

przegląd powszechny 7-8/743-4/83

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Andrzej Koprowski SJ
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Pacuszkiewicz 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. 4259/83 (M-83), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 14,5
Papier offsetowy kl. III, 70 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Ks. Michał Heller

Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata (część I) 11

Myślenie kartezjańskie ukształtowało intelektualną przyszłość Europy w nieporównanie trwalszym stopniu niż wojna trzydziestoletnia jej polityczną mapę.

Bartolomeo Sorge SJ

**Papież w Ameryce Środkowej.
Sens trudnej podróży** 22

Jan Paweł II wyjaśnił w sposób wzorcowy, jakie świadectwo powinien dawać Kościół w trudnych sytuacjach.

Józef Dużyk

Z Sotto il Monte do Watykanu 29

W dwudziestą rocznicę śmierci Jana XXIII.

Jolanta Olech ursz. SJK

Matka Urszula Ledóchowska 41

Apostołowała w wielu krajach Europy, powołała do istnienia Zgromadzenie Sióstr Urszulanek Szarych Serca Jezusa Konającego.

Jacek Moskwa

Droga i Prawda 55

Skrócona wersja szkicu, który uzyskał II nagrodę w konkursie Nagrody Pokojowej 1980 im. Maksymiliana Kolbego i Reinholda Schneidera.

Piotr Nowak

**Ks. Władysław Szczepański SJ – prekursor
współczesnych badań biblijnych** 69

Tłumacz Pisma Św. z języków oryginalnych, orientalista, egzegeta, twórca doniosłych hipotez naukowych.

Alfred Cholewiński SJ

**Pismo Św. w odnowionych obrzędach
Sakramentu Pokuty**

80

Lektury biblijne proponowane w nowym „Obrzędzie pokutnym”
mogą rzeczywiście budzić w ludziach ducha pokuty.

Józef Kulisz SJ

**Sens Krzyża w ewolucyjnej wizji świata
Teilharda de Chardin**

95

Chrystus umierający na krzyżu jest pierwszym człowiekiem w histo-
rii, który ukształtował w sobie pełnię człowieczeństwa.

Jan S. Jaworski

Wyniki ostatnich badań Całunu Turyńskiego

109

Ks. Zdzisław Chlewiński

**Religijność mieszkańców wsi a dystans społeczny
wobec członków innych wyznań**

120

Istnieją bariery emocjonalno-myślne wywołujące dystans społe-
czny pomiędzy ludźmi różniącymi się wyznaniowo lub świato-
poglądowo.

Ks. Władysław Piwowarski

**Sytuacja religijna w środowisku PGR
a duszpasterstwo**

137

Religijność mieszkańców PGR jest tradycyjna ale zarazem swoista.

Kazimierz Dziewanowski

Światła Europy

159

Jeszcze raz o minionej świetności Europy i o jej niepewnej
przyszłości.

Andrzej Osęka

Sztuka sakralna i sakralność sztuki

167

Istnieje koncepcja, że sztuka sama, bez odwoływania się do tema-
tyki sakralnej, wprowadza nas w dziedzinę sacrum. Czy jest to
istotnie sacrum czy jego złudzenie?

Trwałość i zmiana (P. Brożyna)	171
Zdrada czy zdrowy rozsądek (K. Jasiewicz)	183
Kościół św. Józefa w Ursusie (K. Kucza-Kuczyński)	189
Dobrzy ludzie w powieściach Reymonta (M. Paciuszkiewicz SJ)	193
Recenzje	198

Table des matières

Père Michał Heller

La logique de choc ou à propos de la théorie cartésienne concernant le mécanisme de l'univers	11
La pensée de Descartes a façonné l'avenir intellectuel d'Europe plus solidement que la guerre de trente ans sa carte politique.	

Bartolomeo Sorge SJ

Le pape en Amérique Centrale. Le sens d'un voyage difficile	22
Jean Paul II précise de façon exemplaire quel témoignage doit donner l'Eglise dans les situations difficiles.	

Józef Dużyk

De Sotto il Monte pour Vatican	29
A l'occasion du 20-ème anniversaire de la mort de Jean XXIII.	

Jolanta Olech, ursuline SJK

La Mère Urszula Ledóchowska	41
Elle a travaillé apostoliquement dans plusieurs pays d'Europe, fondé la Congrégation des Ursulines „grises" du Coeur de Jésus Agonisant.	

Jacek Moskwa

Le Chemin et la Vérité	55
La version abrégée de l'essai qui a gagné le second prix au Concours de Paix de 1980 de Maksymilian Kolbe et de Reinhold Schneider.	

Piotr Nowak

**Père Władysław Szczepański – précurseur
de l'exégèse moderne**

69

Il fut le traducteur de la Bible des langues originales, orientaliste, exégète, créateur des théories scientifiques importantes.

Alfred Cholewiński SJ

**L'Écriture Sainte dans le nouveau rite
du Sacrement de Pénitence**

80

Les lectures bibliques, proposées dans le nouvel „Ordre de Pénitence”, peuvent effectivement susciter l'esprit de pénitence.

Józef Kulisz SJ

**Le sens de la Croix selon la vision évolutionnaire
du monde chez Teilhard de Chardin**

95

Christ mourant sur la croix est le premier homme dans l'histoire qui forma en Lui-même la plénitude de l'humanité.

Jan S. Jaworski

**Les résultats des dernières études consacrées au
Saint Suaire de Turin**

109

Père Zdzisław Chlewiński

**La religiosité des gens de campagne et la distance
sociale envers les membres d'autres confessions
religieuses**

120

Il y a des barrières émotionnelles et intellectuelles qui engendrent une distance sociale entre les membres de différentes confessions religieuses et les non croyants.

Père Władysław Piwowarski

**La situation religieuse dans le milieu rural des
fermes collectives d'état et l'apostolat**

137

La religiosité des travailleurs agricoles des fermes d'état est traditionnelle et spécifique en même temps.

Kazimierz Dziewanowski

Les lumières de l'Europe 159

Encore une fois sur la splendeur de l'Europe et sur son incertitude future.

Andrzej Osęka

L'art sacré et le sacré de l'art 167

Il y a une conception selon laquelle l'art seul, sans faire appel à la thématique sacrée, introduit dans le domaine du sacré. Est-ce réellement le sacré ou bien son mirage?

La permanence et le changement (*P. Brożyna*) 171

La trahison ou bien le bon sens (*K. Jasiewicz*) 183

L'église de St. Joseph de Ursus (*K. Kucza-Kuczyński*) 189

Les gens honnêtes dans les romans de Reymont (*M. Pacuszkiewicz SJ*) 193

Comptes rendus 198

Contents

Father Michał Heller

The logic of collisions or the Cartesian model for the mechanism of the universe. (Part one) 11

The cartesian way of thinking formed the intellectual future of Europe more than the Thirty Years' War formed the political map of Europe.

Bartolomeo Sorge SJ

The Pope in Central America 22

The significance of a difficult trip: John Paul II explained clearly how the Church should give witness in difficult situations.

Józef Dużyk

Sotto il Monte to the Vatican 29

The 20th anniversary of John XXIII's death.

Jolanta Olech, Ursuline SJK

Mother Ursula Ledóchowska

41

During her journeys in European Countries she founded the Congregation of Ursuline Sisters of the Heart of the Dying Jesus (Ursuline SJK).

Jacek Moskwa

The Way and the Truth

55

A shortened version of the study that won the second prize in the Competition for the Maximilian Kolbe and Reinhold Schneider Peace Prize for 1980.

Piotr Nowak

Father Władysław Szczepański – precursor of modern biblical study

69

Translator of the Bible from the original languages, orientalist, exegete, creator of important scientific theories.

Alfred Cholewiński SJ

The Bible in the new Rite of Reconciliation

80

The reading of the Bible in the new ritual of confession can evoke the true spirit of penance.

Józef Kulisz SJ

The Sense of the Cross in Teilhard de Chardin's evolutionary vision of the world

95

Christ dying on the Cross is the first man in history to realize in himself the fulfilment of humanity.

Jan S. Jaworski

The results of the recent studies concerning the Holy Shroud of Turin

109

Father Zdzisław Chlewiński

The religiosity of villagers and their social relation to believers of other confessions

120

Emotional and intellectual barriers produce a social distance between believers of different confessions and different outlooks of life.

Father Władysław Piwowarski

The religious situation among workers on collective farms and the priesthood 137

The religiosity of agricultural workers in collective farms is traditional but also distinctive.

Kazimierz Dziewanowski

Luminous Europe 159

Once more, the splendour of Europe and its uncertain future.

Andrzej Osęka

Sacral art and the sacredness of art 167

Art itself, without explicitly invoking sacred themes, introduces us into the sphere of the sacred. Is it really the sacred, or an illusion of it?

Permanence and change (*P. Brożyna*) 171

Treason or rather common sense (*K. Jasiewicz*) 183

The Church of St. Joseph in Ursus (*K. Kucza-Kuczyński*) 189

Good people in Reymont's novels (*M. Pacuszkiewicz SJ*) 193

Reviews 198

Ks. Michał Heller

Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata

Część I

Moje ówczesne dwadzieścia trzy lata...

Bywają w życiu okresy wytężonej pracy – a może słuszniej by je nazwać okresami natchnienia – kiedy to zapomina się o wszystkim wokół i pracę przerywa się jedynie w tym celu, by dać ciału minimum tego, czego się od nas domaga. Pracuje się szybko, zdecydowanie, jakby trochę zachłannie, ze świadomością, że nie wykorzystana teraz szansa może się już nigdy nie powtórzyć. Okresy takie zapisują się trwale w pamięci, nie tylko osiągniętymi wynikami, ale także pewnym romantyzmem dążenia, przygodą twórczości.

Młody Descartes, rozczarowany nieco książkową mądrością, postanowił szukać prawdziwej wiedzy w podróżach, na książęcych dworach, a nawet w wojennej przygodzie. Nie była to jednak zwykła chęć wyżycia się, lecz autentyczne poszukiwanie, pragnienie spotkania. Descartes nie tylko doznawał, lecz przede wszystkim bacznie obserwował i rozmyślał.

I olśnienie nadeszło. Po latach Kartezjusz opisał je ze szczegółami, które świadczą, że pozostało mu wiernie przechowywane wspomnienie.

Przebywałem naówczas w Niemczech – czytamy na początku drugiej części jego „Rozprawy o metodzie” – dokąd udałem się z okazji wojen jeszcze tam trwających; w drodze powrotnej do armii z koronacji cesarza zatrzymała mnie rozpoczynająca się zima na kwaterze, gdzie żadne towarzystwo nie rozpraszało moich myśli i gdzie nie mając na szczęście żadnych trosk i namiętności, które by zakłócały mi spokój, spędzałem całe dnie samotnie w ogrzewanej komorze, mając dość wolnego czasu na rozmyślanie. Komentatorka tego tekstu, w polskim wydaniu „Biblioteki Klasyków Filo-

zofii¹, nie omieszkala wyjaśnić, że szło o wojnę trzydziestoletnią i o powrót Kartezjusza z koronacji cesarza Ferdynanda, która odbyła się we Frankfurcie w r. 1619, a komora, o jakiej wspomina Descartes, była ogrzewana *niedymiącym niemieckim piecem fajansowym*. W takich warunkach, w nocy z 10 na 11 grudnia 1619 r. René Descartes zobaczył..., zobaczył zrab całościowego systemu wiedzy. I tak oto narodził się program Kartezjańskiej filozofii. A gdy zauważyć, że Kartezjusza często nazywa się ojcem nowożytnej filozofii, trudno nie docenić wagi przemyśleń tamtej nocy.

Program został zarysowany, ale miało jeszcze upłynąć sporo czasu zanim zacznie przyoblekać się w ciało. Jak Descartes sam zresztą zauważył:

*...a jako, że było to zagadnienie najdonioślejsze na świecie, wobec którego najbardziej należało się obawiać pośpiechu i uprzedzeń, nie powinienem był usiłować doprowadzić go do końca przed dojściem do wieku znacznie dojrzalszego, aniżeli moje ówczesne dwadzieścia trzy lata...*²

Przyszłość pokazała, iż program Kartezjusza znacznie wykroczył poza ramy jego życia. Z całą pewnością, myślenie kartezjańskie w nieporównanie trwalszym stopniu ukształtowało intelektualną przyszłość Europy niż wojna trzydziestoletnia jej polityczną mapę.

Filozof metody

Przed skonstruowaniem systemu trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, jak to zrobić? A więc sprawa metody.

W swoim poszukiwaniu metody Kartezjusz nie był całkowicie oryginalny. Wszak cała scholastyka była w gruncie rzeczy tylko pewną metodą zawodowego uprawiania myślenia. Rola Kartezjusza pod tym względem polega po pierwsze, na rozbudowaniu metanaukowego charakteru rozważań o metodzie. Metoda przestaje być czymś wypracowywanym w trakcie samych badań; ustalenie reguł metodologicznych wyprzedza badanie, a nawet jest warunkiem

¹ René Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przekład i przypisy W. Wojciechowska, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1970, s. 14.

² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 26

poprawnego sformułowania programu badań. ...*znaczenie metody jest tak wielkie, że zajmowanie się naukami bez jej pomocy wydaje się raczej szkodliwe niż pożyteczne*³ – powie Descartes z całym naciskiem. I – po drugie – Kartezjusz uwypuklił krytyczną rolę metody. Jej pierwszym zadaniem jest uwolnienie się od już istniejących przesądów, a drugim – zagwarantowanie tego, żeby to, co się przyjmie, nigdy nie stało się raz na zawsze ustalonym przesądem.

Ale charakter kartezjańskiej metody jest jeszcze bardzo daleki od charakteru metody współczesnej nauki. Metoda współczesnej nauki ma jej zapewnić intersubiektywność, czyli cechę, dzięki której wiedza zdobyta przy pomocy tej metody, może być własnością społeczną. Z punktu widzenia tej cechy nie jest ważne, jaki stopień pewności czy prawdopodobieństwa każdy z ludzi przypisuje danej wiedzy; ważne jest natomiast, czy ludzie ci są w stanie tę wiedzę między sobą wymieniać tak, by nie prowadziło to do nieporozumienia i bezsensu.

Kartezjusz nie obchodził inni; to on sam chce wiedzieć na pewno. Owszem, Kartezjusz był świadom tego, że obcując z ludźmi skuteczniej rozwiąże swoje problemy niż *przebywając w ciepłej komorze i dlatego, jak pisze, wyruszyłem ponownie w drogę, zanim jeszcze zima dobiegła końca*⁴, ale była to chęć bycia z innymi po to, by inni, tak czy inaczej, inspirowali go do myślenia. Jakby powiedział współczesny metodolog, inni potrzebni byli Kartezjuszowi w *kontekście odkrycia*, a nie w *kontekście uzasadnienia*⁵.

Przecież Kartezjusz metodycznie wątpił i w istnienie świata, i w istnienie innych. Istnienie czegokolwiek mogło być przesądem, od którego należało się uwolnić, zanim będzie można stwierdzić coś pewnego. Czy jednak wątpienie we wszystko, o czym da się wątpić, nie jest procesem des-

³ René Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, przekład L. Chmaj, Biblioteka Kłasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1958, s. 17.

⁴ Tamże, s. 33.

⁵ W terminologii stosowanej przez K. Poppera należałoby powiedzieć, że metoda Kartezjusza znajdowała się całkowicie w jego pierwszym świecie, podczas gdy metoda dzisiejszej nauki należy do trzeciego świata. Przypomnijmy krótko tę terminologię: pierwszy świat, według Poppera, to świat subiektywnej wiedzy każdego indywidualnego człowieka; drugi świat to rzeczywiście istniejący „zewnętrzny” świat; trzeci świat natomiast, to intersubiektywny świat nauki, jej metod i osiągnięć. Obszerniej por.: M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i Filozofia*, PTT, Kraków, 1980, s. 132-139.

trukeyjnym? Czy coś może ocaleć z ogólnego programu wątpienia? Oto tekst-zwrotnica, tekst, który przestawił bieg myśli filozoficznej na zupełnie odmienne tory:

Zaraz potem jednak zwróciłem uwagę na to – pisał Descartes – że w chwili, gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stało się konieczne, bym ja, którym to myślał, był czymś. A spostrzegłszy, że ta prawda: myślę, więc jestem, była tak niezachwiana i pewna, że wszelkie najbardziej dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie zdołały jej zachwiać, uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem⁶.

Przestawienie zwrotnicy okazało się bardzo radykalne. Realizm teoriopoznawczy całego średniowiecza kazał rozpoczynać wszystkie rozważania filozoficzne od *dobrze ugruntowanego faktu*, stwierdzającego istnienie *zewnętrznego świata*. Przy czym fakt ten uważano za tak faktyczny, że określenie *zewnętrzny* dodały dopiero czasy pokartezjańskie, kiedy to istnienie *wewnątrz* filozofującego podmiotu stało się jeszcze bardziej oczywistym faktem. Kartezjusz zmienił perspektywę. Dla niego jedynie bezpośrednio dotykającą rzeczywistością było *moje myślące ja*; wszystko inne może zostać poddane powszechnemu wątpieniu. Nie można wątpić w prawdziwość zdania *myślę, więc jestem*. Akt wątpienia w prawdziwość tego zdania byłby myśleniem, a więc także stwierdzeniem istnienia tego, kto myśli.

Kartezjusz, mimo swojej rewolucyjności głęboko tkwiący w filozoficznej tradycji, nie zdawał sobie z tego sprawy, w jakim stopniu *myślę, więc jestem* nie było *nagim faktem*, lecz bardzo wysoko uteoretyzowanym stwierdzeniem. Znaczenie każdego z tych trzech wyrazów 1^o *myślę*, 2^o *więc*, 3^o *jestem* bynajmniej nie było sprawozdaniem z doświadczenia swojej świadomości przez Kartezjusza, lecz zostało określone długimi dziejami filozofii, której najważniejszymi częściami zawsze była ontologia (*jestem*), logika (*więc*) i teoria poznania (*myślę*). Nie ma myślenia w pojedynkę; metoda na użytek subiektywnej pewności w gruncie rzeczy nie jest metodą. Metoda – to sposób dochodzenia do prawdy, ale do prawdy, którą można komunikować innym, czyli ujmując to inaczej, metoda jest sposobem wymieniania się prawdą.

⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 38.

Przy każdej wymianie muszą być jakieś przeliczniki uznawane przez obydwie wymieniające się strony. Idzie o kryteria prawdziwości. Kartezjańskim kryterium prawdziwości była jasność i wyraźność poznania: jeśli poznaję coś jasno i wyraźnie, mogę mieć bezpieczną pewność, że poznaję prawdę. Jest to niewątpliwie jakiś przelicznik, problem polega tylko na tym, czy ma on jednakową wartość dla obydwu stron. Wystarczy mieć słaby wzrok, by widzieć szaro i w rozmyciu to, co ktoś inny widzi jasno i wyraźnie.

Descartes sformułował swoje kryterium dopiero po odkryciu *myślę, więc jestem*. Stwierdzenie, że *jestem* w tym, że *myślę*, tak jasno i wyraźnie stało przed Kartezjuszem, iż doszedł on do wniosku, że *mogę przyjąć za ogólne prawidło, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są wszystkie prawdziwe*⁷.

Metoda została więc ustalona, ale metoda zdobywania wiedzy pewnej subiektywnie. Metoda, dzięki której Kartezjusz mógł stawić czoło całej filozoficznej tradycji, jaką był przesiąknięty i wybrać z niej tylko to, co oczom jego umysłu przedstawiało się jasno i wyraźnie. Ale Kartezjusz nie chciał być solipsystą, zamknąć się tylko w kręgu własnych myśli; pragnął z kręgu swoich myśli wyjść do świata rzeczy i innych ludzi. Ale jak to zrobić? Jak z tego punktu własnej świadomości, którym styka się ona z istnieniem, przejść do obszarów istnienia (o ile takowe istnieją?), nie złączonych z moją świadomością?

Przepaść

W dość dziwny sposób Kartezjusz pragnie dojść do poznania otaczającego go świata: *Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, odwrócę wszystkie zmysły, usunę też wszystkie obrazy rzeczy cielesnych z mojej myśli, lub raczej, ponieważ się to prawie nie da uskutecznić, nie będę im przypisywał żadnej wartości, jako czczym i fałszywym*⁸.

Ale też tak i musi być zgodnie z ustaloną metodą. Jedyną pewną rzeczą jest moje myślące ja i od niego musi się zaczynać żmudna droga do poznania innych rzeczy. Czegóż jed-

⁷ Tamże, s. 40.

⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekład M. i K. Ajdukiewiczów, PWN 1958, s. 46.

nak można dokopać się we własnej świadomości? Kartezjusz dokonuje przeglądu idei, jakie napotyka w sobie i jego uwagę przykuwa idea Boga⁹. Nie miejsce tu na analizę metafizyki Descarta, chcemy tylko zrozumieć korzenie jego poglądów na świat i materię. Ale właśnie Bóg był Kartezjuszowi niezbędny, by przejść od siebie myślącego do zewnętrznego świata. Oto schemat tej drogi.

*Jestem rzeczą myślącą, to znaczy rzeczą, która wątpi...*¹⁰ – snuje swoje rozważania Kartezjusz. Jestem więc istotą kruchą i niedoskonałą. I z chwilą, gdy uświadamiam to sobie, jawi się przede mną jasno i wyraźnie – prawem kontrastu albo, bardziej tradycyjnie, na mocy scholastycznego argumentu z przygodności – idea Boga. Myślące ja samo nie może być źródłem idei, która przewyższa wszystko, co da się pomyśleć. Idei Boga musi zatem odpowiadać rzeczywistość. Bóg istnieje.

Teraz już wszystko staje się proste. Świat zewnętrzny musi również istnieć, gdyż w przeciwnym razie Bóg byłby zwodzielem, który ustawicznie mami nas pozorami danych zmysłowych. Bóg Kartezjusza staje się poręczycielem kartezjańskiego realizmu. Pomiedzy myślącym ja a światem zewnętrznym istnieje przepaść, przepaść tak wielka, że bez pomocy Boga Kartezjusz nie byłby w stanie jej pokonać¹¹.

Mając za sobą poręczenie Stwórcy, Kartezjusz może zawierzyć świadectwu zmysłów, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Z właściwą sobie wnikliwością, poddaje te świadectwa analizie i stwierdza – jasno i wyraźnie – że zasadnicza różnica pomiędzy myślącym ja a ciałami zewnętrznego świata sprowadza się do tego, iż myślące ja, w przeciwieństwie do ciał, jest *całkowicie niepodzielne*¹². Ciała zaś są podzielne dzięki temu, że posiadają rozciągłość. I tu dochodzimy do sedna kartezjańskiej filozofii przyrody: istotą materii jest rozciągłość. Wszystkie inne własności jakiegось ciała możemy, przynajmniej myślowo, zmieniać lub usuwać, przy wszystkich tego rodzaju zmianach ciało nadal pozostaje ciałem, ale z chwilą gdy w myśli pozbawimy ciało rozciągłości, znika samo ciało.

⁹ Por. tamże, *Medytacja III*, s. 46-71.

¹⁰ Tamże, s. 46.

¹¹ Obszerniej por. tamże, *Medytacja VI*, s. 97-120.

¹² Por. tamże, s. 114-115.

Tak postępując, uświadamiamy sobie, że natura materii, czyli ciała rozpatrywanego w ogólności, nie na tym polega, że jest ono jakąś rzeczą twardą czy ciężką, czy barwną, czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzeczą rozciąglą wzdłuż, wszerz i w głąb¹³.

Jesteśmy, w tym miejscu świadkami rodzenia się – czy być może tylko utrwalania się – pojęcia materii, z jakim, poprzez język potoczny, jesteśmy zżyci od dziecka. Materia to to, czego można dotknąć, a właśnie przede wszystkim dotykem doznaje się rozciągłości. Idąc za tymi intuicjami, łatwo zgodzić się z Kartezjuszem, że – dzięki rozciągłości – ciała mają dwie cechy, w jakimś sensie informujące o rozciągłości, a mianowicie kształt i zdolność zmiany miejsca, czyli poruszania się. Badać materię można więc badając jej kształty – *more geometrico*, oraz badając jej ruchy – *more mechanico*.

Wysiłki Kartezjusza w kierunku zgeometryzowania nauki o świecie materialnym z pewnością jakoś wynikały z jego osiągnięć w dziedzinie czystej geometrii. Kartezjańska geometria okazała się jednak jeszcze niewystarczającym narzędziem do stworzenia w pełni mechanistycznego obrazu świata. Mimo całego swojego krytycyzmu, braki w matematycznych narzędziach Kartezjusz zastępował swoim kryterium jasnego i wyraźnego widzenia. Ponieważ jednak jasność i wyraźność spojrzenia w istotny sposób zależy od poznawczych narzędzi, jakie aktualnie ma się do dyspozycji, kartezjańska mechanika i jego mechanistyczna kosmologia mają już dziś tylko znaczenie historyczne; o ich rzeczywistym znaczeniu można by mówić tylko o tyle, o ile utorowały one drogę Newtonowi.

Ale obydwa programy, wyraźnie zapoczątkowane przez Kartezjusza – program geometryzacji i program mechanizacji – odegrały ogromną rolę w nowożytnej nauce. Zrozumieniu tej roli, w dużej mierze, poświęcona jest cała niniejsza książka. Już teraz, gdy w naszych analizach jesteśmy dopiero u progu ery nowożytnej, należy mocno podkreślić zjawisko o nie dającym się przecenić znaczeniu; ustanawiając przepaść pomiędzy świadomością a material-

¹³ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przekład J. Dąbska, Bibl. Klasyków Filozofii, PWN 1960, s. 53.

nym światem, Kartezjusz usunął człowieka – wprawdzie nie jego ciało, ale to, co stanowi o człowieczeństwie: świadomą siebie świadomość – z pola zainteresowań nauki o świecie. W tym miejscu rozchodzą się drogi nowożytnej filozofii i nowożytnych nauk empirycznych. Geometryczno-mechaniczne nauki mają dostęp tylko do rozciągłej i podzielnej materii; filozofia może się zajmować niepodzielną świadomością. Dziś – z punktu widzenia pewnej dojrzałości metodologicznej, jaką zdołaliśmy osiągnąć – sądzimy, że usunięcie poznającego człowieka poza nawias zainteresowań nauk doświadczalnych było zabiegiem drastycznie zubożającym badaną rzeczywistość. Zubożenie to jednak na tamtym etapie okazało się niezbędne; bez takiego spreparowania obiektu swoich badań rodzące się dopiero metody empiryczne byłyby zupełnie bezradne wobec zbyt bogatej rzeczywistości. Chcąc przejść od spekulacji do zmatematyzowanej empirii, trzeba było dokonać zabiegu uproszczenia. Szkoda tylko, że nie zrozumiano od początku, iż było to jedynie uproszczenie. Sukcesy nowej metody przysłoniły dowolne w gruncie rzeczy założenia, które metoda poczyniła. Pamiętanie o tym zaoszczędziłoby historii nowożytnej myśli wielu nieporozumień i rozczerowań.

Kartezjusz, bez wątpienia, starał się myśleć uczciwie i za przyszłe dzieje można go obarczać odpowiedzialnością tylko w takim stopniu, w jakim geniusz zawsze jest odpowiedzialny za swoją uczciwość.

More geometrico...

Jest rzeczą charakterystyczną, że Kartezjusza „Traktat o metodzie”, w oryginalnym wydaniu z 1637 r. ukazał się jako jeden tom razem z jego „Geometrią”. Trening w myśleniu geometrycznym niewątpliwie był dla Kartezjusza szkołą krytycznego myślenia. Jest bardziej niż prawdopodobne, że to właśnie Kartezjusz-geometra zrodził Kartezjusza-filozofa. W jego metodologicznych przepisach na filozoficzną wędrówkę, przez łańcuch przesłanek wiodących od *myślę więc jestem* do Boga i materialnego świata, z łatwością można się dopatrzeć konstrukcji podobnej do logicznej struktury dowodów w geometrii. Zresztą nie dla Kartezjusza pierwszego geometria była natchnieniem i wzorem ścis-

łości; tradycja taka sięga głębokiej starożytności – żeby wspomnieć tylko Platona i Pitagorasa. Ale właśnie dzięki Kartezjuszowi następuje pod tym względem istotny *skok jakościowy*: geometria przestaje być jedynie sztuką, z której czerpie się natchnienie; staje się jednym z najważniejszych narzędzi do badania świata.

Oczywiście, geometria starożytnych, skodyfikowana przez Euklidesa, także jakoś opisywała świat, ale nie był to opis świadomie naukowy, lecz raczej coś w rodzaju artystycznego ucieleśniania w geometrii harmonii i piękna świata, tak jak kazała go widzieć ówczesna filozofia. Krzywe studiowane przez Greków – zawsze konstruowane za pomocą linii i cyrkla na podstawie prostych recept – były dostojne i spokojne, przypominając pod tym względem profile kolumn i kształty kapiteli. Największe osiągnięcie Greków w dziedzinie geometrii krzywych – teoria cięć stożkowych Apoloniusza w swojej prostocie i doskonałości była podobna do surowych, ale pełnych proporcji planów architektonicznych wczesnego okresu helleńskiego. Greckie figury studiowane przez geometrów, zawsze były statyczne, bez ruchu; dostojne jak świątynie i tylko tym od nich różne, że – w przeciwieństwie do najtrwalszych budowli – nie miały ich zab czasu.

To było piękne, ale na potrzeby XVI wieku już nie wystarczało. Coraz pilniejsze obserwowanie świata – za pośrednictwem różnych eksperymentów z poruszającymi się ciałami przez nowo wynaleziony teleskop – stwarzało nowe zapotrzebowania. Tory ciał okazywały się często znacznie bardziej skomplikowane niż zezwalały na to możliwości zawarte w greckich receptach na krzywe i, przede wszystkim, geometrię należało uruchomić, wprowadzić do niej element czasu, a więc zmienności. Zadania te podjął Kartezjusz; rozwiązanie stworzyło nowy dział matematyki – geometrię analityczną.

Geometria analityczna w swojej istocie jest jednym wielkim przepisem, w jaki sposób krzywe geometryczne tłumaczyć na równania algebraiczne i odwrotnie – jak równania algebraiczne przekładać na krzywe¹⁴.

¹⁴ Ogólnie rzecz biorąc, na język algebry można przekładać nie tylko krzywe, ale także twory geometryczne więcej wymiarowe, Kartezjusz jednak w zasadzie ograniczał się tylko do krzywych.

Bogactwo równań algebraicznych natychmiast przenosi się na świat krzywych. Świat geometrii Kartezjusza przestał być tak dostojny jak świat zbudowany przez Euklidesa, ale za to ożył różnorodnością form i praktycznie nieograniczonymi możliwościami tworzenia coraz to dalszych uogólnień. I to ożył niemal w dosłownym tego słowa znaczeniu; geometria przestała być statyczna, stała się formą opisu ruchu. Wystarczyło tylko jeden z algebraicznych parametrów opisujących krzywą utożsamić z czasem, by obraz stał się ruchomy. Zresztą to właśnie ruch nasunął Kartezjuszowi pierwsze intuicje o związku punktów z liczbami. W myśl jednej ze swoich zasad metodologicznych Descartes zaczął od rozkładania skomplikowanego kształtu krzywej na dwa (lub więcej w razie potrzeby) ruchy proste (tak na przykład – według recepty Kartezjusza – sinusoidę można otrzymać ze złożenia jednostajnego ruchu po prostej i jednostajnej oscylacji po odcinku prostopadłym do tej prostej)¹⁵.

Postęp okazał się kolosalny, a perspektywy dalszych badań ogromne. Descartes był tego świadomy. W zakończeniu „Geometrii” czytamy:

*Nie było moim celem pisanie wielkiej księgi. Staralem się raczej zawrzeć wiele w niewielu słowach (...) I mam nadzieję, że przyszłe pokolenia osądzą mnie łaskawie, nie tylko ze względu na rzeczy, które właśnie wyjaśniłem, ale także i ze względu na te, które świadomie opuściłem, po to by pozostawić innym przyjemność odkrywania*¹⁶.

Nie wydaje mi się, że dalsze rozwijanie geometrii Kartezjusz pozostawił potomnym powodowany tylko altruizmem. Po prostu spieszyło mu się. Mimo przeciwnych deklaracji zamieszczonych w „Rozprawie o metodzie” chciał jak najprędzej przejść do dalszych punktów swojego programu, a mianowicie do opracowania mechanistycznego systemu świata. Sądził, że ma już po temu wystarczające narzędzia teoretyczne. Mylił się. Pośpiech w nauce nigdy się nie opłaci, nawet gdy jest wymuszany upływem czasu i narastającym zmęczeniem.

¹⁵ Prosty wykład geometrycznej metody Kartezjusza, a także o ogólnym znaczeniu jego dzieła dla matematyki, por. M. Kline, *Mathematics in Western Culture*, penguin Books, 1977, s. 186-211.

¹⁶ *The Geometry of René Descartes with a facsimile of the first edition*, translated by D.E. Smith and M.L. Latham, Dover Publ. Inc. New York 1954, s. 240.

Ale niewielka książeczka Kartezjusza o geometrii i tak na zawsze pozostanie granicą epok. Grecy zracjonalizowali pojęcie przestrzeni. Odkryli, że strukturę przestrzeni można wywnioskować z kilku prostych założeń, do sformułowania których potrzebne są raczej dowolne definicje niż obserwacja za pomocą zmysłów¹⁷

Kartezjusz – jeśli można tak powiedzieć – odkrył nowy wymiar tej racjonalności; wykazał, że racjonalność przestrzeni jest w gruncie rzeczy racjonalnością liczb. A jego filozofia podsunęła mu kolejny krok: jeżeli istota materii sprowadza się do rozciągłości, a rozciągłość należy do kategorii przestrzennych, to racjonalność przestrzeni musi być racjonalnością świata materii. Konkluzja ta była jasna i wyraźna, a więc należało ją wziąć na serio.

¹⁷ Por. H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Atheneum, New York 1963, s. 3.

La logique des collisions ou à propos de la théorie cartésienne concernant le mécanisme de l'univers

On peut examiner les formes de la matière (*modo geometrico*); il est aussi possible d'examiner ses mouvements (*more mechanico*). La géométrie cartésienne n'est cependant pas suffisante

pour expliciter univers par les lois de la mécanique. Sa „Géométrie“ constitue néanmoins une frontière indiscutable qui sépare les époques.



Bartolomeo Sorge SJ

La Civiltà Cattolica, nr 3187
2 IV 1983, s. 46-50

Papież w Ameryce Środkowej Sens trudnej podróży

* Gdy się chce dać całościowy sąd na temat pasterskiej wizyty Jana Pawła II w Ameryce Środkowej, od razu narzuca się oczywista sprawa, że jej znaczenie przekracza doniosłość tej szczególnej podróży, wziętej oddzielnie. A to dlatego, że w Ameryce Środkowej nastąpiło zderzenie ze wszystkimi naraz problemami, z całym ryzykiem i wyzwaniem, które w szesnastu poprzednich podróżach papież podejmował oddzielnie albo częściowo. Faktycznie w ośmiu krajach, wizytowanych od 2 do 10 marca, najtrudniejsze problemy trapiące wewnętrzne życie lokalnych Kościołów splatają się, często w nieokreślonej formie, z najbardziej dramatyczną sytuacją w dziedzinie społecznej, ekonomicznej i politycznej i z wyjątkowym ryzykiem, na jakie w konsekwencji jest wystawione chrześcijańskie świadectwo.

Otóż właśnie fakt, że trzeba było zmierzyć się z tą trudną rzeczywistością, pozwolił Janowi Pawłowi II wyjaśnić w sposób wzorcowy i niejako symboliczny, jaki jest specyficzny wkład, który Kościół ma dawać w sytuacjach tak trudnych i złożonych. Tak więc możemy powiedzieć, że apostolska pielgrzymka do Ameryki Środkowej wcieliła i uwidoczniła pozytywną i obowiązującą odpowiedź Kościoła na dramatyczne pytania dotyczące nie tylko tamtych narodów, ale i samego sumienia dzisiejszej ludzkości.

Jan Paweł II przemawia bardziej poprzez gesty niż przez mowy, które czyta. Jego postawa (a nikt nie powinien wątpić, że to „jego” postawa) jest często bardziej wymowna niż słowa. Dlatego na podstawie gestów i słów nietrudno wnioskować, co papież chciał powiedzieć w Ameryce Środkowej. On nam pokazał oblicze wolnego Kościoła (a nie „neutralnego”, jak to ktoś źle zinterpretował), Kościoła zjednoczo-

nego, który żyje „wyborem biednych” w całej swojej rzeczywistości „Ludu Bożego”, a nie tylko w jego „ludowym” wymiarze; Kościoła, który nie przyjmuje postawy negatywnej, „przeciw” komuś, lecz przechodzi pozytywnie do inicjatywy, żeby naprawdę zmieniać rzeczy w duchu sprawiedliwości i pokoju. Wydaje się, że to są główne aspekty, które charakteryzowały apostolską misję w Ameryce Środkowej i które w pewien sposób dają nam także kierunek i klucz do odczytania pontyfikatu papieża Wojtyły.

Kościół „wolny”, nie „neutralny”¹

Wielu komentatorów mówiło o „neutralności” papieża wobec przeciwstawnych systemów kapitalizmu i socjalizmu, wobec różnych ideologii, wobec dwóch supermocarstw.

Ta optyka jest fałszywa. „Neutralność” jest pojęciem wziętym ze świata czysto politycznego. Otóż Kościół działa na płaszczyźnie religijnej i moralnej ewangelizacji; nie powinno się więc uważać go za rodzaj „niezaangażowanego państwa” i dlatego wolnego od przynależności do przeciwstawnych bloków.

Istotnie, Jan Paweł II zaoferował w Ameryce Środkowej obraz Kościoła ewangelicznie „wolnego”, a nie Kościoła politycznie „neutralnego”. Tylko w ten sposób można wyjaśnić siłę, z jaką podkreślał konieczność zachowania integralności doktrynalnej w przekazywaniu wiary oraz obowiązek chrześcijan zachowania własnej tożsamości. Ponadto – podczas spotkania z ludźmi Kościoła w San Salvador – podkreślił jako sprawę priorytetową to, żeby kapłani działali i byli zawsze autentycznymi sługami Boga. To samo powtórzył z żarem w Gwatemali w przemówieniu do zakonników zachęcając ich, żeby byli „specjalistami Boga”. Tak więc Kościół uważa, że kapłani i zakonnicy

¹ Nota od tłumacza: Wydaje się, że trudny do oddania w języku polskim termin *equidistante* i pochodny *equidistancia* należy oddać po prostu terminem „neutralny” i pochodnym „neutralność”. Upoważnia do tego w sposób szczególny wyjaśnienie w najbliższym akapicie, że mamy do czynienia z terminem wziętym ze świata politycznego.

bardziej przyczyniają się do podźwignięcia jakiegoś narodu, gdy wykonują swoje funkcje sług Bożych niż wtedy, gdy są sługami państwa.

Tak naprawdę tylko Kościół ewangelicznie wolny, świadomy swojej niezastąpionej misji religijnej (a więc nie zaprzątnięty względami czysto politycznymi), może pozwolić sobie na przemówienia tak mocne i jasne jak przemówienie papieża w Quezaltenango (Gwatemala) w obronie potomków Majów i wszystkich mniejszości etnicznych w związku z prawdziwą zagładą gatunku, jakiej usiłowano by dokonać wprowadzając obowiązkową sterylizację. Tylko Kościół ewangelicznie wolny, a nie neutralny politycznie, może z odwagą podnosić głos, jak papież w Haiti, zachęcając Afro-Amerykanów, żeby oni sami wprowadzali postęp społeczny dźwigając się z sytuacji po ludzku i po chrześcijańsku nie do przyjęcia. Takie jest nieodwołalnie oblicze wolnego Kościoła, który – mocny swoją tożsamością i świadomy, że głoszenie Ewangelii jest niezastąpionym czynnikiem ludzkiej promocji i wyzwolenia – nie pozostaje neutralny wobec dramatów niesprawiedliwości i ucisku, ale opowiada się po stronie biednych z całym moralnym ciężarem swojej religijnej misji.

Agencje całego świata zdecydowanie zestawiały dwa obrazy: papieża, który upomina Ernesta Cardenala, kapłana-ministra kultury w sandynistowskim rządzie Nika-ragui, oraz papieża ściskającego rękę majora Roberta d'Aubuissona, prezydenta salwadorskiej Konstytuandy, przez wielu podejrzanego o to, że ponosi moralną odpowiedzialność za zabójstwo Oscara Romero. Intencja tego zestawienia jest jasna: pokazać nieuniknione sprzeczności, w które Kościół musi popadać idąc drogą niemożliwej do osiągnięcia „neutralności” politycznej. Ale właściwie suponowane sprzeczności nie istnieją, jeśli gesty papieża bierze się w ich rzeczywistym wymiarze; nie jako gesty „polityczne”, lecz jako gesty ewangelicznej wolności – oparte na miłości, która pewnego dnia sprawiła, że Jezus zdecydowanie skarcił Piotra za to, iż sądził według kryteriów czysto ludzkich; że przedstawiał „z grzesznikami i celnikami”; że Judaszowi pozwolił na uścisk podejmując najwyższą próbę wstrząśnięcia zatwardziałym sumieniem.

Zjednoczony Kościół: „lud”, nie „ludowy”

W drugiej kolejności papież wielokrotnie i mocno podkreślał konieczność, żeby lokalne Kościoły Ameryki Środkowej były zjednoczone we wspólnocie i współuczestnictwie wszystkich komponentów wokół biskupów, którzy są fundamentem i widzialną zasadą chrześcijańskiej wspólnoty. Stąd naleganie, zwłaszcza w kontestowanej homilii w Managui, żeby Kościół był – jak być powinien – jednym i niepodzielnym „Ludem Bożym”. W rzeczy samej Kościół jest tylko jeden, jak Chrystus, którego osobę i misję przedłuża w czasie; nie powinno więc być „Kościółów paralelnych” albo „paralelnych magisteriów” – powtórzył Jan Paweł II w Managui, a potem w Gwatemali, mówiąc do zakonników. Nie ma sensu – podkreślał w San José w Kostaryce – dystansowanie się wobec niego, jak gdyby Chrystus nie był obecny w swoim Kościele.

Dlatego „wybór biednych”, który Konferencja w Puebla chciała uroczystie polecić wszystkim Kościołom Ameryki Łacińskiej, z jednej strony musi objąć ubóstwo w każdym jego przejawie, łącznie z ubóstwem duchowym i moralnym, które niekoniecznie występują razem z ubóstwem materialnym; z drugiej – nie może sprowadzać się wyłącznie do wymiaru „ludowego”, lecz ma być przedmiotem troski całego „Ludu Bożego”, tzn. ma uwzględniać wszystkie komponenty chrześcijańskiej wspólnoty w jedności wzajemnej z biskupem. Tak więc zjednoczony Kościół, który w całości staje się biedny, żeby od środka dzielić dramaty, nadzieje i los biednych, którym zwiastuje Ewangelię z całym rewolucyjnym ładunkiem chrześcijańskiej miłości.

Wydaje się więc jasne, że żądając od Kościoła, żeby realizował się jako „lud” – jak to już uczynił w przypadku, gdy wymagał, żeby był ewangelicznie „wolny” a nie politycznie „neutralny” – żąda znacznie więcej niż ci, którzy teoretyzując na temat „Kościola ludowego”, chcieliby przede wszystkim, żeby był on politycznie zaangażowany.

Także o tej sprawie, delikatnej i ważnej, Jan Paweł II mówił bardziej gestem niż słowem. Rzucając się na kolana w pustej katedrze w San Salvador, z ramionami symbolicznie obejmującymi cały Kościół, przy grobie biskupa

Romero, męczennika, który jak Chrystus oddał życie za wyzwolenie biednych, papież (jak to później wyjaśnił w homilii na Metro Centro w San Salvador) chciał uwolnić heroiczną postać pasterza od ideologicznych instrumentalizacji i pomniejszających interpretacji, ażeby nie zginęło z ewangelicznego znaczenia tej ofiary, zaiste większej i bardziej rewolucyjnej, jeśli się ją weźmie w wymiarze autentycznie religijnym i chrześcijańskim, zdecydowanie przewyższającym znaczenie czysto polityczne.

„Kościół dla”, nie „Kościół przeciw“

Na koniec, apostolska podróż Jana Pawła II do Ameryki Środkowej uwidoczniła trzeci główny element nowego oblicza, które Kościół Soboru i Puebla ukazuje dzisiaj światu, żeby przyczynić się do ludzkiego wzrostu ludów: rys nie takiego Kościoła, który ustawia się „przeciw” komuś, ale który podejmuje inicjatywę, żeby nieść pomoc wszystkim.

Podróż apostolska do Ameryki Środkowej wykazała, że Kościół naprawdę nie boi się otwarcie przeciwstawiać ideologiom inspirowanym przez idee pomniejszające człowieka i jego transcendentne przeznaczenie, nie boi się przeciwstawić gwałtowi, wykazując, że on nie jest w stanie rozwiązać problemów sprawiedliwości, rozwoju i pokoju. Dał temu wyraz papież w przemówieniu w San José w Kostaryce i do *campesinos* w Panamie. Jednocześnie jednak podróż wykazała, że Kościół nie został powołany, żeby potępiać, ale żeby zbawiać; że jego misją nie jest misja negatywna, lecz pozytywna, zdolna do inicjatywy, że wprowadzając w życie narodów światło i siły Ewangelii, nie lekceważy ani nie uśmierca tego co wzniosłe, dobre i prawdziwe, jeśli realizował to ktoś, kto szczerze dąży do wyniesienia człowieka, ale to wszystko podejmuje, uwniosła i otwiera na całą prawdę o człowieku.

Oto, dlaczego papież zdecydowanie podkreślił konieczność dialogu. Szczególnie w Nikaragui i w Salwadorze przypomniawszy, że dialog musi być lojalny, nie powinien być „taktycznym rozejmem” albo pretekstem, żeby utrzymać podział; ma być szczerym wysiłkiem wspólnego szukania rozwiązań poważnych problemów, które gnębią ludy

gorąco pragnące wydzwignięcia się i wolności. Chodzi więc o Kościół, który staje się płaszczyzną dialogu i pośrednictwa, gotów podjąć wszelkie ryzyko tej swojej pokojowej misji.

Ale także tym razem lepszemu zrozumieniu, co znaczy być „Kościółem dla” a nie „Kościółem przeciw”, bardziej niż mowy czytane służy postawa, którą papież przyjął w dwóch najtrudniejszych momentach swojej pasterskiej wizyty w Ameryce Środkowej. Za takie powszechnie uznano: zniewagę, jaką wyrządził Ríos Montt, prezydent Gwatemali, który – nie zważając na apel i obecność papieża – polecił zastrzelić sześciu młodych ludzi podejrzanych o to, że byli przeciwni reżimowi; [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, o kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz.U. Nr 20, poz. 99), zm.: Dz.U. (1983) Nr 44, poz. 204].

To spowodowało więcej hałasu także dlatego, że pewni ludzie właśnie w homilii wygłoszonej w Managui chcieli widzieć jedną z przyczyn kontestacji, która wybuchła podczas mszy św. Ktoś np. napisał, że w homilii „zabrakło uznania dla heroizmu i ofiary całego ludu zbuntowanego przeciw dyktaturze Somozy”.

Nie ulega wątpliwości, że homilię można głosić w różny sposób. Wszelako można wątpić, czy jakiegokolwiek orędzie Jana Pawła II byłoby zrozumiane i przyjęte.

Niemniej, także w tej trudnej okoliczności postawa papieża była wymowna i znacząca. Dał on wszystkim do zrozumienia, że jego misja była i chce pozostać religijna i że jej sens nie na tym polega, żeby opowiadać się „przeciw” komukolwiek, ale żeby wszystkim zaoferować lojalną współpracę Kościoła i światło Ewangelii „dla” budowania razem lepszego jutra w prawdzie, miłości, sprawiedliwości i pokoju.

[...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, o kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz.U. Nr 20, poz. 99), zm.: Dz.U. (1983) Nr 44, poz. 204].

Szczególnie znaczący jest dla nas fakt, że papież w sposób oczywisty chciał uniknąć jakiegokolwiek działania politycznego przeciw Gwatemali i Nikaragui. Zrezygnował nawet z manifestacji „zadośćczynnej”, którą grupy intelektualistów i wiernych planowały w związku z jego powrotem do

Watykanu. W niedzielę, 13 marca, ukazując się w oknie na *Angelus*, mimo że wymowna była obecność około pięćdziesięciu tysięcy ludzi, papież jakby nie pamiętał o doznanych przykrościach i jeszcze raz podkreślił wyłącznie religijny i duszpasterski sens swojej trudnej podróży apostolskiej: „Usiłowałem – powiedział – nade wszystko *ukazać* miłość, którą ubodzy i doświadczani przez różne cierpienia znajdują w sercu Kościoła. Ta miłość woła o *sprawiedliwość i pokój* dla społeczności Ameryki Środkowej. Ta miłość ma swoje źródło w Chrystusie, w którym Bóg pojednał świat ze sobą” (*Oss. Rom.*, 14-15 marca 1983).

Tłum. Mirosław Pacuszkiewicz SJ



Józef Dużyk

Z Sotto il Monte do Watykanu

(W 20 rocznicę śmierci Jana XXIII)

Był to jeden z najbardziej wzruszających momentów w czasie mojego długoletniego pobytu we Włoszech, które przewędrowałem wzdłuż i wszerz, od tonącej w słońcu i błękitie Sycylii, po zachmurzone niebo Mediolanu, od przezroczystych wód Morza Śródziemnego wokół Capri i Ischii, po góry dotykające chmur. Mam więc w oczach niejako geografię tej wyjątkowej ziemi, którą obdarzono aż zbyt hojnie i cudami przyrody, i arcydziełami sztuki. A jednak niczym chyba nie wzruszyłem się tak szczerze i serdecznie jak wizytą w ubogiej, zakratowanej izdebce w gospodarskich zabudowaniach wioski Sotto il Monte, pod Bergamo, gdzie 25 listopada 1881 r. urodził się Człowiek, który zadziwił wszystkich. W tej izdebce, do której wchodzi się po trzeszczących, drewnianych schodach, przyszedł na świat Papa Buono – Dobry Papież, co brzmi jak Dobry Pasterz, Angelo Giuseppe Roncalli; wybrany na Stolicę Piotrową 28 października 1958 r., obrał sobie imię Jana XXIII, przekreślając tym samym poprzednika-antypapieża z XV wieku. I od tej też daty liczą się najnowsze dzieje Kościoła rzymskokatolickiego; świat zresztą bardzo szybko zdał sobie z tego sprawę i zrozumiał, że Jan XXIII wytycza Kościołowi nową drogę, że łamie przyjęte zwyczaje, że wyciąga rękę do pojednania, zamykając ten krótki, ale jakże ważny w dziejach Kościoła i w historii ludzkości pontyfikat wspinałym akordem, hymnem na cześć pokoju, encykliką z dnia 11 kwietnia 1963 r., *PACEM IN TERRIS – POKÓJ NA ZIEMI*. W Sotto il Monte można iść ulicą o tej nazwie, to niezwykle, nie pamiętam, żeby gdzie indziej we Włoszech nazywano ulice pierwszymi słowami papieskich encyklik. Ale *Pacem in terris* brzmi jak czarodziejska melodia, wnosi ukojenie i spokój, nie przerywane szczękiem broni. Spacerowałem z moim synem we wrześniowe południe 1981 r. po tej ulicy i tłumaczyłem mu, co znaczą te słowa, skąd je wzięto i kto był ich autorem. Aktualność tych słów pojawia

się stale, szczególnie w chwilach, gdy przez świat przelatują wojenne podmuchy, gdy wydaje się, że tylko moment i nastąpi wybuch rozbijający kulę ziemską. Gdy w wydanej we Włoszech historii Kościoła, Gaetano Bonicelli zastanawiał się nad znaczeniem pokojowej encykliki Jana XXIII, uczestnika pierwszej wojny światowej, napisał, że według pewnej, dość specyficznej statystyki, w 3300 latach udokumentowanej historii ludzkości było tylko 200 lat pokoju, a więc aż 3100 wojen, bardziej czy mniej przewlekłych, z ponad 8000 traktatów pokoju! Cyfry przerażające. Na 53 dni przed śmiercią Jan XXIII podpisuje historyczną encyklikę, zamykając nią swój wielki pontyfikat, po którym nikt nie spodziewał się tak rewolucyjnych posunięć; ponoć po conclave jeden z watykańskich dostojników miał jakoby doradzać sędziemu już weneckiemu patriarsze – za pośrednictwem jego osobistego sekretarza, obecnego arcybiskupa Loreto, Loris Capovilli – aby Papież nie pisał encyklik, nie wygłaszał zbyt wielu przemówień, nie organizował wielkich uroczystości na Piazza San Pietro, aby lata na Stolicy Piotrowej spędził raczej w spokoju. Na szczęście, 77-letni Papież wskazań nie posłuchał, wywołując wkrótce niemalże zamieszanie obwieszczeniem postanowienia o zwołaniu II Soboru Watykańskiego, co uczynił w święto Nawrócenia św. Pawła 25 stycznia 1959 r. w tradycyjnej uroczystości w bazylice San Paolo Fuori le Mura w Rzymie. Cała prasa światowa na pierwszych kolumnach ogłosiła tę sensacyjną wiadomość, której nikt się nie spodziewał.

Przystanęliśmy w tej biednej izbie podbergamaskich górali, która stała się dziś metą tysięcy pielgrzymów i turystów, nie tylko z Włoch, pragnących stanąć tu w zadumie nad jednym ludzkim losem. Ileż myśli nasuwa się pod dachem domu, w którym rozpoczął życie Dobry Papież, uśmiechający się do wszystkich, nie przestrzegający dotychczasowego sztywnego protokołu, zachowujący do końca życia swą lombardzką, góralską prostotę, nie wstydzący się chłopskiego pochodzenia i biedy, w której się wychował. Ludzie wierzący i niewierzący znajdują w Sotto il Monte pod Bergamo miejsce serdecznie bliskie i drogie, dla wielu bardziej wzruszające aniżeli wspaniałe pomniki i dzieła włoskiej sztuki, miejsce wstrząsające skromnością, wzruszające

przedmiotami związanymi z jednym z największych papieży w dziejach Kościoła i jego najbliższą rodziną. Stoją tu sprzęty pamiętające rodziców, wisi na ścianie ich fotografia, jest ich komódka i stara skrzynia, sprzęty dotykane przez późniejszego Papieża. Na komódce krzyż, dostał go w 25 rocznicę kapłaństwa, obok sekretarzyk-biurko, na którego pulpicie rozpoczynał pisanie wyznań, spowiedzi, „Dziennika Duszy”; w pokoju sióstr, oprócz innych pamiątek, w gablotach cztery sutanny, jak gdyby cztery symbole tego niezwykłego żywota: księdza, biskupa, kardynała, papieża. W tym chłopskim domu, gdzie w sieni prowadzącej na dziedzińczyk ustawiono stary, dwukołowy wóz, którym podobno i Angelo Giuseppe posługiwał się, pracując w polu; wzrastał w rodzinie biednej, wśród liczego rodzeństwa (ostatni brat zmarł w przeddzień niemal setnej rocznicy urodzin Papieża), gdzie nie przelewało się nigdy: *Pan powołał mnie do życia - mówił Jan XXIII - spośród biednych ludzi i myślał o wszystkim; Pamiętam naszą błogosławioną biedę; Pamiętam uśmiech mojej matki; Kochany ojciec i kochana moja matka, od kiedy wyszedłem z domu czytałem dużo książek i nauczyłem się wielu rzeczy, których wy nie mogliście mnie nauczyć. Ale te nieliczne, których nauczyłem się od was, są cenniejsze i ważniejsze i dodadzą żaru wielu innym, których się nauczę w przyszłości; Zapomniałem sporo z tego, co przeczytałem w książkach, ale pamiętam doskonale to, co wziąłem od rodziców i starszych. Dlatego nie przestanę kochać Sotto il Monte i lubię wracać tam co roku; W naszym domu nie było obfitości. W pewne wieczory, pamiętam, kładliśmy się z żołądkiem burczącym z głodu...* Oto tylko niektóre wypowiedzi Jana XXIII, odnoszące się do domu w górskiej wiosce pod Bergamo, gdzie też po raz pierwszy słuchał opowieści o Polsce; to przecież właśnie z tych stron, z Bergamo, pochodził Francesco Nullo walczący na czele grupy ziomków o wolność Polski w Powstaniu Styczniowym, poległy 5 maja 1863 r. na polach pod Krzykawką koło Olkusza, w ataku na oddziały rosyjskie. Tradycje włosko-polskiej przyjaźni były tu popularne, starsi opowiadali o minionych wydarzeniach młodzieży, słuchał tych opowiadań również i przyszły Papież. Spotkawszy się z biskupami polskimi w czasie II Soboru Waty-

kańskiego, Jan XXIII mówił im o miłości do naszego kraju, wyniesionej z rodzinnego domu:

W naszym rodzinnym domu jedna samotna osoba, którą wszyscy uznawali za „głowę rodziny”, opowiadała często o Polsce, o bohaterskim polskim narodzie, o powstaniach za wolność. W naszej młodej duszy budziły się uczucia poświęcenia (...) Polska i jej przeznaczenie, bardzo często nieszczęśliwe, ale zawsze szlachetne, wzbudziły w nas chęć do pracy i poświęcenia dla innych.

Sympatia dla Polski została podbudowana w dalszych latach wizytą w naszym kraju, a m.in. i pobytem w Krakowie, gdzie wielkie wrażenie wywarła na nim świątynia mariacka. Dziwnym zbiegiem okoliczności w Mszy św. odprawionej przez niego 28 października 1958 r., przed wejściem do Kaplicy Sykstyńskiej na ostatnie głosowanie, z którego wyszedł papieżem, uczestniczył Polak, prymas Stefan Wyszyński i on też oraz trzej polscy biskupi byli ostatnimi osobami przyjętymi w prywatnej bibliotece w dniu 20 maja 1963 r. u progu śmiertelnej choroby Papieża. Sam wspominał pobyt w naszej Ojczyźnie:

Pamiętamy katedrę na Wawelu, pomniki Jadwigi, królów, groby... Spotkałem się również z biskupem Krakowa, ks. Sapiehą. Wielkie wrażenie artystyczne wywarła na nas świątynia poświęcona Marii. A myśleliśmy, że piękne kościoły były tylko w naszym Bergamo...

Trzeba bowiem wiedzieć, że część wyższa Bergamo (Bergamo alta) to jeden ze wspaniałych klejnotów sztuki włoskiej, a bazylika Santa Maria Maggiore i przylepiona do niej kaplica Colleonic (Capella Colleone) to skarbnica dzieł artystycznych najwyższych lotów, na co składa się zarówno wygląd zewnętrzny zabytków (zwłaszcza Capella Colleone), jak i ogromne bogactwo wyposażenia wewnątrz we freski, obrazy, arras, rzeźby i renesansowe intarsje, wykonane na podstawie rysunków znakomitego malarza, Lorenza Lotto. Cóż więc dziwnego w tym, że dla przyszłego Papieża stanowiły one szczyty sztuki.

Chodziliśmy po wiejskim obejściu, po drewnianych balkonach i karkołomnych schodach, po dziedzińcyku ocienionym rozłożystym drzewem, wpatrywaliśmy się w ściany, pragnąc zachować jak najdłużej w oczach ich wygląd.

Z domu-muzeum przejście do kaplicy i zabudowań Seminarium Misyjnego, którego pierwszy kamień, wykuty z góry Monte Canto sam poświęcił. Do pomnika Dobrego Papieża nie można się dopchać: bez przerwy, w nieustającej procesji podchodzą do niego ludzie, głaszczą i całują ręce dobrotliwej postaci i ona także pozuje do pamiątkowych zdjęć. Mieszkańcy tej wioski żyją tu lepiej przede wszystkim dzięki swemu Wielkiemu Ziomkowi: niezliczona liczba sklepów z pamiątkami, restauracje, bary, kramy; większość oferowanych pamiątek związana jest oczywiście z postacią Papieża. Pobyt kwietniowy – w 1981 r. – w Sotto il Monte Jana Pawła II pozostawił wspomnienia Jego śladów: powitalne afisze, okolicznościowe publikacje, fotografie obu papieży na widokówkach. Polski papież mówił m.in.:

Jest mi naprawdę miło znaleźć się w Sotto il Monte, miejscowości powszechnie znanej z tego, że urodziła mojego poprzednika Papieża Jana XXIII...

Marcel Achard, członek Akademii Francuskiej, dramatopisarz, tak wspomina swoje spotkania z Janem XXIII, porównując go ze św. Piusem X (Giuseppe Sarto), przed wstąpieniem na Stolicę Piotrową także patriarchą Wenecji:

Myślę, że więcej aniżeli jedna cecha była wspólna obu papieżom. Ja, który znałem dobrze Jana XXIII, mogę powiedzieć, że bardzo trudno było go zrozumieć. Poza tym jego wyglądem wieśniaka, co łatwo wprowadzało w błąd, krył się człowiek wielkiej kultury, medytacji, finezyjnej intuicji. Miałem okazję spotkać go dwadzieścia osiem razy i byłem zapraszany na obiad do niego pięć razy, dwa w Wenecji i trzy w Rzymie. W Paryżu, gdy był nuncjuszem apostolskim, często przychodził do mnie, siadał na kanapie w moim pokoju i mówił.

Mówił bardzo dużo, przeskakując z jednego zagadnienia na drugie, ale wiedział doskonale, co ma powiedzieć. Miałem także okazję poznać Piusa XII: był nieśmiały, rozważny, zamknięty. Papież Jan, przeciwnie, był pełen tak bujnej żywotności, że zdobywał od pierwszego momentu. Dlatego mówię, że przypominał papieża Sarto. Również Pius X był obdarzony ładunkiem ludzkim tak wybuchowym, nadzwyczajną zdolnością komunikowania się...

Pamiętam jeden znaczący epizod. Pewnego dnia, podczas gdy Angelo Roncalli był nuncjuszem w Paryżu, ktoś zadał

sobie trud by donieść do Watykanu, że zbyt często widywało się go krążącego po mieście. Pius XII nie uważał za stosowne przyjąć tego ostrzeżenia. Jednakże, gdy po raz pierwszy miał okazję rozmawiać z Roncallim, powiedział mu grzecznie o tym, co mu referowano.

Jak zawsze, odpowiedź, jakiej mu udzielił monsignor Roncalli, była szybka i rozbijająca. Znam ją słowo po słowie: «To, co słyszała Wasza Świątobliwość to prawda. Ale jeżeli ja chodzę po Paryżu, proszę mi wierzyć, że czynię to tylko dla wzrostu sławy Waszej Świątobliwości». Pius XII popatrzył na niego zaskoczony. «Dla mojej sławy? Chodźcie po Paryżu, aby wzrosła moja sława?» Roncalli odpowiedział: «Właśnie tak, Wasza Świątobliwość. Gdziekolwiek idę, wszyscy pytają mnie o Ojca Świętego. A w końcu wnoszą hymny pochwalne. Niech żyje Papież, niech żyje Papież...».

Niezmiernie obfita jest już dziś literatura dotycząca niezwyklej postaci Jana XXIII, którego beatyfikacja jest prawdopodobnie sprawą niedalekiej przyszłości. Pełno jest książek, studiów, wspomnień o nim, co chwilę prasa włoska publikuje obszernie artykuły i impresje osób, które go bliżej znały, spotkały i przeważnie zostały przezeń oczarowane, zafascynowane. Chyba przede wszystkim jego mądrością, umiejętnością nawiązywania ludzkich kontaktów, zrozumieniem dla osób o przeróżnej orientacji politycznej i ideologicznej; sam ukształtowany przez biedę i proste życie, potrafił dotrzeć ze swoim słowem do możliwych i małych tego świata, zrozumieć ich. Przeszedł przez wiele szczebli, zanim dotarł do najwyższego, był prostym kapłanem, sekretarzem biskupa, żołnierzem, później nuncjuszem kolejno w kilku krajach, w Bułgarii, Turcji, Grecji, w końcu we Francji, gdzie też dosięgła go kardynalska purpura i skąd wstąpił na szacowny tron patriarchy Wenecji.

Jego popularność, najpierw na stolicy patriarchalnej, a następnie Piotrowej, była bardzo duża, dowodem czego te niezliczone anegdoty i opowieści łączące się z jego osobą, wszystkie pełne dla niego sympatii, życzliwości i serdeczności. Sporą ich liczbę zebrano w kapitalnej, wielkiej, dwutomowej biografii *Io, Giovanni XXIII. La vita e i miracoli di Papa Roncalli narrati da lui stesso*, Alberto Peruzzo Editore, 1982 („Ja, Jan XXIII. Życie i cuda Papieża Ron-

calli opowiedziane przez niego samego"). Biografię ilustrowano ogromną liczbą fotografii, niektórych mało znanych lub nie publikowanych dotąd, z których wygląda nie tylko niezwykle radosna, ludzka twarz Papieża, ale i mnóstwo najrozmaitszych osób, z którymi rozmawiał, które przyjmował, witał, gościł dobrym, szlachetnym słowem. Ten Papież stawał się i w Wenecji, i w Rzymie własnością wszystkich, własnością Włoch i całego świata, chociaż jako następca św. Piotra nie przemierzał go pątniczymi szlakami jak Jan Paweł II.

Ludzkie są wszystkie jego słowa, wypowiedzi; jakże wzruszające w swojej prostocie i humanitaryzmie są jego listy do bliskich i znajomych, a zwłaszcza do rodziny, zawsze radosne, optymistyczne, nie dopuszczające zwątpień i utraty nadziei. 25 kwietnia 1925 r. z Sofii, po podróży słynnym Orient-Expressem, jako wizytator apostolski, pisze:

*Moi kochani rodzice,
otom przybył. Podróż jak najszczęśliwsza i piękna, jak wielkiego pana. Tutaj spotkałem się z dobrym przyjęciem. Miasto znajduje się w stanie wyjątkowym, ale spokojne. Miejsce, gdzie się zatrzymałem, przepiękne, wszystko nowe: trzy pokoje dla mnie. Jestem w towarzystwie dwóch dobrych duchownych oprócz mojego sekretarza...*

Nie mówię nic o jedzeniu. Ale radośnie, doskonale także i pod tym względem.

Módlcie się dużo, aby Pan doprowadził do dobrego sukcesu moją misję. Pozdrówcie Proboszcza. Błogosławię Was wszystkich.

Angelo Giuseppe, arcybiskup

Do siostry Ancilli w styczniu 1926 r.:

... Co do naszych bratanków, wyobrażam sobie ich w tym zimnie! Ale nie trzeba się bać. Również i ja pamiętam zimno, które znosiłem i czego ślady na rękach noszę do dziś. Próbuje jednak pomagać sobie jak potraficie najlepiej. Czy kupiliście piec? Działa dobrze?

Także i tu jest zimno, i to bardzo. Ojciec Święty dał mi 100 tys. lirów na tych biednych uciekinierów z Grecji i Serbii w Bułgarii. Mając je rozpocząłem rozdzielać jedzenie na dzień dla 250 najbiedniejszych dzieci... Żebyście widzieli, jakie tu

nędze! Jeszcze wszystkie konsekwencje wojny. Wyobraźcie sobie, gdyby to wydarzyło się nam i bylibyśmy wyrzucani z naszego kraju, zmuszeni iść w świat jak tułacze, np. do Szwajcarii, zimą, bez pieniędzy, bez dachu, ze starymi i dziećmi w tak surowym klimacie! Z pewnością patrząc na nędzę innych, łatwiej znoś z cierpliwością naszą.

Zachowana fotografia z tych lat ukazuje go w czasie jednej z podróży po kraju, wprawdzie w samochodzie, ale niemal ciężarowym, podejrzanej jakości, w otoczeniu kilku osób towarzyszących, na górskiej drodze pełnej wybojów i błota, dokoła setki ludzi. Podróży tych w dziesięcioleciu 1925-35 odbył niemało, w warunkach jak najbardziej prymitywnych. Katolików obecnych w kraju było ok. 50 000, rozproszonych po setkach odległych od siebie miejscowości. Dla bezpieczeństwa podczas tych wypraw Roncalli nocował w siedzibach policji.

Słynny polityk francuski, Robert Schuman, gdy Roncalli opuszczał nuncjaturę w Paryżu, mówił o nim: *Był jedyną osobą w całym Paryżu, przed którą odnosiło się niemal fizyczne wrażenie pokoju.* Prawie to samo z tej okazji powiedział portier budynku, gdzie mieściła się siedziba nuncjatury: *Widzieć go i czuć się w pokoju z Bogiem było jedno i to samo...*

Dla duchownych innych wyznań okazywał zawsze jak największy szacunek, nie darmo stał się Papieżem zjednoczonego Kościoła. W Paryżu był przyjacielem rabina, uważając go za pierwszoplanową osobistość. Poznał go podczas przyjęcia, na którym byli obecni najwięksi przedstawiciele różnych wyznań religijnych. Gdy nadszedł moment zajmowania miejsc przy stole, obaj skierowali się w stronę wejścia do jadalni. Roncalli w przeciwieństwie do innych nie bawił się w grzeczności, lecz popchnął rabina do drzwi, mówiąc: *Proszę, po panu. Najpierw Stary a potem Nowy Testament.*

Wśród anegdot związanych z postacią Jana XXIII znalazłem też jedną, w której występuje nazwisko naszego prymasa, kardynała Stefana Wyszyńskiego. Było to w Wenecji, prymas został zaproszony przez patriarchę na małą przejażdżkę po lagunie. Żegluga była bardzo miła, czas uciekał szybko. W pewnym momencie prymas spojrzał na zegarek i wykrzyknął z przerażeniem, że pociąg, którym miał ruszyć

w dalszą podróż, musiał już odjechać. Roncalli uśmiechnął się, wskazał jednego z obecnych na pokładzie i powiedział kardynałowi Wyszyńskiemu, żeby się nie przejmował. Pan, który siedzi sobie spokojnie i podziwia piękności laguny, to kierownik stacji Mestre, którego pozwoliłem sobie zaprosić z nami... Dopóki jest tutaj, pociąg nie odjedzie.

Kochał tę Wenecję, kochał jej ludzi, zaułki, malownicze kanały, wypełnione po brzegi największymi dziełami sztuki kościoły, ze swoją patriarszą bazyliką, świętym Markiem na czele. Jedną z pierwszych decyzji, którą podjął, gdy w 1953 r. został patriarchą, było otwarcie bramy patriarchatu dla wszystkich wiernych, codziennie w godzinach porannych od dziesiątej do pierwszej. Każdy, kto zechciał, mógł z nim rozmawiać.

Każdy może przyjść – mówił – i spotkać się ze mną. Może chce się spowiadać? Jestem biednym kapłanem, i gdybym go odepchnął, mógłbym stracić duszę, która pragnie otworzyć się przede mną.

Toteż weneccjanie korzystali z tej możliwości, zwracali się do swego pasterza z najróżniejszymi sprawami. Jedni rzeczywiście chcieli się wyspowiadać, ale większość pragnęła sobie ulżyć, prosić o pomoc:

Jestem teraz pasterzem i znajduję się w obliczu prawdziwych spraw Kościoła. To mi wystarcza i dziękuję za to Panu.

Na szczycie budynku przylepionego do bazyliki św. Marka polecił wybudować mały taras. Gdy wstawał z łóżka, o godzinie piątej rano, siedł tam. Uwielbiał asystować, jak mówił, *leniwemu budzeniu się miasta*. Opowiadał ojciec Tanzella:

Patriarcha obejmował sercem wszystkie swoje dzieci w Wenecji, rozpoczynając krzątanie koło codziennej pracy. To za nich w szczególności odmawiał modlitwę, za gondolierów, uważających się za ulubionych przez niego, za sklepikarzy, wymieniających z nim po kilka zdań, za chorych, których odwiedzał, za sieroty i małeństwa w przedszkolach, za kobiety trudzące się rodzinnym bilansem, za robotników, wypełniających wkrótce łodzie motorowe, aby dotrzeć do warsztatów...

Potem Patriarcha schodził do swojego miasta, zapuszczając się w zaułki, mosty i mostki. Nie tylko dlatego, aby się odprę-

żyć, ale aby czuć się fizycznie blisko swego ludu. Nie było nikogo w Wenecji, kto by nie czuł życzliwości Patriarchy. Pamięta go czyściciel butów, pamięta go kobieta. I jeden i druga, gdy przeszło pierwsze zdziwienie na widok zatrzymującego się kardynała, pytającego o wiadomości rodzinne, nie mogli inaczej zareagować, jak tylko podziwiać jego delikatność i dobroć. Wszyscy mówili o nim: «Jest z tego samego materiału, co kardynał Sarto, św. Pius X».

Gdy ze stacji weneckiej Santa Lucia wyjeżdżał do Rzymu, po śmierci Piusa XII, ktoś wykrzyknął: *Dużo szczęścia! Kardynał Roncalli odpowiedział: Dziękuję. Ale największym szczęściem byłoby dla mnie, gdybym mógł wrócić jak najszybciej do was. Niestety, wrócić już nie mógł i musiał opuścić czcigodny patriarszy tron.*

Reakcje po pierwszych słowach nowego Papieża były pozytywne, nie tylko w otoczeniu watykańskim. *Ten Papież – pisał „France Soir” – chce działać szybko: wyczuwa się to z jasności, z którą się wypowiada i z obalenia półśrodków w swoich przemówieniach. To szczęście, dla nas wszystkich katolików i niekatolików, że tak jest: świat potrzebuje ludzi kroczących szybko.* Dodaje turyńska „La Stampa”: *Jest w postaniu Jana XXIII ton ciepły i prawie rodzinny, który, bez ujmowania mu wzniosłości i natchnienia, czyni go przystępnym dla wszystkich. Oto wreszcie Papież, którego mogą zrozumieć również ludzie bardziej skromni.* Homilia, którą wygłosił w czasie mszy koronacyjnej z całą swoją naturalnością, wydawała się jak improwizowana. I w niej był ton ludzki, braterski, pełen miłości do bliźnich:

Nowy papież – mówił – poprzez bieg kolei losu, jest jak syn Jakuba, który spotkawszy się ze swymi braćmi w ludzkiej niedoli, odkrywa przed nimi tklivość swego serca i wybuchając płaczem, mówi: «To ja.. wasz brat Józef».

Oto więc: leży nam na sercu w sposób szczególny obowiązek pasterza całej trzody. Inne przymioty ludzkie, wiedza, przezorność i takt dyplomatyczny są tylko uzupełnieniem pontyfikatu, ale w żaden sposób nie mogą go zastąpić... Każdy pontyfikat przybiera fizjonomię twarzy, która go uosabia. Ale pewne jest, że wszystkie fizjonomie papieży, które następują w ciągu wieków muszą odbijać się w twarzy Chrystusa. Teraz nauka boska streszcza się w tych słowach Boskiego Mistrza:

*«Nauczcie się ode mnie, że jestem cichy i pokornego serca»...
A więc wielka łagodność i pokora. Dusze całego świata, módlcie się z papieżem.*

Wśród pierwszych rewolucyjnych nowości pontyfikatu znacząca stała się obecność telewizji w życiu Papieża. Nie myślę o pierwszej w historii mszy koronacyjnej, ale o nakręceniu długiego filmu dokumentalnego o papieskim dniu, co wywołało niemało zamieszania; niektóre dzienniki mocno skrytykowały decyzję Papieża, okazując się mniej współczesne od Jana XXIII, zatrzymane niejako w stosunku do czasów, w których cywilizacja obrazu zaczyna zastępować pismo. Cellio, właściciel agencji fotograficznej, która prowadziła dokumentację działalności patriarchy Wenecji, mówił: *Papież zrozumiał, lepiej i pierwszy od dziennikarzy i nas samych fotografów, znaczenie dojścia jego podobizny do ludzi. Myślał, i słusznie, że im więcej krąży jego podobizn, tym bardziej wierni czują blisko jego obecność. Poza tym zawsze pasjonował się fotografią. Wysyłał je, jak tylko mógł, braciom i rodzinie; lubił je trzymać w swoim gabinecie, ofiarowywał je przełożonym i współpracownikom.*

Zmieniał obyczaje i style pisania o papieżu; do dyrektora „Osservatore Romano“, którego przyjął 29 października, powiedział, że pragnąłby zmiany w stylu artykułów i zamiast form „il Sommo Pontefice“ czy „Illuminato Santo Padre“ pisać po prostu: Papież. Rewolucja Jana XXIII przechodziła przez wszystkie dziedziny życia Watykanu i Kościoła, również w nominacjach kardynałów; wszak pierwszy kardynał-Murzyn, Laurent Rugambwa, został mianowany przez Jana XXIII na konsystorzu w 1960 r.

Trudno wspominać wszystkie ważniejsze wydarzenia związane z tym pontyfikatem, spotkania z ludźmi różnych wyznań, politykami i działaczami. Ale warto jeszcze raz podkreślić mocno to, co cechowało całe jego życie i cały pontyfikat, od pierwszych do ostatnich dni – jego podejście do ludzi, stosunek do prostego człowieka, nieznanego nikomu. Jest więc wśród tych spotkań jedno znamienne i charakterystyczne. W Oklahoma City żyła ośmioletnia Katherine Hudson, skazana na śmierć, chora na białaczkę. Jednym z jej gorących życzeń było spotkanie z Papieżem. Ojciec zginął w wypadku ulicznym, matka, urzędniczka

kompanii elektrycznej, nie miała za wiele pieniędzy. Aby przyjechać do Rzymu, musiała sprzedać część swoich mebli. Papa Giovanni rozmawiał z dziewczynką dłużej aniżeli z głowami państw i dygnitarzami, których prywatne rozmowy z Papieżem trwają dwadzieścia minut; z Katherine spotkanie trwało czterdzieści minut. Po skończonej rozmowie wziął ją za rękę i odprowadził do czekającej matki. Podobno przez wiele jeszcze dni – jak pisze w swej książce „Mi chiamerò Giovanni” Domenico Agasso – gdy przynoszono mu pocztę, zapytywał sekretarza: *Czy jest coś od Katarzyny?*

Pontyfikat dobiegał końca, agonia trwała kilka dni, ostatnią mszę św. odprawił Jan XXIII 17 maja 1963 r. Bez przesady można powiedzieć, że w agonii tej uczestniczyło nie tylko pełne żalu Wieczne Miasto i setki ludzi zgromadzonych dzień i noc na placu św. Piotra, ale cały świat. Telegramy z życzeniami wyzdrowienia nadchodziły do Watykanu od ludzi prostych i wybitnych osobistości, wszyscy stanęli wokół umierającego. Więźniowie z rzymskiego aresztu Regina Coeli, których odwiedził w pierwszych dniach pontyfikatu, pisali: *Ojciec Święty, jesteśmy blisko z naszą miłością*; pisały dzieci ze szkoły powszechnej koło Bergamo: *Ojciec Święty, prosz Madonnę, aby Cię wyleczyła. Posyłamy Ci bukietik szarotek i domowy chleb, taki jaki dawała Ci mamusia, gdy siedłeś do szkoły*. Biskup angikański Canterbury apeluje do ziomków: *Módlmy się, aby rzymski Papież powrócił do zdrowia...* Umierał na oczach świata, w powszechnym żalu, świadom swego końca; wiele jego słów, pełnych jak zawsze życzliwości i serca, wypowiedzianych do najbliższych, zapisali obecni przy łożu śmierci, przekazały je biografie i wspomnienia. *Papież bardzo cierpiał* – wspomina ks. Giovanni Battista Roncalli, krewny Jana XXIII – *to pewne, ale nie w sposób niespokojny, o czym w swoim czasie pisały gazety. Każdy spazm bólu wydawał się przekształcać, w rysach jego twarzy, w ofiarę i modlitwę. Także kiedy już było wiadomo, że umiera, nie chciał, aby na nas wywierał wrażenie ciężkim stanem: myślenie o tym, że wierni widzą go jako niewolnika okrutnych cierpień sprawiłoby mu ból.*

Jolanta Olech ursz. SJK

Matka Urszula Ledóchowska

Należała do rodu, który dał Polsce licznych mężów stanu, zdolnych i światłych polityków, ludzi nauki, kultury i sztuki, wybitnych mężów Kościoła, zakonników i zakonnice. O wielu przedstawicielach tego rodu można znaleźć informacje w słownikach i encyklopediach, inni przeszli do wieczności jakby nie zauważeni. Wszystkich ich jednak łączy umiłowanie Ojczyzny, zaangażowanie w życie narodu, głębokie zakorzenie w chrześcijaństwo i w sprawy Kościoła.

Losy historyczne Polski sprawiły, że w dziewiętnastym wieku część rodziny Ledóchowskich znalazła się w Austrii. Tu 17 kwietnia 1865 r. w Loosdorf (Dolna Austria) przychodzi na świat Julia Maria Ledóchowska, jako drugie z kolei dziecko Antoniego Ledóchowskiego i Józefiny Salis-Zizers. Antoni jest synem Ignacego Ledóchowskiego, sławnego obrońcy Modlina w powstaniu listopadowym, i bratem stryjecznym kardynała Mieczysława Ledóchowskiego.

Józefina, pochodząca z rodziny szwajcarskiej naturalizowanej w Austrii, skupia w tradycjach swej rodziny historię przynajmniej połowy Europy. Dzieci wrażliwe na atmosferę zdrowego i szerokiego zainteresowania sprawami i wydarzeniami, którymi żyje ówczesny świat. Ojciec zaszczerpia im umiłowanie i znajomość historii i kultury dalekiej Ojczyzny. Umiłowanie tym gorętsze, że ta Ojczyzna jest biedna, rozdarta, udręczona. Matka angażuje nauczycielki języka polskiego i robi wszystko, co w jej mocy, aby złączyć dzieci z Ojczyzną ojca.

Maria Teresa, późniejsza założycielka zgromadzenia misyjnego, „Matka Afrykanów”, błogosławiona, najmniej z całego rodzeństwa miała bezpośrednich związków z Polską. O swojej pierwszej podróży do Ojczyzny ojca pisze po niemiecku w książce *Mein Polen*.

Trzeci z rzędu, Włodzimierz, generał jezuitów, do końca pozostanie rzecznikiem spraw polskich. Ten aspekt jego życia czeka jeszcze na dobrego i bezstronnego historyka.

Ostatni z siedmiorga dzieci, Ignacy, imiennik dziadka powstańca, wykorzysta doświadczenia zdobyte w wojsku austro-węgierskim, aby służyć potem jako generał wojsk w odrodzonej Ojczyźnie. W czasie hitlerowskiej okupacji odda się bez reszty pracy w ruchu oporu i zapłaci za to śmiercią w obozie koncentracyjnym.

Niewątpliwie wielką rolę w umacnianiu uczuć narodowych, patriotycznych, zawsze nierozzerwalnie związanych z wiarą i Kościołem, odgrywa postać kardynała Mieczysława Ledóchowskiego, prymasa Polski. Dzieci wiedzą o stryju – bohaterze i męczenniku za wiarę – który został osadzony w więzieniu przez władze pruskie, ponieważ walczył o zachowanie polskości i autonomii Kościoła polskiego wobec polityki pruskiego Kulturkampfu.

Kiedy kardynał Ledóchowski przejeżdża przez Wiedeń w drodze do Rzymu, spotyka się tu z rodziną. Spotkanie to, jak wiadomo z dokumentów, odegra ogromną rolę w życiu dzieci, a szczególnie w losach najstarszej z nich, Marii Teresy.

W roku 1883 rodzina Ledóchowskich przenosi się do Lipnicy Murowanej k. Bochni pod Krakowem. Wkrótce umiera ojciec. Maria Teresa wyjeżdża do Salzburga, gdzie zostaje damą dworu wielkiej księżnej tokańskiej. Następnie, zafascynowana ideą niesienia Chrystusa ludom Afryki, w kilka lat później oddaje się całkowicie tworzeniu zgromadzenia poświęconego temu celowi. Włodzimierz wstępuje do seminarium duchownego. W domu pozostaje Julia i młodsze rodzeństwo. Na nią więc spada obowiązek wspierania matki i wszystkie troski administracyjne związane z zarządzaniem majątkiem. Wykazuje przy tym niezwykle talent organizacyjny i zmysł praktyczny wspomagany pracowitością, poczuciem obowiązku i pewną ascezą osobistą, do której przygotowało ją niewątpliwie wychowanie rodzinne.

Pan Bóg jednak i Julię upatrzył sobie jako narzędzie swych odwiecznych planów. Julia, choć od lat myśli o życiu zakonnym i w nim widzi swą drogę, dotąd zwierzyła się z tych pragnień jedynie Włodzimierzowi – powiernikowi i doradcy duchowemu od najmłodszych lat. Jej listy z tego okresu wykazują niezwykle wręcz u tak młodej dziewczyny

głębię wiary, przeżyć i przemyśleń religijnych. Dużą rolę w ukształtowaniu jej dojrzałości religijnej odegrali zapewne rodzice: matka – ze swą mężną wiarą, skupioną na pełnieniu woli Bożej, i ojciec – głęboko religijny, zwłaszcza religijnością maryjną. Dzieci po latach wspominają ojca klęczącego w swym pokoju przed obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej.

W roku 1886, po „burzach rodzinnych”, Julia wstępuje do klasztoru urszulanek w Krakowie. Po okresie formacji zakonnej, 28 kwietnia 1889 składa śluby wieczyste. Według tradycji zakonnej otrzymuje nowe imię. Jest teraz matką Marią Urszulą od Jezusa.

Od tego momentu wchodzi w nurt apostołstwa w dziedzinie wychowania, zapoczątkowany przed czterema wiekami przez świętą Anielę Merici i realizowany przez liczne klasztory urszulańskie rozsiane po Europie i na innych kontynentach. Matka Urszula z całym dynamizmem i radykalizmem typowym dla jej osobowości uczestniczy w życiu klasztoru; pracuje jako nauczycielka i wychowawczyni.

W świecie następują szybkie zmiany. Powstają prądy polityczne i społeczne, które doprowadzą do rozsądzenia starych struktur. Nowe pokolenie młodzieży jest inne; domaga się pełniejszego dostępu do dóbr kulturowych. Rodzą się nowe potrzeby w dziedzinie nauczania i wychowania, szczególnie młodzieży żeńskiej.

Matka Urszula w 1904 roku zostaje przełożoną klasztoru krakowskiego. Jednocześnie, pełniona funkcja pozwala jej na podjęcie starań o realizację nowych projektów podyktowanych potrzebą chwili. Rozpoczyna prace nad zmianami w konstytucjach zakonnych, chcąc je lepiej dostosować do wymagań pracy nauczycielskiej i wychowawczej z młodzieżą. Po przezwyciężeniu pewnych trudności i uprzedzeń pokutujących w ówczesnym społeczeństwie, Matka otwiera pierwszy w Polsce internat dla studentek UJ; wkrótce też organizuje dla nich Sodalicję Mariańską, zadając kłam panującemu wówczas przekonaniu, że nie można być jednocześnie studentką i osobą religijnie zaangażowaną.

W roku 1907 matka Urszula udaje się do Rzymu. W czasie prywatnej audyencji otrzymuje od Piusa X błogosławieństwo dla nowych planów pracy wychowawczej z młodzieżą

polską w głębi imperium carskiego, w Petersburgu. Rozpoczyna się nowy etap w jej życiu. Wchodzi na szlaki wiodące w kierunku, którego nie przewidywała.

W tym samym roku, po zakończeniu kadencji przełożenskiej w klasztorze krakowskim, wyjeżdża do Petersburga i tam z małą grupą siostr obejmuje prowadzenie internatu przy Gimnazjum św. Katarzyny.

Gimnazjum oraz internat, usytuowane przy polskiej parafii w Petersburgu, stanowią oazę wychowania w duchu tożsamości narodowej i religijnej. Matka nie ogranicza swej działalności do internatu i szkoły. Bierze udział w sprawach, którymi żyje grupa polonijna. Stara się stworzyć płaszczyznę dialogu między Polakami i Rosjanami. W pracy wychowawczej, wierna swej idei łączenia formacji ogólnej z religijną, zakłada Sodalicję Mariańską dla uczennic, studentek i pań.

W roku 1908 następuje erekcja domu zakonnego w Petersburgu jako domu autonomicznego. Ze względu jednak na panujący w Rosji zakaz istnienia klasztorów siostry występują w strojach świeckich i wewnętrzne życie wspólnoty zakonnej toczy się w warunkach ścisłej konspiracji.

W 1909 roku Matka Urszula otwiera nad Zatoką Fińską internat i gimnazjum żeńskie, zorganizowane według najnowocześniejszych wówczas zasad. Planuje stworzenie grup świeckich, które wolne od „obciążeń” struktury zakonnej byłyby fermentem i siłą ewangelizującą własne środowiska. Nawiązuje kontakty ekumeniczne w Petersburgu i w Finlandii.

Wybuch pierwsza wojna światowa. Matka Urszula, jako poddana austriacka, musi opuścić kraj. Osiedla się w Szwecji, aby być bliżej pozostawionych w Rosji siostr i w nadziei, że konflikt zakończy się szybko, co umożliwi jej powrót do pracy. Nie czeka jednak bezczynnie. Szybko wchodzi w życie miejscowego środowiska katolickiego, nawiązuje znajomości i kontakty wśród grup zróżnicowanych religijnie i kulturowo. Przepełniona miłością do Matki Bożej, szuka i tu sposobów szerzenia Jej kultu. Wkrótce zakłada Sodalicję Mariańską dla pań, a w rok później wydaje pismo dla katolików szwedzkich mające na celu przybliżenie im spraw, którymi żyje cały Kościół.

W roku 1915 Matka otwiera pod Sztokholmem szkołę języków obcych dla młodzieży żeńskiej z całej Skandynawii. W tych warunkach i w tym kraju szkoła ma charakter ekumeniczny. Przyjmuje się dziewczęta wszystkich wyznań i choć otrzymują w szkole formację także religijną, Matka daleka jest od „propagandy religijnej”. Co więcej, nie ma przekonania do „łatwych nawróceń”. W roku 1918 przenosi się do Danii i tam otwiera szkołę społeczno-gospodarczą.

Przedłużająca się wojna dokonuje ogromnych spustoszeń we wszystkich krajach, a zwłaszcza w Polsce. Kraj jest niszczone, ludzie żyją w skrajnej nędzy. W Szwajcarii, w Vevey, powstaje Komitet Pomocy Ofiarom Wojny w Polsce, z Henrykiem Sienkiewiczem na czele. Chodzi o zainteresowanie Europy losami Polski i o konkretną pomoc materialną. Matka Urszula rozpoczyna współpracę z tym komitetem. Przemierza Skandynawię, wygłaszając odczyty o kulturze, historii i tradycjach religijnych narodu. Jej praca wydaje podwójny owoc: zdobywa fundusze na rzecz pomocy ofiarom wojny i budzi zainteresowanie elity kulturalnej naszym krajem. Dzięki jej staraniom zostaje wydana w Kopenhadze książka *Polonica*, będąca zbiorem artykułów o historii i kulturze Polski.

Podczas wojny przebywało w Danii ponad 15 tysięcy polskich robotników, przybyłych tu w poszukiwaniu pracy. Wojna odcięła ich od kraju, grożąc wynarodowieniem, zwłaszcza młodszemu pokoleniu. Wiele też było dzieci sierotnych lub pozbawionych opieki. Matka, mimo braku środków materialnych, otwiera dla tych dzieci dom, aby – jak pisze – nie rosły w sposób, który by Polskę okrywał wstydem, a Danii nie przynosił zaszczytu. Pragnie uchronić je przed wynarodowieniem i odejściem od Kościoła.

Zakończenie wojny i odzyskanie przez Polskę niepodległości otwiera nowe perspektywy. Matka chce wrócić do Polski i pracować razem z siostrami w odbudowującym się kraju. Za otrzymane w darze pieniądze zakupuje niewielki majątek w Pniewach pod Poznaniem (1920) i tam przenosi siostry razem z dziećmi. Z wdzięczności dla skandynawskiego ofiarodawcy dom nosi imię św. Olafa, patrona Norwegii.

Szczególne i nietypowe dla życia zakonnego losy wspólnoty urszulanek petersburskich zaważyły na ich dalszych dziejach. Krystalizował się stopniowo model życia o charakterze apostołskim, w którym kładło się przede wszystkim nacisk na głęboką formację wewnętrzną, zaangażowanie apostołskie ukierunkowane ku służbie najbardziej potrzebującym, przy jednoczesnej drugorzędności form i struktur zewnętrznych.

Matka rozpoczyna w Rzymie starania o przekształcenie autonomicznego klasztoru urszulanek petersburskich w zgromadzenie o charakterze apostołskim. W roku 1923 otrzymuje zatwierdzenie Konstytucji i nowego Zgromadzenia, a więc zarazem zabezpieczenie jego bytu prawnego.

Następuje szybki rozwój domów i placówek Zgromadzenia w Polsce. Powstają szkoły, domy i dzieła o charakterze wychowawczym, opiekuńczym i formacyjnym. W roku 1924 urszulanki rozpoczynają pracę w Czarnym Borze pod Wilnem, a w 1932 – idą na Polesie. Już od 1924 roku Zgromadzenie ma własne wydawnictwo. W rok później Matka przenosi na grunt polski międzynarodowy ruch Krucjaty Eucharystycznej dla dzieci i młodzieży.

W roku 1928 otwiera w Rzymie pierwszą placówkę urszulańską i pensjonat dla Polek przyjeżdżających na studia do Rzymu. W kilka lat później wysyła do Francji siostry wraz z dziewczętami emigrującymi w poszukiwaniu pracy. Myśli też o misjach w Peru, ale trudności finansowe nie pozwalają na wyjazd.

Matka nieustannie podróżuje, odwiedzając wspólnoty sióstr w kraju i za granicą. Bierze czynny udział w życiu religijnym i społecznym kraju. W uznaniu zasług położonych w dziedzinie wychowania i w pracy społecznej wśród najbardziej potrzebujących pomocy otrzymuje w 1927 roku Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski, w 1930 – Krzyż Niepodległości, a w 1937 – Złoty Krzyż Zasługi za pracę społeczną. Władze kościelne nadają Matce order Pro Fide et Ecclesia in Russia Merito.

Ostatnią swą podróż podejmuje matka Urszula w maju 1939. Jedzie do Rzymu i tam umiera 29 maja. Jej ciało spoczywa obecnie w kaplicy domu generalnego w Rzymie.

W chwili śmierci Założycielki Zgromadzenie liczy ok. 750 siostr, pracujących w 36 domach, w trzech krajach: w Polsce, we Włoszech i we Francji.

Motorem działania matki Urszuli Ledóchowskiej i jej polityką – jak sama kiedyś napisze – jest miłość i zaufanie do Boga obecnego i działającego *hic et nunc*, w każdej epoce i we wszystkich uwarunkowaniach społeczno-historycznych. To Bóg wyznacza bieg ludzkich dziejów i przeprowadza swe odwieczne plany nawet na krzywych ludzkich drogach. Stąd może rysem uderzającym w duchowości i w działaniu Matki jest szczególne współczucie ze światem, prawie intuicyjne odbieranie sygnałów, które ten świat pod adresem Kościoła wysyła, sygnałów ukazujących aktualne potrzeby. Matka podejmuje to wszystko z rozmachem i odwagą ludzi, którzy wiedzą, że są narzędziami w rękach Boga i sługami w realizowaniu Jego planów.

Kiedy w 1922 roku biskup łódzki zaprasza szare urszulanki do swej nowo powstałej diecezji, aby – wobec braku księży – podjęły nauczanie religii w szkołach państwowych, Matka natychmiast przyjmuje propozycję, widząc w niej nową szansę wychowawczą. Siostry idą do szkół, jednocześnie organizują kursy dokształcające dla przyszłych katechetek świeckich i nauczycielek.

Jej praca wychowawcza dąży zawsze, niezależnie od zewnętrznych okoliczności, do tego, by formować ludzi pełnych, o silnej osobowości, w których integrowałyby się wymiar ludzki, przygotowanie zawodowe i głęboka religijność. Według Matki takich właśnie ludzi potrzeba współczesnemu Kościołowi i odradzającej się Ojczyźnie. Muszą to być ludzie mocni, o zdecydowanych przekonaniach, gotowi służyć Bogu i Ojczyźnie w miejscach, gdzie Bóg ich postawił, gotowych przeciwdziałać wpływowi złemu, destrukcyjnemu. W artykułach kierowanych do młodzieży przewija się nieustannie pytanie: *Co ty robisz dla Ojczyzny, co dla Kościoła naszego świętego? Nie wystarczy tylko modlić się: przyjdź Królestwo Twoje, trzeba pracować, by to Królestwo Boże przyszło.* W jednym z przemówień wygłoszonych na kursie dla wychowawczyń w Poznaniu (1926) mówi: *Ojczyzna nasza więcej niż kiedykolwiek potrzebuje dobrych synów*

i córek, którzy by pracą starali się podnieść ten biedny nasz kraj, ale pracą modlitwą uszlachetnioną.

Gdybyśmy chcieli wyrazić współczesnym językiem ideę wychowawczą matki Urszuli, należałoby ją określić jako staranie o promocję ludzką i chrześcijańską. Gdziekolwiek powstają nowe placówki pracy, siostry kładą nacisk na łączenie tych elementów. Na łakach Polesia, przy pasieniu krów, siostra uczy dzieci katechizmu, a jednocześnie pisania, czytania i historii Polski. Toteż powstaje jeden z pierwszych uniwersytetów ludowych. W dzielnicy nędzy na Primavalle w Rzymie siostry organizują noclegi i kuchnię dla bezrobotnych, a wkrótce potem zakładają przedszkole z dożywianiem. Matka sama pisze o tej pracy: *Tam będziemy razem z biednymi żyły, uczyły ich katechizmu, leczyły, otaczały sercem i miłością. To łaska i zaszczyt, że nas do takiej pracy powołują.* W Czarnym Borze k. Wilna powstanie pierwsze w Polsce seminarium dla nauczycielek i wychowawczyń. W Pniewach – szkoła nauczycielek gospodarstwa domowego, skupiająca młodzież z całej Polski. Matka pragnie przygotować kadrę nauczającą i wychowawczą dla wsi i miast. To nie jest jej nowy projekt. Już w r. 1921 w liście do brata pisze: *Posyłam ci plan pracy, chciałabym ogarnąć wieś i po trzy: jedną nauczycielkę ludową, jedną pielęgniarkę i jedną gospodynię tam postać, by w trójkę wieś przerobić.*

Matka ma do dyspozycji tylko grupę sióstr i wie, że to zbyt mało, żeby sprostać planom i rosnącym potrzebom. Zwraca się więc do osób świeckich w przekonaniu, że praca duszpasterska nie jest wyłączną domeną osób konsekrowanych i że w tzw. laikacie drzemia nie wykorzystane jeszcze energie. Już w Petersburgu myślała o urszulankach świeckich, które – wolne od struktur zakonnych – mogłyby ewangelizować swoje środowisko. Teraz, obok grupy „koadiutorerek”, które wspierają siostry w ich pracy, szuka pomocnic w szerszych kręgach i na innych zasadach niż życie zakonne. Apeluje do młodych dziewcząt, proponując im, aby tak jak ich bracia odbywają na rzecz ojczyzny służbę wojskową, one poświęciły kilka lat swego życia w służbie narodu.

Pragnie stworzyć armię ludzi, którzy by niezależnie od ich statusu życiowego *byli złączeni w jednym ukochaniu Boga*

i Ojczyzny, i w jednym pragnieniu poświęcenia się dla wszystkich, dla szczęścia bliźnich, w jednym ideale – pracy dla chwały Bożej i zbawienia dusz nieśmiertelnych („Dzwonek Św. Olafa”, 1927).

Przygotowanie laikatu do tego, by był on ewangelicznym zaczął w swoich środowiskach, nie ogranicza się tylko do młodych. Matka pragnie dotrzeć do szerszych kręgów. Organizuje Koła Kobiet i Gospodyń Wiejskich, uczestniczy w różnych zjazdach, pragnąc ukazać społeczeństwu model kobiety-katoliczki. Wskazuje na najbardziej owocne metody wychowania młodego pokolenia w duchu patriotycznym i kościelnym. Stara się wzbudzić świadomość odpowiedzialności za poziom życia rodzinnego i religijnego.

Bezpośredni związek z ideałem wychowania mają jej inicjatywy zmierzające do związania młodego pokolenia z dziedzictwem historycznym i kulturowym narodu i świata. Matka jest przekonana, że tylko ludzie w pełni przygotowani pod względem kulturowym, ludzkim i chrześcijańskim mogą pomóc w tych dziedzinach innym, a zwłaszcza najbardziej pozbawionym tych dóbr. Internaty dla studentek mają służyć temu właśnie celowi. W Rzymie tworzy internat i kursy dla nauczycielek, aby także dziewczęta, które nie są dobrze sytuowane materialnie, mogły czerpać z dziedzictwa kultury europejskiej i kościelnej. W 1922 roku przejmuje poddominikański klasztor w Sieradzu i restauruje go, pragnąc ocalić dla polskiej kultury ten cenny zabytek związany z osobą królowej Jadwigi.

Wkorzenie Matki sercem, myślą i działaniem w życie narodu oraz potrzeby kraju, odbudowującego swą państwowość i struktury społeczne, dyktowało w pewnym sensie zakres prac Zgromadzenia. Warto może jeszcze wspomnieć o apostołstwie pracy, które przybliżało społeczeństwu przykład zakonnic-apostołki, przeżywającej swą konsekrację zakonną w warunkach zwykłych, podobnych do warunków ludzi świeckich.

Patriotyzm Matki nie przysłania jej spraw świata i Kościoła powszechnego. Wyczuła, może intuicyjnie, misyjność Kościoła w jego codziennym życiu na długo przedtem, nim zbudowano na ten temat całą teologię. Była misjonarką

z powołania i z przekonania. Tu leży prawdopodobnie tajemnica jej wszechstronności, umiejętność dostosowania się do mentalności i wymagań każdego środowiska.

Inny charakterystyczny element działalności matki Urszuli to praktyczny ekumenizm religijny i teologiczny.

Matka nie boi się dla swych sióstr „obcych wpływów”. Z odwagą i zaufaniem posyła siostry do środowisk, w których często są jedynymi katoliczkami. Zaufanie do powszechnego braterstwa ludzi na płaszczyźnie wyznaniowej i ideologicznej widać może najlepiej w czasach jej pobytu w Sztokholmie. Michał Sokolnicki w swych dziennikach pisze: *W jej saloniku gromadziły się i krzyżowały ze wszystkich stron stosunki i wpływy polskie. Nikt z przejeżdżających przez Sztokholm Polaków nie omieszkiał złożyć tu swej człobitności. Przyszedł też Daszyński i pozostał długo pod jej urokiem. Wszystkich przyjmowała z miłością i dobrocią, z tym promieniującym wyrazem swych oczu, któremu niepodobna było się nie poddać.* Matka wspomina te spotkania w znamienitych słowach: *Mnie szkoda Daszyńskiego – chętnie bym go była do Boga skierowała;* i potem, przejęta głęboko troską o przyszłą Polskę, zaniepokojona tarćmi ideologicznymi, pisze do Sokolnickiego: *...żebym więcej mogła dla sprawy zrobić, to bym zrobiła – ale marzę, marzę o tym..., żeby to wszystko można złączyć w jedno serce i jedną duszę.* Chodzi tu o dialog jako o płaszczyznę współdziałania ludzi przejętych wspólnym dobrem, o dialog otwarty, wsłuchany w racje drugiego, akceptujący inność.

Drogą, na którą wstąpiła matka Urszula, wyjeżdżając z Krakowa do Petersburga, miała inny jeszcze cel, do dziś żywy w Zgromadzeniu: towarzyszenie emigracji, aby pomóc ludziom odciętym od ojczyzny, od swych korzeni, w zachowaniu tożsamości narodowej i religijnej. Trąska o polskość młodzieży żyjącej na terenie imperium carskiego skłania Matkę do objęcia internatu św. Katarzyny w Petersburgu. Te same motywy leżą u podłoża walki o dzieci robotników polskich w Danii, aby przywrócić je ojczyźnie. Podobne pragnienia skłaniają Matkę do wysłania sióstr z dziewczętami polskimi jadącymi do Francji. Idea księży-robotników narodzi się później i od początku nabierze rozgłosu, jako szczególna nowość w życiu Kościoła. Szare

urszulanki – robotnice w zakładach Ferrières-Ucel, pracujące na równi z dziewczętami w fabryce sztucznego jedwabiu – pełnią swą misję już w dwudziestolecie międzywojennym.

Matka Urszula dostrzega wielką szansę, jaką stwarzają dla apostołstwa środki masowego przekazu. Wprzęga, w miarę swych możliwości, technikę przekazu do apostołowania słowem. Zakłada własne wydawnictwo w Zgromadzeniu i sprowadza nowoczesną drukarnię. Z wydawnictwa siostr urszulanek będą wychodziły nie tylko pisma i książki przeznaczone na użytek wewnętrzny Zgromadzenia – między innymi biuletyn informacyjny dla siostr „Postaniec Św. Urszuli” – ale przede wszystkim pisma dla dzieci i młodzieży. Wśród tych pism na szczególną uwagę zasługuje „Dzwonek św. Olafa”, skierowany do wychowanek szkoły pniewskiej, stanowiący niezwykle ciekawą trybunę dialogu Matki i jej współpracownic z wychowankami, przedłużenie formacji poprzez słowo pisane. Wydawnictwa „Hostia” i „Orędowniczek Eucharystyczny” mają służyć przede wszystkim celom określonym przez Krucjatę Eucharystyczną.

Matka sama przygotowuje wiele artykułów, w których pisze o sprawach wiary i pracy nad sobą, informuje o sprawach Kościoła, dzieli się swymi projektami i trudnościami. Wie o tym, że brak w tym okresie dobrej literatury ascetyczno-wychowawczej dla młodzieży. Sama więc – mimo życia tak czynnego i nieustannych podróży – pisze i wydaje w ciągu trzynastu lat dziesięć książek z opowiadaniami dla dzieci.

W tym krótkim szkicu o życiu i działalności matki Urszuli Ledóchowskiej położono nacisk przede wszystkim na jej osobę. Matka jednak nie działała sama. Od początku miała grupę wiernych i oddanych współpracownic, które towarzyszyły jej we wszystkich pracach. Liczba siostr wzrastała z roku na rok. Wymagania stawiane kandydatkom były proste i jednocześnie bardzo radykalne: oddanie bez reszty sprawom Boga i Kościoła, wtopienie całego swego życia w zbawczą misję Chrystusa. Formacja siostr idzie w tym właśnie kierunku: dla każdego jest miejsce w dziele Chrystusowym, ale aby temu dziełu sprostać, trzeba formo-

wać się na wzór Chrystusa, być człowiekiem o jasnych i mocnych przekonaniach, zdolnym stawiać czoło wszelkim sytuacjom. Miłość była motorem działania Matki, źródłem jej dynamizmu, elastyczności, twórczej inicjatywy. Te same idee przekazywała Zgromadzeniu.

W duchowości Zgromadzenia na pierwszy plan wysuwa się tajemnica Chrystusa konającego na krzyżu dla zbawienia świata. Chrystusowe „pragnę” Matka odczytuje jako wołanie o pomoc w dziele odkupienia człowieka. Trzeba więc wsłuchać się w wołanie Chrystusa i wołanie świata, odpowiedzieć na nie jak najpełniej, w sposób ciągle nowy, przekraczający utarte schematy. Życie duchowe sióstr urszulanek koncentruje się wokół Mszy świętej i Najświętszego Sakramentu. Kontemplacja Chrystusa w Eucharystii daje im moc do działania. Razem z Chrystusem *siostry uwielbiają Ojca i czerpią z Eucharystii miłość, by dzielić się nią z braćmi* (Konstytucje, § 6).

Wzorem i przewodniczką w służeniu Chrystusowi jest Matka Boża, która najlepiej zrozumiała intencje Syna i najwierniej, w cichości i pokorze służyła mu w codziennym życiu. Hasłami życiowymi matki Urszuli, pozostawionymi w testamencie Zgromadzeniu, są często przez nią powtarzane słowa: *Jak Bóg chce* i maryjne: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego*. W jednym z listów do brata, Włodzimierza, pisze w roku 1921: *Ja sobie w tym moim ruchliwym życiu taki postawiłam program: chcę się modlić, a najlepsza modlitwa – zgadzanie się z wolą Bożą. Chcę pokutować, a najlepsza pokuta – poddanie się woli Bożej. Chcę kochać, a najprawdziwsza miłość to spełnianie woli Bożej*.

•Te same akcenty powrócą w książkach ascetycznych dla sióstr: czynna i twórcza akceptacja rzeczywistości, odczytywanie planów Bożych i odpowiedź na nie w monotonii codzienności, aż do umęczenia, aż do zapracowania się. Miłość w czynie. Kontemplacja w działaniu. Konsekracja zakonna wyrażająca się w ślubach czystości, ubóstwa, posłuszeństwa – w służbie współzbawiania świata.

Matka nie pozostawia Zgromadzeniu szczególnych zaleceń pokutnych. Asceza urszulanki ma wypływać z jej służby człowiekowi. Jest to asceza organiczna, związana z wypeł-

nianiem codziennych obowiązków, związana nierozdzielnie z pracą. Na te dwa elementy warto tu może zwrócić uwagę. Każda praca – od najbardziej pokornej, po pracę twórczą i intelektualną – ma stanowić świadomy wyraz miłości, pokuty, modlitwy; ma być współdziałaniem z Bogiem w stwarzaniu świata, w odkupieniu go, w doskonaleniu tak, aby kiedyś – jak pisze św. Paweł – wszystko pojednać w Chrystusie.

Pogoda ducha jako wyraz zakorzenienia w Bogu, konsekwentnej wiary i przekonania, że *któż nas oderwie od miłości Chrystusowej*, jest jednocześnie – według Matki – najlepszym apostołstwem, bo mówi ludziom bez słów, jak dobrze jest służyć Bogu. W Konstytucjach matka Urszula sama najtrafniej określa tę ascezę służby bliźniemu:

...gdy idzie o niesienie pomocy bliźniemu, niech żaden trud nie wydaje się siostrze zbyt wielki, żadna ofiara za ciężka. Niech płaczą z płaczącymi, weselą się z weselącymi, a zapominając o sobie, niech staną się wszystkim dla wszystkich, by prowadzić wszystkich do Chrystusa, do miłości Bożego Serca (§ 75).

Dzisiaj, z perspektywy lat, łatwiej nam zrozumieć, że kierowały matką Urszulą te same uczucia, których pełne było Serce Jezusa, zatroskane o wielkie żniwo oczekujące na nowych robotników. Czuła się powołana do tej pracy i starała się innych do niej zapalić. Zrozumiała, że nie ma dzieła większego i trwalszego niż głoszenie człowiekowi Chrystusa, że nie ma dla człowieka wyzwolenia i zrozumienia tajemnicy własnego bytu poza Chrystusem, Bogiem i Człowiekiem, który przyszedł na świat, nauczał, cierpiał, poniósł śmierć na krzyżu i zmartwychwstał. Matka Urszula Ledóchowska stała się „robotnicą” w winnicy Pańskiej, wierną, kochającą i mężną; stała się apostołką.

*

Obecnie Zgromadzenie Sióstr Urszulanek SJK, zwanych też szarymi urszulankami, liczy 1050 sióstr pracujących w 95 wspólnotach na terenie Polski, Włoch, Francji, Niemiec Zachodnich, Finlandii, Kanady, Argentyny i Brazylii.

Styczeń '83

Mère Urszula Ledóchowska

Née le 17 avril 1865 à Loosdorf en Autriche, elle est morte le 29 mai 1939 à Rome. Fille d'Antoni et Józefina de Salis-Zizers, famille suisse naturalisée en Autriche. Cette famille concentre, dans sa tradition, l'histoire d'une moitié d'Europe.

Pendant la profession, Julia Maria Ledóchowska reçoit le prénom religieux de Maria Urszula de Jésus. Durant sa vie, Maria Urszula continue les traditions internationales de sa maison natale. Elle travaille à Petersburg, fonde un lycée au bord du Golfe de

Finlande. Pendant la première guerre mondiale, elle déploie une immense activité en Suède et au Danemark. St Olaf, patron de Norvège, devient patron de la maison religieuse de Pniewy, près de Poznań.

La Congrégation des Ursulines du Coeur de Jésus Agonisant, que fonde Urszula, s'installe en Italie et en France. Elle compte actuellement 1050 religieuses qui vivent dans 95 communautés en Pologne, Italie, France, Allemagne, au Canada, en Argentine et au Brésil.



Jacek Moskwa

Droga i prawda

Tekst niniejszy stanowi skróconą wersję szkicu, który uzyskał II nagrodę w konkursie Nagrody Pokojowej 1980 im. Maksymiliana Kolbego i Reinholda Schneidera na temat: „Kim jest Chrystus w życiu współczesnego człowieka? Encyklika *Redemptor hominis* a dziedzictwo duchowe O. Maksymiliana Kolbego, Dietricha Bonhoeffera i Reinholda Schneidera”.

Słowa, które usłyszeliśmy tamtego upalnego dnia na warszawskim placu Zwycięstwa, że *Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi*, były czymś więcej niż tylko stwierdzeniem tego, czego ta masowa Msza św. i cała entuzjastycznie witana pielgrzymka Papieża do ojczyzny były oczywistym dowodem, [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, o kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz.U. Nr 20, poz. 99), zm.: Dz.U. (1983) Nr 44, poz. 204]. Były także diagnozą nieskuteczności wszystkich tego rodzaju prób, bowiem wyłączenie Chrystusa z dziejów człowieka jest aktem wymierzonym przeciwko człowiekowi. Sens papieskiej wypowiedzi wskazywał samo centrum problematyki antropologicznej.

*Człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego właściwe powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie można tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa*¹.

Chrystocentryczna antropologia

Tę chrystocentryczną antropologię znajdujemy już w pierwszej encyklice Jana Pawła II „*Redemptor hominis*”. Jest ona kontynuacją, a zarazem logicznym dopełnieniem dotychczasowego rozwoju tej formy społecznego nauczania Kościoła. Encykliki, jak wiadomo, były początkowo dokumentami skierowanymi wyłącznie do hierarchii kościelnej, później – także do ogółu wiernych. Od czasu „*Pacem in Terris*” Jana XXIII ich adresatami stali się także „wszyscy

¹ Jan Paweł II, *Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka*, W: Jan Paweł II na ziemi polskiej, Libreria Editrice Vaticana 1979.

ludzie dobrej woli". To rozszerzenie adresu nie jest li tylko zabiegiem formalnym, ale także odbiciem faktu, że encykliki ostatnich pontyfikatów w coraz większym stopniu poruszają zagadnienia dotyczące całej ludzkości. Podkreślony też zostaje w ten sposób ich pastoralny charakter, gdyż Kościół zamiast dostarczać ścisłych dyrektyw ekskluzywnej grupie swych wiernych, mówi po prostu do wszystkich ludzi. Konsekwencją tego procesu jest pierwsza od czasu „*Humani generis*” Piusa XII (1950) encyklika dotycząca bezpośrednio człowieka, w tak pełny sposób podejmująca jego problematykę. Bez tego rodzaju refleksji wszystkie próby poszukiwania rozwiązania problemów społecznych są bowiem niepełne.

Encyklika mówi zatem o człowieku – o jego tajemnicy, o jego wolności, godności i ostatecznym przeznaczeniu. Nieprzypadkowo rozpoczyna się od słów, które zwyczajowo stanowią jej tytuł: *Redemptor hominis* – *Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus...*². Powiedzieliśmy już, że antropologia Jana Pawła II jest chrystocentryczna. W filozoficznej nauce o człowieku występuje konflikt dwóch poglądów: teocentrycznego i antropocentrycznego. Perspektywa chrystocentryczna znosi niejako ten spór, gdyż *Chrystus, Syn Boga żywego, przemawia do ludzi równocześnie jako Człowiek. Przemawia Jego życie, Jego człowieczeństwo. Jego wierność prawdzie, Jego miłość wszystkich ogarniająca. Przemawia z kolei Jego śmierć na Krzyżu, zdumiewająca głębia cierpienia i oddania.* (RH 7) J. Tischner³ wskazuje, że nakreślony w encyklice stosunek między Bogiem a człowiekiem ma charakter dialogu *Bóg to Odkupiciel człowieka. A człowiek? Człowiek jest jedynym bytem na ziemi, którego Bóg chce ze względu na niego samego* (RH s. 40). Ten dialog jest więc niejako wzajemnym posiadaniem, gdy *tak samo ty jesteś moim, jak ja twoim*. Jest także – dodajmy – dialogiem pomocy, w którym łaska spotyka się z dobrą wolą i dialogiem miłości.

Trzeba tu zaznaczyć, że filozoficzne ujęcie stawiające w centrum uwagi Boga i człowieka oraz ich wzajemną relację pozostaje w opozycji do tych kierunków myśli współ-

² Encyklika *Redemptor Hominis* Ojca Świętego Jana Pawła II.

³ Józef Tischner, *Drogami ludzkich spraw*, „Tygodnik Powszechny” nr 16/1978 z 22 kwietnia 1979.

czesnej, które eliminując Boga ujmują jednocześnie człowieka w sposób jednostronny banalizując sens jego egzystencji i negując transcendentną wartość jego osoby. Encyklika wielokrotnie akcentuje wielkość, godność i wartość człowieczeństwa. Są one jednak w bezpośredni sposób związane z osobą Chrystusa.

Kluczowym pojęciem tej chrystocentrycznej antropologii encykliki jest tajemnica. Czytamy więc o tajemnicy Chrystusa i tajemnicy człowieka. Są to dwa aspekty Tajemnicy Odkupienia – Boski i ludzki. Odkupienie świata *to owa wstrząsająca tajemnica miłości, w której niejako na nowo powtarza się tajemnica stworzenia. Poprzez swoje Wcielenie, poprzez ziemskie życie i mękę, śmierć i zmartwychwstanie, a także przez swoją naukę Chrystus objawił ludziom Boga, który jest miłością. Z drugiej strony – i to jest ów wymiar ludzki – objawił człowiekowi jego godność i przeznaczenie. Bez Chrystusa nie jesteśmy w stanie pojąć sami siebie* (RH 9).

Jaka jest – na płaszczyźnie osobowej i na płaszczyźnie społecznej – sytuacja współczesnego człowieka? Chciałby on, jak św. Tomasz Apostoł, znać drogę, którą należy iść. Chciałby również znać prawdę o sobie i o świecie. Czyż całe dzieje myśli i nauki nie są jej poszukiwaniem? Czyż kolejne doktryny polityczne i społeczne nie głoszą, że posiadły wreszcie jej monopol? A jednak współcześnie, tak w filozofii, jak w naukach szczegółowych, wreszcie w życiu społecznym dają się zaobserwować zjawiska, które można interpretować jako kryzys prawdy. Niektóre kierunki myślowe po prostu odrzucają tę kategorię, w innych schodzi ona na plan dalszy. Zapytane o prawdę nauki szczegółowe dają mnóstwo odpowiedzi cząstkowych, często sprzecznych ze sobą, zawodzą jednak jako światopogląd. Tego rodzaju „prawdę” z ochotą podsuwają doktryny, ale – rzecz charakterystyczna – ich głosiciele i wyznawcy w coraz szerszym stopniu posługują się kłamstwem w celu manipulowania masami ludzkimi. Jest to charakterystyczna cecha wszelkich reżimów totalitarnych, które skądinąd głoszą wyłączność posiadanej prawdy.

Na postawione przez człowieka pytanie, niezmienna pozostaje odpowiedź Chrystusa: *Ja jestem drogą i prawdą* (J 14,6, por. RH 7). Droga, o której tu mowa i na kartach

encykliki to trudna metafora. Tymczasowe pytanie było bardzo konkretne i dotyczyło przestrzeni fizycznej – którzy Apostołowie mają podążać, aby za Chrystusem trafić do Ojca. Odpowiedź Mistrza, że to On jest tą drogą, dotyczy już przestrzeni duchowej – nakazuje im udział w Jego posłannictwie. W takim też znaczeniu o Chrystusie – drodze Kościoła – mówi encyklika „Redemptor Hominis”. Jest to nie tylko droga do *domu Ojca* (J 14,1 nn), ale także droga *od Chrystusa do człowieka (...)* na której Chrystus jednoczy się z człowiekiem (RH 13). *Obraz szlaku, na którym następuje spotkanie i zjednoczenie, w równym stopniu dotyczy więc osoby ludzkiej.*

Świadkowie prawdy

Przejdźmy teraz do drugiego członka udzielonej Tomaszowi, a i nam współczesnym, odpowiedzi. *Ja jestem drogą i prawdą.* Na pierwszy rzut oka wydaje się, że określenie „drogi” dotyczy praktyki, a „prawda” – poznania. Dotyczą one jednak właściwie dwóch stron tego samego zagadnienia, gdyż zaczerpnięte z Ewangelii Janowej pojęcie prawdy w interpretacji myślicieli chrześcijańskich, z autorem encykliki „Redemptor hominis” włącznie, zakłada nieuchronnie udział „praxis” w jej poznaniu.

Na kartach Nowego Testamentu prawda występuje wielokrotnie jako synonim objawienia. Już ukazanie w prologu Ewangelii wg św. Jana Jezusa Chrystusa jako Słowa przedstawia Go zarazem jako Słowo prawdziwe. Na płaszczyźnie filozoficznej ta identyfikacja osoby z prawdą może jednak prowadzić do nieporozumienia, o którym wspomina E. Gilson. *Z faktu, uznanego przez wszystkie teologie, że jest coś boskiego w prawdzie, a coś religijnego w stosunku umysłu ludzkiego do prawdy, nie można wnosić, że prawda jest Bogiem, a sam ów stosunek jest religią*⁴. Wydaje się, że prawda, o której mówią słowa Chrystusa, nie jest prawdą w sensie logicznym, znaną z klasycznej definicji Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu jako *adequatio intellectus et rei*, zgodność poznania z jego przedmiotem, można natomiast zaryzykować tezę, iż dotyczą one prawdy ontologi-

⁴ W. Etienne Gilson, Thomas Langan i Armand A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Pax, Warszawa 1977, s. 331.

cznej pojmowanej jako doskonała zgodność z samym sobą, ze swoją własną naturą. Odpowiedź dotyczyłaby więc tego, że Chrystus i jako Bóg, i jako człowiek jest całkowicie pozabawiony zakłamania, pozostaje w doskonałej zgodności z samym sobą.

Sören Kierkegaard w oparciu o tekst Ewangelii Janowej przedstawia egzystencjalną interpretację prawdy. Analizuje scenę, która będzie także jednym z podstawowych punktów odniesienia encykliki „Redemptor hominis” (por. RH 12). Chrystus stojący przed trybunałem Piłata mówi: *Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy słucha głosu mego* (J 18,37). Sceptyczny prokurator rzymski zadaje wtedy pytanie, które tak podobało się Fryderykowi Nietzsche: *Cóż to jest prawda?* Kierkegaard wskazuje, że pytanie nie ma sensu, gdyż odpowiedź ma Piłat przed oczyma, lecz nie potrafi jej odczytać. Dlatego Chrystus milczy. *Chrystus więc w tym sensie jest prawdą* – pisze duński filozof – *że jedynym wyjaśnieniem tego, co to jest prawda, jest bycie prawdą. Dlatego można zapytać jakiegoś apostoła czy chrześcijanina, co to jest prawda i wtedy ten apostoł czy ten chrześcijanin odpowiadając na pytanie wskaże na Chrystusa i powie: Spójrz na niego, ucz się od niego, on był prawdą. Oznacza to, że prawda, w tym sensie, w jakim Chrystus jest prawdą, nie jest żadną sumą twierdzeń, definicji itd., lecz życiem. Istnienie prawdy nie sprowadza się do takiego bezpośredniego zdwojenia myślenia w stosunku do bytu, które daje w rezultacie jedynie byt pomyślany i chroni wyłącznie myślenie przed staniem się pozbawioną bytu chimerą zapewniając myśleniu tę wartość, że przetwarza pomyślane w istnienie, tj. nadaje mu konkretne znaczenie. Nie, istnienie prawdy jest zdwojeniem w tobie, we mnie, w nim, które polega na tym, że życie twoje, moje, jego w dążeniu swym wyraża istnienie prawdy tak, jak prawda była w Chrystusie w postaci jego życia, gdyż on był prawdą⁵. Istotna jest więc nie bierna świadomość prawdy, lecz czynne świadectwo.*

Zasygnalizowana wyżej egzystencjalna interpretacja prawdy, zresztą u Kierkegarda znacznie bardziej skompli-

⁵ Sören Kierkegaard, *Co to jest prawda?* W: Karol Toeplitz, *Kierkegaard* (Wybór tekstów), Warszawa 1975, str. 307 i in.

kowana, leży poza głównym nurtem naszych rozważań. Ważny jest natomiast zarysowany w pismach Duńczyka wzór osobowy „świadka prawdy”. Nie będziemy się już mogli obejść bez tej postaci. W potocznym rozumieniu jest to ten, kto coś widział lub słyszał, a więc stojący z boku obserwator. W najlepszym przypadku stwierdza wobec innych znaną sobie prawdę. Rozumiemy doskonale, że nie o takim świadectwie mówił Chrystus. Już raczej odpowiednie wydaje się tu pojęcie twórczego świadczenia, o którym pisze Gabriel Marcel: *Świadek, to w rzeczywistości nie tylko ten, kto obserwuje czy stwierdza, lecz ten, kto daje świadectwo, przy czym świadectwo to nie jest zwyczajnym echem, lecz udziałem i potwierdzeniem; świadczyć – to współdziałać we wzroście i nadejściu tego, o czym się świadczy*⁶.

Cytowany wyżej Kierkegaard z właściwą sobie skrajnością uznaje status „świadka prawdy” za rdzeń powołania chrześcijańskiego sprowadzając jednak to świadectwo wyłącznie do współudziału w cierpieniu i poniżeniu Chrystusa, a przy okazji odrzucając całe osiemnaście (wówczas) wieków istnienia Kościoła. Nakaz naśladowania Chrystusa przewija się czerwoną nicią w chrześcijaństwie wszystkich wyznań i epok historycznych. Osobiste świadectwo nabiera szczegółowego znaczenia obecnie, gdyż człowiek współczesny – przytaczam z pamięci jeden z wykładów Janusza St. Pasierba – pyta nie o to, jaka w istocie jest twoja prawda, lecz czym jest ona dla ciebie. Odpowiedzialność za prawdę nie może się jednak ograniczać do współudziału w cierpieniu i poniżeniu Chrystusa. Trzeba – za Janem Pawłem II – podkreślić misyjny i apostołski charakter tej odpowiedzialności. Wzorem jest tu – jak już powiedzieliśmy – postać samego Chrystusa oraz postaci jego poprzedników i następców, starotestamentowych proroków, apostołów i świętych, którzy głoszenie prawdy łączyli z osobistym świadectwem.

Szukając odpowiedzi na pytanie: „Kim jest Chrystus w życiu współczesnego człowieka?” spróbujmy posłużyć się wzorem „świadka prawdy” analizując trzy konkretne losy ludzkie.

⁶ Gabriel Marcel, *Rilke, świadek spraw ducha*, W: *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. Piotr Lubicz, Pax, Warszawa 1939, s. 314.

Maksymilian Kolbe, Dietrich Bonhoeffer, Reinhold Schneider. Trzej chrześcijanie. Każdy tego rodzaju wybór rodzi nieuchronnie inne pytanie – dlaczego właśnie oni? Wiele ich łączy, ale i wiele dzieli. Dwaj katolicy i jeden luteranin; dwaj Niemcy i jeden Polak, dwaj kapłani i jeden człowiek świecki; zakonnik, misjonarz i męczennik, bo tak przede wszystkim można najkrócej, chociaż w dużym uproszczeniu opisać drogę życiową polskiego franciszkanina; teolog – moralista, docent uniwersytetu berlińskiego i działacz ekumeniczny; i trzeci z nich – pisarz, poeta, filozof. Już ścisłe określenie ich działalności nastęrcza pewną trudność, spostrzegamy też, że w podobny, powiedziałbym – totalny, sposób realizowali swoje powołania. Czyż Bonhoeffer i Kolbe nie byli pisarzami, jak Schneider? Czy ten ostatni nie był w jakimś sensie teologiem, ba! kapłanem nawet. Biskup Spiry, który odwiedził go podczas wojny pozdrowił Schneidera słowami: *Tu es sacerdos magnus*⁷.

Zarazem jednak, co także nie może być pominięte, dzieliły ich wielkie różnice. Na pewno był taki okres, kiedy Maksymilian Kolbe widziałby w Bonhoefferze przede wszystkim heretyka, którego należy nawrócić. I odwrotnie, ten ostatni uznałby zapewne, że polski franciszkanin jest uosobieniem najbardziej mu obcych cech rzymskiego katolicyzmu. Z drugiej strony zważmy, co następuje – jak mało brakowało, aby wszyscy trzej spotkali się w którymś z obozów koncentracyjnych dzieląc robaczywą prycę, miskę wodniastej zupy i los aż do końca. Co więcej – gdy studiujemy ich życiorysy, czytamy ich dzieła – doznajemy wrażenia obcowania z tą samą materią. To, co pisali i jak żyli, jest gwałtowne i bezkompromisowe.

Jak słowa i żywoty proroków. Przypomnijmy, co o udziale całego Ludu Bożego, nie tylko kapłanów, w *prorockim posłannictwie Chrystusa, w Jego posłudze prawdy Bożej*, mówi encyklika „Redemptor hominis”. Przedstawiciele różnych dyscyplin nauki i sztuki, nauczyciele i wszyscy wierni uczestniczą w nim również i przez to, że kierują się *rzetelnym odniesieniem do prawdy w każdej dziedzinie, że wychowują innych w prawdzie i uczą dojrzewać ich w miłości i sprawiedliwości* (RH 19).

⁷ Hubert Orłowski, *Literatura w III Rzeszy*, Poznań 1975, s. 309.

Maksymilian Kolbe, Dietrich Bonhoeffer i Reinhold Schneider realizowali owo prorockie posłannictwo w różnych dziedzinach twórczości. Nie tylko – także w swoim życiu aż do granic ostatecznej ofiary. Stali się zatem – że odwrócimy znane filozoficzne *bon mot* przypisywane bodaj Schelerowi – drogowskazani, które poszły wskazaną przez siebie drogą. W ten sposób manifestowali swój rzetelny stosunek do prawdy, stali się jej świadkami.

Ich dzieła (a myślę tu nie tylko o poezji, prozie i eseistyce Schneidera, „Etyce” i „Listach z więzienia” Bonhoeffera i bogatej działalności publicystycznej ojca Maksymiliana, lecz także o całej działalności techniczno-organizatorskiej tego ostatniego) pozostałyby w jakiś sposób niepełne bez uwzględnienia ich osobistych losów. *Tutaj chyba leży najbardziej uniwersalny i ponadwyznaniowy sens symboliczny losów Bonhoeffera* – pisała autorka jego polskiej biografii. – *Dlatego też jednak niepodobna go zrozumieć naprawdę tylko na podstawie suchych treści napisanych książek, bez kontekstów sytuacyjnych, w jakich powstawały*⁸.

Podobnie ma się rzecz z Reinholdem Schneiderem. Badacze historii literatury w III Rzeszy nazywają go *najbardziej radykalnym pisarzem w sensie powiązania etyki chrześcijańskiej ze społeczną kondycją ludzką*⁹. Niepodobna jednak zrozumieć w pełni takich utworów jak „Las Casas vor Carl V” (*Oskarżenie*) czy sonet „Der Richter der Gesichte” (*Sędzia historii*) bez uwzględnienia okoliczności, w jakich były pisane i czytane. Oczywiście, w jakimś stopniu dotyczy to każdej literatury, lecz w tym konkretnym przypadku publikowanie utworów stanowiących wyraźną polemikę z teorią i praktyką hitleryzmu było wyborem o daleko idących konsekwencjach.

Twórczość publicystyczna ojca Kolbego miała mniej autonomiczny, niż u tamtych, charakter i podporządkowana była najczęściej wymogom chwili, co nie umniejsza zresztą jej wartości. Sens tego dzieła może być jednak uchwyczony w całości obejmującej misyjną, wychowawczą i wydawniczą działalność Niepokalanowa. Niepodobna go też właściwie oddzielić od życia świętego Maksymiliana.

Mówiliśmy już, że dzieła tych trzech chrześcijan nie mogą być rozpatrywane bez uwzględnienia ich osobistych losów.

⁸ Anna Morawska, *Chrześcijaństwo w Trzeciej Rzeszy*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 4.

Prawidłowość ta działa również w drugą stronę. Zwłaszcza „Listy z więzienia” i fragmenty „Etyki” Bonhoeffera są jakby filozoficznym komentarzem rzeczywistych wyborów życiowych. Tak też trzeba odczytywać niektóre przynajmniej eseje Schneidera i artykuły o Kolbego. Na tym materiale można wskazać, jak w najtrudniejszych momentach deklarowali oni swoją wierność prawdzie, nie tylko tej objawionej, lecz także tej zwykłej, potocznej. Był to jeden z fundamentów ich światopoglądu. Tak więc stopieniu w jedno uległ ich *logos* i *etos*.

Połączyła ich również określona sytuacja historyczna. Powiedzieliśmy już, że w nieco zmienionych okolicznościach mogli się właściwie spotkać w jednym obozie koncentracyjnym, na jednej przycz. Maksymilian Kolbe został zamordowany w KL Auschwitz, Bonhoeffer w KL Flossen-burg, zaś Schneidera przed aresztowaniem i uwięzieniem uratowała tylko operacja. Wszyscy trzej czynnie, chociaż nie zbrojnie, przeciwstawiali się najbardziej totalitarnemu systemowi politycznemu, jaki znają dzieje najnowsze. Z tego względu ich losy muszą być szczególnie znaczące dla współczesnych chrześcijan narażonych na konfrontację z różnymi formami totalitaryzmu. Człowiek XX wieku znajduje się pod tym względem w sytuacji szczególnej.

Wolność została uznana za jedną z naczelných wartości, w jej imię dokonywano przewrotów i reform społecznych, co jednak na dłuższą metę okazuje się syzyfowym trudem. W miejsce starych form zniewolenia rodzą się nowe, często jeszcze bardziej bezwzględne. Społeczność międzynarodowa przyjęła i ratyfikowała powszechnie uznane prawa człowieka, które jednak są na różny sposób gwałcone, a w praktyce *jesteśmy świadkami obozów koncentracyjnych, gwałtów, tortur, a także różnorodnych dyskryminacji* (RH 17). Trzem bohaterom niniejszego szkicu dane było zmierzyć się z najbardziej ekstremalną formą współczesnego totalitaryzmu. Nie jedyną i niestety, nie ostatnią.

Trojakie posłannictwo

Jednym z ostatnich artykułów, jakie wyszły spod pióra Maksymiliana Kolbego, jest szkic wydrukowany w „Rycczu Niepokalanej” na przełomie roku 1940 i 1941 pt. „Prawda”. Napisany jest w sposób prosty, odwołujący się

do bezpośredniego doświadczenia czytającego: *Prawdą jest na przykład, że ja te słowa obecnie piszę, a Ty, Drogi Czytelniku, je odczytujesz. Wobec tego nie może być prawdą zdanie przeciwne, tj., że ja tego nie pisałem, albo żeś Ty tego nie czytał. Bo tak i nie w tej samej sprawie prawdą być nie może*⁹.

Autorzy wyboru pism świętego Maksymiliana opatrzyli ten fragment przypisem stwierdzającym, że rozważania te opierają się na klasycznej definicji prawdy i dotyczą obrony logiki dwuwartościowej. Znacznie istotniejsze wydaje się jednak to, o czym przypisy milczą – okoliczności, w których ukazał się artykuł. Oto po pierwszym krótkotrwałym aresztowaniu o. Maksymilian zostaje przez okupantów zwolniony i wraca do rozgrabionego, lecz nie zniszczonego Niepokalanowa.

Niebawem miało przyjść powtórne aresztowanie. Bezpośrednim powodem było wznowienie działalności wydawniczej Niepokalanowa, a więc próba głoszenia prawdy wiary w czasie, gdy zakneblowano cały naród. Zaświadczyc o niej miał jednak o. Maksymilian własnym życiem. W artykule o prawdzie znajdujemy zdanie, które zapowiadało ten czyn: *Zadnej prawdy więc nie może nikt zmienić, ale może tylko prawdy poszukiwać, znaleźć i uznać, i do niej życie swe dostosować, pójść drogą prawdy we wszystkich sprawach, a zwłaszcza w sprawach dotyczących ostatecznego celu życia*¹⁰. Okoliczności, w jakich spełniły się te słowa, są powszechnie znane. W miejscu uznanym za *anus mundi* ich autor poniósł męczeńską śmierć oddając życie za nieznanego współwięźnia. Jego ofiara i odkupienie były najwierniejszym naśladowaniem ofiary i odkupienia Chrystusowego.

Rozgrywający się równolegle dramat Dietricha Bonhoefera był bardziej złożony. W jego twórczości także słowo poprzedzało czyn. Wiele pisał o prawdzie, mówił o niej w swoich kazaniach. Świadek prawdy jest dla niego najbardziej rewolucyjnym człowiekiem na ziemi, gotowym do obalenia – w imię miłości – wszelkich wartości, światłem prawdy rozpraszającym mroki zaskłamania. Śmierć Jezusa na krzyżu wskazuje, jaki będzie jego los. *Wszelka prawda, która może stać się przed Bogiem, musi zostać ukrzyżowana*¹¹.

⁹ Hubert Orłowski, dz. cyt., s. 309.

¹⁰ Bł. Maksymilian Maria Kolbe, *Wybór pism*, ATK, Warszawa 1973, s. 617 i in.

¹¹ D. Bonhoeffer, *Prawda was wyzwoli*, W: *Wybór pism*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 53 i in.

Dietrich Bonhoeffer realizował swój etos „świadka prawdy” walcząc zrazu podczas tzw. *Kirchenkampfu* rozdzierającego Kościół luterński w III Rzeszy przeciwko kościelnemu hitleryzmowi Niemieckich Chrześcijań, później jako spiskowiec podejmując działania, które dla większości przedstawicieli jego narodu były zdradą. W walce tej posługiwał się na co dzień kłamstwem. Prawdy nigdy nie pojmował naskórkowo.

*Gorzej jest, gdy kłamca mówi prawdę, niż gdy miłujący kiedyś prawdzie skłamię; gorzej, gdy ktoś, kto nienawidzi ludzi objawia miłość braterską, niż gdy kochający da się raz ponieść nienawiści. W ustach kłamcy lepsze niż prawda jest kłamstwo, lepsza jest nienawiść, niż czyn miłości człowieka, który nienawidzi ludzi*¹² – cytat ten można odnieść bezpośrednio do sytuacji grupy spiskowców uwikłanych w tragiczne konflikty między wartościami. Niebawem już sam Bonhoeffer przesłuchiwany w więzieniu i kłamstwem osłaniający nie tylko siebie, ale i współtowarzyszy walki stanąć miał wobec dylematu, który tak absurdalnie proponował rozwiązać Kant twierdząc, iż wierność zasadzie prawdomówności nakazuje wydać przyjaciela w ręce morderców, którzy o niego pytają. Przykład ten pojawi się na kartach pisanej w więzieniu „Etyki”.

Teologia moralna Bonhoeffera jest wezwaniem do podjęcia w Bogu, w dialogu z Nim, moralnej odpowiedzialności za człowieka i za wspólnotę. W tym sensie pozostaje aktualna także dla katolików, cokolwiek byśmy sądzili o radykalnych interpretacjach jego teologii. Czytamy w encyklice „*Redemptor hominis*”: *Należy przyjąć, ustalić i pogłębić poczucie odpowiedzialności moralnej, którą musi podejmować człowiek. Zawsze – człowiek* (RH 16).

Człowiek – Bonhoeffer nie wyrzekł się tej odpowiedzialności, nie wahał się opuścić getta cnotliwych, aby zbrukać ręce w bezpośredniej walce politycznej przeciwko systemowi, który niszczył ludzi – fizycznie i duchowo. Pośród oceanu kłamstwa przebił się ku prawdziwie własnej egzystencji. Dowód ostateczny tej postawy człowieka odpowiedzialnego przedstawił o świcie 9 kwietnia 1945 roku na szubienicy w hitlerowskim obozie zagłady Flossenbürg.

I wreszcie postać trzecia – Reinhold Schneider. W Polsce znany tylko z powieści, która ukazała się u nas pod niewiele

mówiącym tytułem „Oskarżenie“. W Niemczech Hitlera, jako „Las Casas przed Karolem V“ była wyzwaniem. Postać XVI-wiecznego zakonnika przeciwstawiającego się eksterminacji Indian, miała budzić sumienia Niemców. Podobną rolę spełniały jego poezje i eseje historyczne.

Reinhold Schneider przeciwstawił zbrodniczemu systemowi tylko swoje słowo. Nie podporządkował się – jak tylu pisarzy niemieckich – maszynie zakłamania, która uczyniła z nich propagandzistów. Ale nie wybrał – jak wielu – emigracji. Była przecież także droga trzecia – przy pomocy słowa walczyć z nazizmem na miejscu – w III Rzeszy.

W największym chyba stopniu udało się to twórcom literatury chrześcijańskiej, którzy mogli odwołać się do ugruntowanego systemu wartości, a także bogatej tradycji kulturowej. Wśród nich zaś szczególną rolę odegrał Reinhold Schneider. Podobnie jak Bonhoeffer, chociaż z odmiennych pozycji wyznaniowych i filozoficznych, przekładał on swoją głęboką wiarę na język chrześcijańskiej odpowiedzialności za sprawy tego świata. Stał się głosem sumienia uczciwych Niemiec i to w sensie podwójnym: przemawiał bowiem w imieniu unicestwianej literatury niemieckiej oraz niemieckiego katolicyzmu podejmując sprawy, o których nie mogli lub nie chcieli mówić przedstawiciele oficjalnego Kościoła. Jak nikt inny był głosicielem oporu w duchu wiary. „Las Casas“ i „Macht und Gnade“ były dla każdego, kto umiał je odczytać, najbardziej zdecydowanymi protestami przeciwko systemowi terroru w Trzeciej Rzeszy. Jego utwory, kolportowane przez kanały najbardziej nieprawdopodobne, donosiły głos jego aż do najmroczniejszej otchłani ówczesnego nieszczęścia, aż do dręczonych, gonionych i prześladowanych w więzieniach i obozach koncentracyjnych, aż do zrozpaczonych i zastraszonych w schronach przeciwniczych naszych wielkich miast, aż do rannych i konających na niezliczonych polach bitew drugiej wojny światowej. Obojętnie czy byli to katolicy, czy protestanci¹⁴.

Głos „świadka prawdy“ został zauważony także przez tych, których piętnował. Nie poprzestano na zakazie publikowania jego dzieł. Zwrócił na niego uwagę sam Martin

¹² D. Bonhoeffer, *Teoretyk etyczny a rzeczywistość*, W: dz. cyt., str. 155.

¹³ Reinhold Schneider, *Oskarżenie*, Pax, Warszawa 1953, s. 172.

¹⁴ Gustaw Strubel, *Reinhold Schneider*, „Znak“ nr 222/1972, s. 1619.

Borman. Przed aresztowaniem i obozem ocalała go choro-
 ba, a potem koniec wojny. Dopiero rok 1945 pozwala
 zrozumieć w pełni postawę Schneidera. On – człowiek o
 czystych nie tylko rękach, ale i sumieniu pierwszy uderza się
 w piersi. Nie cudze – własne. Mówi o kolektywnej winie,
 której korzeni szuka głęboko w duszy i historii narodu nie-
 mieckiego. Wskazuje zarazem nadzieję. Jest nią Chrystus.
*Zdobyl on dla człowieka wartosci, które uzdalniają nawet
 najbardziej winnego do eksplacji i podniesienia na nowo*¹⁵.

W sferze wartości

Maksymilian Maria Kolbe, Dietrich Bonhoeffer i Rein-
 hold Schneider uczestniczą w tworzeniu współczesnego
 etosu chrześcijańskiego w dwojaki sposób – jako myśliciele-
 moralisci, zarazem pisarze oraz jako wzory osobowe. Ten
 ostatni termin rozumiem – za Marią Ossowską – jako *postać
 ludzką, która powinna być lub jest faktycznie dla (...) jed-
 nostki lub (...) grupy przedmiotem aspiracji*¹⁶. Analizując,
 zgodnie ze stanowiskiem personalistycznym, zarówno ich
 dzieła, jak i egzystencje próbowałem wykazać, że w ich
 logosie i etosie istotną rolę odgrywał stosunek do prawdy
 pojmowanej w sposób poznawczy i egzystencjalny. Kre-
 śląc obraz współczesnej sytuacji człowieka także w perspek-
 tywie aksjologicznej encyklika „Redemptor Hominis”
 uwypukla jej znaczenie wskazując jednocześnie na relacje
 między nią a innymi wartościami. Rzetelny stosunek do
 prawdy jest przede wszystkim warunkiem prawdziwej wol-
 ności (RH 12). Kłamstwo jest formą alienacji człowieka
 przez grzech. Zostaje skierowane przeciwko niemu, staje się
 jeszcze jedną formą zniewolenia. W tym też sensie należy
 rozumieć słowa Chrystusa o wyzwolenczej mocy prawdy
 (J 8,32).

Czy jednak wartości te nie wchodzą w konflikt między
 sobą? Powszechny jest pogląd, że wolność zakłada wybór
 nie tylko dobra, ale i zła, nie tylko prawdy, ale i kłamstwa.
 Rzecz w tym, że wartości nie są formami bez treści, nie są też
 samodzielne. Spotykają się w człowieku i dotyczą czło-
 wieka. Ich wzajemna relacja nie jest jakąś podległością, lecz

¹⁵ Reinhold Schneider, *Człowiek przed sądem historii*, „Znak” nr 33/1952.

¹⁶ Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmlany*, PWN, Warszawa 1973, s. 13.

swego rodzaju „sprężeniem zwrotnym”. Powiedzieliśmy już, że wolność spełnia się w akcie uznania prawdy. Ale i prawda nie jest pustą formą bez treści. Jest to także prawda o człowieku i jego wolności. *Żadna prawda nie może stać się prawdą dla człowieka i prawdą o człowieku, i prawdą człowieka, jeśli za taką nie uzna jej jego wolność. Taki jest ludzki etos. Taki jest też etos Kościoła*¹⁷ – pisze Józef Tischner.

W perspektywie teologicznej wolność opartą na prawdzie przynosi człowiekowi Chrystus. Encyklika i tutaj odwołuje się do antropologicznego konkretnego. *Chrystus przeto również i dziś (...) staje wśród nas jako Ten (...), który człowieka wyzwala od tego, co wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu. Jakże wspaniałym potwierdzeniem tego byli i stale są ci wszyscy ludzie, którzy dzięki Chrystusowi i w Chrystusie osiągnęli prawdziwą wolność i ukazali ją, choćby nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia* (RH 13).

Nie możemy w tym miejscu przestać myśleć o wszystkich „świadcach prawdy”, prawdy Chrystusa. Także o tych trzech – o misjonarzu, który w miejscu największego poniżenia człowieczeństwa życiem swoim poświadczył prawdę o godności człowieka; o teologu, który wzywał do podjęcia odpowiedzialności za sprawę człowieka i w imię tej odpowiedzialności zginął; o pisarzu, który dla prawdy potrafił wyrzec się pokłasku i społecznego uznania, ba! talentu nawet. Czynili to w imię Chrystusa. Dlatego wolno nam wierzyć, że w ich ostatniej godzinie Chrystus był przy nich. *Czyż przez tyle stuleci i pokoleń, poczynając od czasów apostoelskich, Jezus Chrystus nie stawał wielokrotnie obok ludzi sądzonych z powodu prawdy, czyż nie szedł na śmierć z ludźmi skazanymi z powodu prawdy?* (RH 13). Widzimy go więc w bunkrze głodowym Oświęcimia i na szubienicy we Flossenbурgu, widzimy go u łoża boleści prześladowanego Schneidera.

¹⁷ J. Tischner, art. cyt.

Piotr Nowak

Ks. Władysław Szczepański SJ – prekursor współczesnych badań biblijnych

Minęło już ponad 50 lat od śmierci jednego z najwybitniejszych biblistów naszej doby, stawianego obok ks. Jakuba Wujka, znakomitego tłumacza Pisma Św. z języków oryginalnych. W okresie tym wiele zmieniło się w polskich naukach biblijnych, warto jednak przyjrzeć się dokładniej sylwetce polskiego uczonego, zwłaszcza że jest on mało znany młodszej generacji katolików współczesnych, która nie pamięta już, że dzisiejsze wydania Biblii czerpią wiele z myśli tego biblisty. Uznanie dorobku naukowca początków XX wieku wydaje się być szczególnie celowe w dobie dynamicznego rozwoju polskich nauk biblijnych – tym bardziej, że ks. Szczepański uchodzi za jednego z pionierów aktywnie rozwijanej obecnie działalności na polu tłumaczeń biblijnych z języków oryginalnych czy dorobku w dziedzinie orientalistyki.

Ks. Władysław Szczepański urodził się 20 maja 1877 roku we wsi Biała, w województwie krakowskim. Po wstąpieniu do Towarzystwa Jezusowego ukończył w latach 1898-1900 tzw. *philosophicum* w Nowym Sączu, następnie w latach 1900-1904 odbył w Krakowie studia teologiczne. Z chwilą utworzenia przez jezuitów z Uniwersytetu w Bejrucie specjalnego instytutu orientalnego, ks. Szczepański rozpoczął tam studia jako jedyny podówczas Polak. W latach 1904-1907 poświęcił się szczególnie studiom nad językami i historią Wschodu oraz archeologią orientalną. Równocześnie odbywał szereg podróży naukowych na Wschód.

Po ukończeniu studiów orientalno-biblijnych w Bejrucie ks. Szczepański przez dwa lata (1907-1909) pracował w Innsbrucku. W roku 1909 powołany został na profesora założonego właśnie przez Piusa X Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, gdzie do 1915 r. jako najmłodszy

z grona profesorskiego prowadził zajęcia w katedrze Palestynologii i Archeologii Biblijnej. Wybuch wojny austriacko-włoskiej zmusił go do opuszczenia Rzymu w 1915 r. i powrotu do Krakowa, gdzie kontynuował pracę naukową. Na prośbę biskupów warszawskich wziął czynny udział w organizowaniu fakultetu teologicznego na Uniwersytecie Warszawskim i w 1918 r. został mianowany jego profesorem. Tu dał się poznać jako doskonały dydaktyk i pedagog oraz energiczny organizator. Oprócz wykładów z palestinologii i nauk orientalnych prowadził także liczne seminaria biblijne oraz bardzo popularne wśród słuchaczy uniwersytetu tzw. wieczory biblijne. Jako drugi z kolei dziekan fakultetu (po ks. A. Szlagowskim) gorliwie zabiegał o jego rozwój, przyczyniając się m.in. do utworzenia kolejnych katedr przy sekcji biblijnej oraz powstania przy uniwersytecie tzw. *Theologicum*. Równocześnie prowadził bardzo ożywioną działalność naukową, publikując szereg rozpraw. W latach 1921-1923 odbywał kolejną podróż naukową do Palestyny i na Wschód, w celu zapoznania się ze zmianami dokonanymi tu przez wojnę światową. Owocem tej podróży były kolejne publikacje ks. Szczepańskiego. W roku 1925 wyjechał do Rzymu, aby prowadzić przez jeden semestr wykłady w Instytucie Papieskim. W październiku tego roku powrócił do Warszawy, gdzie kontynuował zajęcia na uniwersytecie. Na skutek choroby otrzymał urlop i wyjechał do Innsbrucka w celach leczniczych. Tu w początkach 1927 r. otrzymał stopień profesora palestinologii utworzonego właśnie w Jerozolimie Instytutu Biblijnego. Szybko rozwijająca się choroba uniemożliwiła jednak dalszą pracę. Ks. Władysław Szczepański zmarł 30 maja 1927 roku w Innsbrucku¹.

Wśród różnorodnych dziedzin biblijnej działalności ks. Władysława Szczepańskiego szczególnie poczesne miejsce zajmuje jego twórczość na polu tłumaczeń, zwłaszcza nowotestamentalnych. Prace z tego zakresu zdobyły autorowi rozgłos w ówczesnym polskim świecie biblijnym, a nawet

¹ Korzystano z następujących materiałów (zyciorys): Ejsmont M. ks., *Czterdziesta rocznica śmierci ks. prof. Wł. Szczepańskiego*, w: *Ruch biblijny i liturgiczny*, XX (1967), s. 48-54; Zieliński B. SJ., *Szczepański Ladislao SJ.*, w: *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1953, XI, 1669; Klawek A. ks., *Prof. Wł. Szczepański*, w: *Rocznik Orientalistyczny*, t. IV (1926), Lwów 1928, s. XXII-XXV, i in.

poza granicami kraju. W dziedzinie tej można wyróżnić niejako dwa nurty.

Pierwszy koncentruje się wokół synoptycznego przekładu Ewangelii i zmierza do odtworzenia możliwie doskonałego zyciorysu Chrystusa. Ówczesne społeczeństwo polskie dotkliwie odczuwało brak takiej pracy, stąd działalność ks. Szczepańskiego w tym kierunku dyktowana była potrzebą chwili.

W oparciu o powyższe zapotrzebowania rozwinął się także drugi nurt zainteresowań słynnego biblisty, nurt dążący do pełnego tłumaczenia Nowego Testamentu. Jego uwieńczeniem stał się nowy, oparty na Wulgacie oraz oryginalnie greckim, przekład Ewangelii, a później również Dziejów Apostolskich. Synoptyczny przekład czterech Ewangelii w opracowaniu ks. Szczepańskiego ukazał się drukiem w Rzymie w roku 1914². W poprzedzającym go *Słowie wstępnym* autor stwierdza, iż za podstawę tłumaczenia polskiego wziął tekst grecki, a występujące w Ewangeliach cytaty starotestamentalne przełożył z tekstu hebrajskiego, nie korzystał natomiast w ogóle z Wulgaty, która jakkolwiek – jego zdaniem – posiada nieocenione walory, już sama jednak jest tłumaczeniem i jako taka na pewno nie ustrzegła się nieścisłości³.

Fakt ten zasługuje na szczególne podkreślenie, należy bowiem pamiętać, że Wulgata była podówczas, zgodnie z orzeczeniem Soboru Trydenckiego, jedynym oficjalnym i autentycznym tekstem Kościoła⁴. Zatem ks. Szczepański – opierając się w swej pracy bezpośrednio na oryginalnym języku Ewangelii – stał się niejako prekursorem współczesnej myśli biblijnej, zwłaszcza zasad hermeneutycznych zalecanych przez Sobór Watykański II⁵.

Omawiana praca wybitnego jezuitę spotkała się z niezwykle ciepłym i życzliwym przyjęciem ze strony ówczesnego episkopatu. Biskupi polscy akcentowali zwłaszcza przejrzystość przekładu, jego współczesne, a jednocześnie oddające

² Szczepański Wł., ks., *Bóg-Człowiek w opisie Ewangelistów. Nowy synoptyczny przekład czterech Ewangelii w jednej*, Rzym 1914.

³ Por. tamże, s. XXII-XXIII.

⁴ Por. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, od. XIV-XV, Friburgi Brisgovae MCMXXII, n. 785, s. 262.

⁵ Por. Sobór Watykański II – *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, wyd. II, Konstyt. *Dei Verbum*, nr. 33.

ducha tekstu natchnionego brzmienie, co – ich zdaniem – zasługiwało na szczególne podkreślenie, gdyż przekład ks. Wujka nie zawsze był już wówczas zrozumiały⁶.

Synoptyczny przekład Ewangelii wywołał żywe echo w ówczesnym polskim świecie biblijno-naukowym i stał się przedmiotem licznych recenzji, które ukazały się niemal we wszystkich znaczących podówczas czasopismach teologicznych i religijno-społecznych. Zawierały one podziw i szacunek dla autora dzieła, chwaliły jego kunszt translatorski oraz podkreślały użyteczność synopsy⁷. O popularności i użyteczności pracy dobitnie świadczy fakt, że doczekała się ona czterech wydań służąc starszej młodzieży jako podręcznik⁸.

Po opublikowaniu synoptycznego życiorysu Chrystusa przystąpił ks. Szczepański do pracy nad jeszcze bardziej potrzebnym w tym czasie pełnym przekładem Ewangelii. Samo tłumaczenie ukończył w 1917 r. Wcześniej, bo w 1916 r., ukazał się *Wstęp ogólny do Ewangelii*, traktowany jako część I dzieła⁹. I tę pracę zyczliwie przyjęła krytyka biblijna, o czym świadczą liczne pozytywne recenzje stwierdzające znajomość przedmiotu oraz wyrażające przeświadczenie, że spełni ono pożyteczną rolę¹⁰.

Pełny tekst Ewangelii opublikował ks. Szczepański jeszcze w 1917 roku. Tłumaczenie konsultował z najwybitniejszymi biblistami oraz wielokrotnie korygował. Trudniejsze jego fragmenty objaśnił licznymi szczegółowymi uwagami, dotyczącymi realiów żydowskich. Także to dzieło Episkopat polski przyjął bardzo zyczliwie, o czym świadczą listy jego członków do autora. Głosy te umieszczono we wstępie do tłumaczenia, w rozdziale *Aprobata kościelna*¹¹. Podobny stosunek do tej pracy przejawiała krytyka akcentująca zwłaszcza samodzielność przekładu oraz jego użyteczność społeczną¹².

⁶ Por. tamże, s. VII-XVI.

⁷ Np. Archutowski J., ks., w: *Atenium Kapłańskie*, 12/1914/ s. 84-89, i in.

⁸ Kolejne wydania ukazały się w 1924 oraz po śmierci autora – w 1936 i 1949 roku.

⁹ Szczepański Wł., ks., *Cztery Ewangelie, cz. I, Wstęp ogólny do Ewangelii*, Kraków 1916.

¹⁰ Np. Michałski W., ks., w: „Przegląd Powszechny”, 1917, t. XXXV, s. 388-392.

¹¹ Szczepański Wł., ks., *Cztery Ewangelie cz. II, Przekład i komentarz*, Kraków 1917.

¹² Np. N. Słonicki, ks., w: *Miesięcznik Pastorski Płocki*, XII/1917/, s. 222-225.

O ogromnym w tym okresie zapotrzebowaniu na nowy przekład Ewangelii świadczy fakt, że już w dwa miesiące po ukazaniu się *Czterech Ewangelii* wydane zostały *Ewangelie i Dzieje Apostolskie* w przekładzie ks. Szczepańskiego¹³. Praca ta zasługuje także na wyróżnienie, zawiera bowiem tłumaczone po raz pierwszy na język polski od 1599 r. *Dzieje Apostolskie*.

Odminną wersją dwu omówionych prac ks. Szczepańskiego są *Ewangelie na każdy dzień roku kościelnego*¹⁴ oraz wydane w pięciu tomikach kieszonkowego formatu poszczególne *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*¹⁵.

W kilka lat po ukazaniu się przedstawionych przekładów ks. Szczepański rozpoczął pracę nad nowym, ulepszonym jeszcze i poprawionym tłumaczeniem Nowego Testamentu. Przekład ten miał się ukazać w kilkutomowej edycji zawierającej całą Biblię, opracowaną przez wielu tłumaczy. Poszczególne jej tomy redagowali najwybitniejsi bibliści tej doby, a ks. Szczepańskiemu przypadła praca nad Ewangelią, *Dziejami Apostolskimi* oraz listami Apostołów, które miały ukazać się w I tomie. Trud nad tym dziełem przerwała jednak przedwczesna śmierć autora.

Oprócz omówionych wyżej nowotestamentalnych tłumaczeń znane są przekłady naszego biblisty z hebrajskiego, do których należą dwa fragmenty *Księgi Hioba*¹⁶, oraz Psalm 136 (137)¹⁷. Wspomnieć tu jeszcze warto o oryginalnym studium „Co znaczy kibret ha ares?” traktujące o dwóch fragmentach *Księgi Rodzaju* (36,16 oraz 48,7)¹⁸. Wszystko, o czym była mowa dotychczas, stanowi jednak małą część działalności polskiego jezuity.

W biblijnym dorobku ks. Władysława Szczepańskiego szczególne miejsce zajmują jego prace dotyczące archeologii, historii i geografii Palestyny oraz Bliskiego Wschodu. Jakkolwiek najczęściej są to dzieła o charakterze popularno-naukowym, nie brak wśród nich czysto naukowych roz-

¹³ Szczepański Wł., ks., *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, Kraków 1917.

¹⁴ Szczepański Wł., ks., *Ewangelie na każdy dzień roku kościelnego*, Kraków 1917.

¹⁵ Szczepański Wł., ks., *Święte Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, Poznań 1922.

¹⁶ Por. Szczepański Wł., ks., *Przemówił Jahwe*, w: „Przegląd Powszechny” CXI/191 s. 201-209; oraz *Pierwsza skarga Jaba*, Kraków 1908.

¹⁷ Por. Szczepański Wł., ks., *Super flumina Babylonis. Wspomnienie wygnança*, Psalm 136(137), w: *Miesięcznik Kościelny*, VII (1912), s. 253-260.

¹⁸ Por. Szczepański Wł., ks., *Co to znaczy kibrat ha ares*, Kraków 1916.

praw. Prace te spełniły ogromną rolę w dziedzinie polskiego piśmiennictwa biblijnego, wypełniły bowiem ówczesnie dotkliwą lukę. Źródłem wszystkich tych publikacji są liczne podróże biblisty odbywane wielokrotnie na Bliski Wschód. Umożliwiły mu one dokładne zaznajomienie się z tym rejonem świata, a pogłębione szczegółowymi studiami stały się podłożem wielu ogłoszonych drukiem refleksji. Część z tych prac drukowana też była w językach obcych (niemieckim, włoskim, francuskim, a nawet arabskim) przynosząc ich autorowi sławę w świecie.

Pierwszą pozycją książkową ks. Szczepańskiego z tej dziedziny jest praca *W Arabii Skalistej*¹⁹. Zgodnie z założeniem autora jest to rodzaj reportażu pisanego pięknym, potocznym stylem. Równocześnie jednak stanowi ona cenne źródło informacji na temat warunków życia mieszkańców Arabii Skalistej, położenia, geografii i częściowo historii oraz klimatu tej krainy. Będąc jedyną w tym okresie publikacją z tej dziedziny w języku polskim, dzieło to oddało niezmierne usługi w zakresie popularyzacji wiadomości na temat realiów wschodnich i przyczyniło się do rozwoju zainteresowań społeczeństwa polskiego historią świętą.

Efektem podróży w 1906 r. do Arabii Skalistej jest kolejna praca ks. Wł. Szczepańskiego – *Na Synaju*²⁰. Książka ta – to nie tylko niezwykle plastyczny i żywy reportaż, pełen barwnych opisów przygód, ale także jedyne w tym czasie źródło w języku polskim (podobnie jak praca poprzednia) na temat warunków życia, zwyczajów, zajęć i problemów ludzi zamieszkujących zachodnią część Arabii Skalistej (wg nomenklatury przyjętej przez ks. Szczepańskiego). Ponadto przynosi szereg wiadomości o licznych znanych na Synaju pamiątkach dotyczących ważniejszych wydarzeń z dziejów narodu wybranego i Świętej Rodziny. Obie prace ukazały się także pod wspólnym tytułem w języku niemieckim²¹.

Ks. Szczepański posiada też w swym bogatym dorobku w dziedzinie badań nad Bliskim Wschodem szereg artyku-

¹⁹ Szczepański Wł., ks., *W Arabii Skalistej*, Kraków 1907.

²⁰ Szczepański Wł., ks., *Na Synaju*, Kraków 1908.

²¹ Szczepański Wł., ks., *Nach Petra und zum Sinai*, Reiseberichte, Innsbruck 1908.

łów i szkiców popularno-naukowych²². Świadczą one wszystkie o ogromnym umiłowaniu świata starożytnego, są też dowodem wielkiej erudycji ich autora.

Pracą o szczególnie doniosłej wadze w dziejach rozwoju nauk biblijnych w Polsce jest opublikowany przez ks. Szczepańskiego w języku łacińskim podręcznik geografii historycznej starożytnej Palestyny, przeznaczony dla studiujących biblistykę²³. Dzieło to stało się nawet tematem posiedzenia Akademii Umiejętności w Krakowie, która za najważniejsze jego walory uznała ustalenie wielu spornych punktów topograficznych przy oznaczaniu granic poszczególnych plemion Izraela oraz wyznaczenie granic państwa Dawida i niejasnej wówczas granicy między królestwem Efraima i Judy²⁴. Podręcznik ten stał się bardzo popularny i przydatny w seminariach duchownych, o czym świadczą jego dwa kolejne wydania²⁵. Na podstawie relacji kapłanów starszej generacji można wyrazić opinię, iż służył on w seminariach duchownych przez wiele lat jako znakomita pomoc w studium realiów palestyńskich.

Ks. Władysław Szczepański posiada w swym dorobku popularyzatora z zakresu archeologii biblijnej także szereg konferencji i odczytów wygłaszanych do ówczesnej inteligencji katolickiej. Cztery z nich wydane zostały drukiem w oddzielnej pracy²⁶. Są one dowodem na jego znakomitą znajomość topografii miejsc świętych, świadczą też dobitnie o ogromie wiedzy archeologicznej wybitnego palestynologa.

Owocem kolejnej podróży ks. Szczepańskiego do Ziemi Świętej jest obszerna praca zatytułowana *Palestyna po wojnie światowej*²⁷. Autor przedstawia w niej szczegółowo zmiany, jakim uległa w wyniku wojny ojczyzna Chrystusa,

²² Por. np. Szczepański Wł., ks., *Stulecie wykopalisk na Wschodzie*, Poznań 1912, czy: *Palestyna prehistoryczna w świetle najnowszych wykopalisk*, w: *Miesięcznik Kościelny*, IV/1922.

²³ Szczepański Ladislao, *Sinopsis praelectionum de palestinologia, Geografia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1912.

²⁴ Por. *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności*, 1913, nr 10 s. 8.

²⁵ Kolejne wydania ukazały się w 1926 r 1974 w Rzymie.

²⁶ Szczepański Wł., ks., *Jeruzalem i Jerycho w świetle dziejów i wykopalisk*, Kraków 1917.

²⁷ Szczepański Wł., ks., *Palestyna po wojnie światowej*, Kraków 1923.

analizuje ich podłoże i genezę oraz ukazuje charakterystykę poszczególnych dziedzin życia społeczno-gospodarczo-religijnego Palestyny. Krytyka przyjęła tę pracę życzliwie, nazywając ją istną kopalnią wiadomości przydatnych w studiach nad Ziemią Świętą²⁸.

Oprócz wspomnianych dotychczas dzieł z zakresu popularyzacji danych archeologicznych na temat Ziemi Świętej, ks. Szczepański posiada w swym bogatym dorobku także publikacje o innych starożytnych kulturach Wschodu, jest on bowiem autorem trzypięciotomowej serii pt. *Najstarsze cywilizacje Wschodu klasycznego*²⁹. Cała seria została przyjęta z zainteresowaniem i życzliwością przez opinię publiczną³⁰. Uznała ona pracę naszego biblisty za niezwykle użyteczną społecznie – ze względu na fakt, iż sprawy Wschodu, będącego kolebką kultury są, ich zdaniem, znane w Polsce jedynie specjalistom.

Mając na względzie obiektywizm należy wspomnieć, że *Najstarsze cywilizacje...* spotkały się również z głosami krytycznymi. Zarzucano autorowi pobieżne potraktowanie niektórych zagadnień. Głosy te należy uznać za niesłuszne, gdy się zważy zawarte w przedmowie do serii zastrzeżenie, że biblista nie zamierza dawać wyczerpującego naukowego studium o kulturze Wschodu, a jego celem jest jedynie popularyzowanie wyników najnowszych badań nad klasycznym Wschodem.

Omówione dwa nurty działalności ks. Szczepańskiego nie wyczerpują jego twórczości biblijnej, bowiem wybitny ten naukowiec ogłosił jeszcze szereg publikacji o charakterze krytyczno-egzegetycznym. Pierwsza chronologicznie praca w tej dziedzinie wydana została w roku 1908, w języku niemieckim³¹. Jej wagę potwierdziły głosy krytyki przyznając jej trwałą wartość naukową, a zawarte w niej hipotezy uznano za oparte na słusznych przesłankach³².

²⁸ Por. np. Smoroński K. CSSR, w: *Przegląd Katolicki*, 1923, s. 550-551.

²⁹ Szczepański Wł., ks., *Najstarsze cywilizacje Wschodu klasycznego. Egipt*, Warszawa 1922; *Babilon*, Warszawa 1923; *Egea i Hettit*, Warszawa 1923.

³⁰ Por. np. Klawek A., ks., w: „*Przegląd Teologiczny*” IV/1923/. s. 320-322.

³¹ Szczepański W., *Der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer*, Innsbruck 1908.

³² Por. np. Klawek A., ks., w: *Rocznik Orientalistyczny*, t. IV/1926/Lwów 1928, s. XXIV.

W r. 1924 ks. Wł. Szczepański wygłosił na posiedzeniu Akademii Umiejętności w Krakowie referat dotyczący chronologii życia św. Pawła, który opublikowano w sprawozdaniach z posiedzeń Akademii³³. Referat ten zawiera bogaty wykaz bibliograficzny stanowiący dla czytelnika doskonałą pomoc w studiach nad omawianym problemem i świadczący o szczegółowej znajomości najnowszej literatury z tej dziedziny.

Wybitny biblista posiada w swym dorobku również szereg konferencji o charakterze popularno-egzegetycznym. Sześć z nich, wygłoszonych do inteligencji katolickiej w Warszawie, wydano drukiem w 1925 r. pod ogólnym tytułem *Jezus z Nazaretu w świetle krytyki*³⁴. Konferencje te powitała z radością „Gazeta Kościelna”. Ukazują one w oparciu o dane ewangeliczne i wyniki najnowszych badań boskość misji Chrystusa-Mesjasza, stanowi – wg „Gazety” – pożyteczną dla każdego chrześcijanina i utwierdzającą w wierze lekturę³⁵.

Rok 1926 przyniósł następną publikację ks. Wł. Szczepańskiego. Jest nią krytyczno-egzegetyczne studium do XV rozdziału *Dziejów Apostolskich*, noszące tytuł „Tak zwany Sobór Jerozolimski”³⁶. W oparciu o wspomniany fragment Pisma św. kreśli w nim autor początki Kościoła w Azji Mniejszej, omawia szczegółowo tzw. klauzule Jakubowe, przyjęte przez pierwszy sobór, a także tłumaczy sens tzw. sporu apostołów Piotra i Pawła. Krytyka biblijna omawiając tę pracę stwierdza, iż jest ona pożyteczna, gdyż dotyczy niezwykle ważnego momentu w dziejach Kościoła, mianowicie chwili utrwalania Pawłowej idei uniwersalizmu chrześcijańskiego. Ponadto wybitny naukowiec przedstawił problem w sposób gruntowny, a zarazem przejrzysty i przystępny, co ułatwia korzystanie ze studium³⁷.

³³ Szczepański Wł., ks., *Chronologia żywota św. Pawła*, w: *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności*, t. XXIX/1924/, s. 5.

³⁴ Szczepański Wł., ks., *Jezus z Nazaretu w świetle krytyki*, Poznań-Warszawa, Wilno-Lublin 1925.

³⁵ Szczepański Wł., ks., *Jezus z Nazaretu w świetle krytyki*, w: „Gazeta Kościelna” 1925, s. 25.

³⁶ Szczepański Wł., ks., *Tak zwany Sobór Jerozolimski*, Lwów 1926.

³⁷ Por. np. Smoroński K. CSSR, w: *Ateneum Kapłańskie*, II/1926, s. 93-96; oraz w: *Ruch biblijny i liturgiczny*, XX/1967/, s. 52.

Wspomnieć też wypada o licznych recenzjach. Ks. Szczepański brał niezwykle aktywny udział w ówczesnym życiu biblijnym, żywo interesował się też wydawanymi podówczas publikacjami. Owocem tych zainteresowań jest wielka liczba recenzji opublikowanych w wielu polskich i zagranicznych czasopismach religijno-społecznych. Świadczą one o aktywności naukowej profesora, a także dowodzą jego ogromnej erudycji, potrafi bowiem z wielką znajomością rzeczy wypowiadać się we wszystkich dziedzinach nauk teologicznych.

W niniejszym szkicu przedstawiono w sposób pobieżny trzy nurty działalności biblijnej ks. Władysława Szczepańskiego: działalność na polu tłumaczeń Nowego Testamentu, jego dorobek z zakresu orientalistyki oraz twórczość egzegetyczno-krytyczną. Cóż jeszcze wypadałoby powiedzieć? Może przypomnieć zdanie ks. M. Ejsmonta o przysługującym ks. Szczepańskiemu tytule pioniera w zakresie polskich przekładów biblijnych³⁸. Zapoczątkował przecież tendencję do tłumaczeń tekstów Pisma św. z języków oryginalnych. Fakt, że jego tłumaczenie nie przyjęło się w ówczesnym społeczeństwie, spowodowany był radykalną, jak na owe czasy, oryginalnością dzieła jezuita. Trzeba bowiem pamiętać, iż dotąd społeczeństwo polskie знаło jedynie Biblię Wujka lub jej nieliczne parafrazy, a niektóre jej wyrażenia tak wrosły w naród, że stały się nawet jego przysłowiami. Tłumaczenie ks. Szczepańskiego mogło początkowo brzmieć obco dla ucha przywykłego do tekstu Wujka. Najnowsza dyskusja wokół języka i charakteru przekładu Biblii Tysiąclecia czyni ten fakt aż nadto zrozumiałym. Nie umniejsza to jednak znaczenia przekładu profesora Instytutu Biblijnego, gdyż jest ono tak ogromne, że *...każdy współczesny tłumacz Pisma św. korzysta w pewnej mierze z pracy i pionierskiej myśli ks. Szczepańskiego*³⁹. Rolę omawianego przekładu podkreśla także M. Kossowska w swym artykule „Biblia w języku polskim”⁴⁰. Zestawiając go ze współczesnymi tłumaczeniami ks. Gryglewicza

³⁸ Por. Ejsmont M. ks., *Czterdziesta rocznica śmierci ks. prof. W. Szczepańskiego*, w: *Ruch biblijny i liturgiczny*, XX (1967), s. 52.

³⁹ Tamże, s. 53.

⁴⁰ Por. Kossowska M., *Biblia w języku polskim*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowski, t. II, Poznań 1959, s. 741-806.

czy ks. Dąbrowskiego wykazuje, iż korzystają oni wielokrotnie z pracy wybitnego poprzednika.

Ks. Szczepański, palestynolog, uchodzi za autora dwóch hipotez naukowych z tego zakresu wiedzy biblijnej, jemu bowiem przypisuje się opracowanie topografii bitwy Izraelitów z Amalekitami pod Rifidim, opisanej w rozdziale 17 *Księgi Wyjścia*, oraz ustalenie punktu przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone. Hipotezy te posiadają trwałą wartość naukową i do dziś brane są pod uwagę⁴¹.

Podsumowując dorobek biblijny ks. Szczepańskiego warto przytoczyć trafną ocenę jego działalności, jaką dał ks. W. Michalski, profesor Uniwersytetu Warszawskiego: „W ciągu krótkiego życia swego napisał przeszło 60 rozpraw, artykułów i dzieł, wśród których były książki kilkutomowe. Ks. Władysław Szczepański przyczynił się bardzo do rozwoju nauk teologicznych. W Rzymie, w Instytucie Biblijnym, wychował szereg uczniów i pracowników naukowych; z jego to inicjatywy i wysiłku wydano w Rzymie jedną z najpiękniejszych książek polskich *Bóg-Człowiek w opisie Ewangelistów*. W Polsce przyswoił nowe tłumaczenie Nowego Testamentu. W wielu diecezjach czyta się w kościele właśnie Pismo św. w tłumaczeniu ks. Szczepańskiego. W Warszawie położył ogromne zasługi przy tworzeniu fakultetu teologicznego; jeżeli dzisiaj w Polsce nauki teologiczne tak pięknie się rozwijają, jeżeli kandydaci teologii w Polsce mogą się zapoznać z metodami naukowymi z dziedziny biblijnej, jest to jego zasługą...⁴¹.

⁴¹ Por. Klawek A., ks., w: *Rocznik Orientalistyczny*, IV/1926/, s. XXIV.

⁴² Michalski W., ks., *Sp. ks. prof. Szczepański*, w: „Przegląd Katolicki”, 1927, nr 24, s. 377.

Père Władysław Szczepański SJ – précurseur de l'exégèse moderne

Père Władysław Szczepański SJ (1877-1927), pionnier dans les traductions de la Bible à partir des langues originales, a une certaine autorité dans le domaine d'orientalisme et d'exégèse critique. Auteur des deux hypothèses scientifiques, il a proposé une topologie concernant la bataille entre les Israélites et les Amalécites (Ex 17), et une hypothèse qui concerne

la détermination du passage des Juifs par la mer Rouge. Ces hypothèses sont considérées comme valables jusqu'à nos jours. Le père Szczepański a aussi sa contribution pour la fondation de la faculté de théologie à l'Université de Varsovie. A Rome, au Biblique, il a formé plusieurs exégètes de valeur.

Alfred Cholewiński SJ

Pismo Św. w odnowionych obrzeżdach Sakramentu Pokuty

W niniejszym artykule pragnę przedłożyć kilka moich refleksji na temat roli i funkcji Pisma Św. w odnowionej liturgii Sakramentu Pokuty, ze szczególnym uwzględnieniem jego znaczenia w kształtowaniu właściwego ducha pokuty. Choć treść jego, jak sądzę, będzie dostępna i pożyteczna dla wszystkich, jest ona jednak przeznaczona przede wszystkim dla duchowieństwa, od którego głównie zależy realizacja wprowadzonych niedawno zmian w sprawowaniu tego sakramentu.

Na wstępie taka oto ogólna uwaga:

Jedną z ważnych nowości zreformowanego rytuału pokutnego jest uznanie za jego integralną część proklamacji Pisma Św. Jest ona obowiązkowa w obrzędzie pojednania wielu penitentów, polecana zaś – szkoda, że nie mocniej i intensywniej – przy tradycyjnej spowiedzi indywidualnej. Już sam ten fakt posiada doniosłe znaczenie w kształtowaniu ducha pokuty i to z dwóch względów: a) Proklamowanie Pisma Św. jest postawieniem człowieka wobec Boga, który wzywa do nawrócenia. Tylko tak jest ono możliwe. Nawrócenie nie jest bowiem rzeczą, którą człowiek sam sobie może zaplanować, odłożyć na później, na jakiś inny, stosowniejszy dla siebie czas. Możemy się nawrócić tylko wtedy, gdy Bóg nas wzywa do nawrócenia; z Jego wezwaniem związana jest bowiem zawsze łaska, która nam je umożliwia. Biblia wielokrotnie mówi, że to tak się właśnie sprawy mają. Owo „później” może bowiem nie nastąpić nigdy. *Ponieważ prosiłem – mówi Mądrość Boża – lecz wyście nie dbali, rękę podałem, a nikt nie zważył... więc i ja waszą klęskę wyszydzę, zadrwię sobie z waszej bojaźni... wtedy będą mnie prosić – lecz ja nie odpowiem, i szukać – lecz mnie nie znajdą* (Prz 1,24-28). *Napominamy was, abyście nie przyjmowali na próżno łaski Bożej. Mówi bowiem: W czasie pomyśl-*

nym wysłuchałem ciebie, w dniu zbawienia przyszedłem ci z pomocą. Oto teraz czas pomyślny, oto teraz czas zbawienia (2 Kor 6,1 nn). Szukajcie Pana, gdy się pozwala znaleźć, wzywajcie Go, dopóki jest blisko! Niechaj bezbożny porzuci swą drogę i człowiek nieprawy swoje knowania... Niech się nawróci, a ten się nad nim zmiłuje... (Iz 55,6 nn). W przeciwnym bowiem razie, tzn. gdy człowiek zmarnuje tę okazję, może się zdarzyć, że ...przyjdą, by szukać Pana, lecz Go nie znajdą, bo On się od nich odsunął. (Oz 5,6); albo jak mówi inny prorok: Błąkać się będą od morza do morza, z północy na wschód będą krążyli, by znaleźć słowo Pańskie, lecz go nie znajdą (Am 8,12); lub jak przestrzega sam Chrystus: Ja odchodzę, a wy będziecie mnie szukać i w grzechu swoim pomrzecie (J 8,21). Proklamowanie Słowa Bożego w czasie liturgii pojednania jest zatem stworzeniem penitentowi optymalnych warunków, by mógł się nawrócić: słyszy on bowiem głos samego Boga, który wzywa go do zmiany życia i daje mu swoją łaskę, która mu to umożliwi.

b) Słowo Boże jest o wiele skuteczniejsze niż nasze ludzkie słowo. O tym szafarze Sakramentu Pokuty powinni być sami głęboko przekonani i to przekonanie winni wpajać swym wiernym. Słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem (Iz 55,11) i jeszcze: Żywe bowiem jest Słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca (Hbr 4,12). Z powyższego wypływa, moim zdaniem, taki oto pierwszy wniosek: należałoby często mówić wiernym o niezastąpionej roli Słowa Bożego w procesie pokutnym, jako że do tej pory rzadko komu przychodzi na myśl, że w przygotowaniu się do spowiedzi normalnym punktem wyjścia winno być usytuowanie się w obliczu Boga, który swoim autentycznym słowem wzywa do nawrócenia. Oczywiście samo mówienie o tym nie będzie miało sensu, jeżeli nie będzie się urządzało systematycznie, tzn. kilka razy w roku, nakazanych przez nowy rytuał zbiorowych liturgii pokutnych oraz jeżeli przy spowiedziach indywidualnych będzie się normalnie opuszczać poleconą przez tenże rytuał lekturę bodającą jakiegoś krótkiego fragmentu Biblii.

Odnowiony obrzęd pojednania zawiera bogaty zestaw lektur biblijnych, których można używać w pokutnej liturgii słowa. Jest ich w sumie 100, w tym 33 ze Starego Testamentu, 29 z pism Nowego Testamentu poza Ewangelią, 27 z Ewangelii, plus 11 krótszych czytań, przeważnie z Nowego Testamentu, przeznaczonych do używania przy spowiedziach indywidualnych. Możliwości kształtowania w wiernych ducha pokuty tkwiące w tych lekturach są ogromne. Nie leżą one jednak na powierzchni. By się ujawniły i stały opertywne w umysłach i sercach słuchaczy, wymagają pośrednictwa księdza, który w swojej homilii wydobydzie je na światło dzienne. Tu jednak rodzi się problem: czy my, księża, potrafimy to zrobić?! To pytanie wydaje się na pierwszy rzut oka prowokacyjne i obrażające. Bo jak można wątpić, czy to potrafimy, skoro studiowaliśmy teologię. Doświadczenie jednak uzasadnia tę wątpliwość. Wieloletnie przysłuchiwanie się homiliom, czy naukom rekolekcyjnym pozwoliło stwierdzić, że teksty biblijne są na ogół interpretowane w duchu moralizatorskim. Polega to w praktyce na nawoływniu do żalu nad swoją grzeszną przeszłością i do poprawy życia opierającej się na pracy nad sobą, na naszych wysiłkach i staraniach. Te nawoływania są oczywiście wielorako motywowane... Na przykład grzech pociąga za sobą karę; albo: grzech jest wielką niewdzięcznością wobec Boga, który w historii zbawienia wyświadczył człowiekowi tyle dobrodziejstw, zwłaszcza wydając za niego na śmierć własnego syna; albo: Bóg pomaga człowiekowi w jego wysiłkach. Podobne motywacje nie zmieniają jednak istoty rzeczy: takie podejście do Pisma Św. pozostaje moralizatorskie. Głównym i zasadniczym motorem poprawy życia pozostaje człowiek, zdany na swój wysiłek i homilia celebrans usiłuje właśnie ten motor uruchomić. Trzeba przyznać, że bardzo wiele z owych stu lektur biblijnych znajdujących się w nowym rycie pojednania nadaje się doskonale do takiego właśnie użytku; trzeba jednak także powiedzieć, że czytanie i interpretowanie ich w kluczu moralizmu jest ich poważnym splotem i zniekształceniem. Biblia została napisana i powinna być czytana w kluczu kerygmatycznym. Dopiero wtedy wiele czytań proponowanych przez nowy rytuał nabierze w ogóle sensu

w ramach liturgii pokutnej, a owe liczne czytania o treści parenetycznej otrzymają swoje właściwe ustawienie. Dopiero wtedy penitent będzie miał szansę być wprowadzonym w Sakrament Pokuty słuchaniem Pisma Św. będącego we wszystkich swoich częściach Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Apel skierowany do niego – *Nawróć się!* – będzie wtedy wypływał z ewangelii (cfr. Mk 1,14) doświadczonej według słów św. Pawła jako *moc Boża ku zbawieniu dla każdego wierzącego* (Rz 1,16). W takim dopiero kontekście będzie mógł w nim być kształtowany prawdziwie chrześcijański *duch pokuty*.

Spróbuję teraz ukazać w lekturach podanych w ódnionym obrzędzie Sakramentu Pokuty niektóre ważniejsze aspekty kerygmaticzne, które mogą kształtować w nas właściwego *ducha pokuty* i które należałoby wydobywać na powierzchnię w homiliach wygłaszanych w czasie liturgii pokutnych.

Myślę, że jest rzeczą zbędną definiować pojęcie kerygmatu; powiem tylko – dla uniknięcia możliwych nieporozumień i dwuznaczności – że pragnę w moich refleksjach zacieśnić powyższy termin do tych treści, które zawarte są w owych sześciu sławnych mowach św. Piotra i Pawła rozsianych w Dziejach Apostolskich (Dz 2,14-41; 3,12-26; 4,7-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41). Chodzi tu zatem o elementarne prawdy chrześcijańskie, o to, co nazywamy misterium paschalnym, a więc: o śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa i Zesłanie Ducha Świętego oraz znaczenie tych wydarzeń zbawczych dla nas.

Dzieło zbawcze Chrystusa, by mogło się nam ukazać jako dobra dla człowieka nowina, musi być jednak skontrastowane ze swoim przeciwieństwem: z grzechem. Wskazanie tego ciemnego tła można by nazwać kerygmatem negatywnym. W mowie Piotra wygłoszonej w dniu Pięćdziesiątnicy dochodzi on do głosu w takich słowach: *Mężowie izraelscy, słuchajcie tego, co mówię: Jezusa Nazareńczyka, Męża, którego posłannictwo Bóg potwierdził wam niezwykłymi czynami, cudami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał wśród was, o czym sami wiecie, tego Męża, który z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście* (Dz

2,22 nn). W tych słowach nie tylko bezpośredni słuchacze Piotra, lecz każdy człowiek wezwany jest do tego, by uznać samego siebie za winnego śmierci Chrystusa. To właśnie w ten sposób krzyż Chrystusa przekonuje nas o grzechu, pokazując jednocześnie, że najgłębszą jego naturą jest zabijanie w naszym jestestwie prawdziwego życia. To zabijanie życia zostało przez Boga zademonstrowane w śmierci tego, którego Piotr w drugiej swojej mowie kerygmatacznej nazywa: *Dawcą Życia* (Dz 3,15).

Jest sporo lektur biblijnych, które mówią o grzechu, pokazując wiele tych jego wymiarów, które wirtualnie zawierają się w przytoczonym wyżej urywku kerygmatu apostoelskiego, a które niestety są nieobecne w świadomości wiernych i w sposobie przeżywania przez nich grzechu, co splota tym samym ich *ducha pokuty*.

Na pierwszym miejscu zasygnalizuję dość częste zjawisko zaniku poczucia grzechu. Przybiera ono rozmaite formy: trudności w wyszczególnianiu jakichkolwiek w ogóle grzechów (*nikogo nie zabiłem, nie okradłem...*); wyznanie pewnych stereotypowych, ciągle tych samych grzechów (*nie odmówiłem pacierza, opuściłem mszę, zakląłem...*) przy jednoczesnej postawie życiowej, która siebie ciągle uniewinnia, sobie zawsze przyznaje rację, a winę za wszystko co złe, zwała na bliźniego; albo: przesadne uwrażliwienie na jedne grzechy (często seksualne) przy całkowitym znieczuleniu na inne (często te przeciwne miłości bliźniego); albo – i to jest najczęstsze i najpowszechniejsze – brak zrozumienia, na czym polegają specyficznie chrześcijańskie postawy i konsekwentne branie za dobrą monetę i niespowiadanie się z postaw życiowych głęboko niechrześcijańskich, które opinia społeczna, również ta katolicka, uważa za normalne (mam tu na myśli postawy opisane w Kazaniu na Górze!). Te wszystkie zjawiska podcinają *ducha pokuty* u jego korzeni.

Homilie wygłaszane przy okazji liturgii pokutnych winny stanowczo burzyć te rozmaite formy braku poczucia własnej grzeszności. Wiele lektur biblijnych może nam tu przyjść z pomocą. Parę przykładów: 162¹(1 J 1,5-10) – *Jeśli*

¹ Numery podane przed zaznaczoną w nawiasie perykopą biblijną oraz następującym jej charakterystycznym cytatem lub opisem jej treści odsyłają do nowych

mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego nauki; 103 (2 Sm 12,1-9.13) – Ty jesteś tym człowiekiem; 187 (Łk 18,9-14) – sprawiedliwy faryzeusz nie otrzymuje przebaczenia swoich grzechów, celnik przyznający się do swoich win odchodzi usprawiedliwiony; 179 (Mt 25,31-46) miłość bliźniego jedynym kryterium na Sądzie Ostat.; 113 (Iz 58) oraz lektura (Iz 1,10-18) z II schematu wzorcowego – krytyka fałszywej pobożności połączonej z niewrażliwością na grzechy społeczne; 147 (Rz 12,1-2, 9-20) i 174 (Mt 5) – Kazanie na Górze w wersji Pawła i w wersji Mateusza – obydwa mówiące o postawach specyficznie chrześcijańskich.

Innym niebezpieczeństwem zagrażającym *duchowi pokuty* pojętej w sensie chrześcijańskim jest głęboko w świadomości człowieka zakorzenione przekonanie, że grzech sam w sobie jest rzeczą dobrą i przyjemną, tylko niestety zakazaną przez Boga, który może nakazywać i zakazywać, co Mu się podoba. Z tym ściśle wiąże się dalsze wypaczenie polegające na tym, iż tzw. kara za grzech wymierzona jest jakby z zewnątrz, tzn. przez Boga obrażonego na nas za to, że ośmieliliśmy się postąpić wbrew Jego woli. Stąd rodzi się ów pospolity u wielu ludzi portret Boga – straszego Sędziego, który tylko czyha na nasze potknięcia, żeby je ukarać. Biblia w zupełnie innym świetle widzi te sprawy. W niej grzech z natury swojej jest tragedią człowieka, niszczy jego szczęśliwą egzystencję, powoduje w nim zepsucie i śmierć. Z tego to właśnie powodu jest on zakazany przez Boga, który kochając nas, nie chce naszego nieszczęścia i śmierci, które są jakby naturalną karą za grzech. W odnowionym rycie pokutnym jest sporo lektur biblijnych, które mogą być punktem wyjścia dla homilii prostującej te zniekształcenia, np. 118 (Ez 18,20-32) – *Czyż ma mi zależeć na śmierci występku, a nie raczej na tym, by się nawrócił i żył* (zwrócić uwagę na połączenie występku ze śmiercią oraz nawrócenia z życiem); 115 (Jr 2,1-13) – *opuścili mnie, źródło wody żywej, żeby wykopać sobie cysterny, cysterny popękane, które nie utrzymują wody; 176 (Mt 9,9-13) – grzesznik = czło-*

oficjalnych „Obrzędów Pokuty”, gdzie pod wskazanym numerem (nie stroną!) wydrukowana jest owa perykopa jako lektura proponowana do zbiorowych liturgii pokutnych.

wiek chory, *złe się mający*; 145 (Rz 6,16-23) – *Zapłatą za grzech jest śmierć*; 95 (Rdz 3,1-19) – geneza tego kłamstwa: Bóg powiedział: *Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli. Wtedy rzekł wąż do niewiasty: Na pewno nie umrzecie!* (Szatan wmawia, że grzech nie jest śmiercią, ale życiem i użyciem).

Z wyżej opisanym zjawiskiem łączy się ostatni punkt dotyczący kerygmatu negatywnego. Chodzi tu o pewien tani i niezrozumiały optymizm dotyczący możliwości wyjścia z grzechu. Jest on dosyć powszechny u dużej liczby wiernych. Podświadome myślenie jest tu takie: grzech niszczy właściwie, jakby z zewnątrz relację człowieka z Bogiem; obrażony Stwórca zamyka mianowicie przed człowiekiem niebo, do którego ponownego otwarcia potrzebne jest zbawcze dzieło Chrystusa. We wnętrzu człowieka pozostaje jednak mimo wzmożonej skłonności do zła swego rodzaju naturalna dobroć, do której w wychowaniu należy apelować i którą należy rozwijać. Człowiek dobrej woli, przez uwagę i usilną pracę nad sobą może się właściwie poprawić sam ze swoich grzechów. Nie ma nic groźniejszego dla autentycznie chrześcijańskiego *ducha pokuty* jak ten pogląd. Podważa on bowiem u samych korzeni niezbędność zbawienia Chrystusowego redukując je do jurydycznej konieczności szukania złożenia zagniewanemu Bogu Ojcu zadośćuczynienia o nieskończonej wartości, tak by mogło ono wyrównać nieskończoną obrazę Jego majestatu. Stoi to w rażącej sprzeczności z Biblią. W niej grzech – mam teraz na myśli rzeczywistość nazwaną później grzechem pierwotnym – jest przede wszystkim egzystencjalnym dramatem człowieka. Będąc oderwaniem się od Boga, niewiarą w Jego miłość i w to, że jedynie z Niego płynie szczęście i życie dla człowieka, wprowadza on w jego wnętrze próżnię egzystencjalną, konieczność szukania sobie nowych oparc, zabezpieczeń i miłości poza Bogiem, konieczność robienia z siebie samego centrum wszystkiego. Człowiek zamyka się w ten sposób w kręgu swego egoizmu stając się zażartym obrońcą tych wartości i dóbr ziemskich, w których, zamiast w Bogu, zakotwiczył swoje życie. Stąd rodzą się wszystkie nasze grzechy indywidualne i wszystkie formy egoizmu. Wydarzenie grzechu pierwotnego na stałe zraniło i okaleczyło

naszą naturę, poddało ją w niewolę szatana (Hbr 2,14) i uczyniło bezsilną (Rz 5,6) do życia prawdziwą miłością. Św. Paweł nazywa to *panowaniem grzechu* w nas, rzeczywistością przerastającą nasze wysiłki i naszą ewentualną dobrą wolę (por. Rz 3,9; 11,32; 7,14-25). W nowym rytuale pokutnym znajdziemy sporo czytań Starego i Nowego Testamentu, które ilustrują powszechność grzechu i jego głębokie zakorzenienie się w nas oraz naszą niezdolność wyjścia z niego o własnych siłach. Oto znowu parę przykładów: 101 (Pwp 9,7-19); *Od dnia, kiedyś wyszedł z ziemi egipskiej aż do przyjscia na to miejsce, byliście oporni względem Pana...Widzę, że ten naród jest narodem o twardym karku.* 116 (Jr 7,21-26) – bardzo podobne podsumowanie całej siedmiowiekowej historii Izraela; 121 (Oz 11,1-11) *Im więcej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode mnie... Mój lud jest skłonny odpaść ode mnie;* 142 (Rz 3,21-23) *...Bo nie ma tu różnicy: wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej;* 146 (Rz 7,14-25) *Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę.*

Na tle tego, o czym była mowa wyżej, w pełniejszym blasku staje przed nami kerygmat pozytywny, jako Dobra Nowina. Za jego tytułowe zdanie można by uznać stwierdzenie: Bóg kocha grzesznika. To oczywiste stwierdzenie dla wielu ludzi wcale nie jest oczywiste. Wręcz przeciwnie: w przeciętnej świadomości wiernych sprawa ma się inaczej: Bóg kocha człowieka, gdy ten jest dobry; jeżeli grzeszy, Bóg odwraca się od niego. Dopiero ponowne nawrócenie jest warunkiem wejścia w Bożą miłość. „Najpierw się nawróć, okaż dobrą wolę i skrucę, a Bóg znowu będzie cię kochał”. Takie postawienie sprawy jest niczym innym jak projekcją na Boga tego, co dzieje się w naszych stosunkach międzyludzkich: jesteśmy akceptowani i kochani przez innych, gdy podporządkujemy się ich życzeniom, ideałom i gustom. W przeciwnym przypadku czujemy się odrzuceni, krytykowani, sądzeni i potępiani, słowem niekochani. Ten porządek rzeczy przeniesiony na Boga konsoliduje w przekonaniu wiernych Jego obraz jako surowego Sędziego, a cały proces nawrócenia przedstawia jako wysiłek człowieka, by z powrotem wkraść się w Jego łaski i zasłużyć na Jego miłość. (Widzimy tu jak poszcze-

gólne aspekty interesującego nas zagadnienia, które w moich wywodach logicznie wyodrębniam, zazębiają się).

Dobra Nowina w Biblii jest inna: Bóg, by nas kochać, nie potrzebuje naszych dobrych uczynków. Św. Paweł woła pełen zdumienia: *Bóg kochał nas, gdyśmy byli jeszcze bezsilni... Bóg okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy jeszcze byli grzesznikami*: 146 (Rz 5,7 nn); a św. Jan: *Bóg sam pierwszy nas umiłował*: 165 (1 J 4,19). Bóg widząc, że człowiek grzesząc sprowadza na siebie morze udręk i cierpienia, że rujnuje swoje życie i szczęście, nie znosi obojętnie tej naszej męki, ale interweniuje, zaczyna dla dobra grzesznego i nieszczęśliwego człowieka historię zbawienia, której punktem kulminacyjnym jest misterium paschalne Jezusa Chrystusa.

Tę centralną prawdę kerygmatu należałoby w każdej liturgii pokutnej szczególnie uwypuklać. Na szczęście lektur głoszących miłość Boga do grzesznika jest w nowych „Obrzędach” pod dostatkiem. Takich, w których wprost jest o tym mowa, naliczyłem około 30, *implicite* zawiera ją niemal każda lektura!

Skonkretyzowaniem i rozprowadzeniem kerygmatu chrześcijańskiego jest orędzie o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. W jakiś sposób powinno ono być zawsze obecne, czy to w lekturze biblijnej, czy w homilii celebransa. W mówieniu o nim łatwo jest jednak o pewne skrzywienia i niewybaczalne opuszczenia. Najczęstsze skrzywienie polega na takim przedstawieniu męki i śmierci Pana, jak gdyby w nich chodziło o udobruchanie zagniewanego Boga zadośćuczynieniem proporcjonalnym do zadanej Mu nieskończonej obrazy. Takie zadośćuczynienie mógł złożyć jedynie Jezus Chrystus, Bóg i zarazem człowiek. Nowy Testament wielokrotnie przypomina, że Chrystus nie musiał jednać Boga z nami (On bowiem nigdy nie przestał nas kochać!). Pojednania z Nim my potrzebowaliśmy. Z powyższym wypaczeniem wiąże się zbyt jednostronne podkreślenie znaczenia męki i śmierci Jezusa, niedowartościowanie zaś Jego zmartwychwstania, co wprowadza nas w kolizję ze słynnym zdaniem św. Pawła, że Chrystus *został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia* (Rz 4,25). Zapomina się mianowi-

cie o tym, że Jezus w swoim zmartwychwstaniu stał się, by znowu użyć słów św. Pawła, *Duchem dającym życie* (1 Kor 15,45), Panem i Władcą, któremu została oddana wszelka władza na niebie i na ziemi (Mt 28,18; J 3,35); również władza wyrywania człowieka z niewoli grzechu i dawania mu Życia Wiecznego (J 17,2). Tę władzę wykonuje Jezus posyłając do wnętrza człowieka Ducha Świętego, który przeobraża nas w nowe stworzenie realizując w nas proroctwo Ezechiela o nowym, niekamienym sercu (Ez 36,26). W ten sposób głównym sprawcą przemiany w człowieku jest Duch św. Nasze nawrócenie to przede wszystkim Jego dzieło. Podstawowym warunkiem ze strony człowieka, formą jego współudziału i współpracy z Bogiem jest wiara. Św. Paweł nie może się znużyć powtarzaniem tego warunku: *Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą* (Rz 3,22) albo: *Sądzimy, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów prawa* (Rz 3,28). To właśnie z wiary mają wyrastać, w miarę duchowego postępu człowieka, wszelkie inne formy współpracy człowieka z Bogiem: modlitwa, zmaganie się z sobą, asceza itd.

W tym względzie często ma miejsce najgorsze w swoich skutkach opuszczenie związane z przepowiadaniem kerygmatu: zapomina się właśnie o Zesłaniu Ducha Świętego do wnętrza człowieka, nie mówi się nic lub mówi się źle i nie wystarczająco o wierze jako warunku, by Duch Święty mógł w nas sprawić nawrócenie. Ten mankament wyrządza naszemu przepowiadaniu Ewangelii, również temu, które ma penitenta przygotować na dobrą spowiedź, niepowetowaną szkodę. Ogranicza on bowiem darmowość zbawczego dzieła Chrystusa do tzw. zbawienia obiektywnego, czyli dokonującego się poza nami. Zbawienie subiektywne, czyli asymilacja owoców śmierci i zmartwychwstania Jezusa, traci charakter darmowości; staje się przede wszystkim domeną naszych wysiłków i starań, które wchodzi na miejsce wiary. Tu, moim zdaniem, ma źródło wspomniane na początku częste moralizowanie naszych kaznodziejów. Stąd także płynie owo karykaturalne w świadomości naszych przeciętnych wiernych przekonanie, że chrześcijaństwo to z jednej strony abstrakcyjne – w większości niezro-

zumiały – dogmaty, a z drugiej strony wóz wyładowany przykazaniami, w większości utrudniającymi życie, wóz, który należy samemu, swoimi własnymi, słabymi przecież siłami, ciągnąć. Ewangelia z dobrej nowiny staje się w ten sposób nowiną nader uciążliwą.

Przy okazji liturgii pokutnej jest bardzo łatwo o to wypaczenie. Skutecznie może nas przed tym uchronić wiele lektur biblijnych proponowanych przez odnowiony ryt pokutny, w których mowa jest o darmowości zbawienia subiektywnego np. 117 (Ez 11,14-21) i 119 (Ez 36,23-28) – *Dam im jedno serce i wniosę nowego ducha do ich wnętrza. Z ciała ich usunę serce kamienne, a dam im serce cielesne, aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami, strzegli moich nakazów i wypełniali je*; 122 (Oz 14,2-9) – *Uleczę ich niewierność i umiłuje z serca*; 149 (2 Kor 5,17-21); *Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania* 151 (Ef 2,1-10); *Łaską jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił. Jesteśmy bowiem Jego dziełem stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili* 155 (Kol 3,1-17); *Jeśliście więc razem z Chrystusem powstałi z martwych, szukajcie tego, co w górze... nie tego co na ziemi... Zadaście więc śmierć temu co przyziemne w waszych członkach: rozpuście... złość żądz... chciwości. Na tym ostatnim przykładzie widać, jak etyka chrześcijańska wyrasta z kerygmatu głoszonego, przyjętego z wiarą, wydającego owoce w postaci naszego wewnętrznego zmartwychwstania, jeśliście więc razem z Chrystusem powstałi z martwych...*

Te i inne liczne lektury rzucają także światło na czwarty warunek dobrej spowiedzi: postanowienie poprawy. Jego integralną częścią i podstawą powinna być wiara w prawdę głoszonego kerygmatu, wiara w moc zmartwychwstałego Pana; ona bowiem otwiera nas na działanie Jego Ducha uruchamiając w ten sposób proces powolnej przemiany wewnętrznej. Bez wiary tzw. *postanowienie poprawy* staje się jednym z najbardziej frustrujących problemów penitenta:

poprawa jest krótkotrwała, prędzej czy później wraca się do sytuacji wyjściowej, na następnej spowiedzi wyznaje się te same grzechy co poprzednio; w życiu wewnętrznym nie notuje się na dłuższą metę żadnego postępu.

I wreszcie ostatnia refleksja związana ze znaczeniem Pisma Św. w kształtowaniu *ducha pokuty*. Nowy rytuał proponuje parę czytań biblijnych, które wstawione w kontekst liturgii pokutnej, mogą być punktem wyjścia do przypomnienia, że istotą Sakramentu Pokuty jest nawrócenie. (cfr np. 126 Zch 1,1-6). Streszczenie całego przepowiadania proroczego słowa: *Nawróćcie się – ja nawrócę się do was* 170 (Mt 3,1-12) i 171 (Mt 4,12-17) – apele Jana Chrzciciela i Jezusa: *Nawróćcie się* 183 (Łk 13,1-5) – epizod z zawaleniem się wieży Siloe okazją powiedzenia: *Jeżeli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie*.

W kwestii, co jest istotą Sakramentu Pokuty, też panuje w głowach wiernych pewien chaos. Zresztą w różnych epokach historii Kościoła kładziono na rozmaite jego elementy większy lub mniejszy nacisk. We wczesnym średniowieczu w centrum tego sakramentu zdawała się stać proporcjonalna do grzechu ekspiacja, od późniejszego średniowiecza ogromnie akcentowano wyznanie grzechów, skąd nawet przyszła nazwa „spowiedź”. Dzisiaj mówi się o żalu jako najistotniejszej części pokuty. Ten stan rzeczy łatwo jednak może przysłonić prawdziwe serce sakramentu, tak wyraźnie podkreślone w pierwotnym chrześcijaństwie: jest nim właśnie nawrócenie. W pierwszych wiekach bowiem instytucja pokutna była jakby drugim katechumenatem, w wielu kościołach trwała ona dłużej i była surowsza niż katechumenat chrzcielny. Dlaczego? Bo, aby dopuścić grzesznika do mającego miejsce na końcu pojednania z Kościołem (równoznacznego z pojednaniem z Bogiem) czekano na prawdziwe, czynami poparte nawrócenie. Dziś dalecy jesteśmy od takiego przeżywania tego sakramentu: praktykuje się go jako środek oczyszczenia, uspokojenia sumienia, rzadko jednak jest on tym, czym być powinien – czynnikiem rzeczywistej przemiany życia.

Prawdopodobnie częściowym powodem tego stanu rzeczy jest to, że nie wiadomo dokładnie, co właściwie znaczy:

nawrócić się. Czy jest to równoznaczne z *poprawić się*, tzn. mniej się denerwować, zmniejszyć lub wyrugować jakieś grzechy seksualne, więcej się modlić, zacząć znowu chodzić do kościoła itd.? Czy tylko to oznacza *nawrócić się*? Biblia Nowego Testamentu ma tu na względzie coś o wiele bardziej radykalnego. Nawrócić się – to *wyzuć się ze starego człowieka* (Ef 4,22; Kol 3,9), *ukrzyżować starego człowieka* (Rz 6,6), *przyoblec nowego człowieka, przyoblec się w Chrystusa* (Ef 4,24; Kol 3,10; Gal 3,27), *stać się nowym stworzeniem* (Gal 6,15). Te wszystkie nazwy wskazują na coś bardzo głębokiego. Tu jakby chodziło o zmianę natury człowieka, ale tu zaraz zapytać musimy, czym się charakteryzuje to nowe stworzenie, jakie są jego cechy, czym się ono różni od *starego stworzenia*. Myślę, że odpowiedź na to daje Kazanie na Górze: miłujcie waszych nieprzyjaciół (Mt 5,43-48), bo jeśli kochać będziecie tych, którzy was kochają, cóż więcej robiecie? Celnicy i grzesznicy też to czynią! Stare stworzenie może zdobyć się na wiele rzeczy szlachetnych i pięknych, do miłości wroga nie jest jednak w żadnym wypadku zdolne. Miłość do nieprzyjaciół jest bowiem tym, co na krzyżu objawił Jezus Chrystus. On tam nie opierał się przemocy, wydał na podeptanie swoje słuszne prawa życia, pozwolił, by ludzka przewrotność ukrzyżowała Go i *na to wszystko odpowiedział modlitwą za krzyżujących Go, gotowością odpuszczenia im grzechów, miłością.* Nawrócić się, czyli być *nowym stworzeniem, czyli być alter Christus*, oznacza nawrócić się do tej miłości, otworzyć się na nią: pozwolić, by Duch św. wlał ją w nasze serce. Jest kilka lektur biblijnych w nowym rytuale, które o takiej mecie nawrócenia *expressis verbis* mówią: obok Kazania na Górze według Mateusza (Mt 5,17-47) 174 i Pawła (Rz 12,1-2, 9-20) 147, także 193 (J 15,9-14), 152 (Ef 4,1-3, 17-32), 154 (Ef 5,1-14) i 155 (Kol 3,1-17).

Powyższe refleksje od innej strony potwierdzają poruszoną wcześniej konieczność głoszenia darmości zbawienia subiektywnego i wiary jako warunku, by w nie wejść. Nikt bowiem nie potrafił stać się nowym stworzeniem i kochać miłością ukrzyżowaną w oparciu tylko o własne sily i własne starania.

Wnioski

W trakcie tego artykułu wielokrotnie sygnalizowałem nie-domogi występujące w pojmowaniu przez wiernych grzechu, nawrócenia, działania zbawczego Chrystusa etc. Te mankamenty nie biorą się z powietrza. Wydaje mi się, że jakąś część winy za ich upórczywe zakorzenienie się i rozpowszechnienie ponosimy my, księża. Moje długoletnie obserwacje i słuchanie rozmaitych naszych publicznych wystąpień utwierdzają mnie w podejrzeniu, że w naszym księżowskim środowisku zamglila się dziś mocno świadomość tak podstawowych rzeczy jak: czym właściwie jest Ewangelia? Co stanowi o tym, że jest ona dobrą nowiną? Jak w gruncie rzeczy funkcjonuje chrześcijaństwo? Czym się różni etos chrześcijański od innych systemów moralnych? Czy jest to wtórna ignorancja, czy też może z tą mgłą w głowie wychodzą ludzie z seminariów? W każdym razie katechizacja wiernych na temat Sakramentu Pokuty oraz jego właściwego przeżywania jest niewątpliwie pilnym zadaniem ciążącym na duszpasterzach. Sądzę, że najlepszym i najnaturalniejszym momentem, w którym można by ją systematycznie przeprowadzać, są właśnie postulowane przez nowe „Obrzędy Pokuty” wspólne liturgie słowa poprzedzające spowiedź indywidualną. W ten sposób potwierdza się od innej strony potrzeba tego, o czym wspominałem na początku: owe pokutne liturgie biblijne winny być systematycznie urządzone. Najodpowiedniejszym dla nich czasem jest oczywiście okres Adwentu lub Wielkiego Postu, dobrze by może jednak było poszukać innych jeszcze okazji (np. święto patronalne w parafii), tak żeby je urządzać 3-4 razy w roku. Inaczej bowiem cała reforma rytuału pokutnego może pozostać u nas w Polsce na papierze. Wobec nawału ludzi proszących nas o spowiedź oraz notorycznej u nas niechęci do jakichkolwiek zmian, będzie się spowiadać w praktyce tak jak do tej pory, z tą jednak różnicą, że rozgrzeszenie będzie udzielane po polsku. Jeżeli w dokonanej reformie Sakramentu Pokuty tylko o to miało chodzić, to należałoby powiedzieć za poetą: *Parturiunt montes, nascitur ridiculus mus* („Góry jęczą w bólach porodowych, przychodzi na świat śmieszna myszka“)!

L'Écriture Sainte dans le nouveau rite du Sacrement de Pénitence

Les textes sacrés du nouveau rite pénitentiel rappellent au pénitent que le fait de sa conversion vient de l'initiative salvifique de Dieu. Le contenu de ces textes devrait être interprété dans la perspective kérigmatique, et non pas moralisante. L'article énumère quelques aspects de la kérigme négative, comme absence du sens du péché, conception selon laquelle le péché n'est pas la tragédie de l'homme mais la chose purement et simplement interdite, etc.

Positivement – on ne fait pas assez voir le rôle de la résurrection et de l'action de l'Esprit Saint. En conséquence, le salut individuel semble être uniquement l'effet des efforts personnels de l'homme et non pas d'abord et avant tout l'effet de la grâce. Dans une compréhension anthropocentrique, la conversion risque de perdre le sens que lui assignent les bénédictions du Sermon sur la Montagne.

Jerzy Diętko

[...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, o kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz.U. Nr 20, poz. 99), zm.: Dz.U. (1983) Nr 44, poz. 204]

Józef Kulisz SJ

Sens krzyża w ewolucyjnej wizji świata Teilharda de Chardin

Krzyż w starożytności

Mimo pogłębione studia historyczne nad tematyką kary krzyża nie wiemy jeszcze dokładnie, jak odbywała się sama technika krzyżowania, ani jakie znaczenie miała w swej istocie kara śmierci na krzyżu. Autorzy zajmujący się tym zagadnieniem zwracają uwagę, iż poszukując sensu śmierci na krzyżu, należy zawsze brać pod uwagę środowisko i władzę, która decydowała o takim rodzaju śmierci oraz autora opisującego to wydarzenie.

Ogłoszenie kary krzyża i jej wykonanie, odbywało się inaczej na Wschodzie niż na Zachodzie. Na Zachodzie, na przykład, nie stosowano – jak pozwalają sądzić badania historyczne – kary krzyża, czy wbijania na pal już po śmierci skazanego. Tego rodzaju dodatkową karę wbicia na pal po śmierci, najczęściej po ścięciu i wystawieniu skazanego na widok publiczny stosowano tylko na Wschodzie. Na Zachodzie karę krzyża wymierzano zawsze żyjącemu i stawała się ona bezpośrednią przyczyną śmierci. Okrucieństwo krzyża, w rozumieniu Zachodu, polegało na tym, że skazany, obok publicznego widoku, na który był wystawiony, umierał długo i powoli. Ten rodzaj kary znany był w starożytnej Grecji i Kartaginie, skąd przyjęli ją później Rzymianie.

W Palestynie za czasów Chrystusa stosowano karę śmierci najczęściej przez ukamienowanie. Kara krzyża była wymierzana tu jedynie przez władzę rzymską. Trzeba jednak pamiętać, że Rzymianie nie wymierzali jej nigdy ludziom, którzy mogli o sobie powiedzieć *civis romanus sum*. Tą śmiercią umierali tylko niewolnicy, obcokrajowcy z prowincji – *barbari*. Dlatego Cicero pisał: *Pojęcie krzyża powinno być dalekie nie tylko od ciał Rzymian, lecz także od ich myśli, ich oczu i uszu*¹.

Śmierć na krzyżu miała zawsze na celu naprawę naruszonego porządku i ukazanie silnej, dobrze funkcjonującej wła-

¹ M. T. Cicero, *Pro C. Rabirio perduellionis re*, 5, 16: „Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus”.

dzy. Dlatego miejsce ukrzyżowania, choć było oddalone od codziennego gwaru życia, musiało być widoczne dla wszystkich. Skazany umierał w oczach ludzi śmiercią straszną i haniebną.

Po ogłoszeniu przez legalną władzę wyroku, skazany musiał sam dźwigać narzędzie swej śmierci. Dźwiganie krzyża, najczęściej poprzeczki, stało się synonimem śmierci niewolnika (*ibis ad crucem*). Na miejscu krzyżowania odbywało się biczowanie. Było ono stałym elementem tego rodzaju kary. Zmęczonego drogą, wyczerpanego biczowaniem, przywiązywano do poprzeczki, którą zawieszano na przygotowanym już palu, będącym czymś stałym na miejscu kaźni. Wspomina się przy tego rodzaju śmierci o przybijaniu rąk do poprzeczki. Nie wiadomo dokładnie czy przybijano również i nogi.

Śmierć przychodziła powoli. Było to długie, bolesne, w całkowitym opuszczeniu umieranie, a sama śmierć następowała z wyczerpania lub uduszenia. Jeśli przestępca miał być przestrożą dla społeczności lub był nieznany, jego ciało zostawało na krzyżu na pożarcie ptakom. Był też zwyczaj oddawania ciała rodzinie lub znajomym.

Żydzi w swej historii – rozpraszani, deportowani do obcych krajów i kultur – spotykali się również z karą śmierci na krzyżu, lub z karą wbijania na pal po śmierci. Mówią o tym następujące teksty Pisma św.: Rdz 40,48 n; Ezdr 6,11; Est 5,14; 6,7; 7,9; 9,13; Pw 21,22.

Niektóre teksty np. Joz 8,29; 10, 26; Pw 21, 22-23 sugerują, że podobna forma kary była stosowana, być może tylko sporadycznie, również u Żydów. Mimo iż w Pw 21, 22-23 znajduje się pewna klauzula dopuszczająca karę krzyża czy pała, to jednak Żydzi nigdy nie uznali kary krzyża stosowanej w swym kraju przez rzymskiego okupanta. W oczach Żydów umieranie na krzyżu było wyrazem przekleństwa i odrzucenia przez Boga (Pw 21, 22-23). Ten rodzaj śmierci budził w nich wstręt i poczucie poniżenia.

Krzyż Jezusa Chrystusa

K. Rahner, przy rozważaniu tajemnicy krzyża Jezusa, radzi spojrzeć na Jezusa Chrystusa oczyma historyka niewierzącego. Co wtedy możemy powiedzieć o Nim? Bardzo mało i zarazem bardzo wiele. Będą to fakty wpisane w hi-

historię powszechną. „Urodził się w kraju mało znaczącym w ówczesnym świecie; zaczął swe życie prawie niezauważalny, nie rozumiany nawet przez swoich najbliższych i rodziców. Żył z dala od myślenia politycznego; po kilku latach od publicznego ukazania się, umiera na Golgocie. Nie ma nic szczególnego i wielkiego do odkrycia w Jego życiu. Można powiedzieć, że przeżył niewiele i poniekąd niezbyt dynamicznie swoje życie. Nie uważał tego za wielkie, co my za takie uważamy, miał zupełnie inne podejście do życia niż zwykły, szary człowiek. Ludzie, których wybrał, nie rozumieli Go. W sytuacji tragicznej zostawili Go samego. Nie zajmował się polityką, nie uprawiał nauki, nie rozwiązywał problemów społecznych, oczywiście nie potępiał tych spraw, ale też się im nie oddawał. Można tylko powiedzieć, że Jezus Chrystus był człowiekiem religijnym².

A oto jeszcze jedna wypowiedź, człowieka rzeczywiście niewierzącego, filozofa naszych czasów. Jest nim L. Kołakowski. Mówi on: ... *wcielił On – Chrystus – bowiem w osobowości własnej zdolność do wypowiedzania pełnym głosem prawdy, zdolność do tego, by bronić jej do końca i bez wykrętów, zdolność do oporu ostatecznego przeciw presji stabilnej rzeczywistości, która go nie przyjmuje. Uczył, w jaki sposób, nie uciekając się do gwałtu, można stawiać czoło sobie i światu. Był tedy wzorem owego autentyzmu radykalnego, w którym dopiero każdy osobnik ludzki może własnym wartościom prawdziwie nadawać życie*³. Postawa wierności wybranym ideałom zrodziła się i była ożywiana we wnętrzu Chrystusa, zdaniem L. Kołakowskiego, poprzez wiarę w Boga, którego On nazwał swym Ojcem⁴.

Sensu Jezusowej śmierci należy szukać, zdaniem Rahnera, w Jego religijnej postawie. Chrystus ukrzyżowany był głupstwem dla pogan (1 Kor 1,23). Cóż bowiem mógł znaczyć dla Rzymian czy Greków Jezus umierający na krzyżu we wschodniej prowincji cesarstwa? Umierał, jak wielu innych, śmiercią skazańca, któremu przypisano zbrodnię publiczną.

² K. Rahner, *Elevazioni sugli Esercizi di s. Ignazio*, Edizioni Paoline, Roma 1967, s. 187-188.

³ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus Prorok i Reformator*, Argumenty nr 51-52, 1963, s. 2.

⁴ Tamże s. 2.

Dla Żydów śmierć Jezusa była zgorszeniem (1 Kor 1,23), gdyż Bóg objawiał w niej potępienie i przekleństwo dla skazańca (Pw 21, 22-23). Dla Żydów w śmierci krzyżowej w ogóle, a w szczególności w śmierci Jezusa, krył się tragizm odrzucenia przez Boga, w imieniu którego wyrokowała władza. Nielatwo więc było najbliższym Jezusa, na oczach których umierał, odnaleźć sens Jego śmierci.

Krzyż Jezusa zrodził bolesne pytanie: Dlaczego droga życiowa Jezusa, skoro Bóg był z Nim, zakończyła się krzyżem? Ból wyrażający się w tym pytaniu wraz z sytuacją bez wyjścia znajdujemy w opisie o uczniach z Emaus w ewangelii św. Łukasza (Łk 24,26 n). Dwaj uczniowie wyrażają ból i zawiedzioną nadzieję wspólnoty jerozolimskiej: *A myśmy się spodziewali... Tak, a po tym wszystkim dziś już trzeci dzień jak się to stało* (Łk 24, 21-22)⁵.

Odkryć i zrozumieć sens tragicznej śmierci Jezusa pozwoliła dopiero objawiona w pełni tajemnica zmartwychwstania. Można było śledzić krok po kroku wysilek wspólnoty jerozolimskiej w poszukiwaniu i odkrywaniu sensu Krzyża. Znajdujemy go już w słowach «Nieznajomego» w drodze do Emaus, który mówił: *O nierozumni... czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały? I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego* (Łk 24, 25-27). Ten sam motyw Pisma podaje Łukasz również i na innym miejscu (Łk 24, 44-46).

Ogólnie można powiedzieć, że Synoptycy podkreślają, iż Jezus nie umarł dla siebie, ale dla i za człowieka, za całą ludzkość, by uwolnić ją z przekleństwa grzechu. Tę myśl odnajdujemy np. w następujących wyrażeniach jak: *To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana* (Mk 14,24). Podobnie czytamy u Mateusza: *... za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów* (Mt 26,28). Łukasz zaś podaje: *... która za was będzie wylana* (Łk 22,20).

Wyrażenia powyższe świadczą, że pierwsze wspólnoty Kościoła, w których dojrzewała tradycja synoptyczna, od początku przyjmowały, iż w Jezusie wypełniła się zapowiedź Izajasza o cierpiącym słudze (Iz 53, 8,12). Jezus był

⁵ W. Pannenberg, *Cristologia, Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, s. 329-330.

tym zapowiedzianym Barankiem, który wziął grzechy wielu na siebie.

Wcześniejszym od ewangelii synoptycznych, będącym jednak, jak powie Ch. H. Dodd oryginalnym wyrazem i rozumieniem wczesnej tradycji⁶, jest pojęcie śmierci i krzyża u św. Pawła. W „Corpus paulinum”, zdaniem M. Flicka i Z. Alszeghy, odnajdujemy już syntezę teologicznego odczytania i rozumienia sensu krzyża i śmierci Jezusa Chrystusa⁷.

Myśl św. Pawła można by wyrazić słowami: *Chrystus umiera na krzyżu jako ofiara za nasze grzechy; staje się naszym zbawieniem, jesteśmy oczyszczeni Jego krwią, w Nim Bóg objawił nam swe przebaczenie* (1 Kor 15,3 n)⁸.

Egzegeza protestancka w swym skrajnym nurcie liberalno-racjonalistycznym, zwłaszcza wieku dziewiętnastego, wyraziła swe wątpliwości co do sensu Jezusowego Krzyża. Można by je wyrazić w następującym pytaniu: Czy zbawczy sens śmierci Jezusa pochodzi od Wspólnoty Apostołów i pierwotnego Kościoła, czy też właśnie taki sens przeżywał w swej świadomości i nadał swej śmierci sam Jezus Chrystus⁹? Czy możliwe jest dla historyka poznanie świadomości Jezusa w Jego najważniejszej godzinie posługi ewangelicznej wobec drugiego człowieka?

Odnalezienie odpowiedzi na te pytania ułatwiło w ostatnich latach lepsze poznanie ewangelicznego *milieu*. Nowe odkrycia, a dzięki temu głębsze poznanie środowiska tamtych czasów, pozwalają dziś dokładniej odczytać ewangeliczny przekaz, opowiadający wydarzenia Wielkiego Piątku i Wielkiej Nocy.

Bibliści zgodnie przyjmują dziś autentyczność *logiów* Jezusa, w których zapowiadał On swe odejście i sens swej śmierci. Przyjmuje się powszechnie, iż wyrażają one w pełni świadomość Jego posłannictwa. Oto one:

1. Tak zwana formuła eucharystyczna zawarta u Synopty-

⁶ Ch. H. Dodd, *Przypowieści o królestwie*, (tłum. z ang.) Warszawa 1981, s. 58.

⁷ M. Flick, Z. Alszeghy, *Il mistero della croce*, Saggio di teologia sistematica, Queriniana - Brescia 1978, s. 103.

⁸ Oto niektóre z najważniejszych tekstów św. Pawła: Gal 2,21; 3,13; 4,4; 5,14; 5,24; Rz 6,6; 3,24; 1Kor 1,3; 18; 20-31; 2,1-5; 5,14; Ef 1,7; 5,2; Hbr 1,3; 9,22; 10,12.

⁹ R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les Evangiles. Histoire et herméneutique*, Desclée/Cie Tournai - Bellarmin Montréal, 1978, s. 31-41.

ków – Mk 14,24; Mt 26,28; Łk 22,30, jak też tekst zwany błogosławieństwem kielicha, a znajdujący się w pierwszym liście do Koryntian (1 Kor 11,25) wyrażają, zdaniem biblistów, myśl samego Jezusa, który był świadom, iż w Nim realizują się proroctwa Iz 53, 4-6; Wj 24,8.

2. Wyrażenia znajdujące się u św. Marka (10,45), św. Mateusza (20,28) o Synu Człowieczym, który przyszedł służyć, wyrażają, zdaniem biblistów, przeżycia Jezusa, który był świadom, iż swoją posługą wypełnia zapowiedź proroka Izajasza (53, 11-53).

3. Trzykrotna zapowiedź męki znajdująca się u św. Marka (8,31; 9,31; 10,33) oraz teksty paralelne u dwu pozostałych Synoptyków (Mt 16,21; 17,23; Łk 9,22) nie są to proroctwa *ex eventu*, ale uważane są za *logia* Jezusa, jeśli nie dosłowne to przynajmniej bardzo bliskie Jezusowi, w których wyrażał On świadomość swego brutalnego końca¹⁰.

Należy jednak pamiętać, że Nowy Testament nie daje gotowej, ustalonej raz na zawsze syntezy teologicznej sensu śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Przeciwnie spotykamy tam wielość obrazów i sformułowań, które mają na celu umożliwienie nam rozumienia tej tajemnicy. Ewangelie, a zwłaszcza św. Paweł, określają śmierć Jezusa jako ofiarę, okup, wykup, wyzwolenie, ekspiację, przeblaganie, pojednanie. Wielość określeń tej samej tajemnicy sprawia, że poszukiwanie sensu śmierci Jezusa nie może opierać się tylko na jednym czy drugim sformułowaniu. A tak właśnie działo się najczęściej w historii teologii. W zależności od potrzeb i ducha filozofii ukazywano śmierć Jezusa tylko w jednym aspekcie, który zdawał się przynajmniej w oczach teologów danego okresu, wyjaśniać możliwie zrozumiale tajemnicę śmierci Jezusa.

Choć rozumienie sensu Krzyża, ofiary, pojednania, odbiegało w historii czasem od rozumienia biblijnego na rzecz ducha i potrzeb danej epoki, mimo to było ono zawsze wysiłkiem ukazania sensu tego, co dla jednych było głupstwem a dla drugih zgorszeniem.

¹⁰ Xavier Léon-Dufour, *Récits de la Passion*, Dictionnaire de la Bible, Supplément, t. VI Paris 1960, col. 1419-1491; J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament, Première partie, La prédication de Jésus*, (tłum. z niem.) Paris 1973, s. 345-373. Zob. też: N. H. Scheike, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testament*, Heidelberg 1949.

Chrześcijanie od początku wyznawali, iż Krzyż należy do istoty posłannictwa Jezusowego. W Krzyżu bowiem kryła się tajemnica miłości, z którą chrześcijaństwo weszło w świat. Tajemnicę Krzyża, jako serce chrześcijaństwa dostrzegł też Teilhard. Stwierdził on, że chrześcijaństwo, chcąc pozostać sobą, jak również chcąc mieć coś do przekazania światu, musi stale kontemplować i wchodzić w tajemnicę Krzyża.

Teilhard postawił jednak pytanie: *Ale zaprawdę co przynależy do istoty Krzyża, jaki jest prawdziwy sens Krzyża?*¹¹

Sens Krzyża odczytywany dotychczas przez teologię był zdaniem Teilharda, determinowany wizją świata, która to wizja traci za naszych dni na aktualności. Był to świat pojmowany statycznie. Chrześcijaństwo w takim świecie, rozwijało się w przekonaniu, że wszelkie zło w nas i wokół nas, miało swój początek w Raju. Chcąc określić istotę chrześcijaństwa wskazywano, zdaniem Teilharda, na winę a zarazem na wynagrodzenie złożone przez Jezusa Bogu. Symbolem tego był Krzyż, znak zadośćuczynienia *za grzech pierworodny, który wprowadził ludzkość w stan grzechu, cierpienia i śmierci*¹². Krzyż odczytany jedynie jako symbol ekspiacji, rodził, według Teilharda, swoistą postawę pobożności chrześcijańskiej – postawę ciągłej naprawy, ciągłego przebaczenia i zadośćuczynienia. *Chrystus ukrzyżowany* – powie Teilhard – *był najczęściej ukazywany jako Baranek obarczony grzechami świata, a świat z kolei jako «masa damnata!»*¹³. Swoją śmiercią na krzyżu Chrystus oczyścił nas z winy grzechu pierworodnego, a przelana krew stała się symbolem odkupienia, co zostało podjęte i rozpracowane w teologii. Krzyż w różnych teoriach odkupienia sprowadzano do jednorazowego wydarzenia Wielkiego Piątku. Chrystus złożył w tym dniu siebie jako ofiarę Bogu, by w ten sposób przeprosić Go za ludzki grzech.

Takie odczytanie treści i sensu Jezusowego krzyża wywarzyło, zdaniem francuskiego jezuitę, niezdrowe postawy wobec świata, życia i ludzi. Postawy te zawierały poniekąd

¹¹ L952 Oe T. X, s. 257. Sposób cytowania dzieł Teilharda jest następujący: na pierwszym miejscu podajemy rok napisania cytowanej pracy, a następnie skrót (Oe – Oeuvres) tytułu dzieła, w którym się ona znajduje, dalej tom i stronicę.

¹² 1944 tamże, s. 190–191.

¹³ 1942 tamże, s. 170.

katastroficzne pojęcia zła i śmierci, jako skutku grzechu pierworodnego. Uczestnictwo człowieka w skażonej grzechem naturze, rodziło nieufność do tego, co ludzkie, co było związane z materią, gdyż w niej widziano *zasadę upadku i korupcji*¹⁴.

Pełniejszy sens Krzyża

Nowy obraz świata – sięgający początkami swymi czasów Galileusza – zdobywający coraz więcej obywatelstwa w umysłach ludzi sprawia, że chrześcijaństwo przestało być atrakcyjne. Teilhard powie, że przestało być ono w dobrym sensie zaraźliwe¹⁵.

Świat opisywany ideą postępu i ewolucji wymaga, zdaniem francuskiego jezuitę, nowego odczytania sensu Krzyża. Obok wartości oczyszczająco-wynagradzającej Krzyża, która zawsze pozostanie prawdziwa, trzeba koniecznie ukazać Go jako symbol postępu i energii twórczej¹⁶. Ukazanie jednak Krzyża jako symbolu postępu nie oznacza, iż pozostał On dla Teilharda tylko symbolem. Zdawał on sobie sprawę, że przesunięcie akcentu w szukaniu nowych wartości Krzyża, może wypaczyć, a w najlepszym przypadku usunąć w cień odkupieńczą wartość, którą Krzyż w sobie zawiera i która w tradycji chrześcijańskiej, zwłaszcza zachodniej, została jednoznacznie odczytana. Ukazywanie jednak sensu Krzyża li tylko jako ofiary, jako Wydarzenia Wielkiego Piątku nie jest, zdaniem Teilharda, wydobyciem w pełni tego, co Krzyż Chrystusa w rzeczywistości zawierał.

W najstarszej tradycji chrześcijańskiej znajduje się również, zdaniem francuskiego jezuitę i ten drugi sens – Krzyż jako symbol postępu – później jednak zapomniany¹⁷.

Świat w rozwoju, którego bogactwo i trud oznacza się dziś pojęciem ewolucji, zawiera w sobie tajemnicze otwarcie na wydarzenia Krzyża. Ewolucja, rozumiana jako proces stwórczego jednoczenia, domaga się na płaszczyźnie ludz-

¹⁴ 1952 tamże, s. 257–258.

¹⁵ 1936 Oe T. IX, s. 164.

¹⁶ 1933 Oe T. X, s. 104; 1936 Oe T. IX, s. 162; 1944 Oe T. X, s. 191; 1948 *Accomplir l'homme, Lettres inédites* (1926–1952) Paris 1968, s. 227; 1952 Oe T. X, 258–259.

¹⁷ 1952 Oe T. X, s. 258; 1942 tamże, s. 170.

kiej, a więc na płaszczyźnie duchowego dojrzewania, nie tylko duchowego centrum jedności, ale też ofiary – wyrzeczenia ze strony człowieka, wyrzeczenia warunkującego dojrzewanie jedności, do której od wieków powołał Bóg ludzkość w Jezusie Chrystusie¹⁸. Powiedzieć więc, że na Krzyżu pozostaje umierający i wyzwalający z przekleństwa grzechu Bóg, to ukazać, zdaniem francuskiego jezuita, jedynie część prawdy z tajemnicy odkupienia. Chrystus na Krzyżu w nowej wizji świata, to nie tylko «żertwa ekspiacji», ale również Bóg ewolucji przewyższający inercję stawiającą opór w prawdziwym dojrzewaniu ducha. Chrystus cierpiący na Krzyżu ... *nie przestaje być tym, który niesie grzechy świata, jako taki – niosący grzechy – staje się dla wierzących tym, który niesie i podtrzymuje ciężar świata w ewolucji*¹⁹.

Nowe spojrzenie na Krzyż Jezusa, poszukiwanie pełniejszego sensu nie może pomniejszać czy przekreślać wartości ofiary i odkupienia, które dokonało się w Jezusie. Chce natomiast – to nowe spojrzenie – ukazać Krzyż jako konieczność ofiary, wysiłku, jako konieczność warunkująca nowe stworzenie – dojrzewanie ludzkiej jedności.

Krzyż – wyraz dynamizmu wcielenia

Dojrzewanie świata pozostawia za sobą, i to na różnych płaszczyznach – nieorganicznej, organicznej, psychicznej – ślad nieporządku, nieudanych prób jedności, cierpienia. Więcej, trzeba powiedzieć, że zło, rozumiane jak najogólniej, a które Teilhard określa terminem wielości, wpisane jest w samą strukturę istniejącej rzeczywistości. Przewyciężanie go, sprowadzanie wielości – zła – ku większej jedności, oto warunek istnienia i rozwoju świata.

Stworzenie od swych początków poprzez antropogenezę, wcielenie, a obecnie poprzez działanie Kościoła jest procesem zmierzającym dzięki fizycznemu oddziaływaniu Chry-

¹⁸ 1952 tamże, s. 259: Par exigence à la fois psychologique et énergétique enfin, elle requiert à son sommet (une fois parvenue au degré „réfléchi”) un principe attractif, „amorisant” le fonctionnement entier de l’Univers.

¹⁹ 1944 tamże, s. 191. Zob. też: 1942 tamże, s. 172; 1952 tamże, s. 259–260.

stusa – do pełnego zjednoczenia z Bogiem, co Teilhard za św. Pawłem nazwie Pleromą²⁰.

Historia stworzenia od swego początku aż do ukończenia w Pleromie jest, zdaniem Teilharda, tajemnicą Wcielenia i Odkupienia zarazem. Jest tajemnicą Wcielenia, gdyż Chrystus nie mógł wejść w świat, jak powie Teilhard, drogą boczną, nie mógł być dodatkiem do stworzonego i ukształtowanego wcześniej świata. Poprzez stwórcze, fizyczne oddziaływanie przygotowywał sobie Chrystus «miejsce» pełnego związania się z ludzką naturą²¹.

Proces stworzenia zawiera w sobie również tajemnicę Odkupienia. Z chwilą stworzenia bowiem pojawił się Krzyż jako wyraz *zanurzenia się Bożej Jedności w tajemnicze głębinę wielości*²². W niej, dzięki stwórczemu jednoczeniu, zaczęła się realizować tajemnica od wieków ukryta w Bogu. Pierwsze zetknięcie się Chrystusa – Omegi – z wielością, a więc wszechcie stworzenia, niesło ze sobą wyniszczenie – Kenosis. A to oznacza, zdaniem Cl. Cuenot, iż Chrystus z początkiem stworzenia wszedł w tajemnicę swego Krzyża²³.

Wcielenie – ostateczne i pełne związanie się Chrystusa z naturą ludzką – wprowadziło Go w świat, w którym był już On obecny swoją działalnością. Wprowadziło Go w świat ludzki, który dzięki Jego oddziaływaniu wyrażał już w sobie pewną, choć jeszcze niedoskonałą duchową jedność. Cierpienie, śmierć, a przede wszystkim grzech, zło moralne – wskazują, iż z chwilą wejścia wolności – człowieka – w świat, w ludzkim wnętrzu kryje się niespotykana dotychczas, a zarazem tajemnicza wielość. Chrystus stając się człowiekiem nie mógł przejść obok tej wielości – podzielonego ludzkiego serca. Jako Zbawca ... *zanurzył się w tym ogromnym morzu, chłonął wszystkimi porami ludzkie doświadczenia i wszystkie uczynił swoimi. Przełaził to burzliwe morze w swoje serce, ujarzmił je w sobie, nadając jego falowa-*

²⁰ Dla Teilharda „pleroma” oznacza ostateczną pełnię, którą osiągnie stworzenie w Jezusie Chrystusie.

²¹ 1924 Oe T. IX, s. 89.

²² Tamże, s. 88–89: Le premier acte de L'Incarnation, – la première apparition de la Croix, – est marquée par l'immersion de l'Unité divine dans les ultimes profondeurs du Multiple.

²³ Cl. Cuenot, *Ce que Teilhard a vraiment dit*, Stock 1972, s. 170–171.

*niu, jego przyływowi i odpływowi swój własny rytm*²⁴. Tak rozpoczęła się druga faza twórczego wysiłku nowego doświadczenia Krzyża – Jego ziemskie życie.

Momentu, w którym «Słowo stało się Ciałem», nie możemy zamknąć w ramy i pojęcia statyczne. Wcielenie realizowało się zgodnie z prawami życia. Wcielić się oznaczało dla Słowa Bożego stać się człowiekiem, a to trwa tak długo, jak długie jest ludzkie życie, którego nie jesteśmy w stanie zamknąć w ciasne ramy i uważać za coś niezmiennego. Co prawda jest ono zamknięte między dwoma wydarzeniami – urodzeniem i śmiercią – ale mimo to jest procesem dojrzewania, które kończy się dopiero ze śmiercią.

Słowo Boże, stając się człowiekiem, weszło w kondycję ludzkiego dojrzewania. Jezus Chrystus doznawał, w swojej ludzkiej egzystencji, kuszenia, doświadczał cierpienia i bólu. W modlitwie i osobistych decyzjach odkrywał to, co miało sprawić Jego stawanie się człowiekiem i co miało nadać ostateczny sens i wymiar Jego życiu. Było ono nieustannym «tak», poprzez które dojrzewało w Jego ludzkim sercu, jedyne i najpełniejsze oddanie Bogu wszystkiego, co ludzkie. Autor powie: *Nie zrozumielibyśmy historycznej egzystencji Chrystusa, zniekształcilibyśmy ją, sprofanowali, gdybyśmy sobie nie uświadomili, że było to gigantyczne zmaganie Zasady najwyższej jednoźci z mnogością, którą należało zjednoczyć*²⁵.

Chrystus zdawał sobie sprawę, że doświadczenie ludzkiej egzystencji jest jednoznaczne z przeznaczeniem ku śmierci. Grasuje ona w świecie, powie Teilhard, jako najgroźniejszy z nieprzyjaciół, gdyż sprowadza dojrzewającą jedność człowieka do rozpadu, mnogości²⁶. Jezus, wchodząc w tajemnicę śmierci, nie przeżywa jej tylko jako biologicznego fenomenu, jako rozpadu tego, co ludzkie. Mimo iż niosła ze sobą doświadczenie ciemności piekła, była ona dla Jezusa walką jednoczącej miłości z buntem ludzkiej natury.

Śmierć sama w sobie nie była dla Jezusa celem, przyszłością, którą by chciał i wybierał. Była jedynie przejściem do ostatecznego zwycięstwa, które kształtowało Jego ludzkie

²⁴ 1924 Oe T. IX, s. 90-91.

²⁵ Tamże, s. 91.

²⁶ 1933 Oe T. VI, s. 65.

dojrzewanie. Do tego zwycięstwa szedł drogą długich modlitw, osobistych wyborów, które najpełniej wyraził ostatnim słowem «Wykonało się». Miłości, która ogarnęła Jego ludzkie serce, do końca dochował wierności i jej w godzinie ostatecznej ciemności oddał siebie. W swym posłuszeństwie Ojcu zjednoczył to co w świecie rozpadało się bez nadziei powrotu. Swoim codziennym «tak» dokonał ontologicznej przemiany i ostatecznego otwarcia stworzenia na Boga.

Śmierć jako wielka niewiadoma, napawająca lękiem, została po raz pierwszy i ostatecznie przezwyciężona w Jezusie Chrystusie. W Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu świat otrzymał swoje ostateczne przeznaczenie.

W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, jakże obce jest Teilhardowi powiedzenie Bultmanna, iż śmierć Chrystusa, to tragiczny koniec szlachetnego życia²⁷. To nie koniec, gdyż jak powie Teilhard – *Chrystus zwyciężył śmierć. Nadał jej (fizycznie) charakter metamorfozy. Z Nim, poprzez śmierć, świat zyskał dostęp do Boga*²⁸. Teilhard, za starą tradycją teologiczną, łączy ze sobą śmierć i zmartwychwstanie Jezusa w jedno wydarzenie zbawcze, nazywając je wydarzeniem kosmicznym²⁹.

Jezus Chrystus ukrzyżowany – to Jezus w całym swym ziemskim życiu, to Jezus przezwyciężający mroki ludzkiej egzystencji, to Jezus jednoczący w sobie Boże wezwanie i ludzką odpowiedź. Krzyż w życiu Jezusa nie sprowadza się, zdaniem Teilharda, jedynie do narzędzia śmierci w dniu Wielkiego Piątku, przeciwnie, wyraża postawę Jego życia, dzięki której wyprowadził świat z wielości grzechu Adama, wprowadzając go jednocześnie «w głębiny środowiska Bożego»³⁰.

Dwa oblicza Krzyża

Pierwsze – od początku tradycji chrześcijańskiej kontemplowane i przeżywane – to oblicze zadośćuczynienia złożonego przez Jezusa Chrystusa za grzechy ludzkości. Chrystus cierpiący, obarczony «grzechem świata» dźwigał tym

²⁷ A. Malet, *La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève 1962, s. 147.

²⁸ 1924 Oe T. IX, s. 92.

²⁹ 1927 Oe T. VI, s. 118–119.

³⁰ 1924 Oe T. IX, s. 91–92.

samym ciężar ewolucji – duchowego dojrzewania świata, dla której właśnie grzech – opór człowieka stanowi największą przeszkodę. Wszelki grzech, w perspektywie stwórczego jednoczenia ludzkości, jest pomnażaniem wielości, powiększaniem zła w świecie.

Grzech nie zniszczył struktury biologicznej człowieka, nie niszczy też jedności biologicznej rodzaju ludzkiego. Burzy on jednak duchową jedność, która ma się realizować w ludzkiej społeczności. Tę myśl znajdujemy już w tradycji Ojców Kościoła, według których grzech burzy ... *duchową jedność, która w myśl zamierzeń Stwórcy jest tym głębsza, im pełniej realizuje się zjednoczenie człowieka z Bogiem*³¹.

Odrzucenie u początków ludzkiej historii wewnętrznego powołania do jedności spowodowało zamknięcie się jednostek w sobie i dla siebie. Człowiek odrzucił tym samym sens dla którego został stworzony – osiągnięcie wspólnoty z Bogiem poprzez mozolną budowę wspólnoty ludzkiej w Jezusie Chrystusie. Brak duchowej jedności wśród ludzi jest dla Teilharda krzyczącym znakiem rozdarcia wewnętrznego jednostek. Jest po prostu grzechem ludzkości.

Wejście Jezusa Chrystusa w świat, zwłaszcza to najpełniejsze – przez Wcielenie, było wejściem w świat rozbitý grzechem człowieka. Chrystus w swoim ludzkim sercu, swoim ludzkim «tak» naprawiał i jednoczył to, co u swych początków, i poprzez długą historię burzył grzech człowieka. Swoim «tak» oddawał człowiekowi samego siebie. Jezus, jednocząc w sobie «wielość świata», wypełniał ludzkie serca Bożą miłością i stawał się jej nowym znakiem. W nim stał się świat po raz pierwszy w pełni dobry.

W Chrystusowym «tak» istnieje też i drugie oblicze Krzyża, oblicze pełne zwycięskiego dynamizmu. Teilhard ukazuje je w słowach: ... *Chrystus poczuł w sobie ludzkie jednostkowe serce – to serce, które jest dla nas źródłem wielkich cierpień i wielkich radości. Chrystus nie był jednak jakimś człowiekiem, był Człowiekiem, czyli nie tylko człowiekiem doskonałym, idealnym, lecz człowiekiem całkowitym, totalnym, mieszczącym w swej świadomości wszystkich ludzi. Dlatego też doświadczył wszystkiego, co ludzkie*³².

³¹ H. de Lubac, *Katolicyzm* (tłum. z franc.), Kraków 1961, s. 20–21.

³² 1974 Oe T. IX 90.

Zdajemy sobie sprawę, co oznacza być wiernym do końca miłości. Ciągłe otwarcie ludzkiego «ja» na Boże «Ty» jest ciężkie jak Krzyż. Wejście Słowa Bożego w ludzkie dojrzenie było ciągłą metamorfozą, procesem ontologicznej przemiany tego, co ludzkie, tego co w ludzkim sercu podzielone; było wstąpieniem na drogę krzyżową. Ujarzmienie wielości ludzkiego serca, uczenie go miłości Bożej, to nic innego, tylko zwycięstwo znaczone Krzyżem, Zwycięstwo, w którym człowiek staje bliżej Boga.

Chrześcijaństwo, jeśli chce być «zaraźliwe»³³, musi ukazywać światu oba oblicza Krzyża – oblicze ekspiacji i zwycięskiego dynamizmu. Zwycięski optymizm Teilharda nie był optymizmem naiwnym, wolnym od cierpień i wyrzeczeń. Rodził się w kontemplacji życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Krzyż w wizji Teilharda nie sprowadza się jedynie do wydarzenia Wielkiego Piątku. Pierwsze Krzyżowanie, pierwsza faza Kenosis, rozpoczęła się już w chwili stworzenia, kiedy Słowo Boże, swym jednoczącym działaniem, wprowadziło wielość na drogę ku jedności. Wraz ze wzrostem jedności stworzenia potęgowała się Kenosis Bożego Słowa. W świecie duchowego jednoczenia stawała się coraz boleśniejsza, by wreszcie cały swój oścień objawić w wydarzeniu, w którym «Słowo stało się Ciałem».

Krzyż w ludzkim życiu Jezusa Chrystusa – to postawa wyrażona na co dzień w Jego ludzkim «tak» na miłość Bożą którą rozpoznawał On w swym sercu. Śmierć na drzewie krzyża – to ostateczne zjednoczenie ludzkiego «ja» z Bożym «Ty», zjednoczenie, które ostateczny wyraz objawia Bóg w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. W zmartwychwstaniu staje się On Nowym Stworzeniem, Panem Wszechrzeczy.

³³ 1936 Oe T. IX, s. 164.



Jan S. Jaworski

Wyniki ostatnich badań Ciału Turyńskiego

W zeszłym roku w jednym z najpoważniejszych czasopism międzynarodowych z zakresu chemii analitycznej ukazało się obszernie podsumowanie fizyko-chemicznych badań z roku 1978 Ciału Turyńskiego*. Ciało, przechowywane od 1578 r. w Turynie i otaczane wciąż jako prawdziwy wizerunek Chrystusa i niemy świadek Jego zmartwychwstania, wzbudza wśród naukowców nieustanne zainteresowanie od czasów pierwszych zdjęć fotograficznych wykonanych w 1898 r. przez Secondo Pia. Tym bardziej, że zarówno wystawianie Ciała na widok publiczny jak i dostęp doń naukowców jest bardzo rzadki.

W październiku 1978 r. specjalna komisja złożona z pięciu naukowców w ciągu 5 dni wykonała szereg pomiarów i pobrała próbki z Ciała, które były następnie badane w różnych laboratoriach świata. Wyniki tych badań opublikowane zostały w oddzielnych artykułach a zadanie zebrania z nich wniosków i interpretacji dotychczasowej wiedzy o Ciele podjęli właśnie L.A. Schwalbe i R.N. Rogers z Narodowego Laboratorium Los Alamos w Nowym Meksyku (USA).

Celem badań naukowych Ciała jest przede wszystkim wyjaśnienie pochodzenia materiału i sposobu, w jaki powstał na nim wizerunek, co, pomijając aspekt religijny, stanowi frapującą zagadkę dla uczonych. Równocześnie jednak pozwala na ocenę, w jakim stanie znajduje się obecnie Ciało i zalecenie warunków, w jakich powinien być przechowywane. Ten ostatni problem szczególnie wyraźnie pojawił się w czasie badań z 1978 r. Gdy bowiem odsłonięto częściowo materiał zabezpieczający odwrotną stronę Ciała, okazało się, że strona z wizerunkiem jest ciemniejsza, a postępujący proces deterioracji może spowodować dalsze zmniejszenie względnego kontrastu między wizerunkiem i tłem: płótnem Ciała.

Ostatnie badania Całunu objęły zarówno samo płótno w miejscach bez wizerunku, jak i miejsca przypisywane śladom krwi i wreszcie, w największym wymiarze, fragmenty tworzące wizerunek.

Lniana tkanina Całunu o wymiarach 4,3×1,1 m powstała ze zszytych ze sobą wzdłuż dwóch kawałków płótna, wyglądających identycznie. Wizerunek mieści się całkowicie na większym z nich – dodatkowo przszyty boczny pasek ma szerokości ok. 8 cm. Jeszcze G. Raes w czasie poprzednich badań Całunu w 1973 r. stwierdził, że oba kawałki płótna utkane są w ten sam sposób i choć nitka wątku ma w nich nieco inną średnicę, liczba nitki przypadających na centymetr jest ta sama. W badaniach z 1978 r. metodą radiograficzną stwierdzono, że boczny pasek musiał stanowić kiedyś całość z resztą tkaniny, gdyż posiada taki sam układ «pasm» o różnej gęstości, odpowiadający niewątpliwie partiom wątku o różnym ciężarze.

Autorzy poruszają również frapujące zagadnienie ustalenia wieku płótna. Zmierzywszy średnią gęstość tkaniny Całunu obliczyli oni, że do oznaczenia wieku metodą izotopu węgla ^{14}C stosując najnowszą (opracowaną w 1979 r.) ultraczułą metodę, w której jony ujemne przyspieszane są w akcelatorze, potrzebny jest ok. 1 cm² tkaniny. W dodatku autorzy sugerują, że do takiego badania możnaby użyć fragmentów płótna spod łąt, naszytych na miejsca wypalone w czasie pożaru w 1532 r., a więc i tak niewidocznych. Dokładność takiego testu przy próbce o wieku ok. 2 tysiące lat wynosi ok. 150 lat, i był on z powodzeniem wypróbowany do oznaczenia wieku tkaniny z mumii egipskiej. Oczywiście jest, że ustalenie wieku tkaniny Całunu, którego pewna historia znana jest jedynie od średniowiecza, w zasadniczy sposób może wpłynąć na dalsze badania sindonologiczne, a odpadają obecnie te dotychczasowe zastrzeżenia władz kościelnych dotyczące odłożenia badań, które motywowano zniszczeniem dużej partii Całunu.

Badanie domniemanych plam krwi na Całunie miało przede wszystkim na celu ustalenie ich składu chemicznego i własności fizykochemicznych (głównie spektralnych), by wyjaśnić ich pochodzenie, choć można się było również spodziewać dodatkowych szczegółów, pomocnych w wyjaś-

nianiu pochodzenia wizerunku. Jednym z ciekawszych i wciąż otwartych problemów jest tu pytanie czy «krew» czy wizerunek znalazły się wpierw na Całunie.

Schwalbe i Rogers omawiają wyniki pomiarów wykonanych za pomocą siedmiu różnych technik badawczych od mikroskopii poprzez radiografię do metod spektralnych i fluorescencji. Już we wcześniejszych badaniach stwierdzono, że obszary przypisywane plamom krwi różnią się znacznie od tych z wizerunkiem. Przy 50-krotnym powiększeniu wyglądają one jakby powstały z działania lepkiego płynu, który rozpułynał się wokół nitek i przeniknął na drugą stronę płótna, cementując jednocześnie włókna. Na włóknach obserwowano również pasma granulacji o kolorze od żółtego do czerwonego; plamy «krwi» zaś w odbitym białym świetle mają barwę brązowo-czerwoną.

W 1978 r. pobrano z różnych miejsc Całunu próbki o powierzchni ok. 5 cm², przylepiając za pomocą specjalnej rolki do Całunu lepką taśmę i następnie usuwając ją z przylepieniami do niej różnymi częstokami, przede wszystkim włóknienkami tkaniny. Próbki pobrane z obszarów plam przypisywanych krwi badali J.H.Heller i A.D.Adler metodą mikrospektrofotometrii w obszarze światła widzialnego. Stwierdzili silną absorpcję w zakresie 400–450 nm, która wskazuje na obecność związków porfinowych, będących podstawą naturalnego barwnika krwi – hemoglobiny. Obecność porfiny potwierdziły niezależnie badania fluorescencji. Wykryto również barwnik żółci – bilirubinę oraz albuminę. Dodajmy, że w próbkach z innych obszarów Całunu nie znaleziono protein.

Pełne widmo absorpcji w zakresie od 300 do 700 nm dla próbek plam «krwi» zarejestrowane przez R. i M. Gilbertów podobne było do widma Fe₂O₃, ale posiadało dodatkowy ostry pik przy 630 nm. Widmo krwi, którą wpierw gotowano przez kilka godzin, by symulować proces starzenia, było całkiem inne. Stwierdzono jednak, że widma krwi zmieniają się znacznie ze zmianą chemicznego stanu hemoglobiny i stopniem agregacji cząstek. Literaturowe widmo utlenionej hemoglobiny, tzw. methemoglobiny dobrze zgadzało się z widmem zarejestrowanym przez Gilbertów. Z kolei Schwalbe ze współpracownikami stwierdzili w prób-

kach pochodzących z obszarów plam «krwi», za pomocą fluorescencji w zakresie promieni X, obecność niewielkiej ilości żelaza. Nie udało im się wykryć obecności potasu, ale w takich widmach krwi pik charakteryzujący potas jest zwykle o rząd wielkości mniejszy. Wreszcie V. D. Miller i S. F. Pellicori zaobserwowali w widmach fluorescencji w zakresie nadfioletu intensywne świecenie marginesów wokół ciemnych plam «krwi», które – być może – przypisać można osoczu krwi; ale również możliwe jest, że nie ma w tym miejscu wizerunku i fluorescencja pochodzi od materiału tła. Taka sugestia mogłaby świadczyć albo o zmyciu wizerunku, co wydaje się mało prawdopodobne w świetle nieudanych prób usunięcia go metodami chemicznymi, albo o tym, że plamy krwi zapobiegły tworzeniu wizerunku. Wymaga to dalszych badań.

Wszystkie opisane wyżej badania: stwierdzenie obecności porfiry, bilirubiny i albuminy oraz żelaza, a także charakterystyki spektroskopowe potwierdzają, że plamy te zostały rzeczywiście wywołane przez krew, a negatywne wyniki wcześniejszych testów spowodowane były zastosowaniem metod za mało czułych.

Przed omówieniem najintensywniejszej części badań, które objęły obszary z wizerunkiem, autorzy przypominają dwa fakty. Po pierwsze: wizerunek jest dobrze widoczny z odległości 4 do 5 m, można wówczas doskonale zauważyć zarys postaci ludzkiej, znany ze zdjęć fotograficznych, podczas gdy zbliżywszy się do płótna Całunu trudno jest nawet odróżnić obszary puste i z wizerunkiem. Zjawisko to, frapujące od dawna sindonologów, wyjaśnione zostało przez D. H. Janney jako typowe dla postrzegania przez wzrok ludzki bardzo słabo widocznych obrazów, o małej gęstości optycznej i bez ostrych konturów. Z bliska całkowita różnica jasności obrazu i tła rozproszona jest na całe pole widzenia; patrząc z dystansu natomiast, gdy maleje kąt pola widzenia, zgodnie z fizjologicznym procesem inhibitowania nerwowego, wzmożony zostaje pozorny kontrast i obraz staje się wyraźny.

Drugi fakt dotyczy tzw. «informacji trójwymiarowej» zakodowanej w wizerunku. Otóż jeszcze w 1902 r. P. Vignon sugerował, że gęstości optyczne wizerunku zmieniają się

z odwrotnością odległości pomiędzy tkaniną Całunu a Ciałem, które było nim owinięte. Zagadnieniem tym od 1974 r. zajmuje się J. P. Jackson ze współpracownikami, którzy na podstawie zdjęć z boku modeli owiniętych tkaniną obliczyli wspomniane odległości i porównując je ze zmierzonymi mikrodensytometrem gęstościami wizerunku na fotografiach Całunu, ustalili względnie prostą zależność funkcyjną między nimi. Stosując tę funkcję otrzymali za pomocą komputerowego analizatora obrazu VP-8 trójwymiarowy, płaski obraz figury ludzkiej, o zadziwiająco małych zniekształceniach. Rezultatu takiego nie dawały normalne, malowane obrazy i fotografie. Wynik ten potwierdzono wstępnie stosując fotografie Całunu wykonane w 1978 r. przy użyciu specjalnych filtrów. Spodziewane są dalsze badania, dotyczące np. przestrzennego rozkładu zmian w kolorze wizerunku.

Hipotezy powstania wizerunku na Całunie podzielili autorzy na dwie grupy: sztuczne, według których wizerunek wykonany został przez człowieka i naturalne, zakładające, że rzeczywiście mamy do czynienia z całunem. W tych pierwszych łącznie potraktowano wszystkie techniki malarskie, druku i różnych procesów fotograficznych, w których wizerunek jest nałożonym na tkaninę barwnikiem oraz grupę metod, w których w sposób chemiczny lub termiczny (przypalenie) zmodyfikowano strukturę samej tkaniny, tak, by otrzymać wizerunek.

Hipotezy dotyczące «namalowania» wizerunku mają dowód historyczny w zdaniu z listu biskupa Pierre d'Arcis z roku 1389 o rzekomym zdemaskowaniu przez jego poprzednika artysty, który namalował Całun. Ale współcześni historycy sceptycznie odnoszą się do tej informacji. W każdym razie potwierdzenie tej hipotezy na gruncie badań przyrodniczych wymaga stwierdzenia obecności obcego materiału na tkaninie (barwnika i ewentualnie jego nośnika), a więc zmiany składu chemicznego, własności optycznych i mechanicznych, wreszcie względnej gęstości i ewentualnie mikrostruktury materiału.

Przypomnijmy na początku, że Całun zamknięty w srebrnej szkatule znalazł się w 1532 r. w pożarze, w wyniku którego wypalone zostały w nim dziury przez nadtopione

srebro szkatuły. Można się więc spodziewać istotnych przemian chemicznych ewentualnych barwników a także ich wyparowania. Z drugiej jednak strony ani ślady pożaru, ani wody, którą go gaszono nie zmieniły wizerunku (jego koloru czy gęstości optycznej). Nie ma również żadnych śladów; że woda zatrzymywana była przez jakiś ośrodek hydrofobowy (olej czy воск), choć zaobserwowano to w przypadku śladów krwi. Nie stwierdzono również za pomocą różnych finezyjnych metod żadnych nieciągłości, charakterystycznych normalnie dla obrazów malowanych farbą.

Ciekawych informacji dostarcza już zwykły mikroskop. Nitka, z której utkano Całun, o średnicy rzędu 0,15 mm, skręcona jest z włókienek lnianych o średnicy 10–15 μm . Wizerunek, który oglądamy nieuzbrojonym okiem, wywołany jest nieciągłym zabarwieniem tych włókienek na kolor przezroczysto-żółty. W dodatku w badaniach z 1973 r. stwierdzono, że zabarwione włókienka znajdują się tylko w zewnętrznej warstwie nici, sięgając zaledwie do 2–3 włókienek w głąb. 32 próbki pobrane w 1978 r. zawierały obok cząstek przypadkowych włókienek lniane oraz czerwone i w minimalnej ilości czarne cząstki. Włókienka lniane zabarwione na kolor żółty w różnych odcieniach znaleziono w większości na próbkach pobranych z obszaru wizerunku, gdzie zewnętrzne włókienka są jakby osłabione (taśmę klejącą łatwiej było oderwać). Czerwone cząstki, w większości «dobrze rozproszone» na początku zidentyfikowali W.L. Mc Crone i współpracownicy jako trójtlenek żelaza Fe_2O_3 o różnym stopniu uwodnienia. Cząstki te znaleziono na wszystkich próbkach pobranych z obszarów plam krwi, 2/3 próbek z obszaru z wizerunkiem, a nie znaleziono na próbkach z obszarów kontrolnych bez wizerunku. Na tej podstawie Mc Crone wysunął w 1980 r. hipotezę, że cząstki te pochodzą od czerwonego barwnika, użytego w postaci rozcieńczonej zawiesiny, a żółte zabarwienie włókienek wywołał z czasem nośnik barwnika. Hipotezę tę odrzucają autorzy omawianego raportu. Żaden bowiem ze znanych nośników używanych przez średniowiecznych malarzy (białko kurze, żelatyna, guma arabska, воск, oleje itp.) nie wywołuje podobnego żółcenia. I zabarwione i czyste włókienka, oglądane pod mikroskopem, posiadają wyraźne

«złącza» pomiędzy komórkami, przypominające strukturę bambusa, bez żadnych śladów menisku. Na żółtych włóknkach nie wykryto protein, odpadają więc nośniki pochodzenia zwierzęcego. W późniejszych pracach Heller i Adler nie wykryli również żadnego z popularnych pierwiastków (z wyjątkiem żelaza i wapnia), które musiałyby wchodzić w skład barwnika nieorganicznego. Żółtego koloru nie udało się wyekstrahować za pomocą silnych kwasów i zasad oraz kilku typowych rozpuszczalników organicznych – mało więc jest prawdopodobne użycie barwnika organicznego. W dodatku silne utleniacze np. woda utleniona nie rozjaśniały koloru, natomiast silne reduktory, jak dwuamina i hydrazyna, wybielały go. Nie stwierdzono wreszcie obecności większości grup funkcyjnych, poza aldehydowymi i karboksylowymi. W badaniach półilościowych wykazano, że ilość tych grup maleje kolejno dla włókienek z obszarów przypaleń, z wizerunkiem i czystych. W końcu po rozkładzie termicznym próbki, w spektrometrze masowym również nie wykryto żadnych specyficznych substancji organicznych w porównaniu z próbką kontrolną. Schwalbe ze współpracownikami metodą fluorescencji promieniami X wykryli pewne ilości wapnia (i ślady strontu), które mogą pochodzić z akumulacji naturalnego węglanu wapnia albo z procesów produkcji płótna. Wykryli oni również obecność żelaza w partiach bez plam krwi. Jeśli żelaza tego używano jako barwnika, to wybierając fragment wizerunku o zmieniającej się gęstości optycznej powinno się stwierdzić odpowiadającą jej zmianę w ilości wykrytego żelaza, i to większą od minimum, które odróżnić może ludzkie oko (ok. $2 \mu\text{g Fe na cm}^2$). Badania takie dla fragmentu twarzy nie dały statystycznie znaczących wyników.

Wreszcie stwierdzono, że czyste płótno Całunu naświetlane promieniami ultrafioletowymi daje szeroki sygnał fluorescencji z maks. przy długości fali ok. 435 nm, który jest praktycznie całkowicie tłumiony w obszarach z wizerunkiem. Natomiast zarówno kolagen, używany jako nośnik w średniowiecznym malarstwie jak i iluminacje w Biblii z XIII–XIV w. dawały w tych warunkach silną fluorescencję.

Nie znaleziono więc żadnych śladów farb, barwników ani ich nośników, które podtrzymywałyby hipotezę „namalo-

wania" wizerunku, z wyjątkiem obecności Fe_2O_3 . Ale ten może mieć inne pochodzenia. Mógł się np. wytrącić w czasie procesów otrzymywania płótna (w fabrykach khaki strąca się w środowisku alkalicznym sól żelaza). Ciekawsza jest koncepcja Hellera i Adlera, którzy przypuszczają, że czerwone cząstki są w rzeczywistości cząstkami krwi. W badanych próbkach stwierdzili obecność fragmentów zaszuszonej krwi, które wyglądają podobnie do cząstek Fe_2O_3 , a odróżnić je można jedynie metodami chemicznymi, np. rozpuszczając w hydrazynie. Sugestię tę potwierdza kolejny fakt. Fe_2O_3 pochodzenia mineralnego zawiera zanieczyszczenia innymi metalami (Mg, Ni, Co, Al), których nie udało się wykryć. A zatem żelazo z Całunu jest pochodzenia biologicznego lub hydrologicznego.

Dodajmy, że czarne cząstki zidentyfikowane z Fe_3O_4 , powstałym z Fe_2O_3 w czasie pożaru; sporadycznie znaleziono również inne substancje – przypadkowe lub łatwe do wytłumaczenia jak srebro, które niewątpliwie pochodzi ze szkatuły.

W świetle opisanych dotychczas wyników, gdy nie można było potwierdzić obecności obcego barwnika na płótnie, pozostało przyjęcie wniosku, że wizerunek wywołany jest zmianą składu chemicznego samych włókien celulozowych tkaniny. Potwierdzają to widma światła odbitego w obszarach widzialnym i nadfioletu zarejestrowane przez Gilbertów. W odróżnieniu od widm próbek plam krwi (które przypominały widma Fe_2O_3), próbki z obszaru wizerunku a również czystego płótna Całunu charakteryzują się prawie jednostajnym wzrostem światła odbitego wraz z długością fali promieniowania. Można takie widmo powiązać z procesem starzenia celulozy, który pod względem chemicznym oznacza zwiększenie zawartości grup karbonylowych i karboksylowych (co potwierdzają pomiary mikrochemiczne Całunu), oraz wolnych rodników i różnych układów sprzężonych wiązań podwójnych. Takie łańcuchy celulozy intensywniej pochłaniają światło o krótszych falach, stąd żółtawe zabarwienie włókien i obserwowany rozkład widma.

Różne czynniki mogą wywołać tego rodzaju zmiany celulozy: przypalenie tkaniny przez bezpośredni kontakt z rozgrzanym ciałem lub pośrednio przez działanie promieniowa-

nia o wysokiej energii, albo też lokalne działanie jakiegoś środka chemicznego, który wywołał wizerunek od razu, albo pod wpływem dodatkowego katalizatora. Rozpatrzmy za autorami te hipotezy.

Przypalenie powierzchni tkaniny Całunu sugerowano już w 1966 r., i rzeczywiście wiele własności fizykochemicznych (trwałość wizerunku, również w wyższej temperaturze, odporność chemiczna, przenikalność wody) potwierdza tę hipotezę. Niestety weryfikację tej hipotezy utrudnia fakt, że zjawiska przypalania płótna z punktu widzenia chemicznego są bardzo skomplikowane, produkty zależą silnie od czasu i temperatury przypalania, będąc wynikiem różnych procesów dehydratacji. Gilbertowie na poparcie tej hipotezy podawali podobieństwo widm (położenie maksimum przy 375 nm) światła odbitego dla obszarów z wizerunkiem i przypalonych w czasie pożaru. Podważył ją jednak Pellicori, stwierdziwszy, że specjalnie przypalone kawałki lnu naświetlane promieniowaniem nadfioletowym wykazują żółtozieloną fluorescencję, nie usuwalną po kilkakrotnym płukaniu wodą, podczas gdy wizerunek nie daje w tych warunkach żadnej fluorescencji.

Hipoteza wiążąca powstanie wizerunku z działaniem promieniowania o wysokiej energii jest mało prawdopodobna w świetle wyników naświetlania kawałków lnu takim promieniowaniem; nie tylko nie otrzymano obrazu o podobnym kolorycie, ale powstawały powierzchniowe eksplozje prowadzące do uszkodzeń, nie obserwowanych na powierzchni Całunu. Wcześniej już podważono hipotezę o użyciu rozgrzanej, trójwymiarowej figury – trzeba by bowiem założyć, że nie była ona zrobiona z materiału izotropowego, albo, że wystąpiło silne tłumienie promieniowania cieplnego, co musiałoby doprowadzić do nieostrości pewnych partii wizerunku.

Cały szereg czynników chemicznych może wywołać dehydratację celulozy i żółknięcie jej włókien np. stężony kwas siarkowy. Trudno jednak sobie wyobrazić jak otrzymać za jego pomocą obraz o własnościach wizerunku z Całunu (zwłaszcza powierzchnią tylko penetrację tkaniny i zakodowaną «informację trójwymiarową». Pellicori opracował inną metodę: gotowanie płótna w 150°C przez kilka

godzin i w obecności wydzielin skóry, mirry i oliwy (które wydaje się działają jako fotouczulacze). Otrzymał w ten sposób zabarwienie płótna, dobrze naśladujące własności optyczne wizerunku z Całunu, ale w dalszym ciągu brak nawet idei, jak uzyskać inne jego własności.

Przyjmując w końcu, że Całun jest rzeczywiście całunem, a wizerunek na nim powstał w sposób «naturalny», w dalszym ciągu stoimy przed nierozwiązaną zagadką: w jaki sposób? Pierwsza teoria, wysunięta jeszcze przez Vignona zakładała dyfuzję amoniaku (powstałego z mocznika, wydzielonego przez organizm podczas męki) do tkaniny i reakcję z wonnościami (aloesem), którą była przesycona, w wyniku czego odtworzony został wizerunek ciała. Ta, i podobne później wysuwane teorie, nie potrafią wyjaśnić powierzchniowego tylko charakteru wizerunku, a także ostrości obrazu, którą trudno pogodzić z założeniem dyfuzji par. Najnowsza hipoteza Pellicoriego, głosi, że ciało ludzkie zawierało substancje działające jako uczulacze, które przeniknęły do płótna podczas bezpośredniego z nim kontaktu, dając obraz ukryty, który stopniowo w czasie, w wyniku lokalnie katalizowanych procesów degradacji celulozy, został «wywołany». Odpowiada to opisanemu wyżej doświadczeniu Pellicoriego z gotowaniem kawałków lnu, a obecność dodatkowych substancji konieczna jest tylko w początkowej fazie procesu. Wprawdzie Schwalbe i Rogers sądzą, że ta hipoteza jest najbardziej zgodna z wynikami ostatnich badań, ale wciąż istnieje zbyt dużo dodatkowych założeń i pytań bez odpowiedzi. Dlaczego np. wizerunek tylnej i przedniej części Ciała jest tak samo intensywny, podczas gdy mechanizm przeniesienia na płótno substancji z owiniętego nim Ciała powinien zależeć od Jego dodatkowego nacisku.

Za najciekawsze wyniki opisanych prac, uznać trzeba potwierdzenie, że plamy przypisywane krwi rzeczywiście od niej pochodzą oraz odrzucenie różnych teorii namalowania wizerunku, na rzecz teorii, że powstał on w skutek chemicznej modyfikacji celulozy samego płótna. Badania nad Całunem w dalszym ciągu trwają. I choć zagadka Całunu może nie doczekać się pełnego naukowego rozwiązania (czy nie wymagałoby ono przyrodniczego wyjaśnienia tajemnicy

Zmartwychwstania?) prowadzone badania wykazują, że jest to rzeczywiście Całun, a Wizerunek na nim powstał w niezwykłych okolicznościach.

Dodajmy na zakończenie, że również w zeszłym roku profesor teologii Uniwersytetu I. Loyoli w Chicago, jezuita F. L. Filas, zidentyfikował monetę z Całunu, którą, jak sugerowano wcześniej, umieszczono na powiece prawego oka, zgodnie z powszechnym zwyczajem pogrzebowym (na lewym oku można było rozpoznać zaledwie zarys monety). Otóż za pomocą komputera udało mu się w oparciu o zdjęcia Całunu odtworzyć trójwymiarowy obraz monety. Rozpoznano na niej znak astrologiczny i cztery litery greckie z imienia Cezara Tyberiusza. Aż 24 szczegóły rysunku pasowały do monety z czasów Poncjusza Piłata.

* L. A. Schwalbe i R. N. Rogers; *Analytica Chimica Acta*, 135 (1982) s. 3-49.



Ks. Zdzisław Chlewiński

Religijność mieszkańców wsi a dystans społeczny wobec członków innych wyznań

Wprowadzenie

Dystans społeczny w psychologii społecznej i socjologii oznacza dużą obcość emocjonalną, niechęć do kontaktów pomiędzy osobami lub grupami albo osobą a grupą. Inaczej: pojęcie to oznacza postawę zamkniętą, izolującą się od obcych grup (etnicznych, religijnych bądź innych), najczęściej opartą na stereotypach myślowych powiązanych z ocenami, zazwyczaj negatywnymi. Wnikliwą i krytyczną analizę *obcości* wobec innych przeprowadził w socjologicznej literaturze polskiej przed pięćdziesięciu laty F. Znaniecki (1931). Jego rozważania w swoim głównym zarysie są w dalszym ciągu cenne. W życiu społecznym można spotkać różne odmiany zjawiska dystansu.

Dystans społeczny pomiędzy osobami lub grupami ma swoje przyczyny. Tymi przyczynami są głównie istniejące między nimi różnice i z nimi związane uprzedzenia. Różnice języka, zwyczajów, obyczajów i ideałów dzielą jednostki i narody równie skutecznie jak przestrzeń geograficzna. Różnice obiektywne między ludźmi, którzy nie znaleźli się jeszcze w żadnej do siebie relacji, już stanowią potencjalne tendencje do dystansu psychicznego, które następnie przy zetknięciu się z danymi ludźmi aktualizują się i kształtują określone postawy. Wpływ na postawy ma już od dzieciństwa tradycja i opinia środowiska (stereotypy, uprzedzenia), w którym ktoś wzrastał, przyjemne lub nieprzyjemne wrażenia związane z bezpośrednim lub pośrednim doświadczeniem. Niektórzy badacze np. E. S. Bogardus (1924, 1926), mocno podkreślają wpływ pierwszych kontaktów społecznych i przeżyć z nimi związanych, które często są

początkiem społecznego dystansu. W ten sposób łatwo tworzą się uprzedzenia. Uprzedzenie jest postawą nieprzychylną i można ją uważać za predyspozycję do postrzegania, myślenia, odczuwania i działania *przeciw* lub *z dala od*, a nie *za* lub *ku* innym jednostkom czy grupom. Uprzedzenie nie jest postawą kategoryczną typu *wszystko albo nic*, lecz obejmuje całą gamę odmian. Psychologowie dość wnikliwie opracowali zagadnienie genezy i funkcji różnego typu uprzedzeń (por. H. Tajfel 1969, 1982, T. M. Newcomb, R. H. Turner, P. E. Converse 1970, E. Aronson 1978).

E. S. Bogardus (1924), socjolog amerykański stworzył elastyczną i dostosowaną do różnych sytuacji technikę pomiaru zwaną skalą dystansu społecznego. Autor skali założył, że jednostka może posunąć się dość daleko w przyznawaniu członkowi innej grupy możliwości zbliżenia do siebie, ale tylko do pewnego punktu i z reguły dalej już nie dopuszcza kontaktu, np. akceptuje kogoś jeszcze jako przyjaciela, ale już nie jako członka rodziny. Ten punkt zwrotny określa jej miejsce na skali dystansu społecznego.

W badaniach referowanych w artykule chodzi o stwierdzenie powiązania pomiędzy religijnością osób badanych a dystansem społecznym wobec wyznawców różnych religii lub osób uznających niereligijny światopogląd (niewierzących, prawosławnych, protestantów, świadków Jehowy). Ogólniejszym zadaniem artykułu jest wskazanie na istniejące bariery emocjonalno-myślne, które warunkują dystans społeczny pomiędzy ludźmi różniącymi się wyznaniowo lub światopoglądowo i mogące stanowić poważną przeszkodę w rozwoju postaw ekumenicznych we współczesnym Kościele.

Osobami badanymi są mieszkańcy wsi, którą tutaj określono kryptonimem Zacisze. Mieszkańcy Zacisza stanowią społeczność dość izolowaną od wpływów zewnętrznych (por. Z. T. Wierzbicki 1963, 1968). Najczęściej kontakty z ludźmi spoza wsi odbywają się poprzez wyjeżdżających na stałe lub czasowo do pracy, młodzież studiującą oraz poprzez członków rodziny mieszkających w sąsiednich wsiach i różnych miastach. Mimo tych kontaktów wieś jest zasadniczo *zamkniętą*, zwartą społecznością, mówiąc meta-

forycznie *żyjącą własnym życiem*. W związku z tym zauważa się dużą nieufność wobec ludzi *innych* – zwłaszcza reprezentujących inny pogląd na świat. Można to nazwać obroną lub samoobroną występującą w różnych postaciach, zmierzającą do tego, aby nowi ludzie, *inni*, nie zdeorganizowali ich układu wartości. Z tego powodu ustosunkowanie się respondentów do *obcych* – do członków różnych wyznań religijnych czy też ludzi niewierzących – jest na ogół nieufne.

Mówiąc o religijności w badaniach psycho-społecznych z reguły mamy na myśli całokształt przekonań, podmiotowych doświadczeń i innych zachowań związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego. Ważnymi wskaźnikami empirycznymi religijności są deklaracje na temat własnych wierzeń i praktyk religijnych, stosunek do norm moralnych, do instytucji kościelnych itp.

W badaniach omówionych w artykule chodziło nie o bezpośrednią charakterystykę własnej religijności przez wybrane osoby, ale o oceny religijności, tzw. postaw religijnych poszczególnych członków wspólnoty wioskowej przez tzw. arbitry (sędziów, rzeczoznawców). Arbitrami były osoby mieszkające stale w tej samej wsi, cieszące się we wsi opinią ludzi autentycznie religijnych, które też dobrze znają religijność współmieszkańców. W badaniach pominięto sprawę „poprawności” rozumienia terminu *religijność* przez osoby oceniające. Chodziło o to, jak się *odbija* religijność mieszkańców wsi Zacisze w tzw. zwierciadle społecznym. Odwołując się do subiektywnego kryterium religijności, podkreślono, iż chodzi tu nie tylko o praktyki religijne wykonywane przez osoby oceniane, ale głównie o życie zgodne z zasadami moralno-religijnymi. Wydaje się, iż w badaniach religijności interesujący jest m.in. ten subiektywny punkt widzenia. Psychologowie sądzą, że istotny wpływ na zachowanie się człowieka ma nie tyle zewnętrzna, obiektywna sytuacja, ile subiektywne znaczenie, jakie jej człowiek nadaje. Analogicznie, subiektywny obraz ludzi, ich postaw nie jest ich izomorficznym odzwierciedleniem. Człowiek reaguje nie na takich ludzi, jakimi oni są, ale na takich, jakimi ich widzi. Ważny jest więc subiektywny obraz religijności, jaki ludzie mają i jak oceniają innych.

Metoda badań

Ażeby ocenić poziom religijności mieszkańców badanej wsi wybrano 15 rzeczoznawców – sędziów. Byli nimi ludzie starsi i młodszy, mężczyźni i kobiety znający dostatecznie mieszkańców Zacisza. Wszyscy sędziowie byli dobrze poinformowani o celu badań oraz byli proszeni o podanie możliwie rzetelnych, bezstronnych ocen. Wydaje się, iż wybrani sędziowie podeszli do powierzonego im zadania z poczuciem odpowiedzialności i ze zrozumieniem wagi badań. Sędziowie oceniali znajomych współmieszkańców według następującej punktacji: bardzo religijny (5), religijny (4), średnio religijny (3), mało religijny (2), zupełnie niereligijny (1). Wiedzieli też, że ich konkretne oceny nie zostaną ujawnione osobom ocenianym. Jeżeli poszczególni sędziowie nie znali dokładnie jakiejś osoby, tak że nie mogli odpowiedzialnie ocenić stopnia jej religijności, wówczas wstrzymywali się od wydania sądu.

Mieszkańcy wsi Zacisze byli badani za pomocą dwóch technik:

1^o Badaniami za pomocą skali Bogardusa objęto losowo co drugą osobę ze wsi Zacisze od lat 16 do 65, razem 212 osób (mężczyzn 104, kobiet 108).

2^o Piętnastu sędziów oceniło religijność wszystkich osób badanych.

W artykule omówiono wyniki tylko tych osób, które były badane za pomocą obu technik. Reprezentowane są proporcjonalnie wszystkie grupy wiekowe oraz wszystkie typy gospodarstw od najmniejszych do największych (dobór respondentów metodą warstwową). Do respondentów zwrócono się z prośbą o wyrażenie ich postaw w stosunku do ludzi różnych wyznań, z którymi mieli oni w jakimś zakresie możliwość kontaktu, a więc do prawosławnych, protestantów (z tych wyodrębniono celowo świadków Jehowy) oraz do ludzi niewierzących. Dystans społeczny wobec tych grup wyznaniowo-światopoglądowych ujawniono w trzech stopniach: 1^o – Czy chciałbyś mieć sąsiada: a) świadka Jehowy, b) niewierzącego, c) protestanta, d) prawosławnego; 2^o – Czy chciałbyś utrzymać bliski, przyjacielski kontakt (mieć za przyjaciela) z:

a) świadkiem Jehowy, b) niewierzącym, c) protestantem, d) prawosławnym; 3^o – Czy chciałbyś, by przez małżeństwo weszli do twojej rodziny (np. ożenił się z twoją córką): a) świadek Jehowy, b) niewierzący, c) protestant, d) prawosławny? Możliwe odpowiedzi na każde z trzech pytań były następujące: *tak, nie, jest mi obojętne*. W każdym kolejnym pytaniu wyrażona była coraz bliższa relacja z ludźmi należącymi do różnych wyznań lub posiadającymi inne postawy światopoglądowe – sąsiad, przyjaciel, członek rodziny. Dane uzyskane za pomocą skali Bogardusa są empirycznymi wskaźnikami zwartości i zamkniętości postaw.

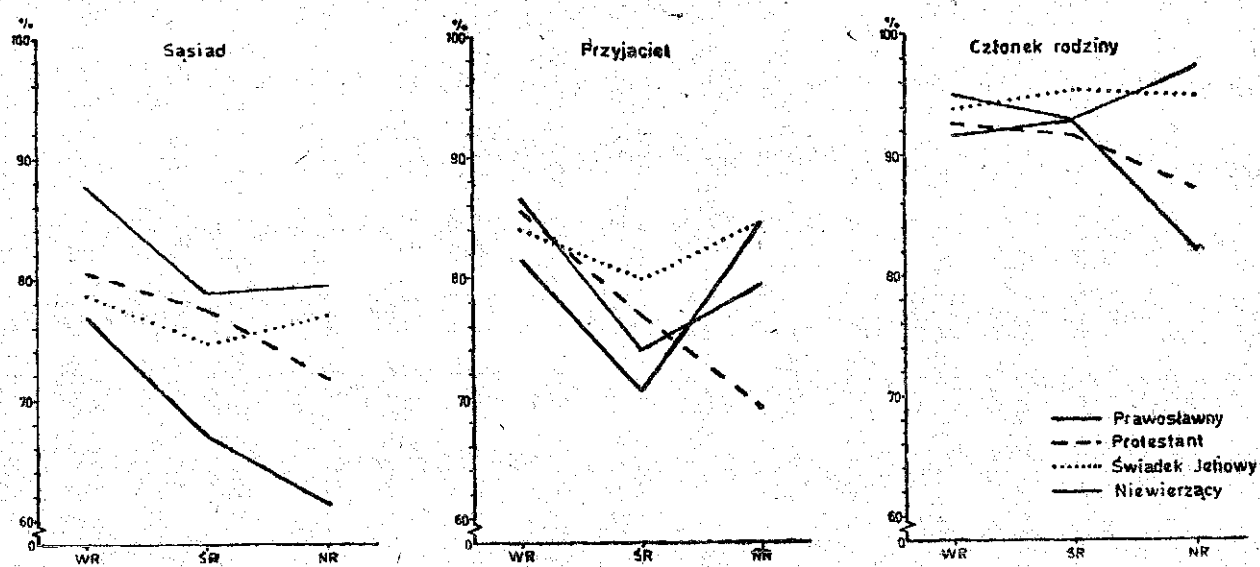
Wyniki

Badaną populację mieszkańców wsi Zacisze podzielono na trzy grupy. Jako kryterium podziału przyjęto ocenę poziomu ich religijności. Osoby, które otrzymały średnią ocenę 4 albo wyższą, zostały zakwalifikowane do grupy o wyższej religijności – WR (n = 82 osoby); od 3 do 3,99 do grupy o średniej religijności – SR (n = 85 osób), poniżej 2,99 włącznie do grupy o niższej religijności – NR (n = 39 osób). W artykule pomijam szczegółową dokumentację badań, ograniczając się jedynie do przedstawienia danych (głównie procentów) w postaci wykresów, które z jednej strony umożliwiają zidentyfikowanie podstawowych prawidłowości, z drugiej zaś są ilustracją stwierdzonych tendencji.

Stopnie dystansu społecznego

Na wykresie 1 przedstawiono stopnie dystansu społecznego wyodrębnionych grup: WR, SR, NR wobec członków innych niż katolicyzm wyznań i światopoglądu. Wyższe procenty nie akceptujących wskazują na większy dystans. Wskazują, w jakiej mierze osoby „obce” są nie dopuszczone emocjonalnie do odpowiednio bliskiego kontaktu, a więc jako ewentualni sąsiedzi, przyjaciele, członkowie rodziny.

Na podstawie danych z wykresu 1 można ustalić następujące prawidłowości:



Wykres 1. Dystans społeczny wyróżnionych grup religijnych WR, ŚR, NR wobec grup wyznaniowo-swiatopoglądowych

1) Wszystkie grupy – WR, SR i NR odznaczają się dużym dystansem wobec członków innych wyznań i ateistów, przy czym dystans wobec *innych* jako sąsiadów i przyjaciół jest zgodnie z założeniami metody nieco niższy niż wobec *innych* jako członków rodziny.

2) Sąsiad innego wyznania lub ateista budzi duży dystans we wszystkich grupach, przy czym im wyższa religijność, tym większy dystans. Wyjątek stanowi większy dystans grupy NR niż grupy SR do świadków Jehowy. Duży też dystans wobec *innych* jako przyjaciół mają członkowie grupy WR i NR, natomiast nieco mniejszy dystans wystąpił w grupie SR. Wyjątek stanowi najmniejszy dystans grupy NR do protestanta jako przyjaciela. Duży dystans wobec *innych* jako ewentualnych członków rodziny i to mniej więcej na tym samym poziomie (powyżej 90%) stwierdzono w grupie WR i SR, natomiast w grupie NR wystąpiło duże zróżnicowanie. Najwyższy dystans budzą u członków tej grupy niewierzący jako członkowie rodziny, następnie świadkowie Jehowy, protestanci, a najniższy prawosławni.

3) Osoby z grupy WR i SR mają dystans społeczny wobec *innych* jako sąsiadów w następującej gradacji (od najwyższego do najniższego): niewierzący, protestant, świadek Jehowy, prawosławny. Charakterystyczne, że większy jest dystans wobec protestanta niż świadka Jehowy. Ci ostatni są przez niektórych respondentów cenieni jako szczególnie uczciwi. Dla mieszkańców wsi ważne jest, aby sąsiad odznaczał się dużą uczciwością. Członkowie grupy NR mają zbliżony dystans wobec *innych* jako sąsiadów, analogicznie jak grupy pozostałe, tylko większy dystans wobec świadka Jehowy niż protestanta. Wszystkie grupy badane mają więc w przybliżeniu podobny – pod względem kolejności – dystans. Różnice są jedynie ilościowe. Najbardziej nie akceptują jako sąsiada niewierzącego, a najmniejszy dystans mają wobec prawosławnego.

4) W grupie WR najbardziej nie akceptowany w charakterze przyjaciela (analogiczna jak sąsiad) jest niewierzący, potem protestant, świadek Jehowy, a na końcu prawosławny. W grupie SR największy dystans jest wobec świadka Jehowy, potem protestanta, niewierzącego, a stosunkowo najmniejszy wobec prawosławnego. W grupie NR wystąpiło

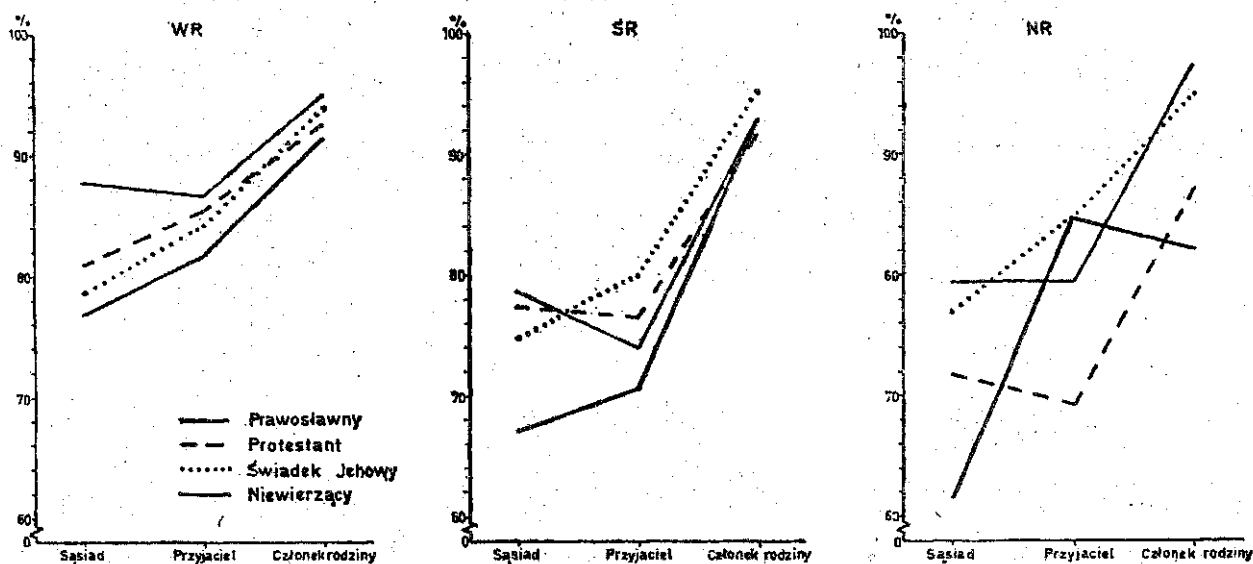
duże zróżnicowanie dystansu w porównaniu z pozostałymi grupami i trudno zauważyć wyraźną konsekwencję, prawidłowość. Najtrudniej akceptowany w charakterze przyjaciela jest świadek Jehowy i prawosławny, potem niewierzący, natomiast najmniejszy dystans występuje wobec protestanta.

5) Osoby z grupy WR i SR mają mniej więcej taki sam dystans do *innych* jako członków rodziny. Najbardziej nie akceptują jako ewentualnego członka rodziny niewierzącego i świadka Jehowy, następnie protestanta i prawosławnego. Osoby z grupy NR, chociaż mają duże zróżnicowanie ze względu na stosunek do *różnych* wyznawców, to jednak gradacja dystansu jest taka sama: niewierzący, świadek Jehowy, protestant, prawosławny. Włączenie obcego pod względem wyznaniowo-swiatopoglądowym do własnej rodziny jest uważane przez respondentów na ogół za sytuację bardzo niepożądaną i wskaźniki dystansu we wszystkich grupach, jak to widać na wykresie 1, są wysokie, większość sięga ponad 90%.

Dystans społeczny wobec różnych *innych*

Obecnie rozważymy inny aspekt badań, mianowicie jak zwiększa się dystans wobec przedstawicieli innych wyznań czy niewierzącego – w zależności od stopnia bliskości kontaktu. Otrzymane dane zostały inaczej przedstawione na wykresie 2. zilustrowano oddzielnie wyniki uzyskane przez poszczególne grupy. Na podstawie tego wykresu widać, że w przybliżeniu, im wyższa religijność, tym większy dystans wobec *innych* jako sąsiadów, przyjaciół i członków rodziny. Poza tym można zauważyć inne, bardziej szczegółowe prawidłowości:

1) Wobec niewierzącego wystąpił największy dystans w grupie WR (we wszystkich trzech funkcjach); w grupie SR (w funkcji sąsiada) i w grupie NR (w funkcji sąsiada i członka rodziny). Ogólnie należy podkreślić, że dystans wobec niewierzącego jest największy w porównaniu z przedstawicielami różnych wyznań wziętych w omawianych badaniach pod uwagę. We wszystkich grupach niewierzący jest bardziej nie akceptowany jako sąsiad niż przyjaciel. Sąsiad, jak już podkreślono, na wsi jest bardzo ważnym



Wykres 2. Dystans społeczny wyróżnionych grup religijnych WR, SR, NR wobec grup wyznaniowo-światopoglądowych

i stabilnym elementem życia wspólnotowego, natomiast przyjaciela można łatwiej zmienić. Dystans wobec niewierzącego we wszystkich grupach sięga ponad 90%.

2) Wobec świadka Jehowy najwyższy dystans wystąpił w grupie SR (w roli przyjaciela i członka rodziny) i w grupie NR (w roli przyjaciela). W grupie WR jest na drugim miejscu, po niewierzącym. Świadek Jehowy jest najbardziej niekaceptowany zgodnie we wszystkich grupach, w roli członka rodziny, następnie przyjaciela, a na końcu sąsiada.

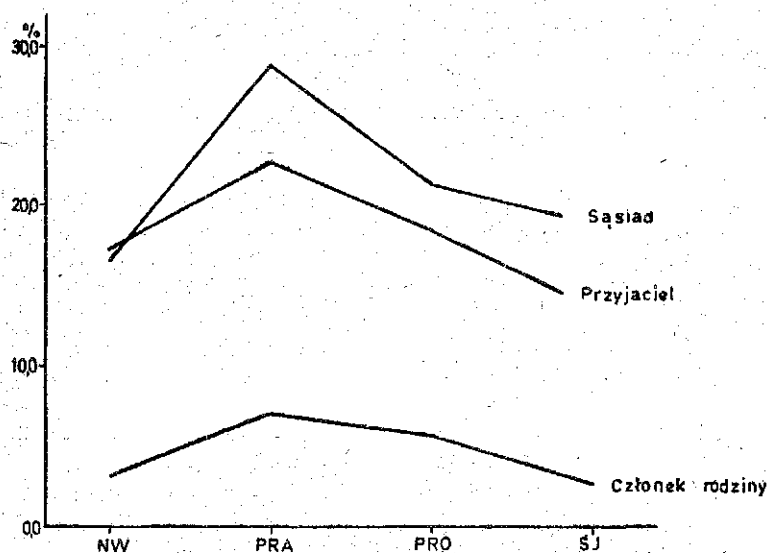
3) Wobec protestanta większy dystans wystąpił w grupie WR niż w grupie SR, a zwłaszcza NR. W porównaniu z innymi wyznaniem jest to dystans *pośredni*, nie najwyższy, ani nie najniższy. Wyjątek stanowi grupa NR, która uzyskała najniższy wskaźnik dystansu wobec protestanta jako przyjaciela. W grupach SR i NR nieco większy jest dystans wobec protestanta jako sąsiada niż jako przyjaciela.

4) Dystans wobec prawosławnego, w porównaniu z innymi stanowiskami wyznaniowo-światopoglądowymi, jest najniższy w grupie WR (we wszystkich trzech funkcjach), w grupie SR (w funkcji sąsiada i przyjaciela), w grupie NR (w funkcji sąsiada i członka rodziny). Respondenci z grupy NR mają większy dystans wobec prawosławnego jako przyjaciela niż członka rodziny.

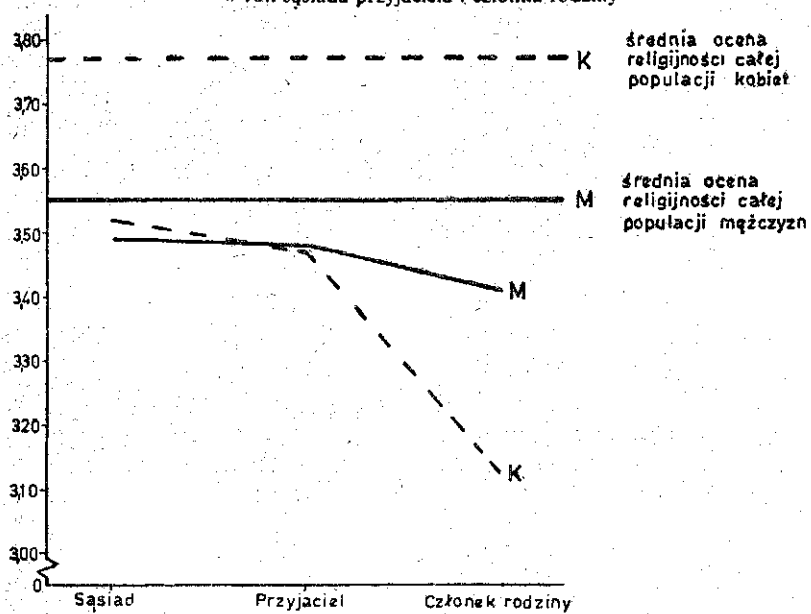
Porównując na wykresie 2 poszczególne grupy, zauważa się najbardziej wyraźne prawidłowości w grupie WR, następnie SR, a wyniki NR są najmniej regularne, być może jest to, przynajmniej częściowo, uwarunkowane mniejszą orientacją w sprawach różnic wyznaniowych osób należących do tej grupy, a także mniejszą ich liczebnością.

Akceptacja „innych“

Dotychczas rozpatrywaliśmy dystans osób wobec przedstawicieli innych stanowisk wyznaniowo-światopoglądowych niż katolicyzm. Obecnie warto rozpatrzyć problem religijności osób, które akceptowały członków innych wyznań jako swoich *sąsiadów, przyjaciół*, a nawet jako *członków rodziny*. Procenty osób akceptujących *innych* przedstawia wykres 3. W przybliżeniu stanowią oni dopełnienie procentów osób, które wyraziły swój dystans. Kilka osób wstrzymało się od wyrażenia swojej postawy. Na pod-



Wykres 3. Procenty osób, które akceptują przedstawicieli innych wyznań i niewierzącego w roli sąsiada, przyjaciela i członka rodziny



Wykres 4. Średnie oceny religijności osób, które akceptowały przedstawicieli innych wyznań i niewierzącego w roli sąsiada, przyjaciela i członka rodziny

stawie wykresu 3 wyraźnie widać, że 1) najwięcej respondentów akceptuje *innego* jako sąsiada, następnie przyjaciela, a na końcu członka rodziny; 2) najmniej osób badanych akceptuje prawosławnego (PRA), następnie protestanta (PRO), a mniej więcej na tym samym poziomie niewierzącego (NW) i świadka Jehowy (SJ). Na wykresie 4 uwidoczniło się, że religijność tych, którzy aprobują *innych*, średnio jest niższa u kobiet niż u mężczyzn, zwłaszcza jeśli chodzi o obcego jako członka rodziny. Warto podkreślić, że średnia religijność wszystkich osób aprobujących innowierców jest wyższa niż 3. Na wykresie 4 zaznaczono również średnie oceny religijności kobiet ($x = 3,77$) i mężczyzn ($x = 3,56$) z całej populacji. Wyraźnie widać, iż religijność aprobujących mężczyzn, a zwłaszcza kobiet, jest niższa w porównaniu z całą badaną populacją.

Reasumując rozważania należy podkreślić, że więcej mężczyzn niż kobiet okazuje akceptację dla wyznawców innych orientacji religijno-swiatopoglądowych. Wystąpiła też wyraźna prawidłowość, że łatwiej respondentom zaakceptować *obcych* jako sąsiadów, a nawet przyjaciół niż członków rodziny. Ogólnie rzecz traktując, ocena religijności tych osób, które aprobowały łatwiej *innych* wyznaniowo, jest trochę niższa w porównaniu ze średnimi ocenami dla całej populacji mężczyzn i kobiet w Zaciszu.

Są to stwierdzenia ogólne, warto jeszcze dla pełniejszego przedstawienia obrazu sytuacji rozważyć pewne nietypowe przykłady. W badanej populacji zidentyfikowano dwa przypadki, w których respondenci akceptowali wszystkich *innych* – niewierzących, prawosławnych, protestantów i świadków Jehowy we wszystkich trzech rolach. W jednym przypadku jest to kobieta, należąca do grupy respondentek w średnim wieku (od 30 do 50 lat), o ocenie religijności raczej niskiej jak na Zacisze, bo $x = 2,33$. Mogło więc tak być w tym ostatnim przypadku, że *tolerancja* aprobująca *innych* wynikała z pewnego rodzaju indyferentyzmu. W drugim przypadku był to mężczyzna starszy (ponad 50 lat), którego religijność oceniono jako $x = 3,62$, a więc powyżej oceny średniej dla populacji mężczyzn w Zaciszu. Ponadto 11 osób (2 kobiety i 9 mężczyzn) akceptowało innowierców jako sąsiadów i przyjaciół, a nie jako członków rodziny.

Obie kobiety należały do podgrupy w średnim wieku, o ocenę religijności 3,54 oraz 4,75. Mężczyźni – trzech należy do grupy młodszej o wskaźnikach religijności: 3,60; 3,83 i 3,86 (wszystkie wyższe od średniej oceny z populacji), trzech należy do grupy średniej o wskaźnikach religijności: 3,25; 3,00; 2,07 (wszystkie niższe od średniej z populacji), trzech należy do grupy starszych o wskaźnikach religijności: 4,08; 3,86 i 2,23 (dwaj pierwsi wyższe od średniej z populacji, trzeci niższy).

W wywiadzie podano dwa dodatkowe pytania. Pierwsze brzmiało: Czy wszyscy ludzie bez względu na religię są równi wobec Boga, np. Żydzi, Cyganie, prawosławni, katolicy, świadkowie Jehowy? Na pytanie to pozytywnie odpowiedziało 76%, a negatywnie 21,2% mężczyzn, oraz *tak* 71,3%, a *nie* 25,9% kobiet. Reszta respondentów nie odpowiedziała w ogóle na to pytanie. W tym wypadku mężczyźni dali prawie o 5% więcej odpowiedzi pozytywnych świadczących, że są przekonani o równości wszystkich ludzi wobec Boga. W pytaniu specjalnie podkreślono, że chodzi tu o Cyganów, Żydów, świadków Jehowy itp.

Na pytanie drugie: Czy ludzie żyjący w innej religii niż katolicka mogą być zbawieni? dało pozytywną odpowiedź więcej respondentów, tak mężczyzn jak i kobiet: 87,5% mężczyzn i 84,3% kobiet odpowiedziało *tak* oraz 9,6% mężczyzn i 9,3% kobiet odpowiedziało *nie*. Reszta respondentów wstrzymała się od wyrażenia swojej opinii. Wydaje się więc, że mieszkańcy Zacisza żyjący w pewnej izolacji – nie mając dużo kontaktów z wyznawcami innych religii, są jednak w swoich przekonaniach, w większości tolerancyjnie nastawieni wobec *innych* i akceptują, przynajmniej na poziomie poznawczo-werbalnym członków innych wyznań.

Interesujące jest zestawienie obu pytań i ich odpowiedzi w jedną macierz:

		Pytanie 2			
		Tak	Nie	B.o.	
Pytanie 1	Tak	142	9	5	156
	Nie	36	11	3	50
	B.o.	4	—	2	6
		182	20	10	212

Z zestawienia tego wynika, że 142 osoby, tj. 67% badanych, odpowiedziały na dwa pytania pozytywnie, co świadczy niewątpliwie o dużym zrozumieniu – *otwartości umysłu* osób badanych. Tylko 11 osób, a więc 5,2% odpowiedziało na dwa pytania negatywnie; 9 osób, tj. 4,2% na pytanie pierwsze odpowiedziało *tak*, a na drugie *nie*. Osoby te sądzą, że wobec Boga wszyscy ludzie są równi, ale mają wątpliwości co do zbawienia tzw. *innych*. Wydaje się, iż jest tu pewna niekonsekwencja – na czym w takim wypadku polega ta równość? Natomiast 36 osób, a więc 17% respondentów odpowiedziało na pytanie pierwsze *nie*, a *tak* na drugie sądząc, że ludzie należący do różnych wyznań nie są równi wobec Boga, ale mogą być zbawieni. Wydaje się, że we wsi Zacisze, gdzie, jak stwierdzono, istnieje duży dystans wobec *praktycznych* kontaktów z członkami innych wyznań, jednak w sprawach z punktu widzenia religijnego zasadniczych – w poglądach na równość wobec Boga i sprawę zbawienia – znaczna większość przyjmuje postawę otwartą, tolerancyjną.

Refleksje

Przedstawione wyniki nasuwają ogólniejsze refleksje na temat perspektyw rozwoju religijności mieszkańców wsi w nurcie przemian dokonujących się w Kościele posoborowym i dojrzewającej postawy ekumeniczno-otwartej. Wieś Zacisze odznacza się – jak to podkreślono – homogenicznością wyznaniową, a jak wykazały przedstawione tu badania – dużym dystansem wobec członków innych wyznań lub ludzi niewierzących w ogóle. Zbliżone do siebie postawy osób badanych są niewątpliwie wypadkową wielu czynników, m.in. długoletnich oddziaływań przewencyjno-duszpasterskich, akcentujących obowiązek dystansu, izolacji, z rozwojem postawy obronnej własnego systemu wartości, a w związku z powyższym w dużym stopniu istniejących w świadomości mieszkańców stereotypów myślowo-emocjonalnych. Ich nosiciele nie mają praktycznie dużych możliwości bezpośrednich kontaktów z *obcymi* wyznaniowo. Badana wieś i wsie otaczające są pod tym względem jednorodne.

Stereotypy myślowo-emocjonalne dotyczące *innych* przekazuje przede wszystkim tradycja środowiskowa (por. B. Wilska-Duszyńska 1971). Jak wiadomo, stereotyp nie musi być wynikiem osobistych doświadczeń jednostki i najczęściej nim nie jest. Potwierdza to m.in. B. L. Hartley (1946), który w badaniach uprzedzeń wobec różnych narodowości w spisie ich umieszczał także narodowości fikcyjne. Respondenci stykając się z nową nazwą narodowości określali ich nosicieli zwykle negatywnymi cechami.

Według badań Z. T. Wierzbickiego (1963, 1968), a także Z. Chlewińskiego (1982) mieszkańcy Zacisza, choć odznaczają się religijnością tradycyjną, to u wielu osób jest ona jednak swoiście pogłębiona. Prawdopodobnie jest tak dzięki systematycznej pracy duszpasterskiej prowadzonej w tej wsi i to od dłuższego czasu. Widać to szczególnie w stosunkowo dobrej orientacji w podstawowych prawdach wiary oraz w wysokim poziomie moralności wsi. Postawa religijna badanej populacji jest więc uwarunkowana długoletnimi oddziaływaniami wychowawczymi parafii i zakorzenionymi głęboko tradycjami życia rodzinno-wspólnotowego. Z postawą tą łączy się też niewątpliwie długa tradycja obrony wartości religijno-moralnych. W Zaciszu religia pełniła i nadal pełni funkcję integracyjną, stąd – jak pisze badacz tej wsi Z. T. Wierzbicki (1968) – znane były dawniej częste fakty czujności grupy wobec postaw własnych członków wracających ze *świata*, obawiano się ewentualnego zepsucia się w świecie, przez co rozumiano przede wszystkim utratę wiary lub zmianę wyznania. Z. T. Wierzbicki (1968) pisze: *Fakty te (czujności) noszą (...) wyraźnie charakter obronny, to znaczy są reakcją nie na postawy czy poglądy obce wyznawanej religii, lecz na takie działania, które zagrażają uznawanemu systemowi religijnemu* (s. 211). Interesujący jest jednolity, solidarny, negatywny stosunek mieszkańców Zacisza do świadków Jehowy, a znacznie bardziej tolerancyjny stosunek – jak to wskazują obserwacje Z. T. Wierzbickiego – wobec innych ideologii. Wynika to prawdopodobnie z faktu, że są one propagowane pośrednio, a nie w sposób natarczywy. Ci, którzy nie wykazują tendencji do *nawracania na swoją wiarę*, z reguły nie budzą większej niechęci. Warto podkreślić, że często w rozmowie

respondenci nawet podkreślali z obiektywizmem, iż np. świadkowie Jehowy są osobiście ludźmi porządnymi, o wysokim morale.

Otrzymane w badaniach wysokie wskaźniki dystansu społecznego wobec *innych* przemawiają za tym, że ludzie nie tyle są negatywnie, wrogo do nich nastawieni, co boją się utracić swoją identyczność wyznaniową. Obawiają się łatwego *rozpłynięcia się* wśród innych. Stąd ukształtowała się postawa obronna, zwłaszcza jeśli chodzi o akceptację kogoś o innym systemie religijnym jako członka rodziny. Obserwacje Z. T. Wierzbickiego – jak i uzupełniające pytania podczas wywiadu – wskazują, że respondenci odznaczają się nawet dużą doktrynalną tolerancją wobec innowierców.

W rozwoju postawy ekumenicznej jest istotna nie tylko otwartość poglądów. Ważne jest również uwolnienie się od negatywnych emocjonalnych nastawień, tzw. uprzedzeń, stereotypów. Stereotypy mają charakter społeczny, są wytworem grupy i przez nią są przekazywane. W ten sposób wiążą się one z tradycją, nierzadko sięgającą wielu pokoleń, co powoduje ich trwałość i utrudnia możliwość ich zachwiania. Stereotyp więc nie pozwala na przyjęcie nowej informacji nie tylko sprzecznej z nim, ale nawet częściowo od niego różnej (selektywna percepcja i selektywna pamięć). Stereotypy w zasadzie reprezentują typ postawy obronnej, sztywnej i nieufnej wobec *obcych, innych*. Wydaje się, iż nastawienia tego typu są trudniejsze do redukcji i są dużą przeszkodą w rozwoju otwartej postawy ekumenicznej.

- Bibliografia** Aronson E., *Człowiek – istota społeczna*, Warszawa 1970.
 Bogardus E. S., *Measuring social distance*, „Journal of Applied Sociology” nr 25, 1924, s. 299-308.
 Bogardus E. S., *The personality clash and social distance*, „Journal of Applied Sociology” nr 27, 1926, s. 166-174.
 Chlewiński Z., *Dystans społeczny wobec wyznawców innych religii oraz innych narodowości. Badania wsi Zacisze*, „Przegląd Socjologiczny” nr 32, 1980, s. 157-179.
 Chlewiński Z., *Charakterystyka religijności wiejskiej (Badania mieszkańców wsi Zacisze)*, Roczniki Nauk Społecznych, nr 10, 1982 (w druku).
 Hartley B. L., *Problems in prejudice*, New York 1946.
 Newcomb T. M., Turner R. H., Converse P. E., *Psychologia społeczna. Studium interakcji ludzkiej*, Warszawa 1970.

- Tajfel H., *Cognitive aspects of prejudice*, „Journal of Biosocial Sciences”, 1. Suppl. Mon. No 1: Biosocial aspects of race, 1963, s. 173-191.
- Tajfel H., *Stereotypy społeczne i grupy społeczne*. Studia Psychologiczne, t. 22(2), 1982, s. 5-25.
- Wierzbicki Z. T., *Zmiana w pół wieku później*, Wrocław 1963.
- Wierzbicki Z. T., *Tradycyjna religijność wiejska (Badania monograficzne we wsi Zacisze)*, „Roczniki Socjologii Wsi” nr 8, 1968, s. 189-213.
- Wilska-Duszyńska B., *Rozważania o naturze stereotypów etnicznych*, „Studia Socjologiczne” nr 11, 1971, s. 97-116.
- Znaniecki F., *Studia nad antagonizmem do obcych*, Poznań 1931.

La religiosité des gens de campagne et la distance sociale envers les membres d'autres confessions religieuses

Les analyses sociologiques démontrent la distance sociale entre les membres des différentes confessions religieuses en campagne. Les barrières émotionnelles et intellectuelles peuvent rendre difficile la cristallisation des attitudes oecuméniques.

Du point de vue méthodologique, on a employé la mesure de Bogardus (212 personnes entre le 16 et 65 année de vie ont été examinées dans un vil-

lage). 15 arbitres ont classé en trois groupes les personnes interviewées. Toutes, elles démontrent une distance envers les membres d'autres confessions religieuses et envers les athées. Plus l'engagement religieux est fort, plus la distance est grande. A l'extrême se situe l'athée, ensuite le témoin de Yehova, le protestant et, enfin, l'orthodoxe.



Ks. Władysław Piwowarski

Sytuacja religijna w środowisku PGR a duszpasterstwo

Spośród wielu środowisk robotniczych powstałych w Polsce po II wojnie światowej, na szczególną uwagę zasługuje środowisko Państwowych Gospodarstw Rolnych (PGR). Z pewnością jest ono pod wieloma względami specyficzne; niemniej jest typowe dla pewnej kategorii ludzi, którzy je tworzą i znajdują się pod jego wpływem. Ludność PGR jest zróżnicowana. Najogólniej biorąc, można ją podzielić na trzy grupy: a) pracownicy umysłowi – kierownicy gospodarstw rolnych i specjaliści poszczególnych działów produkcji; b) pracownicy fizyczni wykwalifikowani – traktorzyści, kierowcy samochodów, mechanicy, rzemieślnicy, brygadziści polowi i oborowi; c) pracownicy fizyczni niewykwalifikowani – robotnicy polowi i oborowi, dozorczy, sprzątaczkę. Dwie ostatnie grupy, niezależnie od tego, jak się je określi, np. *robotnicy rolni*, *chłopi-robotnicy*¹, tworzą nową, znaczącą warstwę społeczną, wprawdzie podzielną wiele cech z rolnikami, ale zbliżającą się do klasy robotniczej.

Trzeba zauważyć, że środowisko PGR nie było dotychczas dostatecznie spenetrowane przez socjologów, m.in. przez socjologów religii. Tymczasem jest to środowisko jako obiekt badań socjologicznych interesujące nie tylko z poznawczego, ale i z praktycznego punktu widzenia. W pierwszym przypadku, warto najpierw przypomnieć, że większość przedsiębiorstw PGR położonych jest na ziemiach odzyskanych, co dodatkowo rzutuje na skomplikowaną sytuację tego środowiska. Występuje w nim wymieszanie ludności pochodzącej z różnych terenów Polski i wiążące się z tym długotrwałe procesy integracji, brak opinii publicznej i ustalonych wzorów zachowania typowych dla społeczności lokalnej, ścieranie się różnych wzorów życia i sposobów gospodarowania, często zresztą przestarzałych. Obok

¹ Nazwy tej używa F. Walichowski (*Struktura społeczna pracowników Państwowych Gospodarstw Rolnych woj. olsztyńskiego (1963-1965)*, Olsztyn 1966, s. 47).

wymienionych cech, na środowisko PGR rzutuje także niska ocena statusu robotnika rolnego, negatywna selekcja do tego zawodu, duża fluktuacja kadr. Wreszcie nie bez znaczenia jest położenie geograficzne przedsiębiorstw PGR z dala od terenów wiejskich, od szlaków komunikacyjnych i od kościołów, świąteczny rytm pracy, często słabe warunki socjalno-bytowe. Z pewnością środowisko to ewoluuje w kierunku bardziej ustabilizowanej i zintegrowanej społeczności lokalnej. Niemniej w każdej fazie rozwoju może dostarczyć wiele tematów do obserwacji i analizy socjologicznej. W drugim przypadku chodzi o badania socjoreligijne i wykorzystanie ich wyników w duszpasterstwie. Jak wiadomo, w okresie powojennym Kościół odegrał dużą rolę w integracji ludności ziem odzyskanych. Mimo olbrzymiego nakładu pracy i nadmiernych wysiłków duszpasterzy nie dotarli jednak w pełni do ludności zatrudnionej w przedsiębiorstwach PGR. Obecnie można już mówić o pewnych zaniedbaniach Kościoła w stosunku do tej kategorii ludności². Nie chodzi tutaj jednak o *rachunek sumienia*, lecz o refleksję pastoralną, na którą nigdy nie jest za późno.

Pewien wysiłek w kierunku uchwycenia stanu religijności mieszkańców PGR, z myślą o duszpasterstwie w tym nowym środowisku robotniczym, podjął Zakład Socjologii Religii KUL. Dotychczas zrealizowano 6 badań socjologicznych w okresie 5 lat, tj. 1973-1977, na terenie trzech diecezji: gorzowskiej, szczecińsko-kamieńskiej i warmińskiej. W diecezjach tych przedsiębiorstwa PGR zajmują znaczną powierzchnię użytków rolnych (45-58%)³. Badaniami objęto ogółem 915 osób, zamieszkałych w 50 przedsiębiorstwach PGR. Ze względu na niejednorodny charakter badań (dobór próby i techniki gromadzenia materiałów), zostaną one podzielone na trzy grupy: a) badania oparte na losowaniu systematycznym z listy i na wywiadzie⁴, ogółem cztery

² Wiąże się to z typem duszpasterstwa masowego, nie uwzględniającego dostatecznie grup i kategorii społecznych, powstałych w warunkach socjalistycznej przebudowy kraju oraz procesów industrializacji i urbanizacji.

³ *Rocznik Statystyczny 1981*, Warszawa 1981, s. 304.

⁴ Ks. J. Żolnierkiewicz, *Religijność pracowników PGR na przykładzie powiatu Olecko, 1971-1973*; ks. W. Jackowski, *Religijność mieszkańców PGR na przykładzie parafii Stary Przylep, 1972-1973*; ks. J. Ortyl, *Postawy religijne pracowników PGR na przykładzie parafii Golezowo, 1972-1973*; ks. Z. Malicki, *Religijność pracowników PGR na przykładzie parafii Łaski Lubuskie, 1977* (mps w Archiwum KUL).

studia potraktowane łącznie (33 przedsiębiorstwa PGR, 650 osób dorosłych); b) badania oparte na próbie wylosowanej z punktu widzenia stabilności zamieszkania i na wywiadzie⁵, jedno studium (6 przedsiębiorstw PGR, 120 osób dorosłych); c) badania oparte na próbie wylosowanej i na ankiecie⁶, jedno studium (11 przedsiębiorstw PGR, 145 dzieci i młodzieży z klas V-VIII).

Religijność, stanowiąca osobliwy przedmiot badań wśród wymienionych grup, została zoperacjonalizowana w dwóch płaszczyznach – kultury i działania⁷. Przez *kulturę religijną* rozumie się zbiór przekonań i wynikających z nich wartości, związanych z rozróżnieniem na rzeczywistość empiryczną i pozaempiryczną oraz z przyporządkowaniem, co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej, sprawom rzeczywistości pozaempirycznej; zaś przez *działania religijne* rozumie się tylko te zachowania, które się kształtują w oparciu o uznanie powyższego rozróżnienia. Jest to tzw. substancjalne ujęcie religii, wykluczające różne substraty religii, tj. światopoglądy, które mogą pełnić funkcje religijne, choć faktycznie są świeckie, odrzucają bowiem *ostateczność, transcendencję, Boga*.

W płaszczyźnie kultury religijnej zostaną uwzględnione globalne wyznania wiary, wiedza religijna oraz akceptacja prawd wiary i zasad moralnych. Nie wyczerpuje to wszystkich przejawów tej kultury, niemniej pozwala stwierdzić, w jakiej mierze badana populacja ma ukształtowaną świadomość religijną. W płaszczyźnie działań religijnych zaś uwzględni się praktyki religijne, zachowania moralne oraz więź z instytucjami religijnymi. Ta ostatnia, choć nie jest działaniem religijnym wprost, to jednak kształtuje się poprzez komunikacje i interakcje tak pionowe, jak i poziome. W tej drugiej płaszczyźnie będzie można wykazać, o ile zachowania religijne są następstwem wyznawanej wiary.

⁵ Ks. T. Rudziński, *Stabilność zamieszkania a religijność robotników rolnych na przykładzie Dzierżonia*, 1977 (mps w Archiwum KUL).

⁶ Ks. Z. Klimczuk, *Postawy religijne dzieci a środowisko rodzinne na przykładzie wybranych PGR w pow. Bartoszyce*, 1975 (mps w Archiwum KUL).

⁷ Por. R. Robetson, *Einführung in die Religionssoziologie* (tłum. z ang.), München 1973, s. 64-69.

Kultura religijna ludności PGR

Zaczynając od globalnych wyznań wiary, trzeba zaznaczyć, że uzyskane w tym zakresie wskaźniki dostarczają jedynie wstępnej orientacji, tzn. jaki jest zasięg wierzących i praktykujących, a ściślej, jaki odsetek ludności badanych przedsiębiorstw PGR deklaruje swój związek z Kościołem katolickim.

Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione powyżej grupy badań, ogólnie stwierdza się, że 95 % respondentów zadeklarowało się jako wierzący, w tym 15% jako głęboko wierzący, pozostali zaś jako religijnie obojętni lub niewierzący. Wskaźniki te znajdują potwierdzenie w opinii miejscowych duszpasterzy, którzy jakkolwiek świadomi są obojętności religijnej w przedsiębiorstwach PGR, to jednak utrzymują, że całkowite odejście od religii (ateizm) jest rzadkim przypadkiem. Jako powód podają *wygody i wygodnictwo życiowe lub zajmowane stanowisko*.

W trzech badaniach (Stary Przylep, Golczewo i Dzierżon) uwzględniono motywację osób deklarujących się jako głęboko wierzące i wierzące. Okazało się, że 82% respondentów odwołuje się do tradycji, zwłaszcza do tradycji rodzinnej, jako do podstawowego motywu swej wiary religijnej. Niektórzy z nich nie są pewni, czy wiara ich jest jedynie prawdziwa, ale podkreślają, że jest to *wiara ojców*, do której są emocjonalnie przywiązani. Jak podkreśla jeden z respondentów: *W tej wierze rodzice mnie wychowali i w tej wierze chcę umrzeć*. Pozostali respondenci (18%) odwołują się do osobistych przemyśleń jako do podstawowego motywu swej wiary. Nie wyklucza to wpływu rodziny, ale wpływ ten nie jest jedyny, ponieważ sami respondenci starali się w oparciu o własne doświadczenia, studia, udział w życiu Kościoła przemyśleć swoją wiarę. Odsetek tych respondentów w porównaniu z innymi typami środowisk jest raczej niski.

W pewnej mierze powyższe wskaźniki znajdują potwierdzenie w autodeklaracji respondentów dotyczącej przemian ich religijności. W czterech badaniach traktowanych łącznie, 69% respondentów stwierdziło, że nie zaszły żadne zmiany w ich życiu religijnym. Wśród pozostałych zmiany

te dokonały się, jednakże bardziej w kierunku odejścia od dotychczasowej religijności (23,5%) niż w kierunku jej pogłębienia (7,5%). Podobnie przedstawia się sytuacja w pozostałych środowiskach PGR, z tym że większy jest odsetek osób deklarujących się jako bardziej religijne dawniej, zwłaszcza wśród ludzi zmieniających przedsiębiorstwa PGR. Wysoki wskaźnik respondentów, którzy nie zaobserwowali zmian w swej religijności, świadczy o trwaniu przy odziedziczonej tradycji rodzinnej i religijnej⁸. Natomiast odejście od tej tradycji znajduje uzasadnienie w aktualnych warunkach środowiska PGR, np. brak czasu na spełnianie praktyk religijnych, duże odległości od ośrodków kultu religijnego, uleganie konsumpcyjnemu stylowi życia. Warunki te sprzyjają upowszechnianiu się obojętności religijnej. Niski wskaźnik osób pogłębiających swoją dotychczasową religijność uzasadnia się brakiem otoczenia, w którym jednostka może znaleźć wsparcie dla przeżyć religijnych i rozwiązania problemów religijnych.

W trzech badaniach (Olecko, Łaski Lubuskie i Dzierżon) uwzględniono autodeklarację praktyk religijnych, które stanowią pozytywne kryterium przynależności do Kościoła katolickiego. Okazuje się, że tylko 27,2% uważa się za praktykujących systematycznie. Pozostali praktykują niesystematycznie (37,1%), rzadko (30%) lub wcale (5,7%). Niemniej wskaźnik osób w jakiś sposób praktykujących jest wysoki: wynosi 94,3%. Warto dodać, że szczególnie zaniedbują udział w praktykach religijnych osoby migrujące po różnych przedsiębiorstwach PGR. Jak wykazano na przykładzie Dzierżonia, różnica między pracownikami stabilnymi a migrującymi ze względu na systematyczny udział w praktykach religijnych wynosi 11,7% na korzyść pracowników stabilnych.

Jak wynika z powyższych zestawień, prawie nie dostrzega się różnicy pomiędzy wskaźnikami wierzących i praktykujących. W obydwu przypadkach kształtują się one na wysokim poziomie, niemal odpowiadającym środowisku tradycyjnej wsi w Polsce. Charakterystyczne jest jednak, że motywacje religijności są w dużej mierze tradycyjne, a co

⁸ Por. ks. K. Ryczan, *Religijność pracowników PGR*. Biuletyn Socjologii Religii: „Collectanea Theologica” 52/1982/ fasc. IV, s. 114.

więcej, zmiany religijności w świadomości badanych, są słabo zaawansowane, jeśli zaś się dokonują, to raczej w kierunku porzucenia dotychczasowej religijności. Stosownie do tych zjawisk rejestrowanych przez świadomość respondentów, niski jest wskaźnik osób odznaczających się pewnymi przemyśleniami w zakresie motywacji religijnej, a znacznie niższy w odniesieniu do przemian ukierunkowanych na pogłębienie dotychczasowej religijności. Wskazuje to na fakt, że religijność badanej populacji jest w dużej mierze tradycyjna, jeśli nie tradycjonalistyczna⁹, powierzchowna, obyczajowa, kulturowa. Stwierdzenie to odnosi się do globalnych wyznań wiary i wymaga weryfikacji w zakresie pozostałych wskaźników kultury religijnej.

Przechodząc do omówienia wskaźników wiedzy i przekonań religijnych trzeba podkreślić, że jedną z cech tradycyjnej religijności jest występowanie znacznej różnicy pomiędzy nimi; wskaźniki wiedzy kształtują się zwykle na niskim poziomie, zaś wskaźniki przekonań na wysokim poziomie. Świadczy to o fideizmie i braku intelektualnej podbudowy dla wyznawanego światopoglądu religijnego. Można sformułować prawidłowość, że im większa rozpiętość pomiędzy wymienionymi parametrami, tym bardziej tradycyjny charakter religijności. Nie trzeba dodawać, że braki w zakresie wiedzy religijnej znajdują współcześnie – przy dokonujących się przemianach społeczno-kulturowych – pewne reperkusje w pozostałych parametrach religijności, zwłaszcza w parametrze przekonań religijnych i moralnych. Z tego punktu widzenia nie jest całkiem uzasadnione twierdzenie, że *studiowanie wiedzy wierzących pozwala raczej wymierzyć, do jakiego stopnia wiara ludzi wierzących jest oświecona, niż wymierzyć samą wiarę*¹⁰.

Spośród podstawowych prawd wiary, jak informuje tab. 1, najbardziej znany jest dogmat o Trójcy św., choć pewna grupa respondentów nie potrafiła poprawnie wymienić Osób Boskich, włączając do nich najbardziej znanych jej świętych, np. Matka Boska, św. Józef. Znajomość pozosta-

⁹ Por. ks. W. Dudek, *Współczesna próba religijności polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 49/1957/, z. 3, s. 396, 398; por. także J. Malski, *Religijność prymitywna*, „Znak” 24/1972/, s. 1185-1198.

¹⁰ L. Dingemans, J. Rémy, *Kryteria żywotności katolicyzmu. W: Ludzie, Wiara, Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 138.

łych prawd wiary, poza pewnymi wyjątkami, kształtuje się na niższym poziomie. Szczególnie uderzający jest niski poziom wiedzy dotyczącej pełnego określenia, kim jest Jezus Chrystus, i zmartwychwstania ciał oraz pełnego wyliczenia sakramentów św.

Tab. 1. Wskaźniki poprawnej wiedzy religijnej (w %)

Miejscowość	Znajomość prawd wiary				
	Trójca św.	Jezus Chrystus	Łosy duszy po śmierci	Zmartw. ciał	Sakr. św.
Pow. Olecko	85,3	86,5	64,2	56,2	57,3
Stary Przylep	92,1	71,3	94,4	47,9	51,4
Golczewo	95,0	78,0	95,0	50,0	53,0
Laski Lubuskie	84,0	39,3	—	64,0	66,7
<i>Średnia:</i>	<i>89,1</i>	<i>68,8</i>	<i>84,5</i>	<i>53,8</i>	<i>57,1</i>
Dzierzgoń	93,3	48,3	69,2	37,5	—
- stabilni	95,0	51,7	90,0	41,7	—
- migrujący	91,7	45,0	48,3	33,3	—

Biorąc pod uwagę kategorię stabilnych i migrujących pracowników środowiska PGR okazuje się, że ci ostatni odznaczają się znacznie niższym poziomem wiedzy religijnej niż pozostali pracownicy. Rozpiętości między wskaźnikami są znaczące. Najbardziej uderzająca jest różnica w odniesieniu do wiedzy o losach duszy człowieka po śmierci; wynosi ona 41,7% na korzyść pracowników bardziej stabilnych.

W dawnym pow. bartoszyckim pytano dzieci i młodzież o znajomość głównych prawd wiary. Okazało się, że tylko 46,2% badanych wymieniło wszystkie prawdy wiary, pozostali wymienili tylko niektóre (43,4%) lub nie wymienili żadnej (10,4%). W parafii Stary Przylep przebadano 63 dzieci i młodzieży z klas V-VIII. M.in. postawiono pytanie, czy potrafią wymienić sakramenty św. Jak stwierdzono, wszystkie sakramenty św. wymieniło jedynie 33,1% badanych. Można sądzić, że poziom wiedzy religijnej dzieci i młodzieży jest niższy od poziomu dorosłych. Spostrzeżenie to zresztą znajduje uzasadnienie w innych badaniach z tego zakresu¹¹. Fakt niskiego poziomu wiedzy religijnej wśród

¹¹ Por. W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 299-301.

dzieci i młodzieży rzutuje nie tylko na środowisko rodzinne, ale także na punkty katechetyczne. Na tym tle, ks. Z. Klimczuk pisze: *Z zasady wymagania od uczniów są bardziej minimalne, aby nie zniechęcić do uczęszczania na lekcje religii. Wydaje się, że pomimo dużego wysiłku, który katecheci wkładają w nauczanie religii, obecne warunki i stan nauczania nie są wystarczające, by właściwie formować wiedzę i postawy religijne dzieci*¹²; zaś ks. K. Ryczan pyta: *jakim stanem wiedzy religijnej będą odznaczały się te dzieci, gdy dorosną do lat swoich rodziców*¹³?

Parametr intelektualny wskazuje raczej na tradycyjny charakter religijności badanej populacji PGR. Znając religijność polską, nie jest to zjawisko zaskakujące. Może ono jednak okazać się niepokojące z punktu widzenia perspektyw utrzymania i rozwoju religijności tego środowiska.

Przechodząc do analizy przekonań religijnych trzeba zauważyć, że mają one podstawowe znaczenie w badaniach nad religijnością. Rzucają bowiem na realność świata pozaempirycznego, a ponadto wskazują na stopień spójności wyznawanego światopoglądu. Wydaje się, że im silniejsza wiara w rzeczywistość pozaempiryczną w ramach religii instytucjonalnej, tym bardziej zwarty zespół przekonań religijnych. W religijności tradycyjnej o nasileniu wiary i spójności wierzeń religijnych decyduje przywiązanie do autorytetu tradycji i Kościoła. Przy tej orientacji ludzie nie odczuwają potrzeby refleksji, po prostu wierzą spontanicznie. Inaczej jest w fazie przemian religijności. Wówczas pojawia się tendencja do racjonalizacji i krytycyzmu, a co za tym idzie, do poszukiwania własnych uzasadnień dla wyznawanego światopoglądu. Znajduje to odbicie w kwestionowaniu i negowaniu prawd wiary.

Spośród przedstawionych w tab. 2 wskaźników akceptacji głównych prawd wiary, wysoką aprobatę otrzymały trzy prawdy, mianowicie wiara w istnienie Trójcy św., w odkupienie oraz w nagrodę i karę po śmierci człowieka. Wyjątek stanowi wiara w zmartwychwstanie ciał na Sądzie Ostatecznym, co jednak nie specyfikuje religijności pracowników

¹² Z. Klimczuk, dz. cyt., s. 84.

¹³ K. Ryczan, dz. cyt., s. 115.

w środowisku PGR, ponieważ powszechnie stwierdza się niski poziom akceptacji tej prawdy wiary.

Pewne różnice zauważa się ze względu na stabilność załogi przedsiębiorstwa PGR. Pracownicy stabilni, poza jednym przypadkiem, odznaczają się wyższymi wskaźnikami akceptacji prawd wiary, aniżeli pracownicy migrujący. Szczególnie uwidacznia się to w wierze w Tróję św. i zmartwychwstanie ciał.

Tab. 2. Wskaźniki akceptacji głównych prawd wiary (w %)

Miejscowość	Przekonania religijne			
	Trójca św.	Jezus Chrystus	Nagroda i kara po śmierci	Zmartwychwstanie ciał
Pow. Olecko	98,5	95,8	95,0	67,7
Stary Przylep	95,0	100,0	95,0	75,0
Golczewo	100,0	100,0	98,0	73,0
Laski Lubuskie	96,7	98,0	95,3	77,3
<i>Średnia</i>	<i>97,5</i>	<i>98,5</i>	<i>95,8</i>	<i>73,2</i>
Dzierżgoń	95,0	99,2	81,6	63,3
- stabilni	98,3	98,3	83,3	68,3
- migrujący	91,7	100,0	80,0	58,3

Ogólnie biorąc, światopogląd religijny badanej ludności PGR w wymiarze przekonań religijnych jest względnie spójny. Olbrzymia większość respondentów akceptuje podstawowe prawdy wiary. Wskazuje to na fakt, że duże znaczenie ma dla nich autorytet tradycji i Kościoła jako źródła legitymizacji światopoglądu religijnego. Zaznaczająca się selektywność ma charakter marginalny i pochodzi raczej z zaniedbania podjęcia trudu pogłębienia swej religijności. Świadczy o tym m.in. stosunek badanych do prawdy o zmartwychwstaniu ciał.

Porównując wskaźniki wiedzy i przekonań religijnych zauważa się, że są one wzajemnie od siebie niezależne. We wszystkich przypadkach dostrzega się niższe wskaźniki wiedzy religijnej i wyższe wskaźniki przekonań religijnych. Szczególnie znaczący jest niski wskaźnik pełnej wiedzy o Jezusie Chrystusie przy prawie powszechnej aprobacie prawdy o odkupieniu. Stanowi to specyficzną cechę tradycyjnej religijności.

Można przypuszczać, że podobne zjawisko spójności światopoglądu wystąpi w parametrze przekonań moralnych, będących konsekwencją wyznawanej religii. Spośród nich, w badaniach uwzględniono głównie moralność małżeńską i normę zakazującą kradzieży mienia społecznego.

Tab. 3. Wskaźniki akceptacji norm moralnych (w %)¹⁴

Miejscowość	Bezwarunkowa akceptacja normy zakazu					
	A	B	C	D	E	F
Pow. Olecko	81,5	94,2	85,0	71,2	95,4	63,8
Stary Przylep	83,5	98,6	90,7	62,2	97,8	—
Golczewo	82,0	91,0	91,0	65,0	98,0	—
Laski Lubuskie	76,7	94,8	90,7	78,0	98,7	54,0
<i>Średnia</i>	<i>80,9</i>	<i>94,6</i>	<i>89,3</i>	<i>69,1</i>	<i>97,5</i>	<i>58,9</i>
Dzierzgoń	59,1	75,0	55,0	42,5	67,5	63,4
- stabilni	70,0	88,3	65,0	53,3	78,3	71,7
- migrujący	48,3	61,7	45,0	31,7	56,7	55,0

Z tab. 3 wynika, że akceptacja norm zakazujących w dziedzinie moralności małżeńskiej i rodzinnej kształtuje się na dość wysokim poziomie. Najwyższe wskaźniki uzyskały dwie normy zakazujące – przerywania ciąży (97,5%) oraz zdrady małżeńskiej (94,6%). Pozostałe normy zakazu uzyskały niższe wskaźniki akceptacji. W kolejności przedstawiają się one następująco: rozwodzenie się małżonków (89,3%), pożycie seksualne po ślubie cywilnym, a przed kościelnym (80,9%) i stosowanie sztucznych środków w życiu małżeńskim (69,1%). Niektórzy utrzymują, że moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się niezależnie od religii¹⁵. Nie ustosunkowując się do tej opinii z uwagi na charakter tego opracowania, trzeba jednak zauważyć, że w parafii Dzierzgoń wskaźniki z dziedziny omawianej tutaj moralności wyraźnie odbiegają od poziomu moralnego pozostałych ośrodków PGR. Dodać trzeba, że uwzględniona w badaniach norma zakazująca kradzieży mienia społecznego, uzyskała najniższą aprobatę (58,9%), choć nie najniższą w parafii Dzierzgoń (63,4%).

¹⁴ A = pożycie seksualne po ślubie cywilnym, a przed kościelnym; B = zdrada małżeńska; C = rozwodzenie się małżonków; D = używanie środków antykoncepcyjnych; E = przerywanie ciąży; F = kradzież mienia społecznego.

¹⁵ Por. np. U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität*, München 1972, s. 98-102.

Charakterystyczne jest, że we wszystkich wskaźnikach moralności wystąpiła bardzo wyraźna różnica ze względu na stabilność załogi przedsiębiorstwa PGR.

Dane w parametrze moralności wskazują na fakt, że akcentowana powyżej spójność światopoglądu religijnego, ulega rozluźnieniu. Ogólnie przyjmuje się, że brak spójności poglądów religijnych zapoczątkowuje proces tzw. selektywności i to właśnie w parametrze moralności religijnej. Dopiero w dalszej fazie przemian selektywność zaznacza się w parametrze przekonań religijnych. Niemniej proces ten nie jest jeszcze wyraźny i znaczący, czyli – jak zauważono powyżej – raczej marginalny. Kwestionowanie lub negowanie norm moralności religijnej może wiązać się z pewnymi komplikacjami życiowymi i z tzw. dorabianiem teorii do praktyki życiowej, nie zaś z procesem subiektywizacji i indywidualizacji religii.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że badana ludność PGR w dziedzinie kultury religijnej odznacza się tradycyjną religijnością charakteryzującą się emocjonalnym przywiązaniem do „wiary ojców”, względnie niskim poziomem wiedzy religijnej, względnie wysokim poziomem przekonań religijnych i moralnych. W religijności tej ujawniają się pewne zmiany o charakterze negatywnym, na co wskazują odsetki osób określających się jako *bardziej religijni dawniej* oraz zaznaczające się rozluźnienie światopoglądu religijnego, zwłaszcza w parametrze moralności.

Zachowania religijne ludności PGR

Wśród zachowań wynikających z wyznawanego światopoglądu religijnego, w katolicyzmie najbardziej eksponowane są praktyki religijne. Przyjął się podział ich na obowiązkowe jednorazowe i powtarzane oraz nadobowiązkowe¹⁶. Pierwsze z nich odznaczają się instytucjonalizacją pierwotną, tzn. oparte są na prawie ogólnokościelnym, zaś drugie instytucjonalizacją wtórną, tzn. oparte są raczej na normach Kościoła lokalnego lub na zwyczajach.

Gdy chodzi najpierw o praktyki obowiązkowe jednorazowe, trzeba podkreślić, że są one w środowisku PGR speł-

¹⁶ G. Le Bras, *Secteurs et aspects nouveaux de la sociologie religieuse*, „Cahiers Internationaux de Sociologie” 1946, s. 43.

niane prawie w 100%. Znaczący to, że wszystkie rodziny chrzczą dzieci, choć nie zawsze we własnych kościołach parafialnych. Do chrztu św. zanoszone są dzieci nie tylko z małżeństw katolickich, ale także z małżeństw cywilnych i dzieci panińskie. Według informacji autorów przeprowadzających badania socjologiczne, urodzeń nieślubnych w środowisku PGR jest raczej mało (Stary Przylep 6,7%, Golczewo 3,8%, pow. Olecko 3,6%). Częstszym zjawiskiem jest odkładanie chrztu dzieci na późniejszy okres, czasem do I komunii św. Jeden z autorów (Golczewo) na podstawie porównania księgi małżeństw z księgą chrztów ustalił, że w latach 1965-1970 urodziło się 19% dzieci *wczesnych*, tj. poczętych przed zawarciem małżeństwa katolickiego.

Znaczący to następnie, że do I komunii św. przystępują niemal wszystkie dzieci po odpowiednim, dwuletnim przygotowaniu. Zdarza się jednak, choć nie jest to częste zjawisko, że niektórzy rodzice nie posyłają dzieci na lekcje religii, a co za tym idzie, odkładają I komunię św. dziecka na okres późniejszy. Mało jest jednak przypadków, by dziecko wcześniej czy później nie przystąpiło do I komunii św.

Znaczący to dalej, że małżeństwo katolickie jest powszechnym zjawiskiem w środowisku PGR, choć stan tej praktyki odbiega od pozostałych. Według informacji zawartych w analizowanych tutaj studiach, niemal we wszystkich środowiskach PGR spotyka się małżeństwa bez ślubu kościelnego i małżeństwa rozbite. Tak np. w parafii Stary Przylep są 24 małżeństwa bez ślubu kościelnego, w tym 11 z przeszkodami kanonicznymi, w parafii Golczewo jest 18 małżeństw tego typu, w tym 9 z przeszkodami kanonicznymi. Charakterystyczne jest, że zarówno autorzy badań, jak i ludność stabilna PGR zjawisko to łączą przede wszystkim z fluktuacją załogi. *Na podkreślenie zasługuje fakt, że małżeństwa bez ślubu kościelnego spotyka się częściej wśród małżeństw napływowych. Wiąże się to niewątpliwie z naciskiem poprzedniego środowiska i oddziaływaniem tam opinii publicznej. Chcąc uniknąć sankcji, małżonkowie ci przenoszą się do nowych środowisk (Stary Przylep)¹⁷. Płynność tego rodzaju małżeństw jest zmienną cechą dla wielu PGR (pow. Olecko)¹⁸. Podobnie wypowiada się jeden z „zasiedziały”*

¹⁷ Por. W. Jackowski, dz. cyt., s. 92.

¹⁸ Por. J. Żołnierkiewicz, dz. cyt., s. 80.

pracowników PGR: *W niektórych latach jest istny nałot małżeństw nie wiadomo jakich, przyjeżdżają i odjeżdżają, bo albo im się nie podoba praca, albo ludzie nie są dobrzy. Był taki jeden, co nie wiadomo ile miał żon, jedna z nich u nas została, sama jest Bogu ducha winna, a on to drań, wywedrował dalej...*¹⁹. Oprócz małżeństw bez ślubu kościelnego spotyka się także małżeństwa rozbite, tj. takie, które po rozpadzie dotychczasowego małżeństwa nie zawierają nowego związku. Stan tego typu małżeństw przedstawia się rozmaicie w środowisku PGR. Z reguły jest ich mniej niż małżeństw bez ślubu kościelnego. Jeden z autorów pisze o nich: *Te osoby pozostające często samotnie lub z dzieckiem, stanowią osobny problem badań i zainteresowań duszpasterskich* (pow. Olecko)²⁰.

Znaczy to wreszcie, że prawie wszystkie rodziny urządzają swoim zmarłym pogrzeby katolickie. Zdarza się jednak, że ze względu na uprzednią obojętność religijną zmarłego, parafia odmawia pogrzebu katolickiego lub spełnia tylko część ceremonii pogrzebowych, np. wyłącznie na cmentarzu bez wprowadzenia zwłok zmarłego do kościoła.

Tab. 4. Spełnianie obowiązku niedzielnego (w %)

Miejscowość	Częstotliwość uczestnictwa we mszy św.			
	w każdą niedzielę	w miesiącu	w roku	nigdy od lat
Pow. Olecko	24,6	49,6	25,0	0,8
Stary Przylep	24,3	56,4	18,6	0,7
Golczewo	25,0	55,0	19,0	1,0
Laski Lubuskie	13,3	54,7	30,0	2,0
<i>Średnia</i>	<i>21,8</i>	<i>53,9</i>	<i>23,2</i>	<i>1,1</i>
Dzierżgoń	9,1	45,0	41,7	4,2
- stabilni	15,0	46,7	35,0	3,3
- migrujący	3,3	43,3	48,4	5,0
Pow. Bartoszyce				
- rodzice	11,7	30,4	43,2	12,5 ²¹
- rodzeństwo	13,2	50,0	26,3	9,2 ²²
- dzieci	17,9	66,2	13,1	2,1 ²³

¹⁹ Tamże, s. 80-81.

²⁰ Tamże, s. 81.

²¹ Brak odpowiedzi 2,2%.

²² Brak odpowiedzi 1,3%.

²³ Brak odpowiedzi 0,7%.

Spełnianie praktyk obowiązkowych powtarzanych stanowi specyficzną cechę ludności środowiska PGR. Chodzi tu zwłaszcza o udział katolików w niedzielnej mszy św.

Jak widać z tab. 4, niski jest odsetek osób, które uczestniczą systematycznie w niedzielnej mszy św. Większość badanych chodzi do kościoła od 1 do 3 razy w miesiącu. Obydwie te kategorie uczestników niedzielnej mszy św. stanowią 75,7%. Można ich nazwać *katolikami niedzielnymi*. Jest wysoki odsetek tego typu praktykujących, ale zarazem charakteryzujących się wyjątkową niesystematycznością. Podobnych zjawisk nie obserwuje się w innych środowiskach. Występuje też znaczny odsetek osób praktykujących rzadko, tj. w wielkie święta, gdy bije dzwon i przypomina im, by przestrzegali zwyczajów przodków²⁴. Tę kategorię praktykujących można określić jako *katolicy święteczni*. Charakterystyczne jest, że tylko mały odsetek osób wcale nie bierze udziału w niedzielnej mszy św. Niemniej wydaje się, że jest on wyższy niż ukazuje to średnia czterech parafii traktowanych łącznie. Najbardziej kompetentnych informacji w tym zakresie, jak się wydaje, dostarczają dzieci z pow. Bartoszyce, które wyrażają opinię, że 12,5% rodziców oraz 9,2% rodzeństwa wcale nie bierze udziału we mszy św. niedzielnej.

Niskie wskaźniki osób praktykujących systematycznie pozwalają sądzić, że stan dominantes w parafiach o przewadze ludności PGR kształtuje się również na niskim poziomie. Jak wykazały obliczenia frekwencji w parafii Stary Przylep, stan dominantes w 1972 r. wyniósł wiosną 37,6%, zaś jesienią 28,6% (średnia 33,1%). Godny uwagi jest fakt, że na 283 osoby z PGR obecne wówczas na mszy św., 53,5% stanowiły dzieci łącznie z dziećmi przedszkolnymi, 17,6% – młodzież oraz 28,9% – dorośli. Szczególnie słabą frekwencją odznaczają się: młodzież męska (5,6%) oraz dorośli mężczyźni (6,3%). Autor badań pisze: *Niewiast jest przeszło trzykrotnie więcej niż mężczyzn. Ta wyraźna różnica nie jest wypadkiem odosobnionym w tę konkretną niedzielę, gdy było liczenie. Te wysokie różnice powtarzają się w każdą niedzielę... Podobne objawy zauważają inni duszpasterze, któ-*

²⁴ Por. G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, t. 1, Paris 1955, s. 5.

rzy na terenie swoich parafii posiadają PGR²⁵. Niższe wskaźniki dominicanos uzyskano w parafii Golczewo (1973), mianowicie wiosną było w kościele 33,4%, zaś jesienią 26% (średnia 29,7%). Przytoczone przykłady ilustrują szersze zjawisko, które można sformułować w postaci prawidłowości mówiącej, że im niższy stan dominicanos, tym więcej kobiet i tym mniej mężczyzn uczestniczy w niedzielnej mszy św.

Zauważa się także wyraźną różnicę wśród uczestników niedzielnej mszy św. ze względu na fluktuację załogi PGR. Jak informują dane z parafii Dzierżoń, robotnicy zmieniający miejsce pracy rzadko spełniają obowiązek niedzielny systematycznie. Co więcej, w przeważającej większości zaliczają się oni do *katolików świątecznych*, a więc prawie całkowicie zarzucają ten obowiązek. Należy przypuszczać, że z religijnego punktu widzenia ta właśnie kategoria ludzi wywiera negatywny wpływ na środowisko PGR.

Warto wreszcie zauważyć na przykładzie pow. Bartoszyce, że dzieci znacznie częściej spełniają obowiązek niedzielny niż starsze rodzeństwo i rodzice. Niemniej duża liczba dzieci nie uczestniczy systematycznie we mszy św. niedzielnej, choć większość z nich bierze udział w nauczaniu katechetycznym (91,1%).

Następną praktyką religijną, wartą osobnego omówienia jest komunie św. Dokładniejsza analiza tej praktyki pozwoli na ustalenie nie tylko wskaźnika paschantes, ale i częstotliwości komunii św.

Częstotliwość komunii św., jak informuje tab. 5, również wskazuje na specyficzną cechę ludności PGR. Mały odsetek wierzących przystępuje do komunii św. co niedzielę; znacznie więcej czyni to przynajmniej raz w miesiącu, ale i ten wskaźnik nie jest znaczący. Większość ludzi przystępuje do komunii św. kilka razy w roku z różnych okazji parafialnych, np. rekolekcje, odpust, Dzień Zaduszny. Spory odsetek badanych komunikuje tylko na Wielkanoc. Charakterystyka ta znajduje potwierdzenie również w parafii Dzierżoń. Ogólnie można stwierdzić, że specyfika ludności PGR ze względu na communicantes, polega na rzadkim przystępowaniu do komunii św. (raz lub kilka razy w roku).

²⁵ W. Jackowski, dz. cyt., s. 73.

Tab. 3. Udział w komunii św.

Miejscowość	Częstotliwość communicantes				
	co nie- dziełą	w mie- siącu	w roku	na Wiel- kanoc	nigdy
Pow. Olecko	0,8	11,5	70,0	15,8	1,9
Stary Przylep	1,4	5,0	53,6	30,0	10,0
Golczewo	3,3	28,2	65,0	3,5	—
Laski Lubuskie	—	0,7	54,6	40,7	4,0
<i>Średnia</i>	<i>1,4</i>	<i>11,3</i>	<i>60,8</i>	<i>22,5</i>	<i>4,0</i>
Dzierzgoń	0,8	1,7	42,5	22,5	32,5
– stabilni	1,6	—	46,6	18,3	33,5
– migrujący	—	3,3	38,3	26,7	31,7
Bartoszyce (dzieci)	—	13,1	79,3	4,1	2,1 ²⁶

Na tym tle powstaje pytanie, jaki jest odsetek paschantes, czyli przystępujących do komunii św. wielkanocnej? W parafii Dzierzgoń w kategorii *nigdy* figurują wysokie wskaźniki non paschantes. Autor rozróżnił pomiędzy komunikującymi *okresowo*, czyli co kilka lat i nie komunikującymi *nigdy*. Kategoria komunikujących „okresowo” niewiele wnosi do omawianego tutaj zjawiska paschantes. Faktycznie bowiem zalicza się ich do nie komunikujących *nigdy od lat*. Przytoczone dane z tej parafii rzutują na stan paschantes, choć nie pokrywają się z informacjami uzyskanymi w innych parafiach. Autor badań w parafii Stary Przylep pisze, że nie udało mu się *ustalić stanu paschantes na podstawie opinii duszpasterzy*²⁷. Inni nawet nie podejmowali wysiłku w tym zakresie. Na ogół jednak stwierdza się, że w religijności typu tradycyjnego, a taka funkcjonuje w środowisku PGR, stan paschantes prezentuje się na znacznie wyższym poziomie niż stan dominicantes. Zaznacza się to również w tym środowisku. Gdy chodzi jednak o wskaźnik paschantes, można go ustalić jedynie w oparciu o informacje uzyskane w wywiadach socjologicznych. Kształtuje się on na zróżnicowanym poziomie. Ks. K. Ryczan pisząc o religijności pracowników PGR zaznacza, że *liczba paschantes sięga ponad 80%*²⁸.

²⁶ Brak odpowiedzi 1,4%.

²⁷ W. Jackowski, dz. cyt., s. 74.

²⁸ K. Ryczan, dz. cyt., s. 115.

Należy podkreślić, że zarówno robotnicy stabilni, jak i migrujący odznaczają się podobną specyfiką, gdy chodzi o communicantes. Oznacza to, że obydwie kategorie ludzi komunikują rzadko. Różnica polega jedynie na tym, że pracownicy migrujący przystępują do komunii św. rzadziej w ciągu roku, a częściej na Wielkanoc.

Z kolei dzieci częściej niż dorośli komunikują w ciągu miesiąca, choć wskaźnik komunii św. miesięcznej nie jest wysoki. Znakomita większość przystępuje do komunii św. kilka razy w roku, co z pewnością wiąże się z oddziaływaniem parafii.

Autorzy uwzględnili w swoich badaniach dość szeroki wachlarz praktyk nadobowiązkowych. Tutaj zwróci się uwagę tylko na modlitwę, zwaną popularnie pacierzem. Jak się okazuje, około 50% respondentów modli się przynajmniej raz dziennie, pozostali modlą się rzadziej lub bardzo rzadko. Niemniej mały jest odsetek osób, które nigdy się nie modlą. Charakterystyczne są informacje z pow. Bartoszyce. Zdaniem badanych dzieci codziennie modli się 31,5% ojców oraz 60,8% matek. Z kolei nie modli się w ogóle 41,6% ojców oraz 16,1% matek. Pozostali modlą się w tygodniu lub rzadziej. Modlitwa wspólna z całą rodziną w środowisku PGR jest raczej rzadkim zjawiskiem. Przytoczone fakty rzutują na atmosferę religijną środowiska rodzinnego w PGR. Na 145 dzieci przebadanych w pow. Bartoszyce z rodzicami modli się 3 dzieci, tylko z ojcem 1 dziecko, tylko z matką 5 dzieci. Żadne dziecko z ojcem nie chodzi do kościoła na mszę św., z matką tylko 3 dzieci. Z nakazu rodziców chodzi do kościoła tylko 14 dzieci (9,7%). Nie trzeba się dziwić, że nie chciałoby brać przykładu życia religijnego od ojca 55,4%, zaś od matek 11,3% dzieci.

Niewątpliwie pewną specyfikę ludności PGR stanowią także zachowania moralne. Na niektóre z nich zwrócono już uwagę przy omawianiu praktyk religijnych. Tutaj uwzględnili się jeszcze kilka wskaźników zaczerpniętych z wywiadów i obserwacji socjologicznych.

Jednym ze wskaźników świadczących o żywotności moralnej jest liczba rodzin wielodzietnych w stosunku do ogółu rodzin w środowisku. Zdaniem F. Boularda, istnieje pozytywna korelacja między liczebnością rodzin a życiem

religijnym²⁹. Znaczący to, że im bardziej liczne rodziny, tym wyższy poziom religijności. W środowisku PGR jest znaczny odsetek rodzin wielodzietnych, choć obecnie już notuje się tendencję spadkową. Przyjmując, że rodzina wielodzietna obejmuje troje i więcej dzieci, sytuacja w niektórych przedsiębiorstwach PGR przedstawia się następująco: pow. Olecko 74,1%, parafia Stary Przylep 40,7%, pow. Bartoszyce 84,8%. Są to wyjątkowo wysokie wskaźniki dzietności rodziny. W przypadku potraktowania rodziny z trojgiem dzieci jako rodziny pośredniej pomiędzy mało- a wielodzietną, to w wymienionych miejscowościach jest tego typu rodzin 23,9%. Pozostałe 42,6% to rodziny wielodzietne, liczące czworo i więcej dzieci. Biorąc pod uwagę opinie o przyszłej rodzinie, ile powinna mieć dzieci, w wymienionych środowiskach uzyskano następujące wskaźniki: to zależy od warunków 6,1%, 2-3 dzieci 29,8%, 3-4 dzieci 39,7%, 4 i więcej dzieci 15,7%, to zależy od woli Bożej 8,7%. Jak widać, w dalszym ciągu rodzina wielodzietna jest upowszechnionym modelem rodziny w środowisku PGR, jednakże zarysowuje się już wyraźna tendencja w kierunku posiadania mniejszej liczby dzieci.

Powstaje pytanie, o ile z dzietności rodziny można wnioskować o żywotnej moralności czy o religijności? Wydaje się, że pewnym wskaźnikiem w tym zakresie jest atmosfera religijna rodziny. W oparciu o badania zrealizowane w pow. Bartoszyce sporządzono następującą typologię rodzin: religijne 26%, o słabnącej religijności 32,5%, świąteczno-sezonowe 41,5%. Typologia ta wyraźnie rzutuje na sytuację panującą w rodzinach robotników rolnych. W tym samym środowisku w 43,5% występują kłótnie między rodzicami, a w 40,7% gniewy sąsiedzkie. Najczęstszą przyczyną nieporozumień i awantur jest alkoholizm. Jak relacjonują badane dzieci, w 6,7% rodzinach są osoby pijące alkohol. Uwzględniając tylko „pijaków” (N = 113) okazuje się, że należą do nich: ojcowie 57,5%, matki 18,6%, bracia 15,9%, siostry 0,8%, krewni 5,4% (brak odpowiedzi 1,8%). Jeden z chłopców zaznacza w ankiecie: *wino, wódkę ojciec pije codziennie i ja*. Uczniowie z klas V-VIII naśladują starszych w picu napojów wysokokowych. Ogółem pijących jest

²⁹ F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954, s. 127.

30%, w tym 40,2% chłopców i 17,5% dziewcząt. Jeszcze wyższy odsetek uczniów pali papierosy: ogółem 46,9%, w tym 57,4% chłopców i 35,3% dziewcząt.

Mówiąc o wpływie religii na moralność, należałoby zwrócić uwagę nie tylko na ilościowe, ale także na jakościowe jej aspekty. Z faktu, że ludzie deklarują się jako wierzący i praktykujący, niewiele można wnioskować o interioryzacji religii, która dopiero wywiera wpływ na życie codzienne. Jak zauważono poprzednio, religijność ludności PGR w przeważającej mierze jest zewnętrzna, środowiskowa, kulturowa. Tego typu religijność nie wywiera większego wpływu na życie moralne. Można to odnieść także do omawianej powyżej diety rodziny.

Słaby wpływ religii na zachowania moralne zaznacza się także w innych środowiskach PGR. We wszystkich studiach zwraca się uwagę na rozmiary alkoholizmu; łączny wskaźnik wynosi 26,1% stale pijących alkohol. Na niższym poziomie kształtują się kłótnie i gniewy (18,7%), niemniej i ten wskaźnik jest znaczący. Dość powszechnie nie przestrzega się także normy kościelnej nakazującej post w piątki (65,1%). Natomiast pozytywnym zjawiskiem jest udzielanie sobie nawzajem bezinteresownej pomocy (ok. 40%).

Wyrazem tradycyjnej religijności robotników rolnych jest więź z instytucjami religijnymi. Olbrzymia większość badanych dostrzega potrzebę księdza i chciałoby z nim utrzymać osobisty kontakt (ponad 90%). Co więcej, 89,2% wyraziło chęć posiadania księdza w swojej rodzinie. Charakterystyczne jest przy tym, że wśród cech wymaganych od księdza na pierwszym miejscu stawiają cechy ludzkie (bezinteresowny, życzliwy, sprawiedliwy), a dopiero na dalszym miejscu cechy kapłańskie (gorliwy, modlący się, dbający o parafię).

Gdy chodzi o ich więź ze strukturami religijnymi, to na pierwszym miejscu identyfikują się oni z parafią (64,1%), na drugim – z Kościołem powszechnym (24,1%), na trzecim – z Kościołem polskim (4,8%), a na czwartym – z diecezją (2,6%); z żadną z tych instytucji nie identyfikuje się 3,4%. Akcentowanie identyfikacji z parafią nie oznacza, że więź z nią jest silna. Robotnicy rolni w dużej mierze biorą udział w świadczeniach materialnych na rzecz parafii, jednak oso-

biste zaangażowanie w działania wspólnoparafialne, poza praktykami religijnymi, jest bardzo słabe (6%).

Biorąc pod uwagę pracowników stabilnych i migrujących, zauważa się, że drudzy z nich mają bardziej krytyczny lub obojętny stosunek do księdza, odznaczają się słabym przywiązaniem do parafii i dość rzadkimi kontaktami z nią.

Przeprowadzone powyżej analizy ukazują specyfikę religijności mieszkańców PGR. Ujawnia się ona tak w płaszczyźnie zachowań religijnych i moralnych, jak w płaszczyźnie więzi z parafią. W pierwszym przypadku zauważa się ją w niskich wskaźnikach dominicantes i communicantes oraz w *morale* środowiska rodzinnego i lokalnego, zaś w drugim, w słabym zaangażowaniu w życie parafialne, zwłaszcza gdy chodzi o interakcje poziome.

Zakończenie

Analizy kultury religijnej i zachowań religijnych mieszkańców PGR wykazały, że religijność ich jest tradycyjna, ale zarazem swoista. Tradycyjny charakter religijności wyraża się w emocjonalnym przywiązaniu do *wiary ojców*, w niskim poziomie wiedzy religijnej, względnie wysokim poziomie akceptacji prawd wiary i norm moralnych, w przywiązaniu do niektórych instytucji religijnych oraz w słabym powiązaniu religii z moralnością. Swoistość tej religijności z kolei polega na wyjątkowym zaniedbaniu, które przejawia się w braku wyraźnej tendencji do pogłębienia życia religijnego, czyli do pogłębienia świadomości religijnej, dużej niesystematyczności w spełnianiu praktyk religijnych, słabym „*morale*” środowiska rodzinnego i lokalnego oraz w braku czynnego zaangażowania w życie parafii.

Religijność ta w obydwu profilach z pewnością jest wielorako uwarunkowana, co zresztą uwzględniają autorzy referowanych badań. Nie wnikając szerzej w tę problematykę, na jeden z czynników należałoby jednak zwrócić uwagę, mianowicie na duszpasterstwo. Na wstępie zaznaczono, że również Kościół nie zatroszczył się dostatecznie o tę swoistą *oazę*, jaką jest środowisko PGR. Złożyły się na to z pewnością obiektywne warunki pracy duszpasterskiej, czyli braki w tzw. uposażeniu materialno-organizacyjnym, jak duże odległości od kościoła parafialnego lub filialnego, sięgające

nie raz 20 km, brak dostatecznej liczby duchowieństwa, m.in. ze względu na dużą liczbę kościołów usytuowanych na względnie dużym obszarze jednej parafii, nieodpowiedni rozkład mszy św., m.in. brak mszy św. popołudniowych itp. Do tego dochodzi brak zrozumienia specyficznych uwarunkowań życia i pracy ludzi w środowisku PGR, a co za tym idzie, bieżących potrzeb i problemów interesujących duszpasterstwo, jak zresztą brak jakiegokolwiek koncepcji duszpasterstwa w tym zakresie.

Zamiast refleksji pastoralnych, które nasuwają się z tego opracowania, przyjrzyjmy się wypowiedziom samych mieszkańców PGR. Na pytanie, *Co zdaniem Pana(i) Kościół powinien zrobić aby podtrzymać życie religijne w PGR?*, odpowiedzi były następujące: *Jest to trudne pytanie, ponieważ ludzie przyzwyczajeni są do plotek i większego zarobku w niedzielę, a przede wszystkim do lenistwa* (k. l. 22); *Trudno coś powiedzieć, gdyż pracujemy w niedzielę, kościół daleko, nie zawsze jest środek lokomocji* (k. l. 37); *Kościół nic nie może zrobić, bo ludzie z PGR muszą w niedzielę robić* (k. l. 42). *Moim zdaniem księża powinni poruszyć tę sprawę na kazaniach, że ludzie w PGR idą do kościoła wtedy, gdy chrzczą dziecko, mają ślub lub idą na pogrzeb* (m. l. 27); [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, o kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 1 (Dz.U. Nr 20, poz. 99), zm.: Dz.U. (1983) Nr 44, poz. 204]. *Udostępnić czas wolny na przyjazd do kościoła* (m. l. 34); *Zmienić godziny mszy św.* (m. l. 23); *Wybudować kościół na miejscu* (m. l. 42); *Stawiać więcej kościołów i dać kapłana* (m. l. 41); *Spotykać się częściej z rodzinami w ich domach* (m. l. 33); *Bardzo często robić spotkania z ludźmi PGR* (m. l. 46); *Więcej kontaktów z rodzicami i młodzieżą* (m. l. 54); *Nawiązywać częste kontakty z mieszkańcami a nie tylko raz do roku* (k. l. 37); *Kościół winien za pośrednictwem osób bardzo wierzących ze środowiska pegeerowskiego wpływać na osoby mniej wierzące lub wcale* (k. l. 31); *Wydaje się, że jeżeli ludzie nie zechcą, to Kościół nic nie zrobi* (k. l. 47); *Uważam, że ludzie w PGR są leniwi i nie chcą im się wyjść do kościoła* (k. l. 37).

Przytoczone wypowiedzi są wymowne dla duszpasterstwa. Mieszkańcy PGR dobrze dostrzegają swoją sytuację, łącznie z wadami, m.in. z wygodnictwem, lenistwem, mate-

rializmem, konsumpcjonizmem. Pod adresem duszpasterzy postulują oni, by pomogli im w stworzeniu warunków świętowania niedzieli i dni świątecznych; dostosowali godziny mszy św. do ich czasu wolnego (przy niedzielnym i świątecznym rytmie pracy); wybudowali kościół na miejscu i zapewniłi lepszą obsługę duszpasterską; oddziaływali na środowisko przez tworzenie różnych form apostolatu; oddziaływali na rodzinę przez dzieci i młodzież oraz przez kontakty z duszpasterzem i apostołami świeckimi. Listę tych postulatów można by jeszcze poszerzyć. Nie chodzi tu jednak tylko o zaplecze duszpasterstwa w postaci np. wybudowania nowego kościoła, ani też tylko o zmianę metod duszpasterskiego oddziaływania, ale o coś więcej, o zrozumienie problemu duszpasterstwa ludności PGR, czyli problemu rechryścianizacji czy lepiej, reewangelizacji środowiska PGR.

Situation religieuse dans le milieu rural des fermes collectives d'état et l'apostolat

Les analyses de la culture et du comportement religieux des travailleurs agricoles des fermes d'état prouvent que la religiosité de ce milieu est traditionnelle et spécifique. Traditionnellement les travailleurs gardent un attachement émotionnel avec la *foi des pères*; cependant leur savoir religieux est très modeste – bien qu'ils reconnaissent fortement les vérités de foi et les normes éthiques; de plus, ils attachent une importance à certaines

institutions ecclésiastiques, tout en négligeant les conséquences qui proviennent de la foi.

La spécificité de cette religiosité consiste dans une négligence exceptionnelle dans l'approfondissement de la conscience religieuse, ce qui sepercute dans les pratiques religieuses, les mœurs de famille et de milieu et dans l'absence de l'engagement dans la vie paroissiale.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Światła Europy

Francuski poeta Valéry Larbaud pisał w roku 1923:
*Śpiewam Europę, jej pociągi i teatry,
gwiazdozbiory jej miast, a jednakże
wnoszę w moich wierszach zdobyć nowego świata:
tarcze skórzane pomalowane w gwałtowne barwy,
dżetowiny czerwone, łodzie z pachnącego drzewa, papugi,
strzały o lotkach na zielono, na błękitno, na żółto,
naszyjniki z dziewiczego złota, owoce dziwaczne, rzeźbione*
[łuki
i wszystko co towarzyszyło Kolumbowi do Barcelony...]¹

Uniwersalna, to znaczy obejmująca cały świat kultura i cywilizacja, które zaczęły swój marsz z pierwszymi podróżami Kolumba, Vasco da Gama, Marco Polo, Dampiera i Drake'a, a które ostatecznie rozlały się po świecie w wieku dwudziestym – wyrosły z kontynentu europejskiego. Ogromniejąc wchłonęły w siebie to wszystko: tarcze malowane, łodzie pachnące i złote naszyjniki. Dodajmy jeszcze: sztukę Indii i Chin, matematykę egipską i arabską, perską poezję i malowidła Majów. Ale nikt nie może zaprzeczyć, że scalała to i rozpowszechniała w świecie Europa. To ona narzuciła światu swoją logikę i oświatę, prawo i medycynę, technikę i sposoby prowadzenia wojny. Ona też ukazała nam pojęcie demokracji.

Lecz oto Europa zeszła teraz na drugi plan. W poprzednim miesiącu na tym miejscu zastanawialiśmy się nad jej historią i nad pojęciem „europocentryzmu”. Dzisiaj pragnę jeszcze raz wrócić do tego tematu; do problemów kontynentu, który dał światu jednocześnie tyle dobrego i tyle złego i którego niezwykła rola pozostaje zagadką – więcej w tej materii pytań niż odpowiedzi.

Jedno można zauważyć bez trudu: jeżeli wdać się w rozważanie tych kwestii, jeżeli przyjrzeć się znaczeniu, jakie

¹ Tłum. Alan Kosko.

Europa miała dla dziejów świata, jeśli zagłębić się w traktującą o tym literaturę – trudno nie spostrzec, że od długiego czasu nad pojęciem europejskości unosi się aura pesymizmu. I jest tak nie tylko od roku 1945 postrzeganego powszechnie jako data końcowa, po której stary kontynent spadł do roli drugorzędnej, stał się „boczną sceną”. Ów pesymizm ujawniał się już wcześniej: w dziełach Nietzschego i Spenglera, w *Czarodziejskiej Górze* Manna, w tragicznej twórczości Kafki i w niepokoju Camusa, w poezji, filmie, dramaturgii. Pewien Anglik (wicehrabia Edward Grey) pisał w roku 1914: Światła gasną w całej Europie; nie zobaczymy ich już w naszym życiu... Przez cały okres międzywojenny wśród europejskich artystów i intelektualistów wciąż dochodziło do głosu przekonanie, że światła w Europie zgasły na długo.

Czy na zawsze?

W tym momencie wdajemy się w rozważania, których w tym felietonie (można te utworki, jakie „Przegląd Powszechny” dobrotliwie zgadza się drukować, nazywać również komentarzami, miniesejami albo po prostu nudziarstwem – nie będę się sprzeczał o nazwę) – otóż wdajemy się w rozważania, których na ogół lepiej unikać. Odstępujemy mianowicie od analizowania historii niektórych pojęć politycznych, a przechodzimy do futurologii. Tu zaś biada! Bo jest ona wprawdzie interesującym ćwiczeniem umysłowym (nią również kiedyś się zajmujemy), ale dziedziną tak nieścisłą i nieprecyzyjną, że nie może mieć nawet pretensji do obiektywizmu. Wdawanie się w rozmyślania futurologiczne pozabawia nas znamienia powagi, nie mówiąc już o naukowości. Ale nie to! Przyszłość Europy jest tematem tak ciekawym... Zwłaszcza dla nas, którzy żyjemy wprawdzie na jej kresach, ale to nie oznacza, że *nasza chata z kraja*. Przeciwnie: losy chaty na skraju są jeszcze bardziej uzależnione od losów całej wsi, szczególnie *gdy pełne zwierza bory*.

A więc: co będzie ze światłami Europy? Czy zostanie ona już zawsze boczną tylko sceną wielkich wydarzeń?

Jedną z przyczyn, dla których nasz kontynent odegrał w dziejach świata rolę tak doniosłą, była jego niewyczerpalna – zdawało się – żywotność. Wydawać się mogło, że dysponuje po prostu nieograniczonym rezerwuarem sił.

Nigdzie w świecie na tak niewielkim obszarze nie stoczono tylu wojen, nie było tylu najazdów, tylu rzezi domowych, tylu na raz przewrotów, rebelii, rewolucji, tylu nieopisanych wprost klęsk. Kataklizmy dwudziestego wieku zatarły w ludzkiej pamięci świadomość wielu innych katastrof, z których Europa wychodziła ociekając krwią, dysząc nienawiścią, głodna, ze zniszczonymi miastami i spalonymi wsiami. Wojny: siedmioletnia, trzydziestoletnia, stuletnia. Siedemnasty i osiemnasty wiek w Europie były właściwie nie kończącym się pasmem wojen przedzielanych krótkimi tylko i nietrwałymi okresami pokoju. I z tego wszystkiego, z tej niemal nieprzerwanej rzezi trwającej całe stulecia Europa wychodziła, w porównaniu z resztą świata, coraz silniejsza, zdobywcza i władcza, coraz butniejsza i bardziej przekonana o własnej misji dziejowej. Zadziwiająca to rzecz.

Profesor Franciszek Ryszka w swojej książce pt. *Polityka i wojna* przytacza interesujące obliczenie (oparte na badaniach Pitirima Sorokina). Otóż, jeżeli przyjąć początek historii nowożytnej Francji na rok 976, to do roku 1925 (949 lat) Francja uczestniczyła w różnych wojnach przez 657 lat. A więc, ponad dwie trzecie swej nowożytnej historii Francja spędziła w stanie wojny. Dla Wielkiej Brytanii (początek dziejów nowożytnych – rok 1051, do roku 1925 upłynęły 874 lata) przypada lat wojennych 630. Dla Rosji w porównywalnym okresie – 601. Jeżeli weźmiemy pod uwagę Hiszpanię, to 67 procent jej nowożytnej historii upłynęło w wojnach. Jeżeli zaś chodzi o Polskę (licząc jej niepodległą historię tylko do końca wieku XVIII) – wojny zajęły 58 procent naszego czasu historycznego.

A mimo to Europa potrafiła w wiekach XV-XIX narzucić swe panowanie niemal całemu światu, doprowadziła też w końcu do powstania cywilizacji uniwersalnej obejmującej w większym lub mniejszym stopniu wszystkie kraje. A jeśli nawet nie objęła wszystkich, to w każdym razie żaden kraj na świecie nie może dziś utrzymać niezależnej pozycji, jeżeli swego czasu nie przyjął europejskiej techniki, europejskiej nauki, oświaty i głównych idei wywodzących się z Europy.

Skąd się brała ta siła i żywotność mimo tak, zdawałoby się, niesprzyjających warunków? Co to za siła pchała Euro-

pejczyków naprzód i dawała im przewagę w starciu z innymi? Możemy wyliczać dziesiątki przyczyn, ale musimy w końcu przyznać, że w gruncie rzeczy nie wiemy tego. Skoro zaś nie bardzo rozumiemy przeszłość, to w jaki sposób możemy przewidzieć to, co dopiero nadejdzie?

Jeden wniosek rysuje się dość wyraźnie. Historia europejska nacechowana była nieustającą rywalizacją państw, z których żadne nie było dość silne, aby na trwałe narzucić innym swe panowanie. Być może powtórzył się tu w szerszej skali fenomen starożytnej Grecji. Z tej rywalizacji wynikał postęp wojskowy, naukowy, techniczny, przemysłowy. Jest to wniosek raczej pesymistyczny, ale chyba prawdziwy. Wynika z niego następny. Oto w pewnej chwili (stało się to w wieku dwudziestym, ale zapowiedzi takiego obrotu wydarzeń pojawiły się już w poprzednim stuleciu) – owa wewnętrzna europejska rywalizacja ostatecznie podkopła mocarstwową pozycję poszczególnych państw europejskich. Dość silne, aby przodować w tzw. koncercie europejskim, okazały się jednak zbyt słabe, by utrzymać swą pozycję w obliczu nowych mocarstw, które pojawiły się poza ścisłym obrębem starego kontynentu; mocarstw ludniejszych, lepiej wyposażonych w bogactwa naturalne i bardziej scentralizowanych. Krótko mówiąc: dysponujących siłą na jeszcze większą skalę.

Można więc chyba, nie ryzykując pomyłki, powiedzieć, że Europa taka jak dawniej, to znaczy podzielona i skłócona, nigdy już dawnej roli odegrać nie zdoła. A przecież przez środek naszego kontynentu przebiega teraz dodatkowa linia podziału, której dawniej nie było: linia podziału między blokami.

Czy zatem nie ma żadnej szansy, by Europa powróciła do dawnego znaczenia? Z pewnością nie ma już możliwości, by ponownie stała się centrum świata i hegemonem władającym innymi kontynentami. Póki istnieje podział na bloki nie ma też szansy na to, by stała się trzecim, niezależnym ośrodkiem siły. Możliwe jednak, że jeżeli świat nie oszaleje i ostatecznie nie postrada rozsądku, innymi słowy, jeśli nie dojdzie do wojny, wtedy Europa mogłaby się stać potężnym ośrodkiem innego rodzaju: w dziedzinie nauki, kultury, idei. Jest w tej części świata coś, co sprawia, że jej możli-

wości podobnej natury nie są chyba wyczerpane. Zwłaszcza że układ sił w skali światowej zapewnia jej to, czego sama zapewnić sobie nigdy nie potrafiła – mianowicie pokój.

Można sobie też wyobrazić, że gdyby po obecnym okresie napięcia międzynarodowego nastąpiła faza złagodzenia, gdyby podjęto wreszcie decyzje poważnej, liczącej się z rzeczywistością zmiany polityki (a myślę, że w perspektywie kilku lat zmiany takie są mimo wszystko możliwe), wtedy rola Europy mogłaby ponownie wzrosnąć. Trzeba jednak od razu przyznać, że z obecnego stanu rzeczy takie perspektywy nie wynikają.

Wiele z tego, jako pierwszy, zrozumiał swego czasu de Gaulle, gdy w swoich pamiętnikach wskazywał, że odwieczne realia europejskie zmieniają się. Pisał, że jego kraj, Francja, po raz pierwszy w dziejach znalazł się w pokojowym otoczeniu; że nie wisi nad nim, jak dawniej, żadna groźba ze strony któregośkolwiek z bezpośrednich sąsiadów. Dodać trzeba, czego de Gaulle nie napisał, że również sąsiedzi nie muszą dzisiaj – inaczej niż w ubiegłych stuleciach – obawiać się niczego ze strony Francji. Oczywiście widział on, że kraje europejskie są wpłątane w wielką rozgrywkę światową. I wiedział, że pełna integracja europejska, jakiegoś „Stany Zjednoczone Europy” nie są możliwe. Pisał:

Zawsze czułem, a dziś bardziej czuję niż kiedykolwiek, co mają ze sobą wspólnego zamieszkujące Europę narody. Ponieważ wszystkie należą do tej samej, białej rasy i są tego samego chrześcijańskiego pochodzenia, mają jednakowy sposób życia i zawsze łączyły je i łączą do dziś niezliczone więzy myśli, sztuki, nauki, polityki, handlu, przeto jest rzeczą zgodną z ich naturą, by wreszcie tworzyły pewną całość mającą pośród tego świata własne oblicze i własną organizację. Właśnie na mocy tego przeznaczenia Europy panowali tu niegdyś rzymscy cesarze, a później Karol Wielki, Karol V i Napoleon, którzy próbowali ją zjednoczyć; wreszcie Hitler usiłował narzucić jej swe krwawe panowanie. Ale czyż można nie zauważyć, że żaden z tych, co usiłowali ją zjednoczyć, nie dopiął tego, by podbite przezeń narody wyrzekły się pozostania sobą? Wprost przeciwnie, arbitralna centralizacja zawsze pociągała za sobą, w drodze sprzężenia zwrotnego, gwałtowny wzrost poczucia narodowego. Toteż uważam, że podobnie jak w minionych

epokach, tak i obecnie zjednoczenie Europy nie mogłoby nastąpić w postaci stopienia się jej narodów w jedną całość, lecz że może ono i powinno wynikać z ich systematycznego zbliżenia. Otóż w naszych czasach masowej wymiany handlowej i wspólnych przedsięwzięć, czasach nauki i techniki nie znających granic, szybkiej komunikacji i wielokrotnionych podróży, wszystko je pcha w tym kierunku².

De Gaulle napisał te słowa pod koniec lat sześćdziesiątych. Sytuacja międzynarodowa, również w Europie, nie napawała wtedy optymizmem: trwała wojna wietnamska, a w Europie przetoczyły się wydarzenia 1968 roku. Ale de Gaulle uważał, jak temu nieraz dawał wyraz, że polityka odprężenia reprezentuje tendencję raczej trwałą (inna rzecz, że można również przytoczyć wypowiedzi świadczące, że i jego ogarniał czasem pesymizm). Przez kilka następnych lat, już po jego śmierci, rozwój wydarzeń wydawał się usprawiedliwiać ów spokojny i nacechowany rozległymi perspektywami pogląd na przyszłość Europy. Istotnie mogło się wydawać, że zgodnie z przewidywaniami francuskiego prezydenta handel międzynarodowy, nauka i technika, komunikacja i turystyka będą pracować na rzecz ogólnoeuropejskiego zbliżenia. Ale potem nastąpiła zmiana. Pod koniec lat siedemdziesiątych rozpoczął się kryzys w stosunkach międzynarodowych, który wciąż trwa i na razie stale się pogłębia. Kryzys ten dotknął również wszystkie wymienione przez de Gaulle'a dziedziny.

Europa zachodnia, wbrew początkowym, zrodzonym po roku 1945 zamysłom, nie jest Europą w pełni zintegrowaną. To chyba nie było możliwe i generalnie w pełni to zrozumiał. Istnieje tam pewien stopień integracji i współpracy gospodarczej, choć nie obejmuje ona całej zachodniej części kontynentu – i jest też pakt wojskowy, który również nie obejmuje wszystkich. Nie jest to więc Europa w pełni zjednoczona, natomiast jest ona – zgodnie ze słowami de Gaulle'a, Europą pogodzoną. Nie ma tam obecnie żadnego poważniejszego konfliktu terytorialnego, politycznego czy ideologicznego, który groziłby w przyszłości gorącym starciem. Istnieje nieznana dotąd swoboda poruszeń i wymiany pieniędzy, bez czego nie może być prawdziwego otwarcia

² „Pamiętniki nadziei”, s. 211. Tłum. J. Nowacki.

granic (w dziedzinie wymiany pieniędzy pojawiają się zresztą od czasu do czasu pewne ograniczenia, jak swego czasu w Wielkiej Brytanii, a obecnie we Francji). Nie potrzeba tam wiz i panuje wielka swoboda wzajemnego przenikania kultur i obyczajów. Wzajemna znajomość i zrozumienie między społeczeństwami realizowane są od lat na masową skalę i na poziomie podstawowym, to znaczy nie między organizacjami oficjalnymi, lecz pomiędzy poszczególnymi ludźmi.

Ale de Gaulle, mówiąc o Europie, niejednokrotnie podkreślał, że myśli nie tylko o jej zachodniej części. Wyobrażał sobie Europę pogodzoną i współpracującą w skali znacznie szerszej. Do tego jednak nie doszło i na razie nic nie wskazuje, aby to była wizja realna. W latach osiemdziesiątych podział na bloki nawet się zaostrzył, osłabła wymiana gospodarcza, kulturalna, naukowa i turystyczna. Kryzys gospodarczy i napięcie polityczne osłabiły więzi wewnątrz europejskie. Miały także swój negatywny wpływ na swobodę poruszeń i kontakty między ludźmi [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, o kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz.U. Nr 20, poz. 99), zm.: Dz.U. (1983) Nr 44, poz. 204].

Odczytując dziś słowa napisane przez de Gaulle'a przed piętnastu laty widzi się wyraźnie, że Europa nie przybliżyła się do jego wizji, a raczej nawet oddaliła. Stało się tak, ponieważ jej losu nie można oddzielić od losów reszty świata, a zwłaszcza od rywalizacji między blokami i wielkimi mocarstwami. Uświadomienie sobie tego faktu stanowi zarazem odpowiedź na postawione wcześniej pytanie: czy Europa mogłaby się stać w przyszłości trzecim, niezależnym ośrodkiem, którego rola byłaby godna wielkich tradycji europejskich. Dopóki podział na bloki jest rozstrzygającym elementem sytuacji międzynarodowej – tak stać się nie może.

Ale jednocześnie... Nie można pominąć faktu, że chociaż druga część zacytowanej myśli de Gaulle'a (jeśli traktować ją jako doraźną prognozę) nie sprawdziła się, to pierwsza zachowuje swoją ważność. Wydarzenia wyraźnie wskazują, że istnieje coś świadczącego o głębokim, nieraz podświadomym poczuciu jedności losu Europejczyków i poczuciu pokrewieństwa między narodami kontynentu. Jakże

wymownie symbolizuje to postać polskiego papieża. Istnieje też świadomość, że podziały są sztuczne. Jest wreszcie wskazana przez nieżyjącego już Francuza perspektywa Europy pogodzonej. Jest ona bardzo odległa, ale dziś, po raz pierwszy, może być przedmiotem rozważań. To mało, ale to więcej niż dawniej.

Czy zatem światła europejskiej wielkości zgasły już na zawsze? Myślę, że – gdy mowa o polityce – należy wystrzegać się takich słów jak „zawsze”, „nigdy”, „ostatecznie”. Ludzie doświadczeni mówią raczej: „w obecnych warunkach”. Pozostaniemy przy tym sformułowaniu.



Andrzej Osęka

Sztuka sakralna i sakralność sztuki

W jednym z pierwszych numerów „Tygodnika Powszechnego” po „odwieszeniu” pisma wiosną 1982 r. ukazał się wywiad Ewy Berberyusz z o. Jackiem Salijem pt. „Jak trwoga to do...”, gdzie o. Salij – wspominając rozmaite duchowe słabości ludzi, które czynią ich bardziej bezbronniymi wobec ostatecznych zagrożeń – mówi między innymi o ludziach sztuki; sztuka stawała się dla nich w ostatnich czasach tylko sztuką, tracąc swe odniesienia sakralne. Po niewielu tygodniach z tym właśnie krótkim fragmentem wywiadu polemizował w dużym artykule (również na łamach „T.P.”) Witold Wirpsza. Dwa główne zjawiska artystyczne, na jakie się powoływał, dowodząc, że jeśli sztuka jest tylko sztuką, ale za to sztuką w pełnym wymiarze, wchodzi w domenę *sacrum* bez względu na swe dosłowne treści – otóż te dwa zjawiska, dwa zespoły dzieł, to ostatnie kwartety smyczkowe Beethovena i abstrakcyjne obrazy Mondriana. Zwróćmy uwagę, że w obu tych przypadkach chodzi właściwie o dzieła abstrakcyjne, asemantyczne; dzięki temu treść, anegdota nie zmusza do konkretyzacji pojęć, nie wyprowadza wizji ze świata tajemnicy i niedopowiedzeń na tyle, byśmy mogli powiedzieć, co tutaj jest, a co nie jest *sacrum* i o jakie *sacrum* chodzi.

Spór – naszkicowany tutaj zaledwie – jest stary, fundamentalny. Jeśli nie istoty religii, dotyczy on przynajmniej istoty sztuki. Nie zamierzam tu oczywiście dawać żadnych ostatecznych rozstrzygnięć tego sporu, chciałbym tylko wskazać na pewne ograniczenia koncepcji, według których sztuka – z pominięciem religijnych odniesień – może nas wprowadzić w *sacrum*.

Zatrzymajmy się nad przykładem podanym przez Witolda Wirpszę, nad obrazami Mondriana. Wirpsza trafnie domyśla się w tym malarstwie aspiracji duchowych, wykraczających daleko poza walory ściśle dekoracyjne,

poza grę formalną. Barwa, linia, płaszczyzna nie były dla Mondriana tym, czym stały się później dla Vasarelyego, Franka Stelli czy dla Doesburga, Herbina, a więc swego rodzaju liczbami w układach wartości plastycznych. Jakkolwiek każde porównanie, każdy układ liczb odwołuje się do istniejącego świata i może być w jego przebudowie wykorzystywany, język matematyki nie ma w sobie tych implikacji, które zawiera język filozofii. Słowo „wartość” nie posiada w nim na przykład tego samego znaczenia, jakie ma „wartość” w etyce.

Z Mondrianem było inaczej. Jego język (nazwany dość nieszczęśliwie, zresztą nie przez samego artystę, neoplastycyzmem) był niezmiernie pryncypialny w swej konstrukcji, składał się z pojęć zasadniczych, wywiedzionych z porządku świata, oraz stanowił miał wskazówkę także i dla porządku w świecie ludzi.

W swych obrazach okresu klasycznego Mondrian korzysta wyłącznie z barw zasadniczych: czerwonej, niebieskiej i żółtej; wyłącznie z linii poziomych i pionowych. Nie dlatego, że tak postanowił lub że tak odczytał „styl epoki”. Artysta ten miał poczucie, że odczytuje „styl wszechświata” – jego wieczny ład, na który składają się przeciwstawne elementy, przeciwstawne siły światem rządzące. Nowa sztuka, odrzucając wszystko co przypadkowe, całą kapryśną zmienność form widzialnej rzeczywistości, ukazać ma równowagę owych sił, harmonię i jedność natury.

W „Zasadach neoplastycyzmu” Mondrian pisze ponadto o jego „psychologicznych i społecznych konsekwencjach”: *Równowaga wynikająca z równowartości takich czynników jak natura i umysł, to, co indywidualne i to, co uniwersalne, jak pierwiastek żeński i pierwiastek męski – owa ogólna zasada neoplastycyzmu – może być osiągnięta nie tylko w sztukach plastycznych, lecz także w życiu człowieka i społeczeństwa. W życiu społeczeństwa zrównanie wartości tego, co odnosi się do materii, i tego, co dotyczy spraw ducha, może stworzyć harmonię przewyższającą wszystko, co dotąd znane.*

(...) Neoplastycyzm jest demonstracją ścisłego porządku. Broni sprawiedliwości, ponieważ w kompozycji równowartość środków plastycznych dowodzi, że – mimo różnic – każda rzecz może mieć tę samą wartość co inne.

To ostatnie zdanie, przynam się, nie brzmi mi dobrze. Co znaczy: „każda rzecz może mieć tę samą wartość” i co stąd wynika? Zwłaszcza – dla sprawiedliwości? Czy to, że biedni nie powinni zazdrościć bogatym posiadanych dóbr, czy też coś gorszego, a mianowicie relatywizm moralny? Przerwijmy jednak spekulacje, bo dalej prowadzić je ich nie da: Mondrian nie był tu wystarczająco konkretny.

Konkretny był za to w innym punkcie, tam, gdzie chodzi o relacje jednostki i społeczeństwa. On, który różnił się od – powiedzmy – Légera zainteresowaniami dla „duchowości” w człowieku, który interesował się teozofią, dopuszczał skrajzenie przecinających się linii horyzontalnych i wertykalnych w jego obrazach ze znakiem krzyża, w wizji społeczeństwa dzielił poglądy ogromnej większości ówczesnej awangardy, ściślej – jej skrzydła „konstruktywistycznego”. Pisał: Równowaga, która pochodzi z kontrastujących i neutralizujących przeciwstawień, unicestwiania pierwiastki indywidualne, tak jak poszczególne osobowości, i w ten sposób tworzy przyszłe społeczeństwo jako jedność realną.

Nikt nie zaprzeczy, że to jest wiara, że artysta-wizjoner myśli w kategoriach transcendentálnych, pragnie los człowieka związać ze światem wartości niezmiennych i odwiecznych, dobrych jak sprawiedliwość. Rozpoznajemy znaną tęsknotę do stopienia w jedność dwóch pierwiastków: materii i ducha, o czym Mondrian mówi wyraźnie w innym miejscu „Zasad”. Mamy przy tym do czynienia ze sztuką niezmiernie poważną i skupioną, z uderzająco pryncypialną postawą artystyczną.

Rozpoznajemy tu jednak także elementy znanej utopii awangardowej, która w ciągu ostatniego półwiecza w dramatyczny sposób się skompromitowała: wizję społeczeństwa uładowanego poprzez formę, społeczeństwa harmonijnego dzięki szczęśliwemu wyeliminowaniu osobowości, unicestwieniu „pierwiastka indywidualnego”. Znowu to: *Jednostka niczym, jednostka bzdura...*

Awangardowe postulaty sprawdzone zostały w praktyce: rzeczywiście, artysta stał się „inżynierem nowych form”, świat nasz zewnętrzny wraz ze wszystkimi tworzonymi przez człowieka przedmiotami, kształtem budynków i rozplanowaniem przestrzennym miast – wszystko to w ogromnej

mierze wywiedzione zostało z awangardowych obrazów i rzeźb. Do niedawna, historycznie rzecz biorąc do końca lat sześćdziesiątych, byliśmy z tego zadowoleni i dumni. Zadowoleni ze skuteczności „nowego języka form“, dumni z udziału w walce o postęp.

Potem nagle zorientowaliśmy się, że awangardowa utopia zaprowadziła nas donikąd, w obszary zdumiewająco puste i nieczułe, a zbudowany według niej świat nie jest wciele- niem, lecz zaprzeczeniem *sacrum* – nieubłagalnie przyzie- mny, materialny.

Mondrian (co sformułował w jednym ze swych wcześ- niej- szych tekstów) w dążeniu do jedności chciał uniknąć „tra- gizmu“. Chciał usunąć ze sztuki „każde osobiste pragnienie, każdy rodzaj przywiązania“. W jego obrazach był zachwyt dla majestatycznego ładu wszechrzeczy, ale nie było miejsca na miłość – tak dalece, że wszelki jej ślad miał być wytę- piony. Nie było więc i miejsca na *caritas*, a rozwiązania dylematów etycznych spodziewano się tu na drodze rozpow- szechnienia określonych form, korzystnie oddziałujących na ludzką psychikę.

Oto te formy właśnie – obrazy Mondriana. Miały nas zaprowadzić w przyszłe lepsze życie. Urzekwały – i urzekają – intensywnością wewnętrznej konstrukcji kształtu plasty- cznego. W jakiejś mierze na pewno były prorocze, coś stwo- rzyły z niczego; nową rzeczywistość cywilizacyjną.

Ale też ze świata, z jego złożoności odczytanej jako jed- ność, wyeliminowały coś bardzo istotnego. Jak wyłożono Ewangelię jednym zdaniem? *Miłuj bliźniego jak siebie samego. Reszta to komentarze.*

Zewnętrzne podobieństwo do *sacrum* dzieł sztuki, które nie mają nic wspólnego z Ewangelią, a nawet są jej przec- iwne, budzić musi wątpliwości co do charakteru tego podobieństwa.



Trwałość i zmiana

Uwagi na marginesie antologii myśli politycznej
konserwatystów krakowskich¹

To make us love our country, our country ought to be lovely
E. Burke

„...Wiek rycerstwa przeminał. – Nastąpiło panowanie sofistów, ekonomistów i rachmistrzów. Chwała Europy została zaćmiona na zawsze. Nigdy już, nigdy więcej ofiarna wierność wobec urzędu i płci, pełna godności uległość, szczytne posłuszeństwo, powolność serca, która nawet w stanie niewoli utrzymywała przy życiu ducha wysławianej wolności, nie będą już naszym udziałem. Przeminał już niezbywalny czar życia, obrona narodu za każdą cenę, zawsze żywe męstwo i porywanie się na bohaterskie czyny!” – pisał Edmund Burke w *Rozważaniach o rewolucji we Francji* (1790), książce, która stała się biblią konserwatystów europejskich¹. Dalej zaś prorokował: „Teraz wszystko musi ulec zmianie. Wszelkie miłe ułudy, które łagodziły siłę rządu, a posłuszeństwo czyniły bardziej swobodnym, wносиły harmonię między różnymi odcieniami życia i przez delikatne upodobnienie wcielały w politykę te sentymenty, które upiększają i łagodzą życie społeczeństwa, mają rozpuścić się w nowym, zdobywczym imperium światła i rozumu. Trzeba więc brutalnie zedrzyć z życia całą draperię obyczajów. Wszystkie wyższe idee zaczerpnięte spośród moralnych wyobrażeń, które przynależą do serca, a rozum je potwierdza jako konieczne okrycie ułomności naszej nagiej i rozedrganej natury i nadaje im cechy godności według naszej oceny, wszystkie te idee należy potępić jako śmieszne, absurdalne i antykwaryczne wzory (...)

Wedle zamysłu tej barbarzyńskiej filozofii, która jest potomstwem zimnych serc i mętnych pojęć, równie pozbawionej wszelkiej mądrości, jak wypranej z wszelkiego wytwornego smaku i elegancji, prawa muszą się wspierać na postrachu, jaki budzą, oraz na związku, jaki mogą one mieć z każdym człowiekiem, który odnajduje coś ze swoich osobistych przemyśleń, albo może z nich czerpać osobiste korzyści. W gaju akademii takich praw, u kresu każdej perspektywy nie widać nic prócz szubienic. Nie pozostaje nic, co by wzbudzało miłość do rzeczypospolitej. Według zasad tej mechanistycznej filozofii nasze instytucje nie mogą nigdy (...) wcielić się w osoby, tak aby wzbudzić w nas miłość, cześć, podziw albo

¹ Stańczycy. *Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*, Wybór tekstów, przedmowa i przypisy Marcin Król, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, ss. 252.

przywiązanie. Lecz takie rozumowanie, które odrzuca uczucia, nie jest w stanie wypełnić ich miejsca. Uczucia obywatelskie wspólnie z obyczajami są potrzebne niekiedy jako dodatek, kiedy indziej jako udoskonalenie, zawsze jako wsparcie dla prawa. (...) Każdy naród winien mieć zespół obyczajów, w którym prawidłowo ukształtowany umysł chętnie zasmakuje. Ojczyzna nasza winna być nam miłą, abyśmy mogli ją miłować².

Jeden z pierwszych myślicieli politycznych zafascynowanych dorobkiem Burke'a – Józef de Maistre w *Wieczorach petersburskich* pisanych podczas pobytu nad Newą w latach 1803-1817, a wydanych w 1821 r., zamieścił apologię kata. Kontrrewolucjonista skryty w cieniu gilotyny, na której dawno już spadły głowy królewskich małżonków, Dantona i Robespierre'a, pisał: „Bóg, chcąc sprawić, by ludzie zarządzili ludźmi, przynajmniej zewnętrznie, powierzył władcom najwyższą prerogatywę karania zbrodni i tu przede wszystkim są oni Jego reprezentantami. (...) Z owej straszliwej prerogatywy (...) wynika konieczność istnienia człowieka, co wymierza za zbrodnie kary wyznaczone przez sprawiedliwość ludzką. I rzeczywiście człowieka takiego znajduje się wszędzie, choć w żaden sposób nie potrafimy wyjaśnić, jak to się dzieje, bo rozum nie wykrywa w naturze ludzkiej żadnej pobudki, zdolnej decydować o wyborze tego zawodu. (...)”

A jednak cała wielkość, cała potęga, cała dyscyplina spoczywa na kacie: on jest postrachem i więzią społeczności ludzkiej. Zabierzcie światu ów niepojęty czynnik, a w jednej chwili ład ustąpi miejsca chaosowi, trony upadną i społeczeństwo zniknie.

Bóg, który jest twórcą zwierchności, jest również twórcą kary: On rzucił naszą ziemię pomiędzy te dwa bieguny, gdyż *Jehowa jest panem obydwu biegunów i na nich każe się obracać światu*. Istnieje tedy w kręgu doczesnym boskie i widome prwo karania zbrodni i prawo to, tak stałe jak społeczeństwo, któremu zapewnia trwałość, wykonywane jest niezmiennie od początku rzeczy: zło istniejące na ziemi działa stale, a zatem musi być koniecznie stale hamowane przez karę. I rzeczywiście widzimy, że na całej powierzchni globu wszystkie rządy prowadzą stałą działalność, by zapobiegać poczynaniom zbrodni lub je karać: miecz sprawiedliwości nie posiada pochwy – zawsze musi albo grozić, albo uderzać³.

² E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Penquin Books, 1973, s. 170-172; na ślad tego fragmentu naprowadził mnie szkic Pawła Kłoczowskiego, *Polityka jako maskarada. Szkic o życiu i twórczości Edmunda Burke'a*, zamieszczony w 5 numerze „Twórczości” z roku 1982, fragment cytowany przeze mnie jest nieco zmienionym, po konfrontacji z oryginalnym tekstem, przekładem Kłoczowskiego – por. s. 109-110 wspomnianego zeszytu „Twórczości”.

³ cytuję za J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968, s. 155-157.

Burke i de Maistre zostali tu przywołani dla zilustrowania dwóch nurtów europejskiej myśli konserwatywnej, których krystalizacja nastąpiła niemal natychmiast po Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Wydarzenia roku 1789 i lat następnych budziły do życia ideologię przeciwną nowemu, ustalonemu przez rewolucję łaadowi. „Zasada reakcji”, obecna u narodzin myśli konserwatywnej, była głównym prawem rządzącym jej dziejami. Kolejne wyzwania, jakie przynosił rozwój społeczeństwa i instytucji politycznych czy zmieniająca się sytuacja międzynarodowa, domagały się odpowiedzi i w ten sposób stymulowały rozwój konserwatyzmu. Istotą tej myśli jest bowiem przeszłość i teraźniejszość bytu społecznego, nie zaś przyszłościowe projekcje. Poruszając się w czasie jedni z konserwatystów pragnęli powrotu minionych dni, inni z kolei marzyli o utrzymaniu stanu istniejącego, niekiedy zaś dopuszczali myśl o przemianach ewolucyjnych. We wszystkich tych postawach zawarte jest pragnienie zachowania wartości, których istnienie zostało zanegowane przez bieg dziejów. Czym innym jest jednak myśl o restytuowaniu zasad dawnego porządku społecznego siłą, a zatem konserwatyzm reakcyjny, jaki prezentuje de Maistre, czym innym zaś pragnienie zachowania zasad dawnego świata w świecie nowym, które zawarte jest w ewolucyjnym konserwatyzmie angielskim. Ten ostatni nurt myśli XIX w. w swym rozwoju spotyka się współcześnie z liberalizmem. Nieprzypadkowo do Burke’a odwołują się dziś konserwatyści i liberałowie. Ideologia kontrrewolucjonistów francuskich i podobne jej nurty konserwatywne nie spotykają się w swym rozwoju z żadnym kierunkiem myśli politycznej, chyba że na zasadzie paradoksu dopuścimy przekonanie, iż w swej istocie są one bliskie jakobinizmowi i jego praktyce politycznej, czyli terrorowi. Programy transformacji społeczeństwa radykalnymi metodami są w istocie rzeczy podobne – inny ma być jedynie kierunek zmian.

Ideologia konserwatywna może odwoływać się do tradycjonalizmu – konserwatyzmu postaw, który stanowi znaczący element wizji świata niektórych grup społecznych. To przywiązanie do dawnych obyczajów, modelu rodziny, rytmu życia tak charakterystyczne dla przeważającej części polskiej szlachty jest również istotnym rysem mentalności chłopów. W chaosie pojęć dotyczących życia społecznego konserwatyzm postaw dość często mylony jest z konserwatyzmem ideologicznym. W istocie rzeczy relacja między nimi jest taka jedynie, iż tradycjonalizm może, choć nie musi, stać się podstawą do sformułowania ideologii. Charakter tej zależności da się prześledzić w odniesieniu do podstawowego problemu polskiej myśli politycznej doby porozbiorowej, tzn. kwestii niepodległości. Jak zachować narodowość w warunkach braku

suwerennego bytu państwowego? – pytali wszyscy, od szlacheckich rewolucjonistów po prymasa Woronicza u początku stulecia. Na przełomie wieków wobec tego samego pytania stawali bojownicy PPS i królewiaccy realisci. W obrębie ideologii konserwatywnej kwestia ta pozwala, czy może nakazuje, na dalszy plan usunąć wątek społeczny w myśl zasady: *Pierwej być, a potem jak być*. Postulat zachowania narodowości (oczywiście jeśli uznano, że możliwa jest w ogóle odpowiedź pozytywna na podstawowe pytanie) doskonale przylegał do ogólnych prawideł myśli zachowawczej. W szczególności dotyczył problemu wyboru tradycji, wskazania przodującej narodowi elity oraz zagadnienia możliwego kierunku zmian politycznych i społecznych oraz dopuszczalnego ich zakresu. Zawierał w sobie również niebezpieczeństwo spłyceńia myśli konserwatywnej. Jej nieszczęściem (...) było to, że nie mogąc znaleźć upustu w realnym działaniu państwowym i administracyjnym, mogła być nie bez podstaw mieć się za opiekuna narodowej tradycji. Próba, jakiej została poddana, nie miała w istocie charakteru intelektualnego lecz moralno-polityczny. Ta łatwość argumentacji powołującej się na potrzebę przechowania istoty polskości kusiła i zwalniała od wysiłku⁴.

W Galicji w drugiej połowie XIX w. współistniały teoria i praktyka polityczna konserwatyzmu i być może właśnie to zadecydowało o wartości myślowej dziedzictwa stańczyków. Krakowscy politycy i ideolodowie rozstrzygali spory o tradycję i elity, zaś trwający obok tradycjonalizm szlachty i chłopów nakazywał zdawać z pokolenia na pokolenie dziedzictwo kultury w wymiarze dworku i ścian wiejskiej chałupy. Gdy w ostatnim ćwierćwieczu XIX stulecia endecja sformułowała program odrodzenia narodowego przez zaczerpnięcie żywych sił z ludu, zaś uzyskująca dojrzałe oblicze inteligencja przejmowała istotne elementy kultury szlacheckiej, możliwość tych nawiązań była wynikiem konserwatyzmu postaw. Stanowił on czynnik decydujący o narodowym – nie zmienionym przez obce panowanie – i anachronicznym – nie zmienionym przez postęp – obliczu dziedzictwa. W tym sensie tradycjonalizm zaważył w sposób pozytywny i negatywny na dalszych losach społeczeństwa polskiego. Przy okazji warto zwrócić uwagę na zbieżność, jaka istnieje między odwołaniem się endecji w jej programie „ludowym” do chłopskiego konserwatyzmu a faktem, iż w życiu Królestwa Polskiego początku XX w. zajęła ona z powodzeniem miejsce tradycyjnych ugrupowań ugodowych tak w wymiarze społecznym, jak i politycznym. W historiografii

⁴ Fragment pochodzi z niedrukowanej rozprawy habilitacyjnej M. Króla; korzystałem z maszynopisu udostępnionego mi przez Autora, za co pragnę serdecznie podziękować.

mówi się o przejęciu przez endencję biernej klienteli politycznej prawicy. Ciekawe mogłoby się okazać prześledzenie, do jakich elementów myślenia politycznego tejże prawicy odwoływała się (pośrednio lub wprost) Narodowa Demokracja.

Ideologia konserwatywna sięgała z pewnością do tego, co w tradycjonalizmie mogło stanowić gwarancję dla ładu społecznego. Było to odwołanie pozytywne. Negowano natomiast kult przeszłości narodowej. Szabla na ścianie i ryngraf z Matką Boską, który chronił konfederata barskiego i jego prawnuka w 1863, musiały być odrzucone w wymiarze politycznym jako symbole szkodliwej tradycji. Odsunięte na bok stanowiły jednak swoistą gwarancję, iż nawet najdalej idący program ugody nie doprowadzi do zaniku narodowości.

Myślą konserwatywną rządzi „zasada reakcji”. Panowała ona również nad jej rozwojem w Polsce. Poszukiwanie kolejnych „wyzwań”, na które przychodziło odpowiadać polskim zachowawcom, prowadzi do tych samych dat w kalendarzu, do jakich nawiązywali demokraci. Pierwszym impulsem, niewątpliwie ożywiającym wszystkie ideologie doby porozbiorowej, był upadek Rzeczypospolitej i wszystkie towarzyszące mu okoliczności – tak 3 Maja, jak i Targowica. Tuż po 1795 r. nie skryształizowała się natychmiast ideologia konserwatywna, ale jedynie postawa zachowawcza. Wynikała ona „z przekonania, że w niezbyt odległej przeszłości dopuszczono się odstępstwa od najlepszej dla Polski linii dziejowej, że trzeba zatem uchybień te skorygować, zachowując i ożywiając dawniejsze uprawy, a zarzucając kultywowanie nowych odmian i gatunków”⁵. Tendencje sekularyzacyjne w Księstwie Warszawskim i w pierwszych latach Królestwa Kongresowego przydawały pierwszym konserwatystom argumentów ideologicznych z otaczającej ich rzeczywistości społecznej.

Kolejna stymulacja życia ideowego, owocująca przez wiele lat, miała miejsce w dniach powstania listopadowego i ten moment wydaje się istotniejszy dla rozwoju konserwatyzmu ewolucyjnego. M. Król w swej nie drukowanej rozprawie habilitacyjnej pisze: „Nieśmiały, bardziej taktyczno-polityczny niż filozoficzny konserwatyzm powstaniowy miał już teraz do dyspozycji własną Rewolucję Francuską w postaci nocy 15 sierpnia, faktycznego przeciwnika w emigracyjnej lewicy i realne podstawy do rozważań nad tym, jaką cenę warto płacić nie ryzykując zbyt wiele. Problem – ugoda czy rewolucja – musiał ujawnić swe pierwszorzędne i dramatyczne znaczenie”⁶.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

Po raz ostatni w XIX stuleciu, a w sposób decydujący dla nacji stronnictwa stańczyków, problem ten postawił rok 1863. W cztery lata po wybuchu powstania styczniowego Józef Szujski pisał: „Rok 1863 zamknął na zawsze epokę konspiracji, nie zostawiając ani jednego człowieka społecznie niewolnego na ziemi polskiej, rok 1863 dokonał dzieła *uwłaszczenia* ludu, nad którym konspiracja, jako zło konieczne, pracowała. Bo przedłużenie konspiracji poza rok 1863, pod jakimkolwiek kształtem byłoby już nie walką o niepodległość, której drogą konspiracyjną żaden naród nie odzyskał, nie przedłużeniem socjalnej rewolucji, która się w roku 1863 już dokonała, ale podaniem narodu na zgubę, ułatwieniem danym Moskwie do jego zagłady. Jak liberum veto po Konstytucji 3 Maja było Targowicą, tak i liberum conspiro po usamowolnieniu ludu byłoby nią, w straszniejszej tylko formie. To nie wolność – to socjalizm, to nie niepodległość – to pożarcie przez Moskwę”⁷. Konspiracje były bowiem w opinii Szujskiego działaniami o charakterze społecznym, nie narodowym. „Ktokolwiek się bacznie dziejom naszych konspiracji przypatrzył (...), przyznać musi, że *dążenie do budowania społeczeństwa od siebie, propagowanie pewnych idei i dążenie do przeprowadzania reformy społecznej* górowało niesłychanie nad właściwym sprzysiężeń celem, tj. odzyskaniem niepodległości, identyfikowało te dwa zupełnie różne od siebie zadania tak, że cel brano za środek, a środek stawał się niepostrzeżenie jedynym skutkiem i celem”⁸.

Splot dziejów myśli zachowawczej i losów narodu uwydatnia wędrówka najżywszego ośrodka ideowego. Między 1795 r. a powstaniem listopadowym ideologia konserwatywna rozwijała się w kraju. Spuścizna Jana Pawła Woronicza, Józefa Kalasantego Szaniawskiego, działalność Ksawerego Druckiego-Lubeckiego czy Adama Czartoryskiego stanowią istotne jej przemiany. Dwaj ostatni – bardziej ludzie praktyki politycznej niż twórcy idei – sprawiają historykom kłopot, jeżeli chodzi o udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy w omawianym okresie byli konserwatystami, czy liberałami. Konserwatyzm znajdował naturalne oparcie w Kościele, sprzeciwiającym się dążeniom sekularyzacyjnym, jakie przyniosła doba napoleońska. Miejsce Woronicza wśród nielicznych świadomych konserwatystów tej epoki jest sygnałem postawy zajmowanej przez hierarchię i ogół duchowieństwa wobec reform.

Po 1830 r., gdy polskie życie ideowe przeniosło się na emigrację, konserwatyści ustanowili swą stolicę w Paryżu wokół osoby „króla

⁷ *Stańczycy...*, s. 65, fragment pochodzi z broszury „Kilka prawd z dziejów naszych. Ku rozważeniu w chwili obecnej” wydanej w roku 1867.

⁸ Tamże, s. 91, fragment z *Odpowiedzi „Dziennikowi Poznańskiemu” na recenzję broszury „Kilka prawd z dziejów naszych”, rok 1867.*

de facto" Adama Czartoryskiego. Hotel Lambert, obok sekretnej dyplomacji, sięgał po wpływy w kraju – we wszystkich trzech zaborach. Stopniowo, gdy wraz z dojrzewaniem nowej generacji polityków, publicystów i działaczy społecznych rosła temperatura sporów ideowych w kraju, pojawiły się nowe indywidualności i kręgi myśli i polityki konserwatywnej. Niewątpliwie wymienić tu można margrabiego Aleksandra Wielopolskiego i tzw. grono krakowskie (do którego prócz Wielopolskiego należeli Antoni Zygmunt Helcel i Paweł Popiel) czy ich następców na gruncie galicyjskim – stańczyków. Zastrzeżenie budzić może już jednak umieszczenie w tym miejscu jednego z najciekawszych nurtów myśli i praktyki społecznej okresu międzypowstaniowego skupionego wokół osoby Andrzeja Zamoyskiego (klemensowczycy, Towarzystwo Rolnicze). Oscylując „między ugodą a rewolucją” (określenie Stefana Kieniewicza) kierunek ten nie poddaje się łatwej klasyfikacji. Łączył on elementy konserwatywne i liberalne i tym przypomina powikłania koncepcji politycznych i społecznych sprzed 1830 r.

Po powstaniu styczniowym stolica polskiej myśli konserwatywnej znalazła się w Krakowie. Grupa pisarzy politycznych skupionych wokół „Przeglądu Polskiego”, a w latach siedemdziesiątych także „Czasu”, określana wspólnym mianem stańczyków, sformułowała podstawy swej myśli po wielkiej klęsce dążeń niepodległościowych i w przededniu głębokich zmian wewnętrznych w monarchii habsburskiej. Ukształtowanie się autonomii Galicji rozpoczęte debatą sejmową w 1865 r. a zakończone w 1873 r. oddało praktycznie władzę w ręce konserwatystów. Stanisław Koźmian, Józef Szujski, Stanisław Tarnowski i Ludwik Wodzicki kierowali „partią krakowską”, która nb. do 1907 r. nie była partią polityczną w pełnym sensie tego słowa. W łonie konserwatyzmu galicyjskiego istniał jednak drugi nurt reprezentowany przez polityków z wschodniej części tej prowincji, zwanych „podolakami”. Byli oni raczej ludźmi praktyki politycznej niż pióra. Te dwa nurty konserwatyzmu w Galicji przylegają do zarsowanej na wstępie antymonii europejskiej myśli zachowawczej. Pasują do niej z powodzeniem spotykane w polskiej publicystyce politycznej pojęcia „prawdziwego” i „fałszywego” konserwatyzmu. Paweł Popiel pisał: „Konserwatywna prawdziwa polityka nie będzie jakimś czepianiem się form przeżytych, ratowaniem przywilejów albo uprzedzeń, ale zdrowym pojęciem tego, co obok zmiennych wewnętrznie kształtów jest niepożyte, absolutnie w ustroju ludzkości”⁹.

⁹ P. Popiel, Antoni Zygmunt Hencel, cyt. za: R. R. Ludwikowski, *Główne nurty polskiej myśli politycznej 1815-1890*, Warszawa 1982, s. 16.

Pod tym sformułowaniem podpisałby się z pewnością każdy z polityków partii krakowskiej, uznając oczywiście własną ideologię za przykład konserwatyzmu prawdziwego. Odrzucając terminy odwołujące się do pojęcia prawdy i fałszu można mówić o konserwatyzmie zamkniętym i otwartym. Pierwszy odnajdziemy u Henryka Rzewuskiego – najwierniejszego polskiego wyznawcy de Maistre'a i „podolaków”. Drugi przypisać można politykom Hotelu Lambert i „dzieciom Stańczyka”.

Wydana ostatnio nakładem Paxu antologia tekstów Józefa Szujskiego, Stanisława Tarnowskiego i Stanisława Koźmiana, opracowana i opatrzona wstępem przez Marcina Króla, stanowi przypomnienie myśli politycznej twórców stronnictwa krakowskiego. Dzieje następnych generacji stańczyków potwierdzają elastyczność ich myślenia o polityce. Działalność Michała Bobrzyńskiego – najwybitniejszej indywidualności politycznej tego stronnictwa, człowieka, który potrafił klęskę wyborczą konserwistów przerodzić dzięki koalicjom w zwycięstwo – stanowi tu dobrą ilustrację¹⁰. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XIX w. grupa młodych polityków i intelektualistów wypracowująca swe koncepcje na forum Klubu Konserwatywnego starała się dać rozwiązanie problemów społecznych nurtujących życie galicyjskie. Ci właśnie ludzie wysunęli się na czoło partii krakowskiej przed I wojną światową w chwili, gdy konserwatyzm w Galicji uzyskał formę zorganizowaną w kształcie Stronnictwa Prawicy Narodowej. Ci sami politycy, by wymienić Władysława Leopolda Jaworskiego, Stanisława Estreichera czy Adama Krzyżanowskiego odegrali istotną rolę w latach 1914-1918 i aktywność swą rozwijali również w niepodległej Polsce.

Praktyka życia politycznego Galicji stwarzała warunki swobodnego rozwoju życia narodowego a w chwili, gdy napięcia między-narodowe narastały, ziemie tej prowincji stawały się najlepszym terytorium dla „irredenty”. Wydaje się, że dla oceny dorobku tego nurtu politycznego w wymiarze praktyki istotny jest punkt dojścia. Współpraca ze stronnictwami niepodległościowymi w Naczelnym Komitecie Narodowym oraz odpowiedź Bobrzyńskiego na cesarskie pytanie, stanowią – w moim odczuciu – dobry epilog dla dziejów stronnictw stańczyków. Dodajmy, że pytanie było następujące: Czy dać broń Piłsudskiemu? Odpowiedź: Dać.

Kontrast, jaki istnieje między buntem byłych powstańców stycznia przeciw „liberum conspiro” a współpracą polityczną z niedawnym konspiratorem, Piłsudskim, wydobywa pewną prawidłowość.

¹⁰ Sylwetka Bobrzyńskiego została przypomniana w wydanej niedawno biografii pióra W. Łazugi, *Michał Bobrzyński. Myśl historyczna a działalność polityczna*, Warszawa 1982.

wość rozwoju polskiej myśli konserwatywnej. Z racji warunków, w jakich przyszło żyć Polakom w XIX wieku, musiała ona zawierać w kanonie swych zasad elementy programu ugody z zaborcami, inaczej przestałaby bowiem być konserwatywna, jako że hasło niepodległości było rewolucyjne. Koncepcje ugody w Galicji uzyskały jednak odpowiedź z Wiednia, która pozwoliła na rozwój polskiego życia społecznego i politycznego. W Królestwie Polskim zaś nad losami wszelkich ugodowców niczym złowrogie fatum wisiało carskie ostrzeżenie przed marzeniami. Konserwatyści galicyjscy mogli prowadzić działalność polityczną i – być może – marzyć o niepodległości. W Królestwie konserwatyzm skazany był na ciągłe próby podjęcia aktywności politycznej i marzenia o ustaleniu *modus vivendi* z caratem. Różnica poziomów decydowała o rozległości horyzontów politycznego myślenia, a z perspektywy współczesnej, o wartości dziedzictwa w nim zapisanego.

Konserwatyzm – tak polski, jak i europejski – jawi się jako próba obrony tradycyjnych zasad prowadzenia polityki. Polityka rozumiana jako sztuka możliwości powinna być uprawiana przez prawdziwych artystów i – rzecz oczywista – bez udziału mas. Te bowiem siły ściągają polityków z piedestału i zmuszają do wejścia na wiecowe podium. Oczekują demagogii, ostrych rozróżnień na „swoich” i „obcych”, wskazywania jasnych i... niemożliwych do osiągnięcia celów oraz akceptacji wszelkich metod w dążeniu ku nim. Niechęć do odarcia polityki z szat dostojności sytuowała konserwatystów na pozycjach wrogich wszelkim radykalizmom, tak socjalnym, jak i narodowym, a zarazem skazywała ich na utratę perspektywy i kontaktu z rzeczywistością.

Cytowany na wstępie E. Burke mylił się, gdy pisał, iż minęły czasy, kiedy występowano w obronie narodu za każdą cenę. Schyłek XIX stulecia i wiek XX przyniosły kumulację antagonizmów społecznych i narodowych, tak iż naród czy klasa stawały się w nowoczesnych ideologiach wartościami samymi dla siebie, bytującymi poza sferą tradycyjnej aksjologii, w której żyli konserwatyści. Pod koniec lat trzydziestych naszego stulecia zapewne niejednen z konserwatystów niemieckich zgodziłby się na pełną realizację wizji Burke’a. Po 1918 r. w cieniu sceny politycznej znalazły się dwa tradycyjne style politykowania, wyrastające z tego samego pnia myśli oświecenia i doświadczeń rewolucji 1789 r. – konserwatyzm i liberalizm. To one jednak w dobie wstrząsających konfliktów przechowały ideę jedności europejskiej¹¹. Nie jest chyba wynikiem

¹¹ Zbieżność tradycyjnych stylów polityki – liberalizmu i konserwatyizmu stanowić może punkt wyjścia do próby wyjaśnienia popularności myśli zachowawczej jako przedmiotu badań. Zainteresowania „dawnymi” stylami myślenia politycznego,

przypadku, że dopiero po 1945 r. idea ta znalazła się na istotnym miejscu w programach partii socjaldemokratycznych. Postawić można pytanie, czy sięgnięcie do pojęcia Europy, związanego z tradycyjnymi szkołami myśli politycznej i dziedzictwem chrześcijaństwa (także w polityce), nie jest wynikiem przejęcia wartości trwałych po doświadczeniu wielkiego wstrząsu dziejowego, a tym samym dostosowaniem się do „reaktywnego” schematu rozwoju. Swoiste potwierdzenie tej tezy stanowi fakt, iż dwudziestowieczne ideologie totalitarne przydały socjaldemokracji rolę obrońcy praw człowieka i zasad w polityce.

Książka M. Króla jest antologią tekstów wybranych z bogatego dorobku stańczyków. Trudno dyskutować nad zasadami selekcji materiału, gdy skromna objętość zamierzonej edycji i obfitość publikacji konserwatystów są czynnikami przeczystawnymi i utrudniającymi wybór. Przyznać wypada, iż słuszną była decyzja Króla, aby zamieścić fragmenty tekstów „klasycznych”, jak *Teka Stańczyka* czy J. Szujskiego *Kilka prawd z dziejów naszych. Ku rozważeniu w chwili obecnej. O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki*, polemiki Szujskiego z Pawłem Popielem oraz pracy Stanisława Tarnowskiego *Z doświadczeń i rozmyślań*. Przy lekturze należy jednak zwracać uwagę na pochodzące od autora antologii komentarze, które ukazują jak niewielkie fragmenty tekstów zamieszczono w książce. We wstępie, na 35 stronach, podjął Król próbę ukazania głównych problemów związanych z prezentowanym w antologii nurtem myśli. Krótki ten szkic omawia znaczenie stańczykowskiej szkoły polityki i wskazuje zasadnicze dylematy, które starała się rozwiązać – problem braku niepodległości, wyboru tradycji i roli katolicyzmu w życiu społecznym. Autor sięga w swych rozważaniach do czasów II Rzeczypospolitej, aby znaleźć odpowiedź na pytanie o klęskę konserwatyzmu po 1918 r. Sprawnym piórem ujmując niekiedy z aforystyczną zwięzłością bolesne prawdy polskich dziejów, np., gdy pisze: „Spiskować można i w zniewolonym kraju, rozwijać świadomość polityczną nieporównanie trudniej”¹². Kilkakrotnie jednak sformułowania Króla skłaniają do polemiki. Kiedy pisze, iż: „Szkoła politycznego myślenia była dla nich (stańczyków – P.B.) jednym ze środków służących przyszłej walce o niepodległość, a także stanowiła miarę sensowności życia narodowego bez niepodległości. I przecież to z ich właśnie szkoły wyszli przyszli najwybitniejsi działacze niepodleg-

wobec braku w Polsce ciągłej tradycji liberalnej, siłą rzeczy zmiernają ku konserwatyzmowi. Osobnym zjawiskiem jest renesans konserwatyzmu w myśli społecznej (zwłaszcza amerykańskiej), który uznać można za czynnik popychający zainteresowania badawcze w stronę ideologii zachowawczych.

¹² *Stańczycy...*, s. 7.

łościowi. I Józef Piłsudski, i Roman Dmowski, i Władysław Studnicki. Z ich szkoły nie ideowej czy światopoglądowej, lecz z takiej, w której odbywała się nauka pojęć polityki, myślenia w kategoriach racji stanu, równowagi sił, geopolityki, a także myślenia państwowego¹³. Stańczycy mieli odwagę rozumowania kategoriami politycznymi w Polsce nie dość, że pozbawionej niepodległości, ale jeszcze przytłoczonej klęską powstania styczniowego. Posługiwanie się pojęciami politycznymi pod koniec XIX i na początku XX w. było, jak się wydaje, o wiele łatwiejsze niż w latach sześćdziesiątych czy siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Zaproponowane przez Króla rozdzielanie dziedzictwa idei i pojęć jest sztuczne. Dla nowoczesnych ruchów politycznych tradycja ideowa i literacka Wielkiej Emigracji i martyrologia powstania styczniowego były równie istotne jak lekcja darwinizmu społecznego zawarta w teorii pozytywizmu i praktyce Bismarcka. Sam autor zwraca zresztą w innym miejscu uwagę na czasową i ideową zbieżność myśli stańczyków i pozytywistów¹⁴.

Uzupełnienia domaga się również spostrzeżenie M. Króla o niechęci konserwatystów wobec „światopoglądu prawniczego (...), wedle którego można dekretować nowe, lepsze formy życia społecznego, które raz określone przez prawo natychmiast będą przez ludzi wcielone w życie¹⁵. Myśl konserwatywna wielce przywiązana jest do prawa i praworządności, rozumianych nie w sposób mechaniczny, lecz jako zespół zasad organizujących życie społeczne, których uzasadnienia należy szukać nie w woli ustawodawcy, lecz w prawie naturalnym. Wobec myśli stronnictwa krakowskiego uwaga ta ma szczególne znaczenie. Pokolenie „neokonserwatystów”, które pod koniec stulecia zaczęło odgrywać w nim coraz istotniejszą rolę, można bowiem nazwać generacją prawników. Zwrócił już na to uwagę Wilhelm Feldman, gdy pisał, że stańczycy budowali swe rozprawy z materii dziejów, podczas gdy dla neokonserwatystów istotny był świat pojęć prawa, socjologii i ekonomii. W tym kontekście użyte przez Króla pojęcie „światopoglądu prawniczego” brzmi myląco.

Autor z pewną nostalgią pisze o skostnieniu myśli konserwatywnej jako jednej z przyczyn jej klęski. Jest w tym cenna przestroga, że nawet otwarta u początku swych dziejów myśl polityczna, może po osiągnięciu dojrzałości zamknąć się w sobie. I jeśli w dziejach polskiego konserwatyzmu szukać uniwersalnych lekcji polityki, ku czemu – jak sądzę – zmierza publicystyka

¹³ Tamże, s. 16 por. także s. 8.

¹⁴ Tamże, s. 14 i 19.

¹⁵ Tamże, s. 19.

M. Króla, to refleksja o niebezpieczeństwie skostnienia wydaje się potrzebna. Uwaga ta odnosi się do myśli politycznej w ogólności - koncepcje bowiem Piłsudskiego i Dmowskiego, nawet jeśli nie byli oni uczniami stańczyków, stanowią potwierdzenie zagrożenia, jakim dla polityka jest zasklepienie się w skorupie własnych idei. Świat widziany z muszli ślimaka jest mały i prosty, ale nierzeczywisty.

Piotr Brożyna

Zdrada czy zdrowy rozsądek

Chociaż od uformowania się krakowskiej grupy stańczyków i ich pierwotnego programu minęło ponad sto lat, to wiele trafnych spostrzeżeń można by znaleźć i dziś w ich pismach. Dogodną sytuację dla spekulacji stwarza, wydany ostatnio staraniem Instytutu Wydawniczego „Pax”¹, zbiór tekstów czołowych liderów ugrupowania: J. Szujskiego, S. Koźmiana i S. Tarnowskiego. Co prawda do pełnego obrazu galicyjskiej myśli konserwatywnej brakuje tak liczących się nazwisk, jak P. Popiel, J. i M. Bobrzyńscy, W.L. Jaworski, L. Wodzicki, W. Dzieduszycki czy S. Estreicher, mamy za to interesującą przedmowę M. Króla a i na podstawie opublikowanych fragmentów wypadłoby lekturę zaliczyć do pasjonujących, choć kontrowersyjnych lekcji pojmowania patriotyzmu.

Stańczykowska wizja przeszłości i teraźniejszości nie jest pozbawiona istotnych pewników, ale też wewnętrznych sprzeczności i iluzji. Przychodzą bowiem takie chwile w dziejach narodu, szczególnie po utracie niepodległego bytu państwowego, że cała wspólnota i każdy z osobna muszą odpowiedzieć na pytanie: po co i jak dalej żyć? Rozstrzygnięcie tej kwestii staje się z biegiem dni coraz pilniejszą potrzebą, zwłaszcza gdy perspektywa wolności oddala się jakby na zawsze, gdy zdaje się, że wszystko i wszyscy sprzyśnili się przeciwko nam. Łatwo wówczas o apatię, a jeśli zewsząd ogarnia fala obłudy i deprawacji, to we własne życie i w życie innych nieposirzeżenie może wkraść się bezsens. Pozbawienie państwa atrybutu suwerenności jest zawsze ciosem dla jego narodu, ale w walce o niepodległość można spożytkować różne taktyki i strategie. Od konfederacji barskiej po powstanie styczniowe w polskiej rzeczywistości obserwujemy dwie tendencje: pęd do natychmiastowego zrzucenia obcego jarzma i wpływów oraz ostrożność, sceptycyzm nawet w drobnych posunięciach, nawoływanie do rozsądku. Rok 1863 pozostawił po sobie tysiące mogił i spacyfikowane społeczeństwo, a do rozgoryczenia wywołanego klęską doszedł upadek moralny i marazm popowstaniowej codzienności. Dekada lat sześćdziesiątych XIX stulecia musiała zatem sprzyjać dziejowym obrachunkom i zadumie nad ojczywym losem. W Królestwie Polskim, a ściślej w Priwisłinskim Kraju, na gruncie tych analiz wyrosła pozytywizm warszawski, w Galicji – dzięki stańczykom – szkoła patriotyzmu politycznego.

¹ *Stańczycy. Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, Wybór tekstów, przedmowa i przypisy M. Król, ss. 252.

1 lipca 1866 ukazuje się w Krakowie pierwszy numer „Przeglądu Polskiego” – pisma, które przez następnych kilkadziesiąt lat staje się, obok tamtejszego „Czasu”, organem prasowym konserwatystów krakowskich. Pojawiające się na łamach nowo założonego periodyku artykuły wywołują repliki i nie zawsze pochlebne komentarze. Czytelnicy są najwyraźniej zaskoczeni, nikt jeszcze tak nie ujmował narodowej problematyki. Począwszy od 1869 roku wydrukowano w formie listów cykl pamfletów znanych jako „Teki Stańczyka”. Towarzyszył jej ogromny rezonans społeczny i oburzenie. Jej autorzy otrzymali pogardliwy przydomek „stańczycy”.

Czy rzeczywiście publicyści „Przeglądu Polskiego” sponiewierali polskie świętości? O tradycji przedrozbiorowej pisali z dozą szacunku, jawiła im się ona w jednoznacznie katolickim kolorycie, a patriotyzm utożsamiali zarówno z katolicyzmem, jak i ze swoiście interpretowanym konserwatyzmem. Bóg – w oczach stańczyków – dał poszczególnym ludom *osobowość narodową*, a ona polega na *pilnowaniu i strzeżeniu przekazanego przez przeszłość skarbu tradycji*².

Ciągłość życia narodowego nie oznacza biernej afirmacji minionego w całości, należy stosować pewne reguły wyboru. Dziedziczymy cnoty, toteż nasze obowiązki sprowadzają się do ich doskonalenia. Przenosimy w teraźniejszość także i wady, a te podlegają prawom ekspiacji. Klęski narodowe w czasach porzobiorowych spowodowane były – zdaniem stańczyków – zaniknięciem cywilnej odwagi w społeczeństwie. Opierając się na wywodach Tarnowskiego³ można domniemywać, że do żadnych powstań, a więc i represji nigdy by nie doszło, gdyby organizatorzy zrywów zbrojnych nie uzurpowali sobie prawa decydowania za wszystkich. *Ten brak odwagi cywilnej* – jak konkretyzuje inny autor, S. Koźmian – (...) *miał swój początek w charakterze narodowym zbyt miękkim i skłonny do obłudy*...⁴. Stańczycy jednak nie szydzili z majestatu śmierci, bronili dobrego imienia powstańców i oddawali należny im hołd, ale nie zmieniało to w niczym ich poglądu – mimo znajomości intencji – na sensowność drastycznych przedsięwzięć. W polemice z P. Popielem⁵ Szulski zdecydowanie przeciwstawiał się próbom szykanowania byłych uczestników wydarzeń roku 1863, a w jego opinii w postaci Wielopolskiego dominował ton pejoratywny („targowiczanie”). Powstanie styczniowe powinno raz na zawsze zamknąć epokę konspiracji i czynu zbrojnego, albowiem osiągnięto najważniejszy cel społeczny – uwłasz-

² *Stańczycy...*, s. 57.

³ *Tamże*, s. 217.

⁴ *Tamże*, s. 216.

⁵ *Tamże*, s. 38-47.

czenie ludu. Dalsze zmagania wiążą się z ryzykiem, iż ułatwiłyby Moskwie zagładę narodu. Polska – według Szujskiego – zawsze posiadała na swych granicach dwóch nieprzyjaciół. Do pierwszych Jagiellonów – Niemców, od wieku Jagiellonów – Moskali. Po unicestwieniu państwa stosowano metodę: *Zjeść i strawić lub rozdrzeć i zniszczyć...*⁶ Stąd Szujski wyciągnął wniosek, że na miano wroga zasługuje przede wszystkim carski imperializm.

Co złożyło się na upadek I Rzeczypospolitej? Szujski nie usprawiedliwia obcych dworów i nie rozgrzesza z zaborczości ościennych nacji, ale jeśli upadliśmy, to głównie z własnej winy, z powodu trapiących nas wad. Przejawiały się one w braku harmonii między władzą a narodem, w skłonności społeczeństwa do anarchii. Do dysharmonii wiodła prosta droga: (...) *pogardzanie rządem, nierząd, pogardzanie bliźnim, uciemiężenie ludu (...) odstępstwo od wiary ojców, od Boga i Kościoła*⁷. A konsekwencje? Zniknięcie z mapy Europy. Natomiast S. Koźmian nie odmawia narodowi wielu przysług i względnej wielkości państwa w przeszłości, ale sądzi, że delikatne obchodzenie się z narodowymi przyzwyczajeniami i nieenergiczne ich zwalczanie spowodowały upadek morale i zgubę. W działalności publicznej stańczycy przyjęli za naczelną i ciągle aktualną maksymę powiedzenie A. Zamoyskiego: *Nie ma położenia, w którym by nie można służyć krajowi i pracować około sprawy narodowej; robić dla niej należy jawnie i legalnie to tylko, co jest możliwym, z wykluczeniem tego wszystkiego, co jest niepodobnym do zrobienia*⁸. W ich rozważaniach stykamy się z apoteozą silnej, sprawnie funkcjonującej władzy. O Radzie Nieustającej pod rządami ambasadora rosyjskiego Szujski pisze: *Jakąkolwiek była, była rządem i dała narodowi mechaniczne pojęcie o rządzie*⁹, a największe osiągnięcia Sejmu Czteroletniego upatruje właśnie w polityce interesu i w rządzie. *Polityka interesu to samodzielność, rząd to niepodległość (...). Wicie – pyta dalej Szujski – co znaczy być wolnym? (...) To stać się zdolnym utworzyć rząd i dokonać reorganizacji społeczeństwa*¹⁰. Rząd ten powinien obejmować pieczę wszystkie dziedziny narodowego bytu, a metamorfoza struktur społecznych nie polegałaby na destrukcji lecz tylko na budowaniu. Niewola – snuje myśl twórcy „Kilku prawd” – faktycznie oznacza odebranie narodowi rodzimego czynnika kierującego i niezależnej dyspozycji społeczeństwem, ale też nie każdy może sprawować władzę. W rozumieniu stańczyków najbardziej

⁶ Tamże, s. 67.

⁷ Tamże, s. 58.

⁸ por. *Stańczycy...*, s. 222.

⁹ Tamże, s. 61.

¹⁰ Tamże, s. 61-62.

predysponowane są kręgi związane z orientacją katolicką. Wtedy charakter państwa, jego instytucje reprezentowałyby katolicki punkt widzenia, a sfera religijności obywateli chroniona byłaby przed ingerencją świata materialnego. Zresztą takie zakusy spełzną na niczym: *Władza świecka, która chce przekazać ludziom, jak mają wierzyć, jak religię swoją pojmować, (...) może na chwilę łudzić się, że do celu swego trafiła, ale opór sumienia przekona ją zawsze, (...) że pokusiła się o to, czego ani zatrzymać, ani nawet osiągnąć nie może*¹¹. Stańczycy potępiają materializm i ateizm, z których wywodzą istniejące zło. W rezultacie nie do przyjęcia jest – przypominają z uporem – kwestionowanie zasad wiary w życiu publicznym. Posuwają się aż do tak kategorycznego stwierdzenia: *Bezwyznaniowe prawodawstwo doprowadzić musi ostatecznie albo do prawnego mordu, albo do bezkarności*¹². Podobnie przedstawia się ich stosunek do pozytywizmu, który uważają za patologię społeczną, bo reguły rządzących życiem człowieka nie sposób zamienić na prawa panujące wśród zwierząt. Zauważają również poważne niebezpieczeństwa zagrażające ludzkości ze strony różnych systemów socjalnych i komunistycznych, stawiających za cel pierwszoplanowy *równość używania*¹³, ale aby egalitarność urzeczywistnić – z którą stańczycy i tak się nie zgadzają i traktują jako mrzonkę – trzeba zadać gwałt, tylko po co? *Żaden rząd, żaden system, żaden terror na to nie pomoże, że jeden człowiek jest zdolny, drugi nie, jeden pracowity, drugi leniwy...*¹⁴ i w efekcie po latach rzezi i pozornej równości zbiorowość ponownie polaryzuje się na biedniejszych i bogatych. W tym tkwi błąd teorii – rewolucji nie warto gloryfikować, gdyż jest ona przeważnie *pierwiałkiem rozkładu wszelkiej społecznej jedności i siły*¹⁵.

Polityka na zewnątrz – w koncepcjach stańczyków – to dążenie do autonomii, polityka wewnętrzna służyć winna sprawie społecznego uporządkowania się. Tworzą ideę moralnego rządu w zniewolonym społeczeństwie, ale przeciwstawiają się bojkotom czy biernemu oporowi wobec władzy. *Opozycją quand même żaden naród się nie uratował (...). Z rządem, jakimkolwiek jest, naród rachować się musi (...). Polityka negacji nie jest żadną polityką (...)*¹⁶. Przypatrując się biegowi zdarzeń po sąsiedzku, nad Wisłą sugerują porozumienie z caratem: *gdyby tego środka się chwyciło Królestwo tak, jak tonący chwyta się brzytwy; któż by chciał odradzać mu albo mu to brać za złe? Oni chcą i muszą żyć (...)*¹⁷.

¹¹ Tamże, s. 165.

¹² Tamże, s. 152.

¹³ Tamże, s. 178.

¹⁴ Tamże, s. 179.

¹⁵ Tamże, s. 240.

¹⁶ Tamże, s. 168.

¹⁷ Tamże, s. 118.

Polityka – stwierdza inny reprezentant kierunku, S. Tarnowski – *jest sztuką niezmiennych celów, a zmiennych środków*¹⁸, zatem każdy parający się nią musi brać pod uwagę zarówno skutki krótkotrwałe swoich pociągnięć, jak i ich perspektywiczne reperkusje.

Stańczycy formułowali program w warunkach dużej autonomii i praworządności, ale owe cechy monarchii austro-węgierskiej bynajmniej nie wynikały z niedopatrzenia ministrów i urzędników. Na ten stan rzeczy złożyły się różne przyczyny: osobowość samego cesarza Franciszka Józefa, klęska w wojnie z Prusami, zagrożenie ze strony Rosji czy ogólna słabość wielonarodowościowego państwa. Koncepcje konserwatystów galicyjskich nie mogły zakłócić spokoju w kraju, przeciwnie – ukierunkowywały bezpiecznie społeczne inicjatywy, a tonując nastroje wychodziły naprzeciw oczekiwaniom wiedeńskiego dworu. Cechował je również realizm i daleko posunięty pragmatyzm, ale myśl stańczykowska, jako normalny wytwór epoki popowstańczej, była potrzebna. W wielu kwestiach dawała prawidłowe diagnozy. Specyfika stosunków, w jakich znalazła się Galicja, przynosi namacalne efekty i zwolennicy ugody uzyskują znaczące – i to dla całości ziem – sukcesy, przede wszystkim w sferze nauki i oświaty, a także samorządności. A więc powstają tam liczne kadry dla przyszłej Polski. Niezbyt imponująco przedstawia się dorobek stańczyków na polu gospodarczym, choć ich pozycja parlamentarna w Kole Polskim oraz piastowanie przez nich wysokich godności państwowych, mogły przy okazji dopomóc w osiąganiu większych korzyści.

Stańczycy – *ratując naród na skrawku ziemi* – coraz częściej wypowiadają się o całej polskiej społeczności. Popołniają błąd wytykany wcześniej działaczom konspiracyjnym. Uzurpują sobie po trosze prawo do dawania recepty na narodowe szczęście. W ich wypowiedziach doszukać się można mentorskiego tonu, w końcu sięgają po monopol prawdy historycznej, nie zastanawiając się nad tym, iż likwidacja starych wad wcale nie wyklucza powstawania nowych. Wydaje się też, że wyciąganie historycznych wniosków nie zawsze opierało się na faktach, lecz czasem na ich dowolnych interpretacjach lub przypuszczeniach, a modelowanie przyszłości na bazie takich rozliczeń i analogii nie zawsze zdaje egzamin. Gdyby jednak sytuacja uległa pogorszeniu, a szanse na porozumienie z zaborcą stawałyby się nikłe, to – mniemali oni – pozostaje w zanadrzu jeszcze jedno panaceum: *Tę bronią jest oświata, jest nauka i praca naukowa, jest uobyczajenie, są zdobycze cywilizacji*¹⁹.

¹⁸ Tamże, s. 235.

¹⁹ Tamże, s. 101.

W przypadku stańczyków nasuwa się generalna wątpliwość, czy cele nie zagubiły się gdzieś po drodze lub nie rozplynęły się między środkami. W dużej mierze dzięki ich poglądom na rozczłonkowanych ziemiach polskich powstało zjawisko trójlojalizmu i postawa kompromisu za określoną cenę, ta ostatnia zaś mogła być enigmatyczna lub zbyt niska. Nie sprawdziły się przepowiednie stańczyków, że *własną pracą i wysiłkiem wstaniemy i odzyskamy niepodległość*. Raczej szczęśliwy zbieg okoliczności sprawił, że mogliśmy być wolni w XX wieku.

Quasi-patriotyzm nie prowadzi do wolności, lecz w gruncie rzeczy spycha ludzi i idee na manowce, nawet jeśli daje w zamian pewne przywileje. I jak by nie patrzeć, choćby z niskim ukłonem w stronę zasług, to krakowska szkoła patriotyzmu politycznego u progu odrodzenia państwa stała się bezradna wobec nowej rzeczywistości.

Krzysztof Jasiewicz

Próba polskiego modernizmu

Czy architektura ostatniego ćwierćwiecza wykształciła jakiś jednolity wzorzec przestrzenny świątyni katolickiej, tak jak stało się to z biurowcem, blokiem mieszkalnym czy nawet budynkiem szkolnym? Na pewno nie. Z trudem wyróżnić można kilka typów formowania architektury sakralnej: będzie to skandynawski namiot jedno- i dwuspadowego dachu aż do ziemi, krystaliczna tektonika niektórych kościołów włoskich, prawie bezokienne o płaskim dachu i centralnym rzucie kościoły angielskie czy pudełkowate, jak pawilon handlowy, ostatnie realizacje niemieckie.

Jakby osobną grupę stanowią, z racji charakterystycznego przekrycia kościoły traktowane niesłusznie jako naśladownictwo Corbusierowskiej kaplicy w Ronchamp. Taką etykietkę otrzymuje, często nawet z ust fachowców, kościół przekryty nadwieszonym dachem uformowanym w sposób obły. W tej grupie znalazły się kościoły: w Nowej Hucie, Łochowie i Ursusie. Za ich wydzieleniem przemawia odrębność niespotykanego wcześniej profilu przekrycia. Związała się ona z rzeźbiarską bryłą kaplicy pielgrzymkowej Notre-Dame w Ronchamp, we wschodniej Francji, zrealizowanej w latach 1950-1955. Corbusier – rozpoczynając konsekwentnie tą realizacją kolejną fazę swojej twórczej drogi – wykazał, iż współczesne przekrycie nie musi naśladować tradycyjnego dachu. Idea „niewysłowionej przestrzeni”, według słów twórcy, wpłynęła na uformowanie sztucznej grubości stropu, oderwanie go od ścian, wzajemne przenikanie się przestrzeni wewnętrznej i zewnętrznej. Doszukiwaniu się metaforycznych znaczeń – kornetu zakonnic, dziobu statku, kaptura mnisiego habitu – przeciwstawił się sam Corbusier: *Potrzeby religii miały niewielki wpływ na projekt, ta forma jest odpowiedzią na psychofizjologię uczuć.*

Kiedy dwadzieścia lat temu „pielgrzymowałem” do tego niewątpliwie pomnikowego dla współczesnej architektury dzieła, nie mogłem jednak oprzeć się wrażeniu, iż to unoszenie się białej bryły

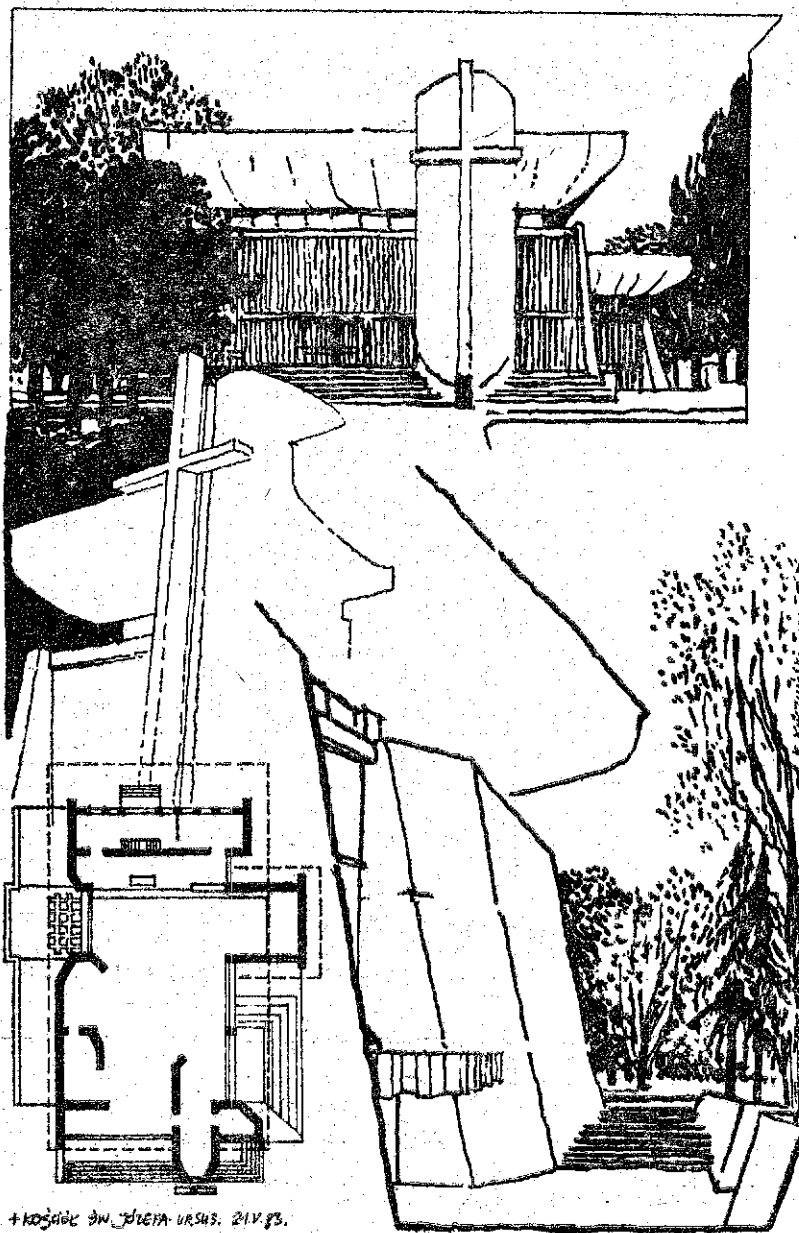
Kościół św. Józefa w Ursusie

autorzy:

projekt architektury – Wojciech Kowalczyk, Andrzej Ustian
projekt konstrukcji – Wiesław Zach
inwestor – ks. Kazimierz Szklarczyk

ogólne dane użytkowe:

kubatura – 12000 m³
powierzchnia nawy – 640 m²
pojemność nawy – 2000 osób



+ KUCHA DW. JÓZEFY URSUS. 21. V. 83.

dachu w pejzażu alzackich wzgórz, świadczy przynajmniej o ludzkich możliwościach twórczych ofiarowanych Twórcy – o rozliczaniu się z talentów. I to był początek zagubienia dachu na korzyść rzeźbiarskiego zintegrowania z całością architektury.

W Polsce tego typu dach, symbolizujący modernistyczną niezależność formy od materiału, pojawił się przede wszystkim w architekturze sakralnej. Skusili się na wypróbowanie tego efektu między innymi moi warszawscy koledzy, Wojciech Kowalczyk i Andrzej Ustian, w zrealizowanym w latach 1977-1980 kościele św. Józefa w podwarszawskim Ursusie.

Aby znaleźć klucz do pełnego odczytania projektu, musiałem zadać autorom to oczywiste pytanie na temat rozumienia i odczytania idei nadwieszzonego, miękkiego w zarysie profilu przekrycia. Jest to dla nich „baldachim” wsparty na czterech „głazach”, blokach pełnej kubatury, rozdzielonych optycznie przeszkleniami od dachu do posadzki.

Nie odczuwając potrzeby literackiego odczytywania przestrzeni kościoła, sam wolę ją traktować jako kompozycję wzajemnie przenikających się przestrzeni wewnętrznych i zewnętrznych. To subiektywne odczucie nie przekreśla zresztą założenia autorskiego. Podobnie nie czytam zresztą idei krzyża stworzonego przez poziom dachu i pion wysuniętej dzwonnicy; może i dlatego, iż stoi przed nią 16-metrowy prawdziwy misyjny krzyż z klejonego drewna.

Zabieg lekkiego pochylenia zewnętrznych ścian świątyni, też nie jest pomysłem z Ronchamp, a znanym w historii architektury zabiegiem zwiększającym skalę obiektu. Tutaj działa zresztą bezbłędnie, ponieważ kościół jest tylko średniej wielkości, z nawą o pojemności 2000 osób.

Niepotrzebną ucieczką autorów od pomówień na temat alzackiej świątyni jest obłożenie ścian zewnętrznych zielonkawą „brenną” o rustykalnym rysunku. Nie wiem, czy nie stanie się to zbyt pretensjonalne, a nawet mieszczańskie, chyba że wybroni się standartem samego kamienia jako materiału.

O wnętrzu mogę na razie powiedzieć więcej na podstawie wizji autorów niż wrażenia porannej mszy. Zawsze obawiam się dużych, płaskich ścian prezbiterium. Jak opanować je plastycznie? Według pomysłu autorskiego miała to być kompozycja z wizerunkiem twarzy Chrystusa z Całunu Turyńskiego, ale przetransponowana przez maszynę cyfrową na symbole graficzne i z ich pomocą na płaskorzeźbę w białym marmurze. Ze względu na ryzyko odczytania, inwestor nie odważył się na realizację tego pomysłu. Na razie prowizoryczna (na jak długo?) mozaika z drewna w formie krzyżyku nie opanowuje ani skali prezbiterium, ani tym bardziej

całości przestrzeni. Już prawdziwiej podkreśla sacrum tryptyk z Matką Boską, przeniesiony ze starego drewnianego kościółka stojącego przedtem w tym miejscu, ograniczający prezbiterium z prawej strony. Obce materiałowo jest, moim zdaniem, wykończenie ścian kaplicy św. Józefa w przyciemnionym drewnie o zbyt dużej skali deskowania i ludowym w atmosferze detalu.

Kiedy zapytałem proboszcza, ks. Szklarczyka, o opinię na temat użytkowania kościoła, wyraził obawę o ilość przeszklenia. Na razie prowizorycznie jest „Vitrolit”; w przyszłości mają być witraże o przestrzennej strukturze „skrzydła ważki”, jak nazwali je autorzy. Mam obawy o szansę realizacji w technice klasycznego witraża tak dużych płaszczyzn. Chyba że będzie to, często spotykana we współczesnej architekturze sakralnej, kompozycja barwionego szkła dla nadania wnętrzu zamierzonego kolorytu.

Maślę, że za kilka czy kilkanaście lat mógłbym wrócić do omawianych kościołów, aby raz jeszcze przedstawić ich wnętrza. Jakie dzieła plastyczne wypełnią je?

I wreszcie testowe pytanie o odbiór świątyni przez wiernych tej parafii. W ich imieniu ksiądz proboszcz potwierdza to, z czym spotykam się często: po pierwszym onieśmieleniu architekturą daleką od kościołów ich dzieciństwa, następuje stopniowa akceptacja, uczenie się tej nowej przestrzeni, aż do uznania jej za swoją.

Taki proces percepcji Domu Boga – Domu Ludu Bożego, z pierwiastkami dydaktyki modernizmu, ale służącej uwzniośleniu głównego celu tej przestrzeni, może i powinien być drogowskazem twórców – pokornych wobec tajemnicy tworzonego dzieła.

Ursus-Warszawa, 21.05.83

Konrad Kucza-Kuczyński

Z moich lektur

Dobrzy ludzie w powieściach Reymonta

Powieści wypełniają trzynaście spośród dwudziestu tomów *Pism* Władysława St. Reymonta, wydanych w latach 1949-1952 i przygotowanych do druku przez Adama Bara (wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania). W powieściach mamy całe targowisko ludzkich namiętności, ale też obserwujemy znamienne prawidłowości. W tych utworach pojawia się z reguły dobry człowiek, który zagonionym, zbłąkanym w świecie bohaterom daje wskazania na temat właściwego stylu życia. Jego obecność jest przeciwwagą dziejącego się zła i zarazem świadectwem, jak powinno być w życiu.

Ludzie, o których tu mowa, przypominają „bożych ludzi” Lwa Tołstoja. I nawet pierwotnie niniejszy esej miał nosić tytuł: „Boży ludzie w powieściach Reymonta”. Ale taki tytuł niezupełnie odpowiadałby prawdzie, gdyż bohaterowie naszego pisarza różnią się jednak od „pątników i nawiedzonych”, którzy w sekrecie przed księciem bywali u Marii Bołkońskiej. Tamci z reguły opuszczali rodzinę, kraj, porzucali «wszelką troskę o dobra światowe, aby – nie przywiązując się do niczego, w zgrzebnej odzieży, pod cudzym imieniem – chodzić z miejsca na miejsce, nie szkodząc ludziom, lecz modląc się za nich; modląc się i za tych, którzy wypędzają i za tych, którzy wspomagają» (L. Tołstoj, *Wojna i pokój*). Dobrzy ludzie w powieściach Reymonta są inni, a jednak w pewnym stopniu przypominają tmtych.

Zachowując chronologię wypada zacząć od *Komediantki*. W autobiografii napisanej w związku z nagrodą Nobla Reymont stwierdził, że nie mógł pogodzić się z tyranią ojca i wobec tego uciekł w roku 1885 z trupą aktorów, z którą wędrował przeszło rok. W cztery lata później poszedł znowu na tulaczkę. I wtedy przyszedł mu pomysł napisania powieści z życia aktorskiego. Pomysł zrealizował. Napisał *Adeptkę*, która zasadniczo pokrywa się z *Komediantką*. Różni się zakończeniem. *Komediantka* ukazała się w roku 1895 w warszawskim „Kurierze Codziennym” i otrzymała dobrą krytykę.

Bohaterka powieści, Janka Orłowska, uciekła z domu, marząc o karierze teatralnej. Życie nie spełniło jej marzeń. Dziewczyna zrozumiała, że musi walczyć nie tylko o sławę, ale przede wszyst-

kim o swoją ludzką godność. Poczuła się bezradna i opuszczona. W chwili depresji spotkała starego człowieka, który najpierw mówił jej o cenie ogromnej, jaką się płaci za miłości, za chwilowe przyjemności, a później dał taką radę: «... Ile razy cierpisz, zawodzi cię wszystko, boli cię życie – uciekaj z miasta, idź w pola, oddychaj powietrzem czystym, kąp się w słońcu, wpatruj się w niebo, myśl o nieskończoności i módl się... a zapomnisz o wszystkim. Uczujesz się lepsza i silniejsza. Nędza dzisiejszych ludzi pochodzi z oderwania się od przyrody i od Boga, z osamotnienia wewnętrznego. I jeszcze jedno ci powiem: przebacжай wszystko i miej litość dla wszystkiego. Ludzie są źli przez głupotę, bądź dobra. Najwyższa mądrość jest najgłębszą dobrocią. Nie trwoń sił na głupstwa...» (t. II, s. 358-359).

Stary człowiek pokazał się nad Wisłą, dał wskazania i odszedł w nieznane.

W rok po *Komediantce* Reymont ogłosił w *Bibliotece Warszawskiej* jej dalszy ciąg. W trakcie pisania zmieniał tok powieści, zmieniał tytuł, aż ukazały się dwutomowe *Fermenty*. Wraz z bohaterką akcja przeniosła się na wieś. Janka weszła w krąg innych ludzi. Powoli dochodziła do równowagi po swoim upadku i próbie samobójstwa. Ale przyszło nowe doświadczenie: zwirował ojciec. I ten fakt bardzo zbliżył Jankę do Jadwigi Witowskiej, niezwykłego człowieka. Jadwigę! Jakże ona potrafiła modlić się, jak bardzo chciała pomagać ludziom: swojemu bratu, chłopom oraz ich dzieciom, wreszcie Jance. I jak głęboko wierzyła! W pewnym momencie wyznała, że wiara «rozpała duszę miłością wszystkiego i przebaczeniem wszystkiego, rozjaśnia oczy» (IV, 131). Bohaterka *Komediantki* i *Fermentów* dała wyraz zdziwieniu:

« – I pani tak mówi! Pani, która przy wszystkich warunkach posiadanych do szczęścia, jesteś najnieszczęśliwsza, bo już tracisz wzrok, bo jutro może zupełnie zaniewidzisz? Pani błogosławisz?» (IV, 132).

Tę postać Reymont wyraźnie kreuje na świętą. Tak ją też widzi otoczenia. «Słodki głos Jadwigi, jej słowa pełne dobroci i jakiejś nadzwyczajnej wprost słodczy uspokajały i wzmacniały.» Toteż Janka «z podziwem i czcią prawie patrzyła na tę ślepą dziewczynę, której każde słowo tchnęło miłością ludzi, przebaczeniem i wiarą.» Aż w końcu krzyknęła: «Ale czuje pani i mówi jak święta» (IV, 131).

Nie ma takiej świętej w *Ziemi obiecanej*. Jednak na tle spekulantów i groszorbów wyraźnie pozytywnie wypada Anka, naręczona Borowieckiego, którą ten porzuca dla dziewczyny z milionami. Anka, dziewczyna z sercem i głęboko religijna, nie była partią odpowiednią dla głównego bohatera. Tenże bowiem

«spekułował na zimno, uwodził kobiety na zimno, bo wypadły mu taniej niż płatne kochanki, żenił się prawie na zimno, wszystko obliczał i tak się trenował dobrze, że chwilami czuł, że jest nowym, innym człowiekiem, że wyniesione z domu, ze szkół, ze społeczeństwa popędy, aspiracje i wierzenia – zagasły w nim zupełnie» (VI, 330).

Borowieckiego nie uszczęśliwiły miliony. W cztery lata po ślubie z Adą Müller był już bardzo znużony, obojętny i smutny. Uczuwał coraz większą nudę i samotność. Aż raz pewnego spotkał Ankę z gromadą dzieci. Były to dzieci z jej ochrony. Zajmowanie się dziećmi dawało jej «szczęście spełnionego obowiązku i czynienia dobrze» (VIII, 396). Spotkanie stanowiło wstrząs dla Karola. Uświadomił sobie, że poświęcał wszystko dla kariery, stał się egoistą, zmarnował życie. Dopiero teraz odczuł i pojął w całej głębi prawdę, że «człowiek nie może żyć tylko dla siebie, nie wolno mu tego pod grozą własnego nieszczęścia» (VII, 399). W ten sposób «znalazł drogę na jutro, już widział jasno cel dalszego życia» (VII, 401).

Można się zastanawiać, czy takie filantropijne zdania harmonizują z opinią Reymonta o mieście przemysłowo-fabrycznym, owym polipie, który wszystko niszczy – ludzi i rzeczy, niebo i ziemię. Czy nie występuje tu jakieś pęknięcie, zaprzeczenie prawdy dzieła literackiego? Owszem, tak. Dlatego uważam, że filmowa adaptacja Wajdy jest prawdziwsza niż powieść. Zakończenie jest bardziej konsekwentne, nie osłabia wymowy całości. Nie razi mnie swoimi rozróżnieniami potężny kamień wrzucony do śali, w której odbywa się – o ile pamiętam – posiedzenie przemysłowców. Ten kamień w mistrzowski sposób podkreśla gniew ludu.

A jednak fakt pozostaje faktem. W powieści *Ziemia obiecana* jest taki dobry człowiek, który cynika Borowieckiego prowadzi do wniosku, że jeżeli przegrało się własne szczęście, trzeba je stwarzać dla innych.

Kolejną powieścią Reymonta była ta najlepsza, za którą otrzymał Nobla. Tę zapewne zna wielu ludzi. A w kontekście niniejszego eseju chyba od razu przypomina się Rocho. On właśnie ma najwięcej cech „Bożego człowieka” – w znaczeniu, jakie znajdujemy u Tolstoja. Nie był przecież stałym mieszkańcem Lipiec. Pojawiał się od czasu do czasu. Poza tym wędrował po świecie. Zbierał najrozmaitsze historie religijne i patriotyczne, później powierzał je ludziom – dla zbudowania. Godził, doradzał, pomagał. Chciałby pomagać o wiele więcej, dlatego tak mu dokuczała świadomość, «że to człowiek ma ino te dwie i słabe ręce» (XI, 105). Ale ludzie wiedzieli, że pomagał wiele, «wszędę niósł te słowa pociechy, a kaj wstąpił to jakby jasnością napełniały się izby,

a w sercach zakwitały nadzieje i dufność krzepła chwiejne...» (XI, 58).

«Taki zaś dobry był i społecznie czujący, że choć i nie proszony, a niejedną noc przesiadzał przy chorych krzepiąc swoją dobrocią nieboraków, że go już nawet więcej uważali niżli dobrodzieja...

Aż w końcu to się już naródowi począł widzieć jako ten świętek Pański, po zagrodach roznoszący Boże zmiłowanie a pociechy» (XI, 109).

Warto dodać, że ten człowiek miał pokorne mniemanie o sobie, ale zarazem świadomość misji – religijnej i patriotycznej. Dał temu szczególny wyraz w chwilach pożegnania z mieszkańcami Lipiec, gdy musiał uchodzić z ich wioski.

Reymont przez wiele lat gorliwie zajmował się spirytyzmem. Te zainteresowania znalazły wyraz w kilku jego nowelach, ale przede wszystkim w powieści *Wampir*. Drukował ją w prasie warszawskiej i lwowskiej w roku 1904, pod innym tytułem, mianowicie *We mgle*. Zorientował się jednak, że słaba to powieść i nie przysporzy mu sławy, zwłaszcza po *Chłopach*, których druk rozpoczął dwa lata wcześniej. Toteż zwlekał z oddzielnym jej wydaniem. Pierwsze wydanie książkowe ukazało się w roku 1911.

W *Wampirze* wiele się mówi o Bogu, Chrystusie, chrześcijaństwie, ale wszystko gubi się „we mgle” dziwnych sądów. W utworze aż roi się od przedstawicieli różnych sekt. Są w nim motywy spirytystyczne, teozoficzne, sataniczne, jogistyczne i różne inne.

W powieści jest również postać, która nie chce poddać się owej błędnej fali unoszącej wszystkie pozostałe postacie. Jest nią Ada, dawna miłość Zenona, głównego bohatera. Ona oświadcza wprost:

«Ja bym się bała seansów i tych cudów, jakie się tam stają. Jestem przekonana, że w głębszych spraw nieczystych taś się szatan i kusi duszę człowieczą cudownościami, hipnotyzuje obietnicą przekroczenia *Niezbadanego* i ciągnie w przepaść...» A potem tak uzupełnia swoje credo:

«Ja głęboko wierzę w Boga, kocham słońce i jasny dzień, kocham życie i bardzo lękam się wszystkiego, co nie jest z tego świata» (XV, 229-230).

Pozostaje do omówienia trylogia historyczna *Rok 1794*, na którą składają się tomy: *Ostatni sejm Rzeczypospolitej*, *Nil desperandum* oraz *Insurekcja*.

Szczególnie smutną wymowę posiada pierwszy tom. W rozmowie Zaręby z ojcem Serafinem padają gorzkie słowa Zaręby: «...Polska nierządem stoi, Polska ginie, Polskę krucy rozdrapują. A jakoż ma być, kiedy chłop w niewoli, szlachcic głupi, a wielmoża nikczemny? Strach, co się wyprawia w tej Rzeczypospolitej» (XVII, 218-219). Pijaństwo, rozpusta, pogoń za bogactwem, pry-

wata, zdrada są na porządku dziennym. Straszy Targowica z nie-dobrej pamięci Szczęsnym Potockim. Zgorszenie dają biskupi: Kossakowski, Massalski, Skarszewski. Owszem, są także dobrzy księża i dostojnicy świeccy, ale oni stają bezradni wobec ogromu zła. Na takim tle spraw i ludzi pojawia się opatrnościowy człowiek. Jest nim Kościuszko. W *Nil desperandum* Reymont kreuje go na bohatera narodowego, na Mojżesza nowych czasów.

«Pierwszy ze siebie złożył pokorną ofiarę i radośnie dźwignął swój krzyż, wstępował ufnie na kalwaryjską drogę narodu.

Że kiedy zwrócił się do socjuszów, był jako Mojżesz zstępujący z Synaj z tablicami zakonu, pełen ogniów, potęgi majestatu i świętości. Jawił się ich oczom niby kierz ognisty, przemawiający głosem niezgłębionego przeznaczenia» (XVIII, 101).

Podczas rozmowy u Barssów porównuje ktoś Kościuszkę z bohaterami Francji:

«Widziałem ich z bliska. Wierzą mi, Kościuszko przenosi ich cnotę, modestię, stałość duszy i miłość ojczyzny. To nie zaciekle facecjonista, to człowiek, mąż i prawdziwy obywatel. Objawił mi się być świętym nowych czasów i nowego rodzaju ludzkiego. To wielkie serce Polski i sumienie» (XVIII, 124).

W *Insurekcji* Kościuszko występuje jako człowiek, który zaufa Opatrności. Noc przed przysięgą spędza na żarliwej modlitwie w krakowskim kościele kapucynów. Przysięgę składa w imieniu Boga.

Wypada jeszcze wrócić do uwagi na temat prawidłowości występującej w powieściach Reymonta. Jak można zorientować się z krótkiego przeglądu utworów, w każdym z nich występuje dobry, chciałoby się powiedzieć „boży” człowiek. Nie jest on główną postacią. W *Komediantce* pojawia się tylko raz, daje dobre rady i znika. W innych przypadkach mocniej wchodzi w strukturę powieści i mocniej wpływa na los głównego bohatera – jak w *Fermentach* i *Ziemi obiecanej*, na los społeczności wiejskiej – jak Rocho w *Chłopach* czy też na los narodu – jak Kościuszko w *Nil desperandum* oraz *Insurekcji*. Ale ani razu nie występuje w roli pozytywnego bohatera w tym sensie, jaki mu nadały „produkcyjniaki” z lat pięćdziesiątych. Owszem, nadrabia niejako brak pozytywnego bohatera w powieściach.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

książki

Robert K. Merton

*Teoria socjologiczna
i struktura społeczna*

Państwowe Wydawnictwo Naukowe,
Warszawa 1982

Spory wokół funkcjonalizmu, jak i jego rozlicznych wpływów na kulturologię i nauki socjologiczne toczą się już od dziesięcioleci, dlatego polskie wydanie *Teorii socjologicznej i struktury społecznej* Mertona należy powitać z całym uznaniem.

Jest to jedno z fundamentalnych dzieł amerykańskiej socjologii funkcjonalnej, toteż pochwalić tę książkę, jej autora, a także jej polskich edytorów – łatwiej, omówić i polecić natomiast trudniej, zwłaszcza gdy pisze się recenzję popularyzatorską, nie zaś szkic naukowy. Sam już charakter książki, a nadto jej merytoryczna zawartość ograniczą zapewne krąg odbiorców do środowisk uniwersyteckich i specjalistów, chociaż przydałoby się właściwie, gdyby zechcieli ją przejrzeć organizatorzy życia społecznego, których przestraszy prawdopodobnie „akademickość” lektury, forma wykładu, pewne spiętrzenia terminów – słowem to wszystko, co różni Mertona od błyskotliwych „socjofików” i eseistów: Ortegi y Gasseta, Fromma, Riesmana czy McLuhana.

Godzi się przy tym dodać, że można zetknąć się przy lekturze *Teorii*

z utrudnieniem dodatkowym, erudycyjnym. Nie sposób książki tej czytać bez wcześniejszego przygotowania z dziejów kierunków myśli socjologicznej, w tym oczywiście głównie wspomnianego funkcjonalizmu. Co prawda autor wstępu do polskiego wydania, Jerzy J. Wiatr, postarał się stosunkowo dokładnie zaznajomić czytelnika z funkcjonalizmem i z funkcjonalistyczną teorią średniego zasięgu, wszelako – aby książka była dobrze zrozumiana – należy chyba ku jej uzupełnieniu polecić jeszcze dwie znakomite prace: Piotra Sztompki (*Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej*) oraz Jerzego Szackiego (*Historia myśli socjologicznej*, Część II, rozdziały 17 i 20).

Niewątpliwie wydanie tej książki w serii „Biblioteki Socjologicznej” PWN jest wydarzeniem, choćby z tej racji, że ma ona szansę wypełnić lukę w naszej wiedzy o współczesnej socjologii na świecie. Ale czy tylko to sprawia, że warto ją w ogóle omawiać, zwłaszcza gdy przedstawione wyżej trudności uczynią z niej pozycję dla szerszego ogółu nieciekawą? Powiedzmy, że nie tylko, ponieważ *Teoria socjologiczna* aż roi się od interesujących spostrzeżeń, trafnych obserwacji i uwag zdolnych w sposób znaczący podnieść wiedzę o społeczeństwie. Równocześnie dla czytelnika polskiego rzeczą nader satysfakcjonującą będzie sama przedmowa Mertona, w której uczony – w formie przyjaznego wspomnienia – powołuje się na znajomość twórczości polskich socjologów i wylicza ich osiągnięcia. Spotykamy tu całą galerię wielkich nazwisk naszej humanistyki: Floriana Znanieckiego, Marię i Stanisława Os-

sowskich, Leona Petrażyckiego, Adama Podgóreckiego, Adama Malewskiego, Piotra Sztompkę, Stefana Amsterdamskiego, Jana Szczepańskiego i Stefana Nowaka; z wieloma spośród nich łączyła i łączy Mertona osobista znajomość.

Kolejną, nadzwyczaj ciekawą sprawą jest prześledzenie obszernego wstępu J. J. Wiatra w tych zwłaszcza partiach, gdzie autor usiłuje przekonać czytelnika o względnej bliskości funkcjonalizmu i marksizmu; rzecz jasna, idzie o tzw. marksizm otwarty. Przypomnijmy, że operując konwencjonalnymi formułkami wypadłoby nazwać funkcjonalizm teorią „burżuazyjną”. Wiadomo nadto, że socjologiczna teoria średniego zasięgu uważana była – i jest nadal – przez wielu marksistów za opozycyjną w stosunku do marksizmu. Widać trochę się jednak w tym zakresie zmienia, skoro profesor Wiatr zdecydował się m.in. oświadczyć, co następuje: «W literaturze marksistowskiej ostatnich kilku lat pojawiają się coraz liczniejsze głosy (...), iż między funkcjonalizmem (...) a marksizmem nie ma nieprzezwyciężalnego przeciwieństwa, ale że funkcjonalizm, szczególnie w jego warstwie metodologicznej, stanowić może kierunek w stosunku do marksizmu komplementarny, którego ujęcia mogą być z pożytkiem na gruncie socjologii wykorzystane (...). Zgodnie z postulatami otwartego i twórczego podejścia do perspektyw rozwojowych marksizmu, stanowisko takie wydaje się całkowicie uzasadnione (...). W warunkach, gdy ustroje socjalistyczne tworzone i rozwijane na gruncie ideologicznych założeń

marksizmu-leninizmu stały się już rzeczywistością (...) zagadnienia konfliktu i rewolucji przestały być jedynymi w istocie kwestiami (...), wokół których budowany jest system teoretyczny marksistowskich nauk społecznych. Uległy one rozszerzeniu o zagadnienia stabilizacji nowego systemu przystosowania, tworzenia warunków ugody i kompromisu» (s. XIII). Brzmi to szczególnie zważywszy, że w wydaniu „klasycznym” – parsonso-wskim funkcjonalizm jest nie tylko teorią, ale i apologią społecznego *status quo*; co prawda Wiatr akcentuje tu raczej korzyści płynące z mertonowskiego pojęcia dysfunkcji, które sprawiają, że «(...) funkcjonalizm nie musi być powiązany z konsekwentyzmem ideologicznym – inaczej bowiem czytelnikowi przysłoby na myśl bluźniercze podejrzenie, że metoda funkcjonalna mogłaby się o tyle przydać marksistom, o ile zdolna byłaby opisać, wytłumaczyć i naukowo utwierdzić raz zaistniały porządek rzeczy. Odnosi się wszakże wrażenie, że w odróżnieniu od J. J. Wiatra część marksistów wciąż uważa funkcjonalizm za mieszczańską doktrynę socjologiczną. Tak się przynajmniej można zorientować śledząc prasowe dyskusje między poszczególnymi autorami, gdzie gęsto przewijają się pomówienia tych lub owych autorów o „dogmatyzm” lub „rewizjonizm”. Tak czy inaczej uwagi J. J. Wiatra częściowo tłumaczą niezrozumiały pozornie skłonność niektórych polskich socjologów marksistowskich do korzystania zarówno z empirycznego dorobku, jak i z teoretycznych generalizacji kulturologii. Pytanie: czy i kto powinien mieć o to do nich pretensje?

Robert King Merton, siedemdziesięcioletni uczony amerykański, dziś jeden z najwybitniejszych socjologów na świecie, jest już za życia traktowany jako klasyk. Wraz z czołowym przedstawicielem, czy raczej właściwym twórcą funkcjonalizmu na gruncie socjologii, Talcottem Parsonsem, Merton przyczynił się do powstania osobnej szkoły socjologicznej, a nawet więcej – ugruntował całą tradycję teoretyczną, nie wolną zresztą od elementów swoistej ideologii.

Przypomnijmy, że w swoich początkach, sięgających czasów już po I wojnie światowej, funkcjonalizm powstał i rozwinął się głównie w obrębie antropologii kulturowej i społecznej. Jego prekursorami byli Bronisław Malinowski i Alfred R. Radcliffe-Brown. Co zaś się tyczy tzw. funkcjonalizmu socjologicznego – ten ukształtował się później przybierając wobec „macierzystej” antropologii postać niezależną.

Czym natomiast jest funkcjonalizm? Najprościej nam będzie powołać się na Mertona przywołującego u początku swych rozważań pierwotne sformułowania antropologów kultury, z którymi to sformułowaniami Merton zresztą dyskutuje lub je poszerza. Wynika z nich – po pierwsze – że unormowane działania społeczne lub elementy kultury są funkcjonalne względem całego systemu społecznego czy kulturowego. Po drugie, że wszystkie takie społeczne i kulturowe elementy spełniają funkcje socjologiczne. Po trzecie – skutkiem tego, co powiedziano wyżej, że mianowicie elementy te są niezbędne. Innymi słowy – każdy system społeczny, wraz ze współpracą i współbytowaniem

ludzi, zjawisk, korelatów kultury, zachowań, instytucji, wierzeń, norm itp. tworzy określoną całość, która trwa i żyje dzięki temu, że wspomniane elementy w swoich rozlicznych funkcjach systemów teleologicznie wspierają. Elementy te ważne są nie tyle dzięki swemu, by tak rzec, substancjalnemu istnieniu, ale dzięki roli (funkcji), jaką pełnią społecznie, historycznie, świadomościowo i kulturowo. I tak np. współczesna zachodnia socjologia religii kierunku strukturalistyczno – funkcjonalnego kładzie nacisk przede wszystkim na rolę świadomości religijnej i wiary, nie zaś na ich materialno-instytucjonalne, konfesyjne wyznaczniki, a więc na integracyjną psychospołeczną funkcję religii (co podnosił już swego czasu E. Durkheim) i podkreśla jej wpływ na kulturę.

Merton przypomina, że używalność w nauce słowa „funkcja” datuje się od Leibniza, potem jednak słowo to przeszło szereg modyfikacji i zrozumiałym czyni je dopiero odpowiedni kontekst. Są to już jednak szczegóły, co prawda nader dla Mertona istotne, jako że – jego zdaniem – samo pojęcie funkcji ulega nadmiernemu rozszerzeniu, a w konsekwencji zaciemnieniu. Przy tym „dawni” funkcjoniści nie uchronili się od czegoś, co wypadaloby nazwać wtórną presją własnych definicji na ich świadomość ideologiczną. I stąd właśnie wzięło się, jak u Parsonsa, a wcześniej u Durkheima – przeświadczenie o micie ładu społecznego oraz systemu pracującego „bez zakłóceń”. Merton analizuje ten błąd przytaczając m.in. dysfunkcjonalną interpretację religii. Twierdzi więc, że – jak wskazuje przeświadczenie – reli-

gia może również pełnić rolę czynnika dezintegrującego, np. w społecznościach wieloreligijnych, a także w życiowych różnorodnych sytuacjach. Dochodzimy tu do nadzwyczaj interesującego wkładu R. K. Mertona w rozwój i poszerzenie perspektyw poznawczych oraz rysunku pojęciowego funkcjonalizmu – tj. do sformułowania pojęcia dysfunkcji. Systemy społeczne – dowodzi Merton – zwłaszcza te, których byt i działanie obserwujemy wokół siebie, nie składają się jedynie z idealnie zgranych „prac”: zachowań, instytucji, organizacji etc...etc... Zapytuje na przykład: «W jaki sposób religia przyczynia się do integracji, jeżeli treść doktryny stoi w sprzeczności z treściami innych, pozareligijnych wartości, uznawanych przez wielu ludzi w tym samym społeczeństwie?» Lub – dając przykład dysfunkcjonalności biurokracji w aparatach administracyjnych – stwierdza: «Dyscyplina (...) jako podporządkowanie się przepisom bez względu na sytuację (...) rodzi sztywność zachowań i niemożność szybkiego przystosowania (...). Taka przesada może doprowadzić do sytuacji, w której dominująca dbałość o przestrzeganie przepisów koliduje z realizacją celów organizacji».

Również pewne postacie konformizmu są wg Mertona dysfunkcjonalne, prawdziwie zaś zainteresować może czytelnika rozdział IX części II, będący zbiorem ilustracji analizy średniego zasięgu, a zatytułowany „Rola intelektualisty w instytucjach państwowych”. Tutaj Merton, teoretyk i „akademik”, zdobywa się na błyskotliwą, swobodną przenikliwość, a miejscami zgoła na ironię. Rozu-

miemy, że – choć nadal bezstronny, „deskrypcyjny” w opisie i oszczędny w komentarzu – nie zamierza tuić, iż historycznie ukształtowane i zawsze dość niefortunnie przebiegające stosunki między władzą a twórcami obserwuje ze stanowiska bliższego tym ostatnim. Odróżnia przy tym intelektualistę „niezależnego” od intelektualisty „w służbie instytucji państwowej”, a w końcu pisze wprost: «W obliczu tych konfliktów nie może dziwić fakt, że kiedy intelektualista staje się integralnym elementem struktury biurokratycznej (kontrolowanym przez ludzi, którzy nie mogą być ani z nim, ani bez niego), doświadcza zwykle najrozmaitszych frustracji. Miodowy miesiąc intelektualistów i decydentów przynosi zwykle rozczarowanie i szybko mija» (s. 281).

Poza pojęciem dysfunkcji, Merton wprowadza również niezwykle potrzebne w socjologii pojęcia funkcji jawnych i ukrytych. Niejednokrotnie przez Malinowskiego i Radcliffe-Browna stosowane słowne „funkcja” może prowadzić do utożsamiania motywu z funkcją. Przyjmując (od Freuda) podział na zjawiska jawne i ukryte, Merton sygnalizuje, że istnieje cała wielka ilość zachowań jednostkowych czy grupowych, które nie dają się racjonalnie wytłumaczyć w granicach „korzyści” systemu, a przeto są traktowane jako przeżytek, forma szczątkowa itp. Tymczasem (a różne np. kulty, obrzędy, ceremonie są tego dowodem) zachowania te są dla badacza wytłumaczalne, jeśli się przyjmie odpowiednie kryteria i układy odniesienia. Wiedza socjologiczna – pisze Merton – powa-

źnie zyskuje na badaniu funkcji ukrytych. A oto przykład: «Dopóki ludzie ograniczają się do (...) skutków jawnych (tzn. – w swej obserwacji M. W.) – dopóty stosunkowo łatwo przychodzi im wydawanie osądów moralnych w odniesieniu do badanych norm postępowania czy poglądów. Oceny moralne, oparte na ogół na jawnych skutkach, są (...) białe-czarne. Ale postrzeganie skutków dalszych (ukrytych) częstokroć komplikuje obraz» (s. 138). Człowiek nie uświadamia sobie funkcji ukrytych, często nie czyni tego nawet grupa (np. kultowa). J. Wiatr zauważa na wstępie, że wyróżnienie tych dwu rodzajów funkcji otwiera drogę do «(...) problemu relacji między interesem subiektywnym a obiektywnym» (s. XIX).

Tak zreformowany i uzupełniony o pojęcie dysfunkcji, a więc poniekąd oczyszczony z apologetycznych tęsknot do niewzruszalnego ładu, funkcjonalizm mertonowski posiada jedną swoją niewzruszoną zasadę badawczą, dla socjologów-empiryków niezmiennie istotną, dla „historiozofów” zaś nie do przyjęcia. Mowa tu o teorii średniego zasięgu. Z metodologicznego punktu widzenia teoria ta przedstawia się zarówno wielkim teoriom społecznym, operującym zazwyczaj kategoriami równie wielkich zbiorowości, jak z drugiej strony zwyczajnemu empiryzmowi. Omawiając szeroko różne modele systemów teoretycznych w socjologii, zwłaszcza tzw. systemów całościowych, Merton postuluje «(...) rozwinięcie teorii specjalnych mających zastosowanie w ograniczonych pojęciowo obszarach – na przykład teorii zachowań dewiacyjnych, nieprzewidywanych skutków ce-

lowego działania, percepcji społecznej, grup odniesienia, kontroli społecznej, wzajemnej zależności instytucji społecznych (...)». W uznaniu, że teoria socjologiczna – jeśli się ma rzeczywiście rozwijać – musi się posuwać po tych wzajemnie powiązanych płaszczyznach, konkluduje: «Całkowite skupienie się na wzorcowym konceptualnym schemacie służącym wyprowadzaniu wszystkich teorii pomocniczych równałoby się niebezpieczeństwu stworzenia dwudziestowiecznych socjologicznych odpowiedników wielkich systemów filozoficznych przeszłości – z całą ich sugestywnością, urokiem konstrukcyjnym i naukową sterylnością. Socjolog-teoretyk, który się poświęca wyłącznie badaniom nad najbardziej wyabstrahowanym systemem całościowym, zyskuje, że stworzy coś myślowo pustego i niewygodnego, jak wnętrze współczesnego mieszkania» (s. 71).

I dalej, w polemice z socjologami radzieckimi, którzy zarzucali Mertonowi m.in. pozytywizm: «To nieporozumienie może wynikać z przywiązania do całościowej teorii socjologicznej i z obawy, że funkcje pełnione przez teorie średniego zasięgu mogą jej zagrozić» (s. 85). Tak zatem badania przeprowadzane przez tychże naukowców nazywa dowodami na uprawianie raczej „praktycznego empiryzmu” niezbędnymi w celu podjęcia pewnych konkretnych decyzji. Wreszcie oświadcza: «Badania muszą być włączone w bardziej abstrakcyjne teorie średniego zasięgu, jeżeli rozdzielić pomiędzy ogólną orientacją marksistowską a generalizacjami empiryzującymi ma się zmniejszyć» (s. 87).

Funkcjonalizm nie przeżył się, zwłaszcza – podkreślmy raz jeszcze – w socjologii religii (na marginesie: tzw. postulowane przez ks. prof. W. Piwowarskiego stanowisko „substancjalne” – opozycyjne wobec strukturalistów i funkcjonalistów – jest, moim zdaniem, jedną z poważniejszych prób uszczuplenia ich socjologicznego monopolu w nowoczesnej religionistyce. Niemniej funkcjonalizm, a wraz z nim skromna z pozoru teoria średniego zasięgu, wciąż wykazują wiele przejawów żywotności i stwarzają wcale niemało szans poznawczych. Równocześnie funkcjonalizm – jego początki, koneksje teoretyczne i wielorakie rozgałęzienia – jest tym rozdziałem historii nauk socjologicznych, którego nie można omijać, zwłaszcza w dobie wzmożonej refleksji nad systemami społecznymi i warunkami ich istnienia.

Maria Walendowska

Leonardo Boff

Sakramenty Kościoła

Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa
1981, ss. 80

Stale zbyt mało jest książek teologicznych w języku polskim, które by pomagały poznać podstawowe, katechizmowe prawdy o Bogu, Kościele, sakramentach bez konieczności zmagania się z zawiłościami naukowego języka. Książek prostych, ale jednocześnie wystarczających, dla przeciętnego czytelnika, opisujących rzeczywistość znaną wielu jedynie z suchych

formuł katechizmowych definicji. W tej ubogiej literaturze z trudem można by tylko wyszukać książki, a nawet pojedyncze rozdziały mówiące wprost i wyłącznie o sakramentach. Bardzo dobrze więc, że IW PAX wydał w języku polskim przekład książeczki Leonardo Boffa – *Os Sacramentos e a Vida dos Sacramentos*, wydaną w Brazylii w 1975 roku (polskiego tłumaczenia z niemieckiego wydania *Kleine Sakramentenlehre* dokonał Jan Doktor).

Autor jest brazylijskim franciszkaninem. Doktoryzował się w Monachium u profesorów Leo Scheffczyka i Heinricha Friesa; jest profesorem teologii dogmatycznej w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej w Petropolis i na katolickim uniwersytecie w Rio de Janeiro. *Sakramenty Kościoła* – to dziełko napisane przez niego w oryginalnym stylu, uprzedniające nawet tym, którzy nie mają na co dzień do czynienia z teologią, to wszystko, co zawierają dawne, scholastyczne tezy traktatu *De Sacramentis in genere*. Boff odpowiada bardzo jasno i obrazowo na pytania: Co to jest sakrament? Dlaczego jest siedem sakramentów? W jakim sensie Jezus Chrystus jest twórcą sakramentów? Jak należy rozumieć stwierdzenie, że sakramenty działają *ex opere operato*?

Definicja ze starego katechizmu: «Sakrament jest to znak widzialny niewidzialnej łaski» albo «sakrament to znak skuteczny łaski» jest wprawdzie precyzyjna ale z powodu osadzenia w zupełnie obcym dla laika języku, proporcjonalnie do swej precyzji niezrozumiała. Zdaniem Boffa – począwszy od pierwszego słowa.

Zanim powie się, co to znaczy „skuteczny znak łaski”, trzeba się zastanowić nad samą rzeczywistością znaku. Przed określeniem, co znaczy, że znak nie tylko coś przypomina, ale i sprawia, należy uświadomić sobie, czym jest w ogóle znak. Nie jest to łatwe, gdyż przeciętny człowiek jest ukierunkowany na przekształcanie świata i manipulowanie nim. W stosunku do świata reprezentuje mentalność pana a nie partnera. Tymczasem, jak zauważa autor, człowiek ma także „zdolność odczytywania orędzia, które kryje w sobie świat i które wpisane jest we wszystkie rzeczy składające się razem na świat (...) Orędzie to może być opisane i odcyfrowane przez tego, kto idzie przez świat z otwartymi oczyma (...) Żyć to znaczy wręcz czytać i interpretować” (s. 7).

«Kiedy rzeczy zaczynają mówić a człowiek ich słucha, powstaje gmach sakramentów. Na jego szczycie widnieje napis: „wszystko co rzeczywiste jest niczym innym tylko znakiem”. Znakiem czego? – Innej rzeczywistości, tej rzeczywistości, która leży u podstawy wszystkich rzeczy, Boga» (s. 8).

Początkiem jest doświadczenie świata jako znaku, wrażliwość na rzeczywistość symbolu. Następnym etapem drogi jest odkrycie świata jako znaku (sakramentu) Boga. Wreszcie dochodzi się do odkrycia znaku unikalnego: historii zbawienia. Stąd już tylko krok dzieli nas od zauważenia znaku (sakramentu), jakim jest Jezus Chrystus, a następnie – Kościół. W Kościele zaś istnieje siedem znaków, które nazywane są sakramentami w ścisłym sensie. Można o nich powiedzieć, że – syntetyzując w sobie

całą rzeczywistość różnych kategorii znaków, o których mówi autor – wyróżniają się swym pochodzeniem od Chrystusa. Boff zauważa, że to pochodzenie albo inaczej „ustanowienie” – jak wynika z akt i protokołów Soboru Trydenckiego – oznacza, iż «każdorazowo celebrowanym obrzędem Jezus Chrystus używa skuteczności. Ojcowie Soboru chcieli definiować nie ustanowienie obrzędów lecz ich zbawienną moc – która nie jest rezultatem wiary chrześcijanina lub wspólnoty, lecz obecności samego Chrystusa. Jezus Chrystus pragnąc Kościoła jako uniwersalnego sakramentu zbawienia, jednocześnie pragnął również i sakramentów, które by ten jeden ogarniający sakrament konkretyzowały do różnych sytuacji życia» (s. 60).

Ponieważ w zabitym i zmarłym Chrystusie Bóg przebaczył człowiekowi, dał stałą i ostateczną gwarancję zbawczym obietnicom, «dał w Jezusie Chrystusie swoje słowo, które Go totalnie zobowiązało» (s. 65). Sakramenty jako konkretyzacja zbawczych wydarzeń udzielają człowiekowi łaski mocą dokonanych obrzędów sakramentalnych – *ex opere operato*. «Niezależnie od zasługi i winy człowieka Bóg powiedział nam swoje kategoryczne „tak”. *Ex opere operato* nie chce nic innego jak tylko stwierdzić tę prawdę: Bóg nas umiłował, i to już wtedy, kiedy byliśmy jeszcze Jego wrogami. Bez żadnej zasługi z naszej strony Bóg ofiaruje nam w Jezusie Chrystusie, Kościele i siedmiu sakramentach całą swoją miłość» (s. 65).

Wyjaśnienie tego, czym są i jak działają sakramenty opiera więc Boff

nie na subtelnych rozróżnieniach, którymi posługiwali się niektórzy tradycyjni autorzy, lecz na prostym odniesieniu do osoby Chrystusa, na wskazaniu ich związku z mocą Bożego Słowa, które dokonało wielkich dzieł w historii zbawienia – przede wszystkim wydarzenia Misterium Paschalnego. Stałe akcentowanie tego związku, przy omawianiu różnych problemów, jest bardzo cenne. Unika się w ten sposób zbędnego balastu wyszukanych spekulacji, które (często słusznie) dla przeciętnego czytelnika są po prostu podejrzane. Ta zaleta książki wynika z przyjętego założenia, że struktura języka sakramentu jest „narracyjna” a nie „argumentacyjna”. «Język sakramentu nie chce ani argumentować, ani przekonywać, lecz pragnie opowiedzieć historię spotkania człowieka z rzeczami, sytuacjami i ludźmi. Chodzi bowiem o rzeczy, sytuacje i ludzi, którzy sprowokowali go (*pro-vocare*) do przekroczenia samego siebie, którzy dali mu przeczcucie istnienia wyższej rzeczywistości (*e-vocare*) i umożliwili mu jej obecność oraz którzy wezwali go wraz z innymi ludźmi (*con-vocare*) do sakramentalnego spotkania z Bogiem. Całe stulecia teologia była argumentacyjna. Kierowała się ku rozumowi ludzi i chciała ich przekonać o religijnej prawdzie. Oczywiście, sukcesy musiały być wtedy nikłe. Tylko już przekonani pozwalali się przekonać. Oddano się iluzji, że Bóg, Jego plan zbawienia, obiecana człowiekowi przyszłość, jak również tajemnica Syna Człowieczego Jezusa Chrystusa, może być ogarnięta intelektualnie przez człowieka bez wcześniejszego zasymilowania jej w życiu i przeobra-

żenia człowieka. Zapomniano przy tym – dotyczy to w każdym razie podręcznikowej teologii i apologetyki – że prawda religijna nie jest nigdy abstrakcyjną formułą i wyrazem logicznego wnioskowania. Jest ona przede wszystkim przeżytym doświadczeniem: człowiek napotyka ostateczny sens. Dopiero później, w staraniach o jej kulturową artykulację, prawda religijna zostaje ujęta w formułę i uwidocznił się zawarty w niej element rozumowy» (s. 11).

Zacytowałem dłuższy fragment, aby lepiej, słowami samego autora, ukazać podstawy jego rozumowania w tej małej sakramentologii. Trzeba jednak w tym miejscu zauważyć, że Boff nie jest zupełnie konsekwentny w stosowaniu tych zasad. Dokonuje odstępstwa wyjaśniając problem – dlaczego mamy w Kościele tylko siedem sakramentów?

Ciężar odpowiedzi spoczywa tu na wykazaniu związku siedmiu sakramentalnych znaków z „głównymi osiami życia ludzkiego”. Narodzinom dziecka odpowiada chrzest; dojrzewaniu – bierzmowanie; Eucharystia rozwija ukryty w posilaniu się sens uczestniczenia w boskim życiu; sakrament małżeństwa wskazuje na wyższą moc, na Boga, od którego zależy ludzka wierność (same w sobie ludzkie więzi są kruche, gdyż zależą od wolności); sakrament chorych wyraża boską moc uzdrowienia w sytuacji, w której człowiek doświadcza swego ograniczenia; pokuta wskazuje potrzebę spotkania marnotrawnego syna z dobrym ojcem; kapłaństwo wychodzi naprzeciw ludzkiemu dążeniu do szczęścia. W sakramencie święceń kapłańskich – jak twierdzi

Boff – ludzie wyświęceni są po to, aby «żyli pojednaniem i służąc wspólnocie umożliwiali to pojednanie» (s. 54).

Podobne wyjaśnienie podaje w swych popularnych książkach ks. M. Maliński (np. wydane ostatnio – *Wierzyć w Chrystusa*, Księgarnia św. Wojciecha 1982, ss. 381). Nie można jednak takiej próby racjonalnej odpowiedzi na pytanie – «Dlaczego jest siedem sakramentów?» – uznać za teologiczne rozwiązanie problemu. Jest to bowiem zupełnie dowolna spekulacja. Można wszakże zapytać: Skoro sakramenty wiążą się z głównymi osiami życia, dlaczego ich jest właśnie siedem, dlaczego za takowe nie uznano innych ważnych wadzeń i działań (praca, profesja zakonna itd...)? Nie zawsze sprawowanie sakramentu pokrywa się z „główną osią życia” (n.p. chrzest udzielany osobie dorosłej).

Nie ma tu miejsca na szczegółową dyskusję z rysującą się w tym „racjonalno-antropologicznym ujęciu” teologią sakramentów. Warto zauważyć tylko, że ubogie w treść wyjaśnienie prawd wiary wyzbyte przesadnej troski o wielość logicznych argumentów, może bardziej przekonywać niż ładna, ale całkiem dowolna teoria. Mówiąc o istnieniu siedmiu sakramentów należy raczej poprzestać na wskazywaniu ich związku ze słowem Boga w Jezusie Chrystusie. Boff akcentuje często w swoich rozważaniach o sakramentach moment zawierzenia Bogu, Jego Słowu, ale w tym wypadku odstępuje od tej reguły.

Odejdźcie autora od zasady wystrzegania się zbędnej spekulacji (od wystrzegania się argumentacyjności, za którą krytykował tradycyjną teolo-

gię) nie przekreśla innych walorów tej „małej sakramentologii”. Z pewnością książeczka L. Boffa może być cenną pomocą w poznawaniu lub głębszym przyjęciu katechizmowych prawd. Jest chyba nawet czymś więcej. Pomaga rzeczywiście spostrzec, że «Sakrament jest sakramentem tylko w perspektywie wiary. Wiara wypełniona żywym spotkaniem z Bogiem przedstawia to spotkanie za pośrednictwem przedmiotów, gestów, słów i osób. Tymi formami wyraża się sakramenty. A ponieważ wiara zawiera w sobie nawrócenie, sakrament jest tylko wtedy skuteczny i tylko wtedy dochodzi do jego pełnego urzeczywistnienia w świecie, gdy wyraża on również nawrócenie i nieustannie do nawrócenia prowadzi» (s. 78).

Grzegorz Dobroczyński SJ

Wacław Borowy *Studia i szkice literackie*

Wybór i opracowanie Zofia
Stefanowska i Andrzej Paluchowski
t. I-II, Warszawa 1983

Zaryzykować można twierdzenie, iż jedną z charakterystycznych cech współczesnego polskiego czytelnictwa jest bardzo duży wzrost zainteresowania pracami historycznoliterackimi (czy rzecz ujmując szerzej – pracami z zakresu historii literatury, sztuki, kultury). Spory nie tak dawno dystans dzielący pracownię naukowe humanistów i literacką publiczność w krótkim bardzo okresie czasu gwałtownie

zmałał. Jakiś procent zasług mają w tym bez wątpienia sami historycy literatury, ale głównym czynnikiem sprawczym jest powszechna dziś dążność do lepszego poznania i zrozumienia naszej przeszłości, połączona z wiązaniem w świadomy łańcuch nadszarpniętej mocno w niejednym aspekcie tradycji. Stąd bierze się większe zainteresowanie problematyką kresową w literaturze, zagadnieniami polskiego charakteru narodowego, sprawą stosunku do zrywów zbrojnych, słowem tymi obszarami literatury narodowej, które są głęboko zakotwiczone w historii. Zmieniła się także hierarchia aprobowanych wartości czytelniczych, zmalało np. trochę zainteresowanie Leśmianem, równoległe zaś z zapomnienia wyszła np. poezja konfederatów barskich. Tradycja romantyczna nabrała nowego blasku i nowych wartości, nie więc dziwnego, że i ona wywołuje ożywione zainteresowanie, a co ciekawe, bywa atakowana bardzo ostro z racji swego rzekomego negatywnego oddziaływania na polską zbiorowość i dawniej, i dzisiaj. Na tym bardzo złożonym tle osobliwym zjawiskiem jest także wyraźny wzrost czytelnictwa prac z zakresu historii literatury (i szerzej: kultury) pisanych przez uczonych z „dawniejszych” pokoleń. Reedycje studiów Stanisława Tarnowskiego, Wilhelma Bruchnalskiego, Juliusza Kleinera, ostatnio Wacława Borowego (a także Jana Stanisława Bystronia) przyjęte zostały w sposób wyrażający się natychmiastowym zniknięciem tych tomów z księgarskich półek, co nawet w sytuacji dzisiejszego głodu książki nie zawsze jest udziałem współczesnych

historyków literatury. Można by powiedzieć, że działa tu magia wielkich nazwisk, ale czy byłoby to wyjaśnienie prawdziwe owego fenomenu? Głęboka przyczyna zjawiska wydaje się tkwić w fakcie, iż prace tych „dawnych” (o ile Kleiner czy Pigoń byli „dawnymi”!) uczonych niemal idealnie odpowiadają pewnemu typowi współczesnych zapotrzebowań, czyli mówiąc inaczej, ich prace aktualizują się w odbiorze z siłą, jakiej oczywiście nie usprawiedliwia metodologiczna postawa ich autorów! Czytelnik współczesny godzi się na „niedzisiejszość” owych koncepcji metodologicznych i wręcz dziwnie łatwo godzi je ze swoim stosunkiem do świata, swoją postawą filozoficzną, wcale nie będąc skłonny do czynienia jakichś np. „pozytywistycznych” koncesji...

Wyjaśnienia tego fenomenu poszukiwać trzeba, jak się zdaje, nie tyle w metodzie badań, ile w ich przedmiocie i społecznej funkcji. W r. 1899 Piotr Chmielowski – wyznaczając zadania stojące przed historią literatury polskiej – pisał w *Metodyce literatury polskiej*, że «co tylko przyczynić się może do wyprowadzenia na jasną myśl, uczuć i ideałów narodu, wyrażanych w dziełach pięknie pisanych, to wszystko historyk literatury uwzględnić musi». Dla pokolenia badaczy działających w Polsce okresu zaborów literatura – jak to jawnie wyraził Wilhelm Bruchnalski – była «głównym wyrazem życia narodu po utracie niepodległości». Jej poznanie i zrozumienie było więc patriotycznym obowiązkiem Polaka i prawdę tę rozumiejąc, historycy literatury z okresu zaborów świadomie wypełniali trzy równoległe funkcje: uczonych-bada-

czy, nauczycieli (bądź dosłownie – na katedrach uniwersyteckich czy pensjach, bądź w skali szerszej), a także popularyzatorów własnych badań. Można to uogólnić w zdaniu, iż prowadzili oni patriotyczną pracę u podstaw, pisząc swe prace językiem tak przystępnym, że mogli być rozumiani przez czytelników nie mających fachowego, filologicznego przygotowania. Zapominać także nie wolno, że niektórzy z nich (Aleksander Brückner, Józef Kallenbach, Stanisław Dobrzycki), na miarę swego talentu i możliwości obiektywnych pełnili rolę ambasadorów kultury polskiej na obczyźnie, opiekowali się duchowo rozsiądanymi na obczyźnie rodakami i głosząc wielkość narodowej literatury polskiej uzasadniali przed światem polskie aspiracje niepodległościowe. Była w ten sposób polska nauka o literaturze widomie obecna w życiu narodowym, czasem «rozrywała rany polskie» (S. Dobrzycki, *Tragiczny wiek literatury polskiej*), ale częściej krzepiła znękaną samopoczucie (I. Chrzanowski, *Czym był Wergiliusz dla Polaków po utracie niepodległości, Za co powinniśmy kochać Pana Tadeusza?*). Po odzyskaniu niepodległości wiele się oczywiście w tym zakresie zmieniło. Historia literatury została uwolniona od takich jawnie służebnych zadań wobec świadomości zbiorowej narodu, jej postawa badawcza mogła się więc stać bardziej „bezinteresowną”, ale w obliczu złożoności polskiego życia bezpośrednio po r. 1918 owo przejście na pozycje bardziej zbliżone do „czystej nauki” (ale czy w okresie zaborów „czystość” nauki na takiej postawie zaangażowanej cierpiała?) dokonywało się stop-

niowo i w ogniu różnych polemik. Nie było rzeczą przypadku, że Ignacego Chrzanowskiego *Chleb macierzysty „Ody do młodości”* był parokrotnie wydawany w latach 1919-1931 – a potem raz jeszcze przedrukowany został w roku 1939! Nie znaczy to oczywiście, by prześmiewcy kpiący, iż «Juliusz Słowacki wielkim poetą był», nie mieli racji. W pewnym zakresie i sensie mieli ją ponad wątpliwość, bo rzeczywiście szkolnej polonistyce potrzebna była odnowa. Ale też i sam Ignacy Chrzanowski w r. 1932 w odczycie *Optymizm i pesymizm polski* pracę nad kształtowaniem i doskonaleniem polskiego charakteru narodowego oddawał zreformowanej szkole, jakby uznając, że nauka o literaturze swoje w tym zakresie zadanie już wypełniła...

Wacław Borowy, którego *Studia i szkice literackie* wydane ostatnio przez PIW, choć nietanie, wykupione zostały doszczętnie w błyskawicznie krótkim czasie, należał do pokolenia późniejszego niż Chrzanowski czy Chmielowski czy Chlebowski. Urodzony w r. 1890, studiował w Krakowie pod kierunkiem Ignacego Chrzanowskiego, Romana Dybowskiego i Stanisława Windakiewicza, a choć debiutował w r. 1913 (był wtedy akurat szeregowcem w strzeleckich drużynach), to jednak pełnia jego badawczej aktywności przypadła na lata międzywojenne i początek czasu powojennego (zmarł w r. 1950 w Warszawie). I choć do metodologicznych koncepcji polskiej nauki o literaturze wniósł szereg rysów nowych (Henryk Markiewicz mówi, że to Borowy na grunt polski przeschęplił „schemat analityczny” Wilhelma Dibeliusa

w badaniu prozy; miał i tę zasługę, że zmodyfikował polską metodologię badań komparatystycznych), to jednak na jego naukowym i krytycznoliterackim piśmarstwie dosyć wyraźne piętno wycisnęła jeśli nie osobowość Chrzanowskiego, to w każdym razie atmosfera czasu jego naukowej młodości. To pewne, że prace Borowego służyły „czystej nauce”, ale dziś czytając jego studia i rozprawy trudno się oprzeć wrażeniu, że Borowy nigdy nie tracił z oczu swego potencjalnego czytelnika, uważając, że o rzeczach pięknych trzeba pięknie mówić, by nie zagubić w uczonym wywodzie urody badanego tekstu czy zjawiska, że wreszcie pisał dla narodowego dobra wspólnego. W piśmarstwie Borowego nie ma ani śladu taniego dydaktyzmu, ujawnia się w nim natomiast wysokie poczucie odpowiedzialności za kształt narodowej kultury i za jawną w niej obecność wartościowych elementów polskiej tradycji. Tę współobecność Borowego w polskim życiu kulturalnym (a może szerzej: narodowym) ujawnia chronologia jego różnych prac: w r. 1918 ogłosił studium *Łazienki a „Noc listopadowa” Wyspiańskiego*; w r. 1925, gdy narastały tendencje regionalistyczne, napisał dla krajoznawczej „Ziemi”, będącej apostołem regionalizmu piękny szkic *Nowogródzyczna Mickiewiczowska*; w r. 1926 był autorem studiów o Janie Kasprzowiczu i Stefanie Żeromskim, w dziesięciolecie Polski Odrodzonej pisał o romantyzmie polskim w „Bibliotece Narodowej”, zaś w r. 1934 zgromadził szereg studiów pod wspólnym tytułem *Dziś i wczoraj*. Paroletni pobyt w Anglii wykorzystał dla wydobycia angielskich poloników

(nie mówiąc tu o jego anglistycznej aktywności), m. in. w r. 1939 ogłosił szkic *Z historii dyplomacji polsko-angielskiej w końcu XVI w.* Później w r. 1945 był autorem drukowanych po angielsku i polsku ważnych tez w sprawie rewindykacji dzieł kultury polskiej, zaś w Londynie ukazała się zredagowana przez niego (przesłana do Anglii tajnie w czasie wojny) praca zbiorowa *The Nazi Culture in Poland*. W 125 rocznicę urodzin Norwida ogłosił Borowy *Bibliografię Norwida*... A zapominać nie można, że tysiące Polaków uczyły się rozumienia polskiej poezji i jej artyzmu na opracowywanej przez niego antologii *Od Kochanowskiego do Staffa*, że był także wydawcą *Dzienników* Stefana Żeromskiego. Więc i o Borowym można by powiedzieć, że był zawsze «jak dobosz biegnący obok spracowanego szeregu»...

Pisarstwo krytyczne i naukowe Borowego nie poddaje się tanim aktualizacjom, nie nadaje się do doraźnych, okazjonalnych, „praktycznych” a ideologicznie motywowanych aluzyjnych „zastosowań”. Każdorazowa aktualność różnych jego wypowiedzi niczego nie miała wspólnego z ich charakterem „okolicznościowym”. Impuls czysto zewnętrzny – fakt kulturowy czy polityczny – wywoływały w nim poszukiwanie wielkości zjawisk literackich z nim się wiążących. Borowy nie podnosił owej wielkości – on ją wydobywał i unaoczniał, uprzytamniał tak, by mogła się stać wartością wspólną, dobrem powszechnym, – by uzasadniać jej trwałość. Kryterium wartości artystycznej dzieła odgrywało w jego pracy rolę decydującą. Jerzy Cieszkowski w mo-

nografii Borowego (Wacław Borowy, Warszawa 1980) zwrócił uwagę na fakt, iż rozumiał on dobrze pozaestetyczne funkcje utworów, ale brał je pod uwagę bardzo rzadko: redagując antologię *Od Kochanowskiego do Staffa* wyeliminował szereg utworów z „diryki patriotycznej i społecznej” tylko dlatego, że siła ich oddziaływania wywodziła się z takich czynników pozaestetycznych. W sensie metodologicznym Borowy odszedł daleko od swoich uniwersyteckich nauczycieli (o jego metodologicznej orientacji ciekawie i obszernie pisał Cieszkowski we wspomnianej pracy) – orientując się na badanie „autonomicznej sfery” dzieła literackiego, w literaturze widział przede wszystkim fakt estetyczny i zajmował się w pełnym tego słowa znaczeniu „sztuką słowa”. Jednocześnie jednak był najwyraźniej nastawiony na swego czytelnika, pisał z myślą o nim i z troską o to, by lektura jego studiów była dla niego prawdziwie pożyteczna. Był mistrzem małych form wypowiedzi i odznaczają się one niepowszednim w krytycznych i historycznoliterackich pracach pięknem, dostrzegalnym w harmonijnej budowie prac, precyzji logicznego wywodu, urodzie języka. Jest to bez wątpienia jeden z bardzo ważnych powodów dzisiejszej czytelniczej atrakcyjności prac Borowego (abstrahując od faktu, iż wiele z nich zachowało walor naukowej aktualności).

Powodem jednak ważniejszym jest w tym wypadku, co trochę paradoksalne, rzecz tkwiąca w istocie metodologicznej postawy Borowego – w owym kultywie artystycznej wielkości i doskonałości. Powtarzając, że Boro-

wy owego aspektu nigdy nie pragmatyzował i nie dążył do instrumentalnego wykorzystywania literatury dla kształtowania narodowych czy społecznych postaw swych czytelników, nietrudno po lekturze jego studiów (czy to pracy o Wiśle w poezji polskiej, czy rozważań o polskim wierszu trzynastozgłoskowym!) dojść do wniosku, że owo wydobywanie waloru wielkości i artystycznej doskonałości literatury, jej intelektualnej i artystycznej dojrzałości sprzyjało i sprzyja ugruntowywaniu poczucia wartości narodowej literatury polskiej, jej dojrzałości i wielkości. Używając starego określenia Ignacego Chrzanowskiego, można by powiedzieć, iż w twórczości Wacława Borowego znalazł bardzo silny wyraz „ optymizm polski” – i to nie „czysto uczuciowy”, pozbawiony racjonalnych przesłanek i oparty na emocji, ale optymizm udokumentowany bardzo logicznie i przekonująco. Pisząc o roli Wisły w polskiej poezji Borowy nie kładł głównego nacisku na „narodowe” funkcje jej motywu (choć przyznawał, że w sensie liczebnym dominują), ale ukazywał wielość różnych funkcji i różnorodność artystycznych sposobów realizacji, by w ten sposób dowodzić już nie tylko wartości i znaczenia udatnych artystycznie utworów, ale nawet miejsca samej rzeki w polskiej literaturze. Pisał: „W każdym dziele czy dziełku o Wiśle odbija się często, jak w pomniejszającym zwierciadle, cały człowiek. Zestawiając ze sobą dłuższy szereg tych dzieł, uprzytomniamy sobie, jakie są różnice i podobieństwa ujawniające się mimo odmiennej treści, tak jak zdumiewające bywają różnice

w opracowaniach jednego tematu (jak np. legendy wiślane o Wandzie)». Ten właśnie walor sprawia, że pisarstwo Borowego, niczego nie tracąc z istoty swej naukowej wartości, nabiera dzisiaj nowych wartości i znaczeń w pewien sposób symbolicznych. Ukazuje ono trwałość wartości, wokół których integrowała się i integruje świadomość zbiorowa narodu, bowiem – jakby w myśl wspomnianych wskazań Chmielowskiego – sprzyja «wyprowadzaniu na jaśń myśli, uczuć i ideałów narodu». W twórczości Borowego rzeczywiście żywe jest to, co przyczynia się do wydobywania i podkreślenia tych właśnie jakości i wartości. I bodaj dlatego twórczość Wacława Borowego błyszczy dziś nowym zupełnie blaskiem a przyjmowana jest jako zjawisko bardzo potrzebne.

Jacek Kolbuszewski

Wiersze nadziei

Marek Skwarnicki

Poza czasem

Wydawnictwo Znak, Kraków 1982

Czytelnikom, którzy nie ustają w szukaniu ostatecznego sensu życia, mimo iż często w naszych trudnych czasach ogarnia ich zwątpienie, zadekował Marek Skwarnicki swój tomik wierszy „Poza czasem”, który ukazał się nakładem Wydawnictwa Znak. Pełne filozoficznej zadumy nad ludzkim losem i piękne w prostocie wiersze i modlitwy nie mogły niestety dotrzeć do wszystkich, którzy znają i cenią twórczość poety. Zasięg ich

ograniczył zbyt mały nakład, warto więc opowiedzieć o nich tym, którzy ich nie przeczytają.

Marek Skwarnicki zadebiutował wierszami w 1957 r. Ich pierwszy zbiór pt. „Papierowy dzwon” opublikowało Wydawnictwo Znak w 1961 r. Skwarnicki pisze też prozą (powieść „Marcin”) oraz zajmuje się publicystyką społeczną i krytyką literacką. Od roku 1958 na łamach „Tygodnika Powszechnego”, którego jest współredaktorem, ukazują się jego felietony, podpisywane dawniej pseudonimem „Spodek”.

Myślą przewodnią tomiku „Poza czasem” jest głęboka refleksja nad trwaniem i przemijaniem ludzkiego życia wplecionego w bezmiar świata z jego wielkim gwarem zagłuszającym śpiew nadziei. Nadzieja jednak nigdy nie ustaje, a zagubiony i tracący męstwo człowiek może liczyć, że w ogromnym świecie nawet „pył rozkładu” godzien jest Bożej litości. Dociekliwy w odkrywaniu gorzkiej prawdy, a jednak pełen optymizmu i ciepła w stosunku do drugiego człowieka, autor ukazuje prawdziwe wartości życia i jego sens, często dostrzeżalny dopiero poza naszym czasem.

Oto jawią nam się przywołane jego natchnieniem sceny z Ewangelii i życia, które przetoczywszy prawie dwadzieścia wieków przemijającego czasu ukazuje, że świat pozostał *nieuodrzwionym kaleką, nie osądzonym celnikiem, łotrem wplątany w nadzieję*. Trzej królowie z wiersza pod takim samym tytułem pytają w naszym dwudziestym wieku, gdzie leży miasto Betlejem.

Poprzez wieki wędruje również osiołek, którego ślady włochatych

nóg rozdmuchuje brat wiatr. Unosząc na grzbiecie różowe dziecko i ich dwoje, ucieka przed Herodem, późniejszymi wojnami, herezjami, ogniem osmalającym miasta, dymem zwęglającym pszenicę i wyrzynającymi się ludźmi. Wędruje tak w świecie, gdzie toczą się fale urodzin i śmierci i wszystko wciąż zaczyna się od nowa ("Apokryf").

Wzajemne pogodne przenikanie się życia i śmierci, spraw doczesnych i ostatecznych ilustruje krótki werset *Staruszka i anioł*.

*Znałem siwą staruszkę
która zobaczyła odlatującego anioła,
kto umarł – spytała –
kto umarł w miasteczku?
A na to odpowiedział
święty co na ołtarzu siedział:
ty umarłaś moje dziecko.*

A oto inna wizja: rodzice poety przygotowujący się do zmartwychwstania. Ojciec, który walczył o wolność, przymierza mundury, przypina odznaczenia i medale, matka w wieczorowej sukni z utlenionymi przez anioła włosami wpina w nie złocistą chryzantemę. Na uroczyste sale Sądu przybędą też inni członkowie rodziny zmarli w mieszkaniach lub zamęczeniu w obozach oraz ci, których ocaliło cierpienie i łaska Boża („Poza czasem”).

W jeszcze innych poetyckich obrazach ożywione freski Asyżu ukazują życie i śmierć świętego Franciszka. Tu znów, na starym obrazie malowanym sztuką flamandzką, grzesznik z siedemnastego wieku prosi Boga o zmiłowanie.

Słowa poety przyznają wielką rangę uczuciom obejmującym pełniej niż rozum wielkość Boga. Piotr, wracający od pustego grobu Zbawiciela,

mógł na przechodniach robić wrażenie szalonego ze szczęścia a jego myśl przywracała życie umarłym („Piotr”).

Poeta obejmuje swą serdeczną, współczującą myślą ludzi bez szans, znajdujących się w podróży po przeżyciu klęsk, które zburzyły ich dotychczasowe życie. Na stacyjce w Ins, w niezmiennej od lat jasnej przestrzennej ciszy, na tle przetykanej złotem koronki Alp prosi, by za nich zmówić *Ojcze nasz* („Ins”).

Wiersz pt. „Inauguracja”, zaopatrzonej datą 21. 10. 1978 r., napisany na pamiątkę rozpoczęcia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II, zawiera ogromny ładunek przemożnego uczucia radości i wyrazy wdzięczności skierowane do Pana Boga, który pozwalając to przeżyć dał jak zwykle *hojnie i z nadmiarem*. Autor wraca myślami na Plac Świętego Piotra.

*gdzie tłumy ludzi z palmami
nadziei w sercach swoich
i Matka bolesna świata
z otuchą w sercu stoi
gdzie tłum pielgrzymów z Polski
żałosne pieśni śpiewa
nad nimi wiatr historii
feretron snu rozwiewa
we włoskim słońcu znowu
Mazurek Dąbrowskiego*

i jakby w wizjonierskim przeczuciu kończy:

*Broń nas Panie przed zgubą
Strzeż od wszelkiego złego.*

Wzruszający wiersz pt. „Lecimy nad wielkim morzem” poświęca poeta żonie. Przyporównując jej i swoje życie do lotu nad wielkim morzem, ukierunkowanego ku nieznanym lądom, oraz do podróży, która przemija i kończy się powrotem do domu, wyraża nadzieję, że przed niepewną

przyszłością osłoni ich oboje Matka Boska *gwiazd polskich niebieskim płaszczem*. Wyraża również pragnienie, by po osiągnięciu ostatecznego miejsca przeznaczenia, mogli być zawsze razem, wolni od obaw i cierpień.

W sześciu „Pieśniach Pokutnych” przedstawia Marek Skwarnicki wielkie ukorzenie się duszy ludzkiej przed Bożą mocą, sprawiedliwością i łaskawością oraz wyznanie człowieczej małości, niewdzięczności i biedy. W pięknych modlitewnych strofach przyrównuje do Bożej cierniowej korony wszystkich cierpiących, pozabawionych rozumu, głodnych, spragnionych, ofiary kataklizmów przyrody oraz więzionych w obozach założonych przez despotów. Dostrzega litościwie pochylenie się Pana Świata nad upokorzeniem i słabością człowieka marnotrawnego, który nie spłacił długów i zakopał talenty. Gorzką samotność wśród ludzi ilustrują ostatnie słowa VI Pieśni pt. „Gdy znów na znak od Ciebie czekam nazbyt długo”:

*Teraz jestem jak ryba na brzeg
wyrzucona
co na piasku bez wody męczysz się kona.
Podejdź litościwie do mnie Matko
Boża,
weź w ręce, wrzuć napowrót do ludzkiego morza.*

Głębię duchowych przeżyć i wspinały kunszt słowa znajduje czytelnik w najdłuższym utworze tomiku, hymnie ku czci Bogurodzicy pt. „Akathistos Polski”. W 24 stacjach przedstawił autor skrótkowo całą Ewangelię, poczynawszy od Zwiastowania aż do Wniebowstąpienia, ukazując chwalebna rolę Matki Bożej, do której kieruje piękne, wzruszające, pełne oryginalnych przemyśleń i lirycznych przenośni wezwania. Jest ich aż 192. Jaka

szkoda, że nie można zacytować wszystkich, każde bowiem jest prawdziwą perłą modlitewnej poezji! Oto kilka z nich:

*Raduj się Maryjo, bo Twoje serce żywi
nadzieją świat cały.*

*Raduj się w pokorze swej nie mająca
granic.*

*Raduj się Kolumno, na której wspiera
się Kościół.*

Raduj się Miłości wiernego Ci ludu.

Są też słowa tak bardzo aktualne i drogie sercom Polaków, zwłaszcza w roku Jubileuszu 600-lecia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej na Jasnej Górze:

XXIII.

*Pióro Cię nie wypowie
pędzel Cię nie wyrazi,
Serce Cię nie ogarnie
Najświętszy obrazie*

Królowo Polski módl się za nami.

Tomik zawiera również dokonane przez autora przekłady z oryginałów łacińskich czterech „Hymnów do Matki Bożej Kalwaryjskiej” Mikołaja Skarbimierza z 1639 r.

Poezja Marka Skwarnickiego zawarta w tomiku „Poza czasem” spełnia jego wyrażone na wstępie intencje. Ukazuje sens życia a nawet jego piękno właśnie w tym przenikaniu się spraw Bożych i ludzkich. Ani przez chwilę człowiek grzeszny i nędzny jako „pył” nie schodzi w niej z orbity Bożych zainteresowań. Wręcz przeciwnie, poeta iskrą swego talentu rozpala w czytelniku nadzieję, że Pan Świata zawsze gotów jest pochylić się nad ludzką słabością.

Wiersze te spełniają także Miłoszowe przesłanie, że poezja winna ocalać narody i ludzi.

Olga Mojska

czasopisma

Prasa o gospodarce (8)

W ramach dyskusji nad ustawą antymonopolową w prasie specjalistycznej ukazało się wiele ciekawych artykułów, z których wybieram dwa głosy ujmujące problem nieco szerzej, poza rozpatrywaniem sensowności sformułowań wspomnianego projektu ustawy.

Przed wszystkim zdziwienie okazuje się, że wielu dyskutantów – a przypuszczać należy, iż także projektodawców wspomnianego dzieła antymonopolowego – popełnia podstawowy błąd. Uważają mianowicie dosyć niefrasobliwie, iż koncentracja maszyn i urządzeń w wielkim zakładzie równa się monopolowi. Stąd już tylko krok do pochopnych wniosków: *Jeśli przyjmiemy, że postęp oznacza wykorzystanie w produkcji najnowszych osiągnięć nauki i techniki, to jest bezsporne, iż dokonuje się on za sprawą wielkich jednostek gospodarczych, które – przez to, że wielkie – zajmują na rynku pozycję monopolistyczną...* – pisze w artykule „Jak zmienić praktykę” („Życie Gospodarcze” nr 16) Grażyna Smulska. Otóż, wcale nie tak. Postęp nie dokonuje się za sprawą wielkich jednostek, lecz za sprawą zdolności przedsiębiorstw do innowacji. Bez względu na ich wielkość. Najnowsze osiągnięcia naukowo-techniczne wykorzystywane w programie „Apollo”, wprowadzono przede wszystkim do kilkudziesięciu tysięcy zakła-

dów małych, kooperujących w realizacji tego programu. Po drugie – jednostki gospodarcze są monopolistami wcale nie dlatego, że wielkie, a dlatego, iż jedyne na danym rynku. Fiat 126p jest u nas monopolistą nie dlatego, że wielki, a dlatego, iż nie ma konkurencji, bowiem nawet ewentualni konkurenci z innych rynków nie są na nasz rynek, na wolnych zasadach, dopuszczani.

Zatem sprowadzenie systemu umożliwiającego istnienie konkurencji będzie właściwym działaniem antymonopolowym. Lecz najpierw słowo o teoretycznej „postępowości” monopolu. Polemizując w tym samym numerze „Życia Gospodarczego” z Grażyną Smulską, Danuta Kopycińska – w artykule: „Monopole: życzenia i praktyka” – ujawnia treść swoich nad tym tematem badań. Okazuje się, iż właśnie istnienie w naszym systemie monopolu jest barierą hamującą postęp. W naszych monopolach znaleziono „sposób” na wzrost wydajności i obniżkę kosztów preferując wzrost cen i wprowadzanie na rynek „nowości”. To one kierowały się wyłącznie swoim, a nie konsumenta, interesem. To one mogły sobie pozwolić na bezkarne właściwie zmienianie nawet kilka razy w ciągu roku planowanych działań eksploatacyjnych oraz inwestycyjnych. To monopole branżowe wywierały wpływ na pionowe przepływy informacji, modyfikując je i dostosowując do wielkości uznanych przez siebie za korzystne... Nie dość tego – nawet przekazywane przez jednostki nadrzędne nakazy były przyjmowane tylko wówczas, gdy mieściły się w układach preferencyjnych przedsiębiorstw monopolistycznych. Tym

samym odpada argument, iż w czasach kryzysu ten typ zależności jest bardziej efektywny.

Wracając zaś do problemu źródeł blokady dla walki z monopolami w naszym systemie gospodarczym. Niezmiernie interesujący szkic na ten temat zamieścił w numerze 2 „Przeglądu Organizacyjnego” Szymon Jakubowicz. Tytuł artykułu opatrzonego ostrożnym – choć moim zdaniem niepotrzebnym – zastrzeżeniem, iż jest to artykuł dyskusyjny, brzmi – „Gdzie bije źródło monopolu?”

Autor stawia kropkę nad „i” już w pierwszym zdaniu:

Igraszką legislacyjną można by nazwać uchwalanie ustaw dekretujących zmianę określonej sytuacji, przy równoczesnym zachowaniu instrumentów i struktur taką sytuację umacniających... I nieco dalej precyzuje: ... źródło tendencji monopolistycznych bije – co postaramy się udowodnić – w centrum zarządzającym, jakkolwiek tendencje te znajdują wyraz w konkretnych (najczęściej szkodliwych) działaniach przedsiębiorstw... Dwa akapity dalej autor nazywa rzecz po imieniu – idzie w szczególności o ministerstwa gałęziowe i ich hierarchiczny system zarządzania. Takie hierarchiczne zarządzanie oznacza po prostu zwierzchnictwo ministerstw gałęziowych nad przedsiębiorstwami; ... a zatem brak ich samodzielności i zanik przedsiębiorczości... A czy w systemie hierarchicznego zarządzania funkcjonowanie rynku, a zwłaszcza środków produkcji – innymi słowy tworzenie konkurencji – jest możliwe? Nie oszukujmy się – żeby nie wiem jak mądre były ustawy i nie wiem jak przewidujące w nich paragrafy – raczej wcześ-

niej niż później nastąpi nawrót do wypróbowanego systemu „ręcznego sterowania”.

W tych dniach przeprowadziłem dla „Tygodnika Powszechnego” wywiad z doc. dr Antonim Leopoldem, który powyższy niepokój, w odniesieniu do rynku rolnego, również podziela.

Szymon Jakubowicz w swoim artykule dostrzega także niebezpieczeństwo tak zwanych „ruchów pozornych”. Za takie między innymi uważa kroki decentralizacyjne: ... *tzw. decentralizacja, czyli przekazanie nadzoru nad częścią gospodarki wojewodom, z punktu widzenia systemowego, a w szczególności ewentualnej demopolizacji, niczego nie rozwiązuje.*

Okazało się, niestety, iż takim samym ruchem pozornym było rozwiązanie zjednoczeń w imię ograniczenia pośredniego, administracyjnego zarządzania. Kwestie systemowe zadecydowały o tym, że wbrew literze i duchowi ustawy o przedsiębiorstwach doszło do powstania aż 40 zrzeszeń obligatoryjnych, a w ogóle liczba nowych zrzeszeń dorównała w krótkim czasie liczbie starych zjednoczeń: ... *nie ulega już wątpliwości, że jedyną siłą, która potrafiłaby przeciwstawić się naciskom administracji na odtwarzanie tych monopolistycznych struktur, stanowić mógł autentyczny samorząd pracowniczy...* Gdy nie stało samorządowej i niezależnej od administracji kontroli – łatwo przyszło złożyć w sejmie zgotowaną według życzeń resortów listę 1400 przedsiębiorstw przewidzianych do wyłączenia spod zasady wybierania dyrektora przez radę pracowniczą: *Zamiast komentarza warto może przypomnieć,*

że Pełnomocnik Rządu d.s. Reformy dysponował taką właśnie listą już w 1981 r. w czasie sejmowych dyskusji nad projektami ustaw o przedsiębiorstwach państwowych i samorządzie pracowniczym. Nie przedstawił jej jednak wówczas podkomisji sejmowej, gdyż ze względu na absurdalną liczbę jednostek na niej figurujących nie uważał tego za posunięcie dostatecznie poważne. Czy dzisiaj zyskało ono na powadze czy też ludzie z administracji odetchnąwszy zabrali się do „robienia reformy” po swojemu?

Administracja jest zorientowana monopolistycznie. Obrona przedsiębiorstw zagrożonych bankructwem jest tego dowodem. Proponowany Urząd Antymonopolowy nie zdziała w tym towarzystwie nic. Cóż zatem? S. Jakubowicz odpowiada, że należy zlikwidować ministerstwa branżowe i powołać jedno ministerstwo przemysłu, jeżeli się chce poważnie mówić o reformie gospodarczej. 12 lat minęło, zanim węgierskie kierownictwo zdecydowało się zrealizować postulat stary jak sama reforma. Według dzisiejszych ocen nie była to jednak „normalna kolej rzeczy”, lecz kunktatorstwo. To nie „obiektywna konieczność”, ale silny opór starych struktur spowodował także, że okres 1970-1978 uważa się obecnie na Węgrzech za stracony dla reformy...

Węgrzy myśleli nad tym podstawowym dla swojej gospodarki problemem – jak sami dzisiaj twierdzą – zbyt długo. My mamy empirycznie sprawdzone ich poczynania... Cóż my? Min. W. Baka zapytany, czy przewiduje taką operację, odpowiedział: *Nie jest to zapewne problem najbliższego okresu...* Min. Baka jest Pełnomocni-

kiem Rządu d.s. Reformy i w środkach masowego przekazu wielokrotnie zastanawiał się nad przyczynami powstawania barier przy realizowaniu pilotowanej przez niego reformy.

Sławomir Siwek

Nowo-mowa w architekturze

Dzisiejsza klęska sztuki budowania w Polsce została teoretycznie przygotowana ponad pięćdziesiąt lat temu przez grupę postępowych architektów, zrzeszonych w Międzynarodowym Kongresie Architektury Nowoczesnej, znanym pod francuskim skrótem CIAM. Piszą o tym obszerne Witold Krassowski i Jeremi T. Królikowski w dwumiesięczniku „Architektura” nr 4/1982, polemizując ze znaną pracą Heleny Syrkusowej pt. „Ku idei osiedla społecznego”.

«CIAM interesował się w sposób szczególny zagadnieniem mieszkania indywidualnego, które – jak podniósł w 1937 roku polski delegat na kongresie CIAM – stanowi *twierdzą konserwatyzmu i zacofanego indywidualizmu*, a które to mieszkanie, wedle Syrkusowej, jest ową *twierdzą*, nawet gdy jest ubogie i nawet gdy jego lokatorem jest robotnik nastawiony postępowo i rewolucyjnie. Toteż celem licznych ankiet przeprowadzanych przez CIAM-owców wśród użytkowników mieszkań, miało być *nie dostosowanie się do indywidualnych wymagań użytkownika, lecz wypośrodkowanie potrzeby masowej*, a w konsekwencji projektowanie mieszkań dla użytkowni-

ków w rzeczywistości nie istniejących, lecz będących hipostazą abstrakcyjnej średniej statystycznej (...).

Toteż nasi CIAM-owcy, aczkolwiek podkreślali, że *im obce są irracjonalne, mistyczne teorie*, jednak w swych projektach realizowali koncepcję budownictwa domów przeciwną nie tylko takiej koncepcji, w której momentem decydującym jest rentowność domu, ale i takiej, w której owym momentem jest wygoda rodziny i gusty lokatorów. W celu wcielenia swej koncepcji w życie postulowali więc, by przyszli mieszkańcy ich domów byli uprzednio przedmiotem intensywnej propagandy, której efektem miało być ich oświecenie i skłonienie do akceptowania proponowanych im rozwiązań projektowych.

Istniały bodaj trzy, łącznie występujące przesłanki do opracowywania przez CIAM-owców programów użytkowych i ideowych mieszkań: 1) Właściwe ortodoksyjnym funkcjonalistom wyłączenie możliwości użytkowania budynku w sposób odmienny od przewidywanego przez projektanta. 2) Usunięcie z programów mieszkań wszelkich funkcji, które, zdaniem CIAM-owców, mogą lepiej i wydajniej spełniać lokale i budynki zaprojektowane specjalnie w celu spełniania tych funkcji. W praktyce prowadziło to do tego, że jedyną bodaj funkcją mieszkania rodziny stała się prokreacja. W każdym razie wedle CIAM-owców miernikiem jakości projektów domów mieszkalnych miała być *nie liczba metrów sześciennych służących przeważnie za skład przedwojennych gratów, lecz liczba higienicznie rozmieszczonych*

miejsz sypialnych i instalacji. 3) Lansowanie tezy stanowiącej rzekomo wynik badań przeprowadzonych przez biologów, że człowiek potrzebuje wprowadzić dużo powietrza i światła, ale za to stosunkowo niewiele przestrzeni. W praktyce lansowanie tej tezy polegało na podporządkowaniu projektów mieszkań hasłu: *Powiększajcie okna! Oszczędzajcie miejsce!*

Zagadnienia projektów mieszkań uwzględniających powyższe przesłanki były tematem obrad II kongresu CIAM, który odbył się w październiku 1929 roku we Frankfurcie nad Menem (...) Wydaje się, że podczas kongresu frankfurckiego chodziło nie o mieszkania w ogóle, lecz o mieszkania mające charakter szczególnie, a mówiąc językiem dzisiejszym – mające charakter awaryjny. (...) Oficjalne sformułowanie tematu obrad kongresu frankfurckiego w języku niemieckim brzmiało: *Die Wohnung für das Existenzminimum*, w języku francuskim – *Habitation minimum*. Natomiast polscy CIAM-owcy w celu określenia tematu tego kongresu wprowadzili termin: *mieszkanie społecznie najpotrzebniejsze*. (...) Rzeczywiście, problem osłabienia głodu mieszkaniowego drogą szybkiego i masowego budowania mieszkań o charakterze awaryjnym miał u nas około 1930 roku poważny aspekt socjalny. W samej tylko Warszawie liczba gospodarstw skazanych ze względów finansowych na wynajmowanie jedynie tzw. kąta w czyjejś izbie wynosiła wtedy około 70-80 tysięcy. Ale zastąpienie nazwy *Die Wohnung für das Existenzminimum* czy nazwy *Habitation minimum* przez nazwę

mieszkanie społecznie najpotrzebniejsze i przyznanie tej ostatniej prawa do wyłączności ma chyba też charakter dystorsji, zwykłego przekształcenia znaczeń nazw, znamiennego dla nowo-mowy. Stwierdzenie, że jakieś mieszkanie jest *für das Existenzminimum* czy *minimum* nie pozbawia bowiem innych mieszkań racji bytu. Natomiast spopularyzowanie koncepcji mieszkania awaryjnego, zaspokajającego jedynie minimum potrzeb biologicznych rodziny, a zarazem ograniczającego możliwości nadawania mu przez użytkowników cech indywidualnych (i to za cenę poświęcenia przeszło 1/6 nakładów na wznoszenie tzw. budynków użyteczności ogólnej, w których są spełniane funkcje programowe usunięte z mieszkania) jako *mieszkania społecznie najpotrzebniejszego* może w oczach ogółu dyskryminować inne koncepcje mieszkań jako *społecznie nienajpotrzebniejsze*, lub po prostu *aspołeczne*. Zwłaszcza że w praktyce *społecznie najpotrzebniejsze* było zastępowane przez naszych CIAM-owców określeniem *społecznie potrzebne*, a nawet przez *społeczne*. (...)

Gdy się przegląda dzieje CIAM i jego koncepcje przedstawione przez Syrkusową, zwraca uwagę fakt, że tak jak Bauhausowi w jego okresie działalności w Dessau patronował konsern Junkersa, tak też i CIAM był wspierany przez przemysłowców budowlanych – III kongres CIAM poprzedzały *Journées d'habitation minimum*, zorganizowane wspólnie przez Stowarzyszenie Architektów i Związek Przemysłowców Budowlanych Belgii. (...)

Wydaje się jednak, że powiązania wzajemne między CIAM a wielkim

przemysłem mogły mieć też i charakter bardziej istotny; mogły polegać może nawet na podporządkowaniu propagowanej przez naszych CIAM-owców idei osiedla społecznego interesom wielkiego kapitału. Aspekt ten zarysowuje się na przykład, gdy zastanowić się nad pierwszą kolonią WSM na Rakowcu, przedstawioną jako realizacja tej idei.

Pierwsza kolonia na Rakowcu była budowana przez WSM wskutek konieczności dostarczenia mieszkań robotniczym załogom przedsiębiorstw tam już istniejących oraz pozostających w projekcie. WSM, tak jak i inne spółdzielnie mieszkaniowe, około 1/5 kosztów budowy pokrywała ze swych środków, 4/5 zaś z kredytów przyznawanych jej przez gminę i państwo, bądź też – od roku 1934 – przez instytucję państwową, utworzoną specjalnie w celu dostarczania kredytów na budownictwo osiedli robotniczych, a mianowicie Towarzystwo Osiedli Robotniczych. (...) Finansowanie budowy mieszkań pracowniczych, zwanych przez naszych CIAM-owców społecznie najpotrzebniejszymi, dokonywało się więc w pewnej mierze z wkładów członkowskich przyszłych lokatorów, ale przede wszystkim ze środków, którymi dysponowały gminy i państwo, a więc ze środków społecznych. (...)

W okresie tym na terenie Polski koszty budowy mieszkań dla załóg robotniczych wielkich zakładów pracy pokrywały całkowicie poszczególne zakłady. W budowanych przez nie domach rodzinnych mieszkało 30-40% załóg, płacąc za mieszkanie o 1/3 – 1/4 mniej, niż w domach prywatnych. Konieczność budowania domów rodzinnych oczywiście zwią-

szała nakłady inwestycyjne, które musieli ponosić właściciele przedsiębiorstw. W związku z tym propagowanie, między innymi przez CIAM, konieczności budowy ze środków społecznych mieszkań dla robotników, aczkolwiek argumentowane potrzebami społecznymi, w gruncie rzeczy było też – a może nawet przede wszystkim – zbieżne z zabiegami wielkiego kapitału o przerzucenie części kosztów inwestycyjnych przedsiębiorstw na społeczeństwo».

Po nacjonalizacji gospodarki interesy wielkiego kapitału przejęło wszechwładne państwo. Sztuka budowania została bez szans. Zmierzając do konkluzji autorzy stwierdzają, że «nie jest chyba przypadkiem, że we współczesnym malarstwie i literaturze architektura nie jest ani tematem, ani problemem, ani przedmiotem opisu. W literaturze polskiej wyjątkiem jest wnikliwe widzenie przestrzeni architektonicznej. Zresztą i Herbert, Białoszewski (we wczesnym okresie twórczości) czy Harasymowicz obracają się w obszarach nie skażonych nowo-mową.

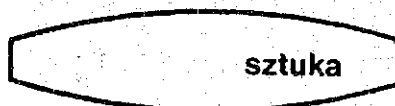
W skrajnej postaci nowo-mowy współczesnej przestrzeń to metry kwadratowe powierzchni i metry sześciennie kubatury. Takie pojmowanie przestrzeni pozwala na całkowite podporządkowanie architektury technologii wielkoprzemysłowej i normatywom, na standaryzację z całkowitym wyeliminowaniem śladu ludzkiej ręki, a nawet myśli, na typizację projektów i zakaz projektowania indywidualnych obiektów. Projektowanie wyłącznie przez oznaczenia cyfrowe prowadzi do zaniku zróżnicowania przestrzeni. Nowo-mowa, prowadząc

do zaniku języka, wprowadza jednak swoiste kody i wartości. To co duże, nowoczesne i maszynowe jest pozytywne, to co małe, dawne i niemaszynowe jest negatywne.

Przykładem może być pojawiający się często stereotyp: na miejscu starych, krytych słomą chałup staną nowe, wspaniałe bloki. Jest to kod odmienny od kodu Pana Cogito:

*Domy przedmieście o podkrążonych
[oknach]
domy kaszlące o podkrążonych oknach
domy kaszlące cicho
dreszczu tynku
zajazdy nieszczęścia
domy które nigdy nie były w teatrze
niech tak ich nagrodzi burzliwa owacja
jak przystoi tylko zmarnowanym ży-
[woitom].*

K.K.



Kultura zamilkła

Zawsze boli stracona szansa zrobienia czegoś bezdyskusyjnie dobrego i potrzebnego. Szczególnie zaś boli utrata takiej szansy, gdy oznacza zaprzepaszczenie czegoś ważnego na kolejnych nie wiadomo ile lat.

Głęboki żal wywołuje otwarta w warszawskim Muzeum Narodowym, w związku z 40 rocznicą powstania w Getcie, wystawa zatytułowana – żłudnie i niestety fałszywie – „Kultura ocalona”.

Do tytułu jeszcze wrócę. Na razie kilka słów o układzie, a raczej mecha-

nicznym zestawieniu nieco ponad dwustu eksponatów (powstałych – z wyjątkiem dwóch – przed 1939 r.) tworzących tę poświęconą kulturze Żydów polskich wystawę, która mimo niepełności i braku niektórych dziedzin twórczości... pozwala – jak sądzą nieśkromnie autorzy katalogu (*nota bene* pod wstępem nikt się nie podpisał, jeśli nie liczyć przedślowia nowego dyrektora Muzeum, mgra Andrzeja Michałowskiego) – na uświadomienie słusznej oceny udziału w historii kultury polskiej kultury żydowskiej i jej przedstawicieli. Pomijam styl, prosto z referatu programowego, zwracam jedynie uwagę na maksymalizm zamierzenia.

Ekspozycja składa się faktycznie z trzech działów, mimo że katalog wyróżniają dwa: *Kultura ocalona* (w tłumaczeniu angielskim dodatkowo podtytuł: Kulturowe dziedzictwo Żydostwa Polskiego) oraz *Malarstwo i ryciny o tematyce żydowskiej* (w tłumaczeniu angielskim: Tematy żydowskie w sztuce polskiej).

Pisząc o trzech działach mam na myśli jako pierwszy dział rzemiosło żydowskie, prezentujące głównie przedmioty kultu synagonalnego i domowego, z których najstarsze pochodzą z końca XII i XIII w. Drugi dział stanowią obrazy, ryciny i rysunki niektórych artystów żydowskich i pochodzenia żydowskiego działających w XIX i przede wszystkim w XX w. Wreszcie trzeci dział skupia ok. 50 przykładów z motywem żydowskim w sztuce polskiej, głównie dziewiętnastowiecznej, przy czym są tu i sceny rodzajowe, i portrety zasłużonych Żydów polskich, i widoki synagog aż po karykatury.

Nie zamierzam bynajmniej wdawać się w spory, czy aby niektóre obrazy z działu drugiego nie powinny znaleźć się w trzecim, lub na odwrót. Porządek prac w obrębie działów też dyskutowany być nie może; jego dowolność dokumentuje wyraziście układ katalogu, w którym artystów prezentuje się czytelnikom alfabetycznie! Ale nie o dyskusje akademickie tu chodzi. Kwestionuję bowiem w pełni wąski zasięg problemowy i materiałowy wystawy oraz zasadność przeprowadzonego na niej, a więc faktycznie projektującego ją, podziału.

Zanim umotywowuję ów sąd, pozwolę sobie opisać wyobrażenie „kultury ocalonej”, jakie odbiera się podczas zwiedzania ekspozycji. Oto przedmioty kultu: korony na Torę, balsaminki, lampki chanukowe i inne – bardzo piękne i misternie wykonane, o oryginalnej, roślinno-geometrycznej ornamentyce i zupełnie niepojętym przeznaczeniu. Czytelnik katalogu zostaje co prawda poinformowany o rytualnych zastosowaniach tych przedmiotów, tyle że czyta o rytuale kompletnie mu nieznanym, który pozostaje bez objaśnienia. Potem trochę obrazów, bardzo różnych: piękne dzieła Maurycyego Gottlieba (gdzie „Ahaswer”, który widnieje na okładce katalogu?), kilka przedstawień o tematyce żydowskiej (np. S. Hirszenberga „Żyd z łaską”, F. Kleimanna „Żydzi z Torą”, Z. Nadela „Żyd w kołpaku z tańsem w ręku”), wreszcie obrazy należące do wielu nurtów i szkół artystycznych Polski dwudziestolecia międzywojennego od formizmu i ekspresjonizmu po Ecole de Paris, Rytm, szkołę Pruszkowskiego, abstrakcję i Grupę Krakowską. Są tu

m.in. dzieła – żeby wymienić artystów bardziej znanych – Jankiela Adlera, Romana Kramsztyka, Eugeniusza Zaka, Jana Gotarda, Henryka Berlewiego i Saszy Blondera, także kilka rysunków Bruno Schulza. Ubóstwo przykładów widz może tłumaczyć zniszczeniami lat okupacji. Niktą liczbę prezentowanych artystów (26) uzna już za historycznie prawdopodobną. Pomyśli – czyniąc wyjątek dla Gottlieba, Adlera, Schulza i może jeszcze kilku – że ma do czynienia wyłącznie z naśladowcami nowoczesnych nurtów sztuki polskiej i to nie zawsze najwyższego lotu. Trzecia zaś część wystawy imaginuje zwiedzającym odeszłą egzotykę, która jako malownicza i tak wyraźnie odrębna inspirowała polskich malarzy i rysowników, szczególnie ubiegłowiecznych. Bo też wiek XIX wszelką egzotykę i wszelkim folklorem bardzo się pasjonował, czy to na sposób romantyczny, czy też rodzajowo-naturalistyczny¹. A że kochano historię, więc i Juliuszowi Kosakowi zdarzyło się namalować Berka Joselewicza, bohatera Insurekcji Kościuszkowskiej i Legionów Dąbrowskiego, a Matejko pomieścić „Przyjęcie Żydów w Rzeczypospolitej 1096r.” w cyklu „Dzieje Cywilizacji w Polsce” na wieczną chwałę polskiej tolerancji.

A ogólne wrażenie z wystawy? Że był ów świat żydowski może i piękny, na pewno tajemniczy, ale peryferyjny i o wszelkich cechach kulturowego regionalizmu.

I to jest jeden z głównych błędów wystawy.

Tu muszę uczynić jedno szczególnie ważne w dzisiejszych warunkach zastrzeżenie. Nie podejrzewam autorów wystawy o złą wolę, świadomy zamiar

deprecjonowania obrazu kultury żydowskiej w Polsce. Nie zmienia to jednak merytorycznej oceny wystawy i nie usprawiedliwia zasadniczych jej słabości. W moim przekonaniu wyniknęły one w dużym stopniu – przepraszam za szczerość – z tego co zwykle nazywać się łatwizną, a co tak często oznacza intelektualne lenistwo lub co najmniej bezmyślną zgodę na biurokratyczny koncept „uczczenia stosownej rocznicy”, co zresztą w praktyce wychodzi na to samo. Symptomatyczne przy tym, że nie podano w katalogu autora czy autorów kompozycji, tak więc chcąc nie chcąc zarzuty dotyczą wszystkich dwunastu osób, które opracowały hasła katalogowe.

Zbierzmy teraz wymienione dotychczas rozdzielnie zarzuty pod adresem warszawskiej wystawy: Kulturę Żydów Polskich przedstawia ona (podkreślam: *implicite*, nie zaś w wyniku świadomego zamiaru autorów) jako regionalizm kulturowy na obrze-

¹ XIX-wieczną fascynację folklorem żydowskim, tak jak obrzędowością innych grup etnicznych, świetnie dokumentują hasła katalogowe do III części wystawy. Przykładowo: St. Grocholski był jednym z pierwszych artystów polskich, który zwrócił uwagę na odrębność obrzędową hucutów, malując sceny z życia codziennego, pojedyncze studia typów góralskich, wplatając także motywy tamtejszej architektury. W kręgu tych zainteresowań znaleźli się Żydzi z małych miasteczek z całym specyficznym, zajmującym artystę folklorem. Wypadałoby jednak, aby w katalogu poza tymi hasłami znalazło się wyjaśnienie, dlaczego z kultury żydowskiej w XIX w. artyści polscy najczęściej postrzegali jej sferę obyczajowo-obrzędową. Zostawiając to zjawisko bez historycznego komentarza uznaje się taki punkt widzenia za obowiązujący, a zawiera on przecież *implicite* przekonanie o wyższości kultury polskiej nad „folklorem żydowskim”. Czy ktoś słyszał o folklorze francuskim lub niemieckim?

żach kultury polskiej, jako bestialsko zniszczony przez hitlerowców skansen, który przez setki lat istniał na terenie Rzeczypospolitej (cz. I i III), z którego wyzwały się uzdolnione jednostki zazwyczaj przez asymilację do kultury polskiej (cz. II). A całość rocznicowo i eufemistycznie nazwano „kulturą ocaloną”. Gdy tymczasem sama wystawa, ba, nawet jej mankamenty świadczą, że jest to kultura – przejmując określenie z „Tygodnika Powszechnego” – zamilkła².

Jedynie głęboka nieznamość tej kultury, jej bogactwa, historycznych przemian i wielokształtności pozwoliła autorom ekspozycji tkwić w kręgu zastanych stereotypów, co w tym przypadku równa się w sposób oczywisty ich utrwalaniu i rozpowszechnianiu. Tymczasem oczekiwać by należało czegoś wręcz przeciwnego: takiej prezentacji materiałów, takiego ich problemowego układu, który by owe anachroniczne stereotypy dezaktualizował, lub co najmniej konfrontował z próbą rzetelnego zaświadczenia, czym była kultura Żydów Polskich³.

Tytułowa „kultura” zobowiązuje. Praktyka paryskiego Centre Pompidou nieodwołalnie przekreśliła identyczność wystaw kultury z wystawami sztuki. Skromność zasobów ocalałych dzieł nie stanowi usprawiedliwienia. Przecież zachowały się zdjęcia, kroniki, periodyki i wydawnictwa, została muzyka i literatura. Istnieją także różne, w tym najprostsze, sposoby informacji audiowizualnej. Wreszcie nie jestem w stanie pojąć, dlaczego w katalogu nie znalazło się kilka, a choćby jeden dobry esej, który częściowo zapobiegałby słabo-

ściom wystawy, dostarczając minimum informacji pozwalających poruszać się po niej z jakimś zrozumieniem. Że można coś takiego zrobić świadczy dowodnie album wydany przez Interpress w ub. r. pt. „Żydzi polscy. Dzieje i kultura”, który mimo niedostatków jest publikacją niezwykle cenną.

Trudno wdawać się tutaj w szczegółowe dyskusje, ale – pozostając w bardziej mi znanej dziedzinie sztuki nowoczesnej – nie wiem, dlaczego na wystawie brak łódzkiej grupy Jung Idisz, Stowarzyszenia Żydowskich Artystów Plastyków, krakowskiego Zrzeszenia Żydowskich Artystów

² Winna jestem jeszcze jedno wyjaśnienie. Kultura Żydów Polskich jest w moim przekonaniu zjawiskiem historycznie zamkniętym. W wyniku hitlerowskiej eksterminacji przestała istnieć społeczność Żydów Polskich. Pewne wyjątki tej kultury, zapośredniczone przez przed- i powojennych emigrantów, stały się komponentą współczesnej kultury żydowskiej w Izraelu, Stanach Zjednoczonych oraz innych krajach, czego świetnym przykładem jest twórczość Izaaka Bashevisa Singera, laureata Nagrody Nobla. W Polsce, zdaniem p. Romana Spiry z krakowskiej Gminy Wyznania Mojżeszowego, jest od 8 do 10 tysięcy Żydów Polskich. Zob. „Tygodnik Powszechny” nr 17 z 24 IV br., skąd przejęłam też określenie *zamilkła* stosowane tam do poezji.

³ Z uwag wstępnych obecnego dyrektora Muzeum Narodowego, mgra A. Michałowskiego wynika, że omawiana wystawa stanowiła część (?) szerszej ekspozycji poświęconej historii Żydów w Polsce, zorganizowanej w 1981 r. przez MN, Uniwersytet Warszawski, Żydowski Instytut Historyczny oraz The Union of American Hebrew Congregations, którą prezentowano w USA. Jeśli tak było, to szkoda, że nam pokazano wystawę okaleczoną, złożoną jedynie z eksponatów sztuki i rzemiosła, wyjętą z szerszego kontekstu. Bynajmniej jednak nie usprawiedliwia to wystawy warszawskiej. Piszę o określonym zaistniałym fakcie, a nie o dobrych chęciach tudzież tzw. trudnościach obiektywnych, które widza nie obchodzą.

Malarzy i Rzeźbiarzy, sporej grupy uczestników Wystaw Sztuki Żydowskiej organizowanych m.i. w Warszawie przez Żydowskie Towarzystwo Krzewienia Sztuk Pięknych, w Krakowie, Łodzi i Lublinie. Powie ktoś, że przecież przedstawiciele tych nurtów i środowisk są na wystawie. Pomijam, że niewielu, zważywszy liczbę ówczesnie tworzących. Chociaż nieobecność takich nazwisk jak np. Mojżesz Applebaum, Vincent Icchok Brauner, Samuel Cygler, Pola Lindensfeldówna i Marek Włodarski, jest trudna do wyjaśnienia. Przede wszystkim jednak ci, których prace pokazano, występują „pojedynczo”, w oderwaniu od grup i środowisk artystycznych, z którymi byli związani. Prowadzi to do fałszywego wniosku, że co prawda bywali wśród Polskich Żydów artyści, ale nie istniało wśród nich nowoczesnie rozumiane życie artystyczne. Ten wniosek uprawnia do przekonania, że za kryterium zasadnicze autorzy wyboru przyjęli kryterium pochodzenia, nie zaś świadomość każdego z twórców przynależności kulturowej i narodowej do Żydostwa Polskiego. Tymczasem jedynie owa świadoma przynależność kulturowa stwarza podstawę do rozważań o stosunku artystycznych grup i środowisk żydowskich – w ich obrębie również ich członków – do kultury i sztuki innych krajów i narodów, w tym także do sztuki polskiej. I tylko w takim kontekście można mówić o kierunku i charakterze wzajemnych oddziaływań, wyborach dróg i tradycji. I tylko wówczas okazuje się, jak złudna jest wyniesiona z wystawy sugestia eklektyzmu twórców żydowskich, naśladowania przez

nich nurtów obecnych w polskiej sztuce. Wiadomo np., że kontakty wielu żydowskich artystów z centrami europejskimi, głównie Paryżem i Berlinem, były o tyle wczesne i bliskie, że to oni często jako pierwsi w Polsce podejmowali awangardową problematykę artystyczną (przykład Berlewego jest najbardziej znany). Warto tu napomknąć, że w przeciwieństwie do języka polskiego język idysz był językiem nieograniczonym do jednego kraju, a czasopisma wydawane w tym języku, w tym niemała liczba periodyków kulturalnych i artystycznych, rozchodziły się po całej Europie⁴.

Natomiast poza sferą kultury żydowskiej rozciąga się twórczość i działalność tych osób, które – już to w wyniku świadomego wyboru własnego, już to na skutek daleko posuniętej wcześniejszej asymilacji ich rodzin – należą do innych narodów i kultur, w tym także często polskiej. Stąd np. zdziwienie obecnością dzieł Eugeniusza Zaka na warszawskiej wystawie, którego przynależność do kultury żydowskiej jest tyleż wątpliwa, co do kultury polskiej pewna.

Pozostaje jeszcze przynajmniej zasygnalizować kwestie podwójnej – żeby tak rzec – przynależności kulturowej i narodowej, skądinąd niezwykle ciekawe i złożone.

Kto nie rozumie złożoności tych zagadnień, winien poczytać – choćby uratowane z getta i wydane ostatnio „Dzienniki” Czerniakowa czy „Kronikę Getta” Ringelbluma albo też „Historię jednego życia” Hirszfelda.

⁴ Tę informację zawdzięczam dr Jerzemu Malinowskiemu z Instytutu Sztuki PAN.

Wszystkie te uwagi skłaniają do refleksji szerszej niż tylko dotycząca wystawy. Takiej mianowicie, że trzeba bardzo wiele pracy historyków różnych specjalności i epok, aby ocalić od zapomnienia i niezrozumienia zamilkłą tak dramatycznie, choć tak niedawno Kulturę Żydów Polskich, której miejsce w kulturze światowej jest niepowtarzalne.

(V/V 1983 r.)

Nawojka Cieślińska



Potwierdzać czyjeś istnienie

Teatr „Wybrzeże” w Gdańsku:
Hiob

Według *Księgi Hioba* w przekładzie Czesława Miłosza
Premiera 19 grudnia 1982 r.
Adaptacja i reżyseria – Krzysztof Babicki
Muzyka – Stanisław Radwan
Scenografia – Anna Sekuła
Hiob – Jerzy Kiszki, *Żona Hioba* – Halina Winiarska
Anioł – Dorota Lulka, *Pan* – Jan Twardowski
Szatan – Stanisław Dąbrowski

W ciszy oczekiwania rozlega się dźwięk, który wydało upadające ciało aktora, Hioba, na wyschnięty step sceny – ziemi Ur. Wytworny Szatan, wybijając łaską rytm, przemierzy przestrzeń dzielącą go od foteli widowni, skąd obserwuje miejsce swojego dzieła, do sceny zamkniętej

z trzech stron podestami widzów a z czwartej podestem, na którym będzie się ukazywał Pan. W rękach Szatana spoczywa inicjatywa – narracja losów Hioba. Za jego to namową Pan pozwoli, aby na wiernego sługę spadły najcięższe plagi, pod którymi się ugnie i upadnie ale... nie zgrzeszy, nie podda się. Z mozołem, najwyższym bólem i heroicznym samozaparciem nie wyrzeknie słów zdrady. Podniesie się doświadczeniem swoim odrodzony i wzbogacony, wierny do ostatka swojemu „ja”, w którego głębiach mieszka niczym nie zmącona wiara stanowiąca o jego człowieczeństwie.

SZCZĘŚLIWY, KOMU NIE POCZYTA PAN WINY I W KTÓREGO DUCHU NIE MA ZDRADY.

Linia spektaklu, wyznaczająca kolejne upadki Hioba i przewycięzanie ich, nie jest jednak tak prosta i jasna, jak by to mogło wynikać z powyższego tekstu. Wiedzie ona bowiem poprzez dotkliwe plagi spadające na Hioba, poprzez piekło wątpliwości targających sumienie, poprzez rady „przyjaciół”, w końcu poprzez obłąd żony, która w zapamiętaniu i szale domaga się od męża słów zdrady: *Przeklinaj Boga i umrzyj*. I oto dwa razy w zenicie bólu sprężą się mięśnie twarzy Hioba, aby wykrzyknąć Bogu jego niesprawiedliwość i rzucić słowa przekleństwa. Ale słowa te nigdy nie padną, pozostanie tylko cisza. Cisza ta stanie się czasem refleksji nad ludzką kondycją, istotą Boga, zdradą wartości stanowiących o człowieczeństwie.

WIEZY LUDZI BEZBOŻNYCH SPLOTŁY MNIE, PRAWA TWEGO NIE ZAPOMNIAŁEM.

Ciekawa i niezwykła jest relacja, jaka zachodzi między Hiobem a jego

żoną. Pod wpływem nieszczęścia i bólu rodzi się w niej obłąd, szaleństwo, które staje się innym widzeniem rzeczywistości, innym bo poprzednie jest już dla niej niemożliwe. Niemożliwe jest przyjęcie plag, bo są niezawinione, niemożliwe jest dalsze budowanie, bo istnieją tylko gruzy, niemożliwe jest rodzenie, bo bezsensowne staje się wydawanie nowych istnień na zagładę, jaka spotkała jej dzieci. W jej objęciach zostały tylko kamienie. Kamienie jako symbol martwoty? Chyba nie, bo przecież podejmie, jakby nie całkiem tego świadoma, walkę o ich ożywienie. Jakby najgłębszy jej instynkt Kobiety-Matki przedzierał się przez mroki szaleństwa i zmuszał ją do mechanicznych ruchów mielenia ziarna. Wydaje się, że właśnie ta czynność jest uporczywą walką o najbardziej podstawowy i elementarny sens ludzkiego istnienia.

Podjęta walka wydaje się zmierzać ku klęsce, poddaniu się, wywieszeniu białej flagi. Skulone ciało kobiece, które ból odarł z szaty zatkniętej na dyszlu wozu. Ramiona opasują już tylko własne kolana, pozbawione zostały bowiem wszystkiego, co nadawać mogło ich działaniu choćby minimalny sens. Czy w takiej formie możliwe jest istnienie? Jeżeli tak, to tylko potwierdzone uczuciem drugiej osoby.

Kochać kogoś znaczy mówić: nie możesz cierpieć, nie możesz umrzeć. Nie może ciebie nie być. W miłości odsłania się najbardziej ostro skandal cierpienia i śmierci, absurd zła, bezsensowności. Prawdziwe umiłowanie, zakorzenione w sferze uczucia, prowadzi do samego bytu. W ostatecznym rozra-

chunku kochamy kogoś nie dlatego, że jest taki czy inny, ale że w ogóle jest. Miłować znaczy potwierdzać czyjeś istnienie, mówić: jesteś¹.

Ale czy to potwierdzenie jest możliwe do zrealizowania w świecie, w którym wszystko chyli się ku śmierci, w którym wszystkie symbole tracą swój pierwotny sens oczekując niejako na jego przywrócenie. Ziarno, symbol życia i narodzin, rozpryskuje się po wyschniętym stepie tworząc naturalną oprawę muzyczną spektaklu. Ale to tylko pozorna klęska, bowiem pomoc przyjdzie ze strony człowieka, który tej pomocy najbardziej łaknie – Hioba. Okrywa on żonę swoim płaszczem. W tym zwykłym geście zawarta jest cała wielkość ludzkiego uczucia, zdolnego swoim ciepłem ożywić nawet chłodne i martwe kamienie. Bo oto widzimy, jak ręce tych dwojga tak już od siebie oddalone łączą się na głazie, na którym żona męła ziarno, podnoszą go wspólnymi siłami podnosząc jednocześnie własną wiarę, własną nadzieję.

SPRAWIEDLIWOŚĆ PRZED NIM KRÓCZYĆ BĘDZIE I ZBAWIENIE, GDZIE POSTAWI KROKI SVOJE.

Sprawiedliwy Hiob po rozmowie z Panem narodzi się po raz wtóry. Z postawy skulonej, embrionalnej będzie, w przestrzeni fizycznej i duchowej, podnosił się aż do pełnego objawienia swojej wierności. Droga od upadku pod ciosami plag do pełnego powstania zostanie zakończona. Bóg znowu obdarzy go swoimi łaskami a ich wielkość przezwycięży poprzednie. Potwierdzi niejako istnie-

¹ *Księga Hioba*, tłum. Cz. Miłosz, Editions du Dialogue, Paryż 1980, (Przesłanie Hioba, ks. Józef Sadzik, s. 10).

nie Hioba swoim uczuciem sięgającym głębin bytu. Prometejska siła, z jaką Hiob zmierzył się ze swoim losem, znajdzie ukojenie w Panu. Nie zostanie zmiażdżona, ale potraktowana z pełnym zrozumieniem w całej swojej godności kruchego ludzkiego istnienia. *I umarł Hiob stary i syty dni.* Słowa te wypowie Szatan. Wypowie je z nutą zadowolenia i ironii. Odejdzie majestatycznie wybijając, tak jak na początku, rytm łaską.

I cóż mu przyszło z wierności? I tak umarł. Szyderstwem tym chce trafić do tych, którzy wierzą, że istnieje jakaś nagroda za wierność – cenniejsza niż wierność. Ale czy szyderstwo to ima się Hioba? Czy szyderstwo z wierności szkodzi wierności? Diabeł jest ojcem wszelkiej zdrady. Diabeł pracuje poprzez zdradę. I poprzez zdradę ginie. Gdy przyjdzie taki dzień, zdrada zdradzi samą siebie i wyszłdzi własne szyderstwo. Dzień ten potwierdzi prawdę, że tylko wierność jest wieczna².

Opustoszała przestrzeń, na której toczyła się walka o wartości najwyższe stanowiące o sensie ludzkiego istnienia. Na spękanym stepie pozostało tylko rozsypane ziarno, jakby czekało na czyjąś dłoń, która zasieje je, aby mogło wydać nowe życie.

I BĘDZIE JAK DRZEWO ZASADZONE U STRUMIENI WÓD, KTÓRE WYDAJE OWOC, KIEDY JEST JEGO CZAS, I KTÓREGO LIŚC NIE USYCHA. A COKOLWIEK ZACZNIE, POWIEDZIE SIĘ.

Uchybiając chronologii działań i sytuacji scenicznych chciałabym się cofnąć do sceny wcześniejszej. Do sceny, w której żona ciągnie drewniany wóz a na nim bezsilnego i zdruzgotanego Hioba. Scena ta powtórzy się, tylko że na wozie będzie żona a z mozołem będzie go ciągnął Hiob.

Dyszel wozu zakończony jest poprzeczką, tak że uniesiony i założony na ramię tworzy krzyż. Krzyż, który dźwigają Hiob i jego żona. Jakby czas starotestamentowy połączył się przedziwnymi więzami z czasem Syna Bożego, który się wcielił, aby zaznać naszego głodu i naszego bólu, abyśmy nie byli skazani na wysiłone zwracanie oczu ku górze ale mogli karmić się słowem wymówionym przez usta takie jak nasze³.

Hiob wytrwał, nie wypuścił z rąk dyszla-krzyża, pozostał wierny wiernością, która otrzymała swoje najwyższe potwierdzenie na Górze Czaszki w cieniu trzech krzyży.

PAN DA SIŁĘ SWOJEMU LUDOWI, PAN DA SWOJEMU LUDOWI BŁOGOSŁAWIENSTWO POKOJU.

Ale to nie wszystko, zapomniałem o bardzo ważnej rzeczy, może dlatego, że tak bardzo chciałem o niej pamiętać. Na prawej ścianie widnieje okno zamknięte więzienną kratą. W nim ukazywał się Anioł pięknym głosem śpiewający psalmy komentujące losy Hioba. Psalmy nadziei, psalmy wiary, psalmy wierności. Stamtąd, zza krat.

A CHOĆBYM ZESZEDŁ W CIEMNĄ DOLINĘ ŚMIERCI, NIE BĘDĘ LĘKAĆ SIĘ ZŁEGO, BO TY JESTEŚ ZE MNĄ, TWÓJ KŁ PASTERSKI I ŁASKA: ONE MNIE BĘDĄ WIODŁY.

² Ks. prof. J. Tischner, *Próba wierności* (w:) Program spektaklu *Hiob* w Teatrze Wybrzeże, przedrukowany z programu do prapremiowego spektaklu *Hioba* w Teatrze Słowackiego w Krakowie w reż. K. Babickiego, czerwiec 1982.

³ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Paryż 1969, s. 64.

Wojciech Bonisławski



Zakładnik talentu

O współpracy artysty z reżimem hitlerowskim niemal wszystko zostało powiedziane i potrzebne wnioski wyciągnięto. Należało unikać kolaboracji, rezygnując ze spełnienia talentu, stawy i pieniędzy.

Wszelako niektórzy woleli przejść na stronę przemocy, by – jak twierdzili – zmiękczać ją od wewnątrz i ratować substancję kultury. Jest to przypadek Hendrika Hefgena z filmu Istvana Szabo „Mefisto”. Wallenrodczna motywacja okazała się jednak wykrętem sumienia. W gruncie rzeczy chodziło o rozgłos, rozładowanie kompleksu małości a wreszcie – potrzebę artystycznego wyżycia. Aktor nie może wejść na szczyt profesjonalny poza obszarem języka ojczystego. Chyba, że kosztem pracy, której Hendrik nie potrafiłby podjąć z próżności. W III Rzeszy był pierwszy, zaś w USA, dokąd mógłby emigrować, byłby jednym z wielu.

Aktor, bawiąc w Paryżu, jako członek oficjalnej delegacji, waha się między powrotem a emigracją; migawkowe zdjęcia paryskich bulwarów, mieszczańska architektura o zmierzchu dnia (i epoki), trójbarwny sztandar Francuskiej Rewolucji na jakimś urzędzie – zostać tu czy wrócić? Wybrać wolność z ryzykiem skromnej egzystencji czy karierę z łaski dyktatora? Wolność – po co? Wzrusza po chwili ramionami i wchodzi w cze-

łuść metra, którym zajędzie pod gmach niemieckiej ambasady. Iluż ludzi przed nim i po nim zadawało sobie to pytanie opuszczając zachodnie stolice... Hendrik znaczy dla siebie zbyt mało, by się obejść bez cudzego poklasku. Wróci więc do Hermana Goeringa, przyjaciela artystów.

Jego stosunki z pruskim premierem naśladują uczucia łączące psa z człowiekiem. Instynktowna uległość i potrzeba opieki spotkała się z żądzą dominacji generała. Wewnętrzna podatność na przemoc znalazła życzliwego tresera w zasadach narodowo-socjalistycznej polityki kulturalnej. Na wielkim przyjęciu urodzinowym Hefgen wodzi czujnym spojrzeniem za swym panem: uderzy czy nagrodzi? wrześnie czy złapie za kark przyjaźnie?

Arbitralność wyroków należy do bardziej fascynujących przejawów dyktatury. Im głębsza i bardziej niezasłużona groźba upadku, tym więcej smakuje wyniesienie. Takiej kondensacji sprzecznych możliwości nie znają systemy demokratyczne, które wytwarzają bardziej obiektywne rangi, gdzie kariera przypomina wspinaczkę po drabinie. Natomiast autokracja stwarza możliwość wielkiego skoku w górę albo w przepaść. Autokrata nie tylko daje sławę, lecz jednym gestem może ją odebrać. Oscylacja między strachem a szczęściem mobilizuje nadzwyczajne energie psychiczne podwładnych. Kto zaznał tych niezdrowych fascynacji i odczuwa zarazem potrzebę podległości, temu rzetelne powodzenie u wolnej opinii publicznej musi wydać się nudne.

Hefgen należy do kategorii zdrajców pragnących usprawiedliwienia.

Próbuje więc zbudować system fałszywych uzasadnień swojej sytuacji: jest potrzebny niemieckiej kulturze, dzięki wpływowi może pomagać prześladowanym kolegom, jego protektor zna się na teatrze i jest inteligentny w przeciwieństwie do reszty reżimowych miernot, wreszcie sława, majątek, pozycja społeczna należą mu się, bo *reprezentuje indywidualność i sztukę*.

Ten wybitny artysta nie dopuszcza myśli, że sens jego kariery polega na czym innym. Zaczęła się od roli Mefiście w „Fauscie”, która zwróciła uwagę generała. Szatańskie przedstawienie zła jako dobra zafrapowało faszystowskiego polityka stojącego przed podobnym problemem – jak cywilizowany naród pchnąć do ludobójstwa? Aktor syci próżność zainteresowaniem premiera dla sposobów panowania nad nastrojem tłumu. Podczas owych zwierzeń czuje się doceniony i za chwile intymnego kontaktu z władzą gotów jest oddać na służbę swe wielkie uzdolnienia.

Autorytet artystyczny pozwala mu przyciągać do faszyzmu niezdecydowanych, inteligencja ułatwia deprawację sztuki w myśl partyjnych poleceń. Nazistowska interpretacja „Hamleta”, jaką przedstawił na próbie kolegom, wymagała nie tylko cynizmu, lecz także bystrości i nadużycia zawodowej kompetencji. Reżim potrzebuje jego talentu, by dotrzeć do serc i umysłów z własną propagandą, choć aktor chce wierzyć, że ratuje sztukę teatralną.

Gdyby Hendrik przeprowadził rzetelny rachunek, to raczej powinien spalić gmach, w którym występuje. W państwie totalnym wszystko służy

polityce. Każda nie kwestionowana wartość z chwilą uzyskania oficjalnego poparcia staje się argumentem za obmierzłym reżimem. Im bardziej aparat państwowy staje się wszechwładny, tym bardziej jego przeciwników obowiązuje zasada – *im gorzej, tym lepiej*. Jest to jednak kosztowna metoda walki.

Hitleryzm starał się upaństwić wszystkie stosunki między ludzkie, przerosnąć rakowatą tkanką cały organizm społeczny. Kto walczył z systemem nazistowskim, chcąc nie chcąc musiał zadawać rany niemieckiemu społeczeństwu. Naród stał się bowiem zakładnikiem szajki politycznych gangsterów stosujących zasadę totalnego szantażu: *władzy nie oddamy a po nas choćby potop*. Opozycja antyfaszystowska sama była zagrożona totalizmem. Wymagała stłumienia indywidualności, podporządkowania się dyscyplinie, upolitycznienia życia prywatnego ludzi niepokornych. *Homo sapiens* przekształcił się w *homo politicus*, mądrość wyradzała się w okrutną kalkulację: gdy choroba przeżarła cały organizm, mogło ją zlikwidować tylko unicestwienie chorego. Wedle tego rachunku musiała zginąć materialna tkanka życia, lecz samobójczy czyn stanowił afirmację wartości, które inaczej nie mogły się ujawnić.

Faszystowska propaganda oczywiście przedstawiała takie rozumowanie jako głupie i zbrodnicze. Natomiast ofiary nazizmu tudzież liberałowie za bezpieczną granicą musieliby je uznać za heroiczny humanizm. Przyklasnęłyby mu także konsekwentna opozycja antyfaszystowska, gdyby miała odwagę spojrzeć prawdzie

w oczy. Od narodowego socjalizmu nie można było uwolnić się bez wielkich strat. Niemcy musiały stanąć na krawędzi zagłady, by mogły się odrodzić dla demokracji. System totalny narzucił również totalny rachunek zysków i cierpienia.

Film Istvana Szabo traktuje o przesileniu kultury XX w. Nie jest to bynajmniej faszystowska osobliwość, lecz wynik aktywizacji wielkich mas ludzkich skupionych w miastach, które trzeba poddać jakiejś organizacji. Stare demokracje miały na to stulecia, lecz Europa wschodnia musiała się z tym problemem uporać szybko, sięgając po formy brutalne.

Na terenie sztuki przesilenie znalazło wyraz choćby w koncepcji teatru totalnego. Hendrik Hefgen wyklada ją dwukrotnie, za pierwszym razem jako reżyser teatru robotniczego. Wymachuje wtedy rękami i krzyczy o zniesieniu bariery między sceną a widownią, pragnie rewolucyjną ideę natychmiast narzucić publiczności. Mniej mu jednak chodzi o walkę klas a bardziej o zawładnięcie tłumem. Tym łatwiej za drugim razem oddaje swój teatr na służbę hitleryzmu. Teraz mówi o nim spokojnie, jak o środku socjotechnicznym. Nie chodzi mu o zwycięstwo idei narodowo-socjalistycznej lecz o warsztatową sprawność i pochwałę zwierzchności, której

sprzedał jeszcze jedną umiejętność. Poszukując ujścia dla żądz wielkości rewolucjonista został biurokratą.

„Mefisto” przedstawia dekoracyjną fasadę niemieckiego faszyzmu unikając widoków z zaplecza: policyjnych katowni i obozów koncentracyjnych. Rezygnuje też z obrazów entuzjazmu mas wierzących w nadejście nowych czasów. Z rzadka tylko pojawiają się groźby, prawie nie widać nacisku strachu i nadziei, wspierających system. Dzieje moralnego upadku artysty zostały sprowadzone na płaszczyznę psychologicznej gry z generałem obiecującym spełnienie talentu.

Pod współczesnym przebraniem rozpoznajemy w filmie Szabo starą sytuację kuszenia na pustyni. Generalski mundur przyodziewa diabła. Nasz bohater niczego nie musi, ma wolny wybór i – wiedziony pychą – wybiera zło. W swym teatrze urządza wielkie przyjęcie na cześć protektora, w uprzejmych słowach powitania oddaje mu hołd. W zamian generał zabiera Hendrika na monumentalny stadion, gdzie obiecuje światową sławę po podboju narodów ziemi. Lecz nagle pojawia się lęk przed fałszywą wielkością: *Jestem tylko aktorem, czego ode mnie chcą?* – szepce Hefgen w kosmicznej pustce areny.

Czego chcą? Przypuszczam, że duszy.

Krzysztof Kłopotowski