podkreśla, że jest to teza niezależna od światopoglądu jej głosiciela: „Już w epoce wilhelmskiej hipoteza o Reformacji jako wyzwoleniu ducha niemieckiego spod jarzma rzymskiego myślenia, jako

rewolucji niemieckiej, pełniła rolę niebagatelną w tworzeniu historiozoficznej opozycji *Niemcy – Europa*. Nie brakowało wprawdzie ustaleń o Reformacji jako najbardziej oryginalnym wkładzie cywilizacji niemieckiej w historię całej kultury światowej (np. u Hermana Onckena), jednakże w potocznym odbiorze dominowała bezprzeczenie wizja Reformacji jako historycznego aktu jednostki (Lutra) i narodu (niemieckiego), którego rezultatem mógł być dalszy swoisty i odrębny rozwój Niemiec.

«(...) Hipoteza o opozycyjności Reformacji i Renesansu, myśli luterńskiej i myśli rzymskiej, Niemiec i Europy pojawiła się w latach trzydziestych również wśród niemieckich intelektualistów emigracyjnych. (...) przekonanie o *nieuropejskiej* i hamującej funkcji Lutra i jego dokonań stanowi jeden z koronnych argumentów na rzecz odmienności rozwoju narodowego Niemiec. Niektórzy interpretatorzy faszyzmu niemieckiego posłużyli się w latach trzydziestych i czterdziestych wypracowanymi na gruncie nacjonalistycznym hipotezami i ideologemami oraz zaproponowali taki wariant wykładni faszyzmu, w którym jawił się on jako konieczny, nieuchronny rezultat historycznego, specyficznego rozwoju Niemiec. Zwłaszcza francuscy i amerykańscy historycy odwoływali się do przeszłości, w tym i do Lutra, jako do korzeni współczesnego zła».

Orłowski powołuje się również na Tomasza Manna, który zmienił moralną ocenę Lutra pod wpływem konsekwencji faszyzmu. Podczas I wojny światowej wielki pisarz twierdził, że «czyn Lutra można wprawdzie opłakiwać ze względu na interesy postępo-

wego wyzwalańia się ludzkości; nie podważy to jednak w niczym mesjanistycznej specyfiki i majestatu ducha niemieckiego tego czynu. Mniemam, iż czyn Niemiec Bismarcka z 1914 roku, to przeciwstawienie się całkowitej liberalizacji, cywilizacji, literaryzacji świata, wypływa z zachowawczego, powstrzymującego i społecznego instynktu, z woli tworzenia więzów, kultu i kultury, i że ta wojna jest kontynuacją dawniejszych *czynów niemieckich...*» Po drugiej wojnie światowej Tomasz Mann nadal uważa Reformację za wielki czyn wyzwolieliński, ale każe pamiętać o jej fatalnych następstwach dla pokoleń: «Naród niemiecki jest narodem romantycznej kontrrewolucji przeciwko filozoficznemu intelektualizmowi i racjonalizmowi Oświecenia – narodem buntu muzyki przeciw literaturze, mistyki przeciw klarowności».

Wszelako najciekawsze są publikowane przez „Zdanie” urywki książki Ericha Fromma pt. *Mieć albo być*. Fromm twierdzi, że Luter wyeliminował z Kościoła element matriarchalny. «W najgłębszych tęsknotach ludzkości leży taka konstelacja, w której obydwie bieguny (macierzyństwo i ojcostwo, to co żeńskie i to co męskie, miłość i sprawiedliwość, uczucie i myśl, natura i intelekt) przestają być antagonistyczne i mogą oświeślać się nawzajem. W patriarchacie taka synteza nigdy nie mogła być urzeczywistniona w pełni; egzystuje ona w pewnym stopniu w Kościele rzymsko-katolickim. Panna Maria, Kościół jako kochająca wszystkich matka, papież i kapłan jako figuracje macierzyństwa, reprezentujące miłość pozbawioną uwarunkowań, wybaczącą wszystko – sąsiadują z elementami

ojcowskimi patriarchalnymi: silnie zorganizowaną biurokracją, na której wierzchołku znajduje się władza papieska. (...) Luter ustanowił w Europie północnej czysto patriarchalną formę chrześcijaństwa, która opierała się na miejskiej klasie średniej i na świeckich książętach. Najważniejsze w nowym społeczeństwie okazuje się poddanie się patriarchalnemu autorytetowi, wobec którego praca jest jedyną drogą, by zasłużyć na miłość i uznanie.

Za chrześcijańską fasadą powstała nowa, tajemna religia – religia uprzemysłowienia – która wkorzeniła się w strukturę charakteru nowoczesnego społeczeństwa, aczkolwiek nie jest znana jako religia. Nie jest ona do pogodzenia z prawdziwym chrześcijaństwem. Poniża ludzi do poziomu sług ekonomii i maszyn, które zbudowali własnymi rękami.»

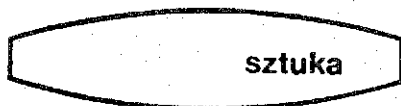
Jan Szczepański przyświadcza, że dla protestantyzmu charakterystyczne jest «traktowanie życia jako obowiązku, stąd rygoryzm moralny przenoszony do sposobu wykonywania pracy. Wynikały zeń takie cnoty obywatelskie jak: pracowitość, rzetelność w wykonywaniu zobowiązań, oszczędność i ograniczanie wystawności życia, spójność rodzin i wspólnot wyznawców, itp. Dalej, *osobisty stosunek jednostki do Boga* i koncepcja człowieka jako istności w pełni autonomicznej, odpowiedzialnej przed Bogiem bez pośrednictwa kapłana i Kościoła, także miała swoje konsekwencje w pracy i działaniu w społeczeństwie. Sprawdzianem religijności był nie tyle udział w nabożeństwach i praktykach religijnych, ile wykonywanie obowiązków w codziennym życiu».

Luteranizm miał również wpływ na pojęcia polityczne. Jak pisze Janusz Tazbir, dyskusje wokół religijnego konfliktu między władzą i poddanymi położyły «podwaliny nie tylko pod późniejsze republikańskie teorie władzy, ale i pod oświeceniowe koncepcje rozdziału Kościoła od państwa. Walka o swobodę publicznego wykonywania kultu oraz możliwość propagandy własnego wyznania musiała rzutować na inne dziedziny życia publicznego. Z zabiegów o możliwość odbywania synodów i odprowadzania nabożeństw wynikały późniejsze postulaty wolności zebrań, ze starań o nieskrępowaną publikację dzieł teologicznych żądania wolności druku, z haseł swobodnego głoszenia szczerzej prawdy Bożej – postulat wolności słowa».

Ta ostatnia zasługa Reformacji nieoczekiwanie wypłynęła w Sejmie PRL 28 lipca 1983 r. podczas debaty nad nowelizacją ustawy o cenzurze. Według sprawozdania tygodnika „Ład” (nr 32/83) poseł Jan Szczepański zadał Wysokiej Izbie pytanie: «Skąd się wzięła cenzura? Ma ona bardzo zacne początki, gdyż jej początki dał Sobór Trydencki, który w 1564 roku ustalił *Index Librorum Prohibitorum*, z którego to indeksu w prostej linii wywodzi się socjalistyczna lista prohibitów. Ale zostawmy historię. Wiemy, że cenzura była i w Kościele bardzo silna, i w państwach. I gdybyśmy spojrzeli na dzieje Europy, kultury europejskiej i gdyby w Europie pisano tylko to, na co cenzura pozwalała i gdyby nie ukazywało się to, czego cenzura nie pozwalała drukować, kultura europejska byłaby bardzo daleko od tego, czym jest. (...) cenzura zawsze była sprzymierzeńcem ruchu rewolu-

cyjnego. Przecież cenzura Ludwika XVI przyczyniła się kolosalnie do wybuchu rewolucji francuskiej. Cenzura Mikołaja II była potężnym sprzymierzeńcem rewolucji rosyjskiej. Na podstawie jakiego mechanizmu? Bardzo prostego. Gdy się zatyka wentyl, ciśnienie w kotle wzrasta. Czy zapomnieliśmy już tę tezę materializmu historycznego, że jeśli w jakimś kraju jest sytuacja wybuchowa, to represja zawsze przyspiesza wybuch, a nie zapobiega mu. Przed tym właśnie złudzeniem chciałem przestrzec. Cenzura przewencyjna o charakterze represyjnym staje się dialektycznym czynnikiem samozniszczenia ustrojów, które niezdołne są do rozwoju i do obrony swoich wartości w otwartej walce».

K.K.



Słodki Paryż

Krytyk A. Matynia w „Tu i teraz” (nr 29 z 20 VII br.) informuje czytelników, że plakat Romana Cieśliewicza reklamujący otwartą latem w Centre Pompidou wystawę sztuki polskiej *towarzyszy człowiekowi w Paryżu wszędzie, na każdej stacji metra krzyczy o Presences Polonaises*. Wiadomo, w Paryżu dobry plakat może krzyczeć, szczególnie w tak istotnej kwestii, natomiast w Warszawie, jeżeli plakat krzyczy, to jedynie o pomstę do nieba. To bowiem, co wiesz się od ponad roku na tutejszych murach

i słupach przygnębia nędzą wykonania (nie mylić z *arte povera!*), a i coraz częściej poziomem plastycznego projektu. Uwaga ta nie stosuje się bynajmniej wyłącznie do tzw. plakatu politycznego. Rozkwit tej dziedziny mamy z przyczyn pozaartystycznych, jak na razie, poza sobą, a obecnie możemy jedynie – myślę tu o moim pokoleniu nie znającym socrealizmu z autopsji – przyglądać się mniej lub bardziej bezpardonowemu powrotowi do dawniejszych schematów propagandy wizualnej (por. „Drzewo zdrady” lub „Antypolską krucjatę”). Ale wyraźny spadek poziomu dotyczy także plakatów z innych dziedzin. Nawet Waldemar Świerzy, pracujący bez wytchnienia na prawo i lewo, plakat z papierem zrobił – jak na takiego fachowca – „cieniutko” i nie usprawiedliwia go fakt, że jego utwór był i tak dużo lepszy od pozostałych, zazwyczaj okropnych, przygotowanych na okoliczność wizyty Ojca Świętego. Kto nie wierzy, że ów proces obniżania jakości postępuje, niech obejrzy plakaty rozlepione w mieście. Szczególnie polecam, z racji wprost katastrofalnego prymitywizmu graficznego (monstrualne, jakoby opatrnościowe oko w brudnych łapach) plakat poświęcony sztuce Karola Wojtyły „Promieniowanie ojcostwa” (nie udało mi się niestety odszukać sygnatury autorskiej).

No tak, ale kto dziś w Polsce zwraca uwagę na złe plakaty, ba!, na plakaty w ogóle. Kto dostrzega półwygaste neony reklamujące deficytowe dobra, niekompletne napisy po niedysiejszych „Delikatesach”, opadające tynki, brudne okna wystawowe zapelnione *ersatzami*, albo wyszczerbione kubki i połamane widelce

w cuchnących kantynach zwanych punktami zbiorowego żywienia. Co gorsza, zaczynamy – znowu! – uznawać to wszystko za «normalkę», znużeni i zrezygnowani nie reagujemy na tę katastroficznie i trwale pogłębiającą się degradację naszego otoczenia inaczej, jak rosnącym znużeniem i rezygnacją. W powszechnym zaniku formy, bezhołowiowi codzienności, wszechobecnej bezbarwnej szarości **przestajemy nie tylko widzieć, ale nawet chcieć patrzeć**. Tracimy stopniowo poczucie, że normalnie to może znaczyć: celowo, kształtnie, porządnie. To nie tylko bieda. Ta – warto przypomnieć Tuwima – nie musi być odrażająca; *niech będzie biedny ale czysty nasz dom z cmentarza podźwignięty* pisał poeta w „Kwiatach polskich”. To jest coś więcej, coś paraliżującego, zachodzącego na oczy niczym bielmo – to beznadzieja.

Tak, to prawda, bardzo boję się bezformia. Uważam je za groźne, za niszczące w skali społecznej i jednostkowej. Boję się też, że najbliższe lata będą mu przychylnie.

Dobrze byłoby więc przynajmniej móc schronić się przed nim na chwilę, znaleźć jakiś azyl w sztuce, czyli – mówiąc konkretnie – dać odetchnąć oczom i głowie na kilku dobrych wystawach. Tymczasem sytuację obecną charakteryzują najtrafniej, choć brutalnie, słowa Zygmunta Waliszewskiego z listu pisanego na długo przed wojną do Marii i Józefa Czapskich: *widziałem wystawę w Zachęcie, chciałoby się rzygać obficie i długo*.

Małą oślodę na tej artystycznej pustyni stanowiła otwarta w Muzeum Narodowym wystawa prac Władys-

ława Ślewińskiego: spokojna, intymna, z kilkoma prawdziwie dobrymi obrazami, ale zachłysnąć się tym malarstwem już chyba się nie da.

Za to w Paryżu *wielka radość dla Polaka, a dla cudzoziemców, miejmy nadzieję, pożytek*, jak pointuje rezolutnie A. Matynia swoją „Polską obecność” w stolicy Francji. Rzeczywiście, radość patriotyczna niepomierna. Siedzieć tu, w tej szarości i estetycznej czczości, nie wiedząc już nawet, na czym miałyby polegać nasza domniemana przynależność do współczesnej kultury europejskiej (skoro faktycznie istnieje naturalna, a więc nieprzerwana i dokonująca się na wiele sposobów z tą kulturą łączność) i cieszyć się, że Francuzi zdziwią się przyjemnie, że w latach dwudziestych i trzydziestych powstawała w Polsce sztuka na poziomie dobrej awangardy europejskiej, a może i o kilka długości ją wyprzedzająca (ten nadzwyczajny, nieoczekiwany Witkacy!). Nawet po wojnie – pomyślą – jest nieźle, skoro i taki Kantor się znalazł (jego Europa już przynajmniej nie przegapiła!), a i całkiem przyzwoita grupa artystycznych epigonów konstruktywizmu, której nie powstydziliby się żadne z tzw. światowych centrów sztuki.

Gwoli informacji wypada tu zauważyć, że Ryszard Stanisławski, inicjator i główny organizator wystawy w Centre Pompidou (skądinąd, o ile można wnosić z katalogu, niezwykle pieczołowicie przygotowanej przez wieloosobowy zespół polskich i francuskich fachowców), a jednocześnie wieloletni dyrektor Muzeum Sztuki w Łodzi, od dawna zorientował działalność swoją i stałego zespołu współpracowników «proeksportowo». Rozumiem

przez to prowadzoną z dużym rozmachem (a tylko tak jest sens to robić) promocję nowoczesnej sztuki polskiej, czy – precyzyjniej – tego, co zdaniem dyrektora Stanisławskiego i jego kolegów, w niej wybitne i niepowtarzalne w skali światowej. Stąd nieprzypadkowy tytuł ekspozycji paryskiej: „Polska obecność. Sztuka żywa. Wokół muzeum w Łodzi”. Jeszcze przed Witkacym zaczęli wprowadzać w światowy obieg sztuki polski konstruktywizm ze Strzebińskim, Kobro i Stażewskim. W sztuce powstającej współcześnie od lat stawiają przede wszystkim (choć nie w pełni konsekwentnie, o czym świadczy choćby *casus* Kantora) na nurt konceptualny, intelektualny, jak mówi dyrektor Stanisławski, czyli na sztukę rozwijającą myślowe i formalne doświadczenia awangard lat dwudziestych i trzydziestych. Przyznam, że ta ostatnia opcja nie wydaje mi się z dzisiejszej perspektywy trafna, niemniej bezdyskusyjnie wart jest szacunku sam akt wyboru dokonany przez muzeum łódzkie i uzasadnianie jego słuszności przez liczne i stale aktualizowane odniesienia i związki z podobnymi nurtami sztuki światowej. Przynajmniej w tę ślepą uliczkę będziemy wchodzić razem ze światem.

Oczywiście jakakolwiek rzetelna dyskusja bez zobaczenia wystawy nie ma sensu. Tylko wówczas można by stwierdzić, czy stworzona całość jest zasadna intelektualnie, czy też sztucznie i niejako «na wynos» skonstruowana, o co uczciwie mówiąc ją podejrzewam, nie odmawiając jej bynajmniej oczywistych i licznych zalet, których nie ma powodu wymienić. Ale, o ile wiem, nikt z organizatorów ze strony polskiej nie pomyślał

o możliwości przeniesienia ekspozycji paryskiej do kraju, więc też i dyskusji nie będzie. Bo też, jak może mieć się do *Polskiej obecności* w Paryżu, w świecie, *Polska obecność* w Polsce. A przekonujące brzmiących usprawiedliwień i przywoływanych przykładów obiektywnych nigdy jeszcze u nas nie zabrakło. Więc tylko nieśmiało wyrażam żal, że tego monumentu, wyniku pracy tylu osób (drugi raz już chyba niemożliwej do zorganizowania), tego giganta, nawet jeśli wywołującego zastrzeżenia i wątpliwości – nie dane będzie nam oglądać w kraju, mimo że coś takiego zdaje mu się być obecnie wyjątkowo potrzebne.

Bez porównania jednak ważniejsza, z racji naszej postępującej izolacji, kwestia zawiera się w pytaniu, czy przynajmniej w ramach transakcji związanej Francuzi pokażą nam tu, nad Wisłą, trochę *Francuskiej obecności*. Przyznam, że gdyby tak się miało stać, pomysł Ryszarda Stanisławskiego należałoby uznać nie tylko za dobry (taki jest z pewnością), ale za wręcz dobroczynny. Tyle, że nic o takim rewanżu nie słychać.

I uwaga ostatnia. Dotychczasowe znane mi relacje prasowe z Centre Pompidou – dziennikarska M. Turskiego w „Polityce” (nr 28 z 9 VII br.) oraz przeraźliwie sztapnowa Matyni w „Tu i teraz” są przykładem, jak o wystawie tego rodzaju nie powinno się pisać. Niezorientowanym bowiem teksty te dają bardzo niewiele, zaś zainteresowanych sztuką muszą rozczarować. Tak naprawdę zdają się być napisane jedynie dlatego, że ich autorzy zostali wydelegowani do Paryża. Być może we wrześniu prasa przyniesie (tylko w czym?) rzetelnniejsze materiały na ten temat.

Mi natomiast marzy się recenzja z tej wystawy autorstwa Józefa Czap-
skiego, pisarza i malarza zarazem,
przebywającego na emigracji od za-
kończenia II wojny św., stale mieszka-
jącego w Paryżu, Polaka i Europej-
czyka w jednej osobie. Jego niedawno
szczęśliwie wydane w „Znaku” eseje
o sztuce pod wspólnym tytułem
„Patrząc” są książką nie mniej fascy-
nującą jak opublikowane kilka lat
temu „Dzienniki” Jana Cybisa,
a przez rozległość i aktualność tema-
tyki w jakimś sensie pełniejszą i wa-
żniejszą dla «tu i teraz» naszej kultu-
ry. Toteż rozważaniem o tej książce,
a raczej rozmowie z tą książką i poś-
rednio, jej autorem wypełnię przy-
znane mi w którymś z następnych
numerów „Przeglądu Powszechnego”
miejsce. I mogę zapewnić, że ta quasi-
rozmowa będzie, mimo całą gorycz
emigracyjnego losu autora „Patrząc”,
znacznie jaśniejsza i radośniejsza od
dzisiejszych, wiem, że niewesołych
i dość ponurych uwag.

lato 83 r.

Nawojka Cieślińska

teatr

Rewolucję najłatwiej zatupać

*Męczeństwo i śmierć Jean Paul
Marata przedstawione przez zespół
aktorski przytułku w Charenton
pod kierownictwem pana de Sade
Petera Weissa. Reżyseria – Marek
Walczewski. Scenografia – Elżbie-
ta Pawłowska. Muzyka – Hans
Marten Majewski. Plastyka ru-
chu – Zbigniew Papis. Teatr Stu-
dio w Warszawie. Premiera 19
maja 1983.*

Reżyserem światowej prapremiery
sztuki *Męczeństwo i śmierć Jean Paul
Marata przedstawione przez zespół
aktorski przytułku w Charenton pod
kierownictwem pana de Sade Petera
Weissa* był Konrad Swinarski. Przed-
stawienie w zachodniobrzeźlińskim
Schillertheater z 1964 roku było gło-
sne w całej Europie. I nie byłoby to
dostatecznym powodem przypomina-
nia go po tylu latach, gdyby nie fakt,
że każda nowa inscenizacja nie może
nie być porównywana z tym, co Swi-
narski robił poprzednio. *Marat/Sade*
nie jest sztuką na miarę *Dziadów* czy
Wyzwolenia, ale drukowany tekst dra-
matu opatrzony został uwagą autora,
że liczne pomysły zawarte w instruk-
cjach scenicznych zawdzięcza właśnie
Swinarskiemu.

Późniejszy o trzy lata spektakl war-
szawski był równie znaczącą propozy-

cją interpretacyjną, która dla krytyków stała się pretekstem do ogólniejszych rozważań o rewolucji. Rozważania te prowadziły na ogół do akceptacji postawy Marata, czyli do uznania racji walki z tyranią za każdą cenę. Wieloznaczność, specjalnie podkreślana przez Swinarskiego była dla niektórych nieco kłopotliwa – w przedstawieniu indywidualizm i rewolucja kompromitowały siebie same i kompromitowały się wzajemnie. Dialog Marata i de Sade'a zawsze pozostanie starciem dwóch wielkości uzurpujących sobie prawo uszczęśliwiania ludzkości przez darowanie jej wolności – różnie pojmowanej, zawsze w końcu obracającej się przeciwko obdarowanym.

W zakładzie dla chorych umysłowo w Charenton, de Sade zamknięty z powodu «występków przeciw społeczeństwu», wystawia swoją sztukę o ostatnich chwilach Marata. Aktorami są pacjenci, widzami – dyrektor szpitala Coulmier i spragniona atrakcji publiczność przybyła z Paryża, czyli my sami, siedzący na widowni. Od zabójstwa Marata upłynęło piętnaście lat, republika zamieniła się w cesarstwo, politykę prowadzi ktoś do tego bardziej powołany – ten, «co rewolucję sławnie skończył on jeden jedyny cesarz Napoleon». O przeszłości wolno mówić, ale po ocenzurowaniu tekstu przez dyrektora Coulmiera. Dyskusja Marata i de Sade'a, bohaterów sztuki napisanej przez de Sade'a pacjenta, jest możliwa tylko w Charenton pod czujnym okiem pielęgniarzy. I więcej – Marat, walczący o sprawiedliwość dla ludu, dopuszczający do zbrodni w imię odwetu za doznane krzywdy, nie może nic, nawet w świecie teatralnej fikcji. Zos-

taje mu tylko retoryka: rozmowy i odezwy pisane w wannie, w której – zżerany egzemą – czeka na śmierć.

Markiz zaś, który zaangażował się w przewrót jedynie dla studiów nad skłonnościami własnej epoki do zbrodni, nie może rzeczywistym zbrodniom poddać i we własnym mniemaniu przegrywa z naturą, którą chciał pokonać występkiem. Pozostaje mu pełne perwersji oczekiwanie, aż historia raz puszczona w ruch wymknie się – zgodnie z jego przypuszczeniami – spod kontroli. Bez protestu godzi się, by Coulmier przerwał przedstawienie dla pochwały nowej władzy. Apotheozą Napoleona przekształca się nagle w bunt pacjentów, uśmierzony prędko pałkami pielęgniarzy. Cnota Marata i filozofia de Sade'a doprowadzają do terroru i nowej tyranii, a nie do powszechnego szczęścia i wolności. Rewolucja obraca się w swe własne przeciwieństwo. Robiona w imię jednostki i dla dobra jednostki, w końcu tłamsi ją i zamyka w domu dla obłąkanych, by tam bez protestu czekała na nowe banki, nowych lichwiarzy, nowego cesarza.

Ironia historii sięgnęła dalej. Nie oszczędziła nawet przedstawienia Swinarskiego. Z czasem zniknęła wieloznaczność zmagających się sprzecznych racji; zaczęto dostrzegać w przedstawieniu tylko konflikt pomiędzy więzionymi a władzami zakładu.

Na to jednak, by uznać *Marata/Sade'a* za rodzaj traktatu politycznego ma on zbyt słabą siłę argumentacji. Po dwudziestu latach, kiedy z dramatu opadł urok nowości, widać, że to nie najlepszy tekst. Tym dokładniej trzeba więc wiedzieć, o czym robić się będzie przedstawienie.

Prawdziwa wartość dramatu leży w jego kształcie teatralnym. Weiss – dla uzyskania dystansu do opisywanych wydarzeń – stosuje chwyt teatru w teatrze. Zewnętrzne pudełko stanowi przedstawienie w wykonaniu aktorów Teatru Studio. Pudełko następne – to przytułek w Charenton, którego pacjenci mają odegrać sztukę o ostatnich dniach Marata, autorstwa i w reżyserii de Sade'a; następnie jest sama sztuka, w której de Sade gra siebie. Wszystkie sceny słowne i pozasłowne wydobywane są tylko przez precyzyjną konstrukcję akcji i postaci. Tymczasem cechą charakterystyczną warszawskiego spektaklu jest bałagan, a głównym środkiem ekspresji – krzyk. Szpital wariatów może być metaforą dzisiejszego świata i taka zdaje się była koncepcja reżysera Marka Walczewskiego, ale po to, by stworzyć obraz destrukcji i chaosu niezbędna jest w teatrze wyjątkowa dyscyplina.

Na scenie Teatru Studio nie widać różnic pomiędzy poszczególnymi pudełkami. Aktorzy nie grają chorych będących aktorami teatru de Sade'a i przedstawiających osoby, których słów i motywacji nie rozumieją. Są bądź wariatami z Charenton z objawami różnych chorób psychicznych, bądź postaciami, które mają odegrać w poszczególnych scenach. Tak zachowują się statyści grający to, co jest w danej chwili potrzebne. Widzi się nagle rajfura lub przekupnia z francuskiej ulicy, a nie chorego, który go udaje. Nie wystarczy założyć szpitalną koszulę i zrobić kilka mechanicznych ruchów uchodzących za wariackie, by wariata przedstawić.

Wyjątkiem – Karolina Corday (Małgorzata Niemirska) przechodzą-

ca ze stanów somnambulicznych zapaści do gry w sztuce de Sade'a – najciekawsza rola tego przedstawienia. Ożywia się z trudem, powodowana jedynie czynnościami, które zmuszona jest wykonywać, a nie ich sensem. W scenie biczowania zadaje markizowi razy jakby automatycznie, nieprzytomna i nieświadoma tego, co robi i dopiero rytm uderzeń, krzyki de Sade'a doprowadzają ją do histerycznej aktywności i końcowego omdlenia. To ona ściąga uwagę widzów a nie de Sade (Marek Walczewski), wygłaszający w tym momencie swe najważniejsze kwestie.

Role obu protagonistów giną w ogólnym hałasie. Nawet nie wiadomo, czy mają oni sobie coś do powiedzenia. Marat (Antoni Pszoniak) układa się w wannie w malownicze pozy, robi władcze miny i wyniosłe gesty, ale nie wydaje się, by przyjęcie konwencji dziewiętnastowiecznego teatru było w przypadku Weiss'a szczęśliwym rozwiązaniem. Chyba że miało to służyć ukazaniu kabotyństwa trybuna rewolucji, ale – jeśli tak – trzeba byłoby skreślić teksty Marata, z których wynika coś przeciwnego (z powodu dykcji aktora słychać je tylko czasami) oraz kwestie de Sade'a, który bez godnego siebie przeciwnika może nie mówić nic.

W tym przedstawieniu również markiz nie jest wybitną postacią. Wydaje się, że tylko wspomina z melancholią przeszłość i po to insceniuje w szpitalu historię Marata, by ożywić swe wspomnienia. Czasem głaszcze z dwuznacznym uśmiechem małą dziewczynkę, co ma nam przypomnieć, że to słynny skandalista de Sade, a nie nieszkodliwy maniak z teatralnymi ambicjami. Stała, nie-

zwykle silna ekspresja Walczewskiego sprawia, że nie wiadomo, co z jego słów i działań jest rzeczywiście istotne. Szkoda, bo dobrze byłoby wiedzieć, dlaczego ich świat i nasz świat oszalał. Nie wystarczy tylko widzieć, że zwariował. Okazuje się, że rewolucję można zatupać.

Być może należy uznać, że skoro ani Marat, ani de Sade nie są istotni w tym przedstawieniu, to bohaterem jest zniewolone i apatyczne społeczeństwo, którego nie obchodzą już starcia żadnych ideologii. Tłum, z którego wyłoniono etatowych reprezentantów – wywoływacza prowadzącego przedstawienie i grupę zawodowych niegdyś aktorów, poddających się jego wskazówkom; tłum niezdolny ani do sztucznej apoteozy władzy cesarza chociaż zawsze przydatnej, ani do buntu. W warszawskim spektaklu boi się go jedynie Coulmier, ale tylko z przyzwyczajenia. Nie musi bowiem wcale stosować siły, wystarczy łyżka lekarstwa, by wpędzić wszystkich w letarg. Walczewski-reżyser jakby sugerował, że zmieniły się metody uśmierzania niepokojów. Miałyby być tak wyrafinowane, że nie dochodzi już do buntów? Nawet jeśli, to nie o tym miała być sztuka.

Iwona Libucha

film

Kompleks wielkiego świata

Latem pokazały się w kinach dwa filmy poprzedzone opinią politycznie kontrowersyjnych, które sprawiły zawód, głównie artystyczny. Były to „Niech cię odleci mara” i „Palace Hotel”.

O Andrzej Barańskim mówi się, że jest młodym, zdolnym człowiekiem, chociaż źle pracuje. Debiutancki film „Jak to w domu” był składanką skeczy z życia prowincji w tonie nostalgicznym. Następny film zrobił w zespole „Profil” u Bogdana Poręby. Pod wyrozumiałym protektoratem Poręby powstał nieudolny wykład poglądów młodego reżysera na sztukę. Ostatnio zapoznany talent znalazł się w zespole „Silesia”, gdzie powrócił do autobiograficznych sentymentów obrazem „Niech cię odleci mara”, nakręconym według powieści Waldemara Siemińskiego pod tym samym tytułem.

Barański zwalnia widza z lektury przenosząc do filmu postawę autora w języku dialogów oraz komentarzu narratora dochodzącym zza kadru. Wychowany w małym miasteczku Siemiński przystał do wielkomiejskiej kultury jako socjolog i literat, ale nie chce się zaprzeć parafiańskiego dzieciństwa. Wybrał metodę godzącą sprzeczności – ironiczny dystans. Ironia świadczy o przynależności do wielkiego świata, gdy przedmiot ironii wywodzi się z biografii, bogaty język

literackiego salonu (zamiast o salonie należałoby dziś mówić raczej o redakcji) poświadcza przystosowanie a nawet swobodę w nowej sytuacji, podczas gdy mówione treści pochodzą z zaścianka. Pojawia się tu pewna reguła: podobną umiejętnością pochwalili się publicznie pochodzący ze wsi Andrzej Mencwel. Ten bystry redaktor efemerycznego miesięcznika myślących marksistów „Meritum”, znawca Brzozowskiego i krytyk wydał zbiór pastiszy literackich pt. „Widziane z dołu”, gdzie między innymi można było przeczytać polsko-ludową wersję powieści Stendhala „Czerwone i czarne”. Takie skłonności uważam za nietwórcze. Wołę Redlińskiego, który delektując czytelników brudem, nędzą i głupotą swego środowiska domowego stworzył perelkę literackiego bezwstydu pt. „Konopielka”.

Wróćmy jednak do filmu. Barański zachował nastrój ironicznej nostalgii za miasteczkiem dzieciństwa tym łatwiej, że narrator i główny bohater w jednej osobie mało co rozumie z dziejących się wypadków. Jest rok 1949, początek planu sześcioletniego. Szczęściem miasteczko leży na peryferiach historii. Dzięki temu system objawia się w złagodzonej postaci administracyjnych szykan a konflikt aparatu władzy ze społeczeństwem przyjmuje postać groteskowych incydentów. Wielkie pojęcia historyczne wydają się za duże dla treści codziennego życia, podobnie jak ów plakat z hożą ZMP-ówką, który trzeba było owinąć dookoła słupa latarni z braku jakiegś większej płaszczyzny.

Ironia, która nadała książce Siemińskiego rys inteligentnej zabawy, z rzadka tylko pobłyскуje na ekranie.

Stale obecna w dialogach i komentarzu – z obrazu prawie znika. Z braku inwencji reżyser wyręczył się kolegą literatem, przez co słowo stało się formalną dominantą. Film Barańskiego jest wtórny jak powieść Siemińskiego, ale gorszy, bo banalny. Galerię typów małomiasteczkowych zasilili aktorzy obsadzeni według najbardziej oczywistego klucza charakterów, inscenizację i rytm narracji znamy z dziesiątków obrazów o niespiesznym życiu na prowincji. Byłby to niezły debiut w opanowywaniu elementarnej wiedzy warsztatowej. Jako trzeci film jest świadectwem zastoju.

Niestety nawet szkolna poprawność znalazła się poza zasięgiem możliwości Ewy Kruk, która nakręciła „Palace Hotel” według powieści Stanisława Dygata „Dworzec w Monachium”. Film ma za sobą smutną sławę. Kolaudacja w grudniu 1977 roku przekształciła się we frontalny atak na Dygata, którego podobno pracownicy ministerstwa kultury potraktowali jak grafomana, co on sam przeplacił wkrótce zawałem serca. Debiut Ewy Kruk odłożono na półki.

Powieść jest pamfletem na kompleksy rodaków. Poczucie honoru wybujałe na niedowartościowaniu, cnota wierności na przekór imponującym, choć zawodnym sojusznikom. Cały ten polski balon został przekłuty i rozzerwany na strzępy. Dygat zakpił też sobie z lewicowej konspiracji, łatwych awansów powojennych, państwowej polityki kulturalnej, ekspiacji Niemców zachodnich za zbrodnie wojenne, a także nadziei pokładanych w Zachodzie. Uważał go z tej przyczyny za złego patriotę? Trzeba na to głupca. Kpina miała być oczyszczającym zabiegiem na zakłamaną

duszy narodu. Jeśli wolno mówić o czymś takim jak Dygatowy program patriotyczny, to stawiał on człowieka przed Polakiem, nakłaniał do myślenia zamiast posłuszeństwa mitologii z prawa lub lewa. Szyderczy sceptycyzm bardzo się musiał nie spodobać władzom. Co było dobre w 1973 (data wydania książki), cztery lata później stało się nieznośne. Nie wiadomo, czy gdyby Dygat żył, demonstrowałby indywidualizm, lecz ponieważ umarł, nie sprawi niespodzianki. W nowej sytuacji Dygatowy sceptycyzm stał się kładką nad przepaścią, po której mogliby przejść ludzie «inteligentni», «wyzwoleni z przesądów» «niezależni i samodzielni». Przestała wadzić kpina z lewicowej konspiracji, łatwych awansów powojennych, partyjno-państwowej polityki kulturalnej a zwłaszcza nadziei pokładanych w Zachodzie. Debiut Ewy Kruk zdjęto z półki i puszczono na ekrany z misją wsparcia walki z najnowszym mitem polskim.

Kto poszedł do kina, ten dobrze pamięta, że początkująca realizatorka po prostu zepsuła scenariusz Dygata. Mając w kasie nędznych parę milionów porwała się na rekonstrukcję: 1) oblężenia Warszawy, 2) obozu internowanych nad jeziorem Bodeńskim, 3) czasów stalinowskich, 4) międzynarodowego festiwalu filmowego w Berlinie Zachodnim, chociaż tylko na tę ostatnią pozycję nie starczyłoby jej

całego budżetu. Nawet gdyby p. Kruk miała cokolwiek do powiedzenia przez aranżację plastyczną owych głównych scenerii, nie mogłaby tego uczynić z braku środków. Bez pieniędzy na ożywienie dalszych planów akcji film dusi się w ciasnocie. Kamera uwiązana do skąpych dekoracji z trudem się porusza, wymuszone niedostatkiem bliskie plany zdjęciowe dają wrażenie zbytecznego stłoczenia a wnętrza „Victorii”, udające zachodniobерliński hotel, zdążyły się już opatrzyć. Powołanie artysty kinowego – kreacja widzialnego świata – stało się uprzykrzoną pańszczyzną pod okiem widza. Reżyseria zawiodła również tam, gdzie nie potrzeba było żadnych ekstra pieniędzy: w pracy z aktorami. Znudzeni robią, co chcą, zwłaszcza Zdzisław Wardejn okazał się żywiołem ponad wątpliwe siły realizatorki.

Jeden mieliśmy dotąd udany damski debiut. Były to oparte na zajeździe obserwacji potocznego życia, fotografowane w naturalnych wnętrzach „Niedzielne dzieci” w reżyserii kobiety z żelaza polskiego filmu, Agnieszki Holland. Panie jednak na ogół wolą przebieranki. Zamiast zajrzeć w głąb człowieka, zarówno Ewa Kruk jak debiutująca w 1980 roku filmem „Bez miłości” Barbara Sass-Zdort dały się uwieść iluzyjnym możliwościom kina. Marząc o wielkim świecie zgubiły rzeczywistość.

Krzysztof Kłopotowski

List do redakcji

Pan Jerzy Celma-Panek przysłał do redakcji list (datowany 7 lipca 1983 r.) prostujący sformułowanie zawarte w moim artykule „Prasa konspiracyjna” („P.P.” 6/1982). Nawiązując do poruszanego tam tematu – wydawania przez okupanta hitlerowskiego prasy krypto-konspiracyjnej, która, podszywając się pod polskie podziemie, nawoływała Polaków do udziału w walce z komunizmem przy boku hitlerowców – autor listu zwraca uwagę na sformułowanie dotyczące współpracy z Niemcami hr. Ronikiera:

Autorka na s. 403 pisze: «Na pewno współpracowali przy ich wydawaniu już wcześniej znani opinii publicznej renegaci: dr Burdecki, red. Skiwski, hr. Ronikier». Przez to «Na pewno» należy rozumieć, że autorka tej publikacji dysponuje dostatecznym materiałem dowodowym na poparcie swego stanowiska. Z dotychczasowej dokumentacji nie wynika bowiem, by hr. Ronikier uczestniczył w jakichkolwiek pracach wydawniczych w okresie okupacji.

Autorka przeźornie nie podaje imion uznanych przez siebie trzech renegatów. Z których dwaj pierwsi istotnie zasługują na takie miano. Obydwaj też: Feliks Burdecki i Jan Emil Skiwski zostali oficjalnie przez KWP, na posiedzeniu 7 grudnia 1944, któremu przewodniczył Stefan Korboński, ówczesny Dyrektor Departamentu Spraw Wewnętrznych Delegatury Rządu, uznani za kolaborantów, a sprawa została przekazana do Sądu Polski Podziemnej, który z reguły winnych kolaboracji skazywał na karę śmierci. Do końca okupacji wyrok nie został jednak wykonany, a mimo to obaj kolaboranci zbiegli z kraju na Zachód. Nie ma na pewno autorka podstaw do nazywania renegatem znanego doskonale opinii publicznej prezesa RGO, hr. Adama Ronikiera. Działalność jego była szczegółowo znana władzom Polski Podziemnej i kardynałowi metropolicie krakowskiemu, ks. arcybp. A. Sapiesze. Działalność A. Ronikiera nie mogła być uważana za kolaborację, bo z natury rzeczy musiał utrzymywać kontakty z niemiecką administracją polskich ziem okupowanych, dla skutecznej działalności tej organizacji. Charytatywna działalność RGO była prowadzona w porozumieniu i za zgodą Delegatury Rządu i nie przyniosła szkody krajowi i jego obywatelom, a wprost przeciwnie, działalność RGO leżała w interesie Polaków. (...)

Dalej listu J. Celmy-Panka nie cytuję, by nie wdawać się w zbyt szczegółowe polemiki. Z zarzutów mi postawionych mogę się usprawiedliwić. Opinię o Ronikierze przytoczyłam z pamiętnika dr. Jana Jakóbca („Na drodze stromej i śliskiej”) złożonego w 1946 r. w Bibliotece Jagiellońskiej (BJ Akc. 123/64). Dr Jan Jakubiec przez cztery lata okupacji (1941–1945) był delegatem emigracyjnego Rządu na Kraków, wojewodą krakowskim. Bezpośrednio po wojnie napisał w swoim pamiętniku: «Tylko zaślepione i zbyt ambitne jednostki szły jeszcze na kolaborację z okupantem: byli to hr. Ronikier i dr Burdecki wraz z niewielką grupą zwolenników» (str. 112 mpsu). Ta jednoznacznie negatywna ocena postawy Ronikiera niewątpliwie dotyczyła działalności w stworzonym przez niego w październiku 1944 r. „Biurze Studiów”, które przyciągało ludzi

o orientacji antyradzieckiej i działało pod opieką gestapo. Sprawozdanie Delegatury Rządu za grudzień 1944 (CA KC PZPR 202/XXII-2) omawia szczegółowo „Akcję Ronikiera“, podając kogo przyjmował w pałacyku przy ul. Potockiej 10 w Krakowie (m.in. Burdeckiego) i o jego kontaktach z oficerem gestapo Hauptsturmführerem Kolfem. Jeżeli więc Ronikier nie pisał bezpośrednio artykułów do wspomnianych gazetek, to jednak trudno go usprawiedliwić z zarzutu, że przygotowywał bazę społeczną, która mogła akceptować hasła tam głoszone. Jego liczne memoriały mogły zresztą dostarczać również gotowych argumentów do artykułów w tych pismkach. Tak wyglądała działalność Ronikiera w okresie popowstaniowym, którego dotyczył mój artykuł.

Jednak z perspektywy prawie pół wieku należałoby na postawę hr. Adama Ronikiera spojrzeć bardziej obiektywnie i oddać mu sprawiedliwość jako prezesowi Rady Głównej Opiekuńczej, którym był do października 1943 r. Musiał ustąpić, bo nie ugiął się przed żądaniami Franka i nie wziął udziału jako prezes RGO w dożynkach organizowanych przez władze hitlerowskie. Napisał oświadczenie:

«W dniach ostatnich, to znaczy 20 i 21 października 1943, odbyła się w Krakowie egzekucja 30 polskich zakładników na ulicy wobec patrzącej na to publiczności, tak samo w Warszawie w tym samym czasie i w tenże sposób rozstrzelano 60 osób. Wobec uczuć, które tego rodzaju czyny w całym polskim społeczeństwie wywołać musiały, nie może Rada Główna Opiekuńcza w momencie, gdy krew rodaków naszych plami ulice miast naszych, przyjmować udziału w żadnych oficjalnych uroczystościach».

Szkoda, że Ronikier wtedy definitywnie nie odsunął się od działalności społecznej i nie zrezygnował z ambicji politycznych. Uważał, że miejsce, które zajmuje w hierarchii społecznej, w naturalny sposób predestynuje go do zajmowania odpowiedzialnych stanowisk, bez względu na to, kto jest aktualnym monarchą. Urodzony w 1881 r., już w czasie pierwszej wojny światowej był jednym z najbardziej zagorzałych germanofilów, prezesem Rady Głównej Opiekuńczej w latach 1916–17. Współpracując z Niemcami, których wielu znał osobiście na gruncie towarzyskim, często wyjeżdżał do Berlina. Taką samą rolę chciał odegrać w czasie drugiej wojny światowej. Ten około sześćdziesięcioletni wówczas człowiek pełen był nierealnych mrzonek i wiary w swoją misję dziejową. Był jedynym kandydatem na stanowisko prezesa RGO. Większość osób mających autorytet w społeczeństwie polskim broniła się przed przyjęciem tej funkcji, która zmuszała do kontaktów z reżimem hitlerowskim i antyszambrowania u dygnitarzy najgorszej proweniencji. Z drugiej strony, jego doskonałe stosunki towarzyskie z Niemcami stworzyły sytuację, w której strona niemiecka życzyła sobie Ronikiera na to stanowisko. Rolę RGO, jako jedyne przedstawicielstwa społeczeństwa polskiego wobec władz okupacyjnych, bogato udokumentował Bogdan Kroll w swojej pracy habilitacyjnej. Szkoda, że jego książka o działalności RGO w latach hitlerowskiej okupacji ciągle jeszcze czeka na wydanie. Materiał w niej zawarty zmusza do refleksji i do bardziej subtelnej rozróżniania, kogo należałoby uznawać za kolaboranta, niż

sądy zawarte np. w konspiracyjnej prasie. Pomocy, jaką niosła RGO setkom tysięcy najbardziej poszkodowanych, nie można nie doceniać. To właśnie władze RGO uratowały działalność Patronatu przejmując go pod swoje skrzydła i tym samym umożliwiając opiekę nad więźniami i ich rodzinami. Działalność patronacka, we wszystkich relacjach i dokumentach, jest jednoznacznie pozytywnie oceniana.

A sam hr. Adam Ronikier? Można go uznać za altruistę, który chciał nieść pomoc swym rodakom. Nie zrozumiał tylko, że czasy się zmieniły. Grzeczni (choć nie zawsze) w salonach oficerowie, w służbowych gabinetach przeistaczali się w krwawych nadeludzi, którzy z zimną krwią szafowali życiem milionów. Nie należało wierzyć w ich obietnice, co z rozbijającą naiwnością czynił.

Maria Wiśniewska